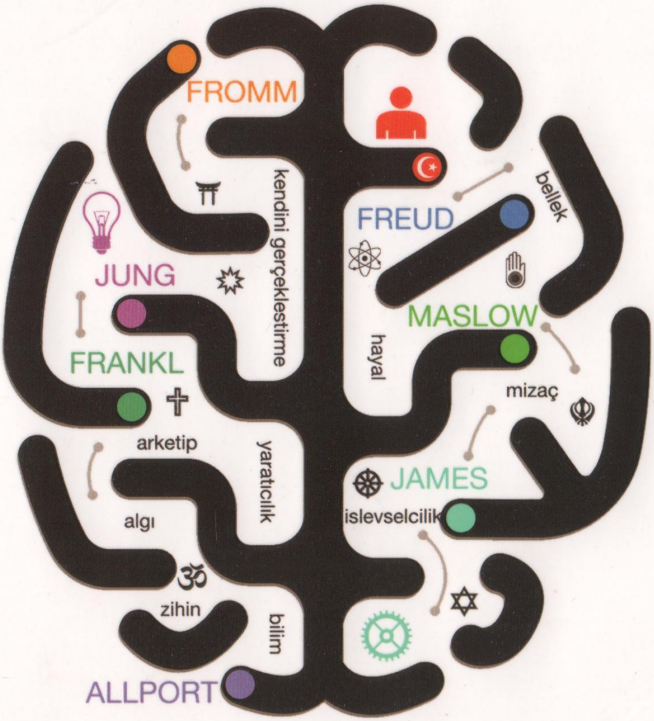


PSİKOLOJİK DİN KURAMLARI

James FORSYTH
Editör: Mustafa ULU

Kimlik Yayınları

Kimlik

PSİKOLOJİK DİN KURAMLARI

James FORSYTH
Editör: Mustafa ULU

Orijinal Adı:
Psychological Theories of Religion

İç Tasarım ve Yayına Hazırlayan
Mustafa ULU

Kapak Tasarımı
Mustafa ULU

Baskı ve Cilt
Kardeşler Matbaası
Matbaacılar Sit. 7. Blok No: 76
Kocasinan /KAYSERİ
Tel: 0 352 331 61 00 Sertifika No: 24209

Birinci Basım: Kasım 2017

ISBN: 978-605-2345-11-5

T.C. Kültür Bakanlığı Yayıncılık Sertifika No: 28550

Kimlik Yayınları

Köşk Mah. Ahmet El Biruni Cad. No: 8
Melikgazi/KAYSERİ
Tel : 0 352 207 66 66 / 31029 - 0 544 616 00 38
web : www.kimlikyayinevi.com
mail: tez-mer@yandex.com
Tüm hakları saklıdır.
Yayınevinin izni olmadan kopyalanamaz ve çoğaltılamaz.

PSİKOLOJİK DİN KURAMLARI

James FORSYTH
Editör: Mustafa ULU

Bölüm Çevirileri:

I. Sigmund FREUD:	Metin GÜVEN
II. Carl G. JUNG:	Kenan SEVİNÇ
III. William JAMES:	Necmi KARSLI
IV. Erich FROMM:	Abdullah TANRIVERDİ
V. Gordon W. ALLPORT:	Abdurrahman AKBOLAT
VI. Abraham MASLOW:	Mustafa ULU
VII. Viktor E. FRANKL:	Merve & A. Vahap TAŞTAN

Kimlik Yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ ..... **xi**
TÜRKÇE BASKIYA ÖN SÖZ ..... **xvii**
EDİTÖR'DEN ..... **xxi**

I. SIGMUND FREUD

Din ve Baba Kompleksi

Giriş **1**
Hayatı **3**
Kişilik Kuramı **12**
İçgüdüler Kuramı 14
Kültür Kuramı 22
Din Kuramı **27**
Bir Yanılsama Olarak Din 28
Obsesif Nevroz Olarak Din 34
Tarihsel Arka Plan 37
Değerlendirme **47**
İndirgemeci midir? 47
Bilim dışı mıdır? 50
Önyargılı mıdır? 55
Tek taraflı mıdır? 62
Önerilen Okumalar **79**

II. CARL G. JUNG

Din ve Arketip

Giriş **81**
Hayatı **83**
Kişilik Kuramı **94**
Kişilik Yapısı 96
Kişiliğin Dinamikleri 102
Din Kuramı **105**
Bir "Dini Arayış" Olarak Bireyleşme 106
Dini Sembolizm 109
Hristiyanlık 114
Doğu Dinleri 126
Değerlendirme **134**
İndirgemeci midir? 134
Bilim dışı mıdır? 136
Önyargılı mıdır? 139
Tek taraflı mıdır? 141
Önerilen Okumalar **150**

III. WILLIAM JAMES

Din ve Mizaç

Giriş **153**
Hayatı **156**
Felsefi İçerik **163**
Pragmatizm 164
Çoğulculuk 166
Radikal Deneycilik 168
James'in Din Psikolojisi **170**

Tanrı ve Dini İnanç 170
Dini Tecrübe 172
Dini Tecrübenin Çeşitleri 173
Dini Tecrübenin Özü 178
Dini Hayatın Unsurları 181
Değerlendirme 188
Duygu olarak Dini Tecrübe 188
Bireysel Dini Tecrübe 189
Ayrı Bir Tecrübe Türü Olarak Dini Tecrübe 189
Dini Tecrübe ve Teoloji 191
Dini Tecrübe ve Pragmatizm 192
Önerilen Okumalar 195

IV. ERICH FROMM

Din ve Hümanizm

Giriş 197
Hayatı 201
Kişilik Kuramı 208
İlişki kurmaya karşı Narsizm (Üretken İlişki kurma) 211
Yaratıcılığa karşı Yıkıcılık (Aşkınlık) 213
Kardeşliğe karşı Ensest (Kökleşme) 214
Bireyselliğe karşı Uyumculuk (Kimlik) 215
Mantığa karşı Mantıksızlık (Yönelim Çerçevesi ve Bağlılık Nesnesi) 216
Din Kuramı 218
Otoriter Din 219
Hümanist Din 222
Tanrı Kavramı 225
Teistik olmayan Dini Tecrübe 226

Değerlendirme **229**
İnsani Koşullar 230
Din ve Dini Tecrübe 232
Teizm 233
Önerilen Okumalar **237**

V. GORDON W. ALLPORT

Din ve Kişilik

Giriş **239**
Hayatı **242**
Kişilik Kuramı **248**
Kişiliğin Yapısı 248
Kişilik Dinamikleri 253
Din Kuramı **256**
Din Düşüncesinin Kökenleri 258
Olgun Dini Düşünce 261
Dışsal Dine karşı İçsel Din 265
Din ve Zihinsel Sağlık 268
Değerlendirme **272**
Önerilen Okumalar **279**

VI. ABRAHAM MASLOW

Din ve Kendini Gerçekleştirme

Giriş **281**
Hayatı **284**
Kişilik Kuramı **293**
Beşeri Motivasyon 296
Kendini Gerçekleştirme 298

Doruk Deneyimler 300
Din Kuramı 301
Bilim ve Din 302
Dini Tecrübe 304
Dini Değerler 309
Değerlendirme 313
Önerilen Okumalar 319

VII. VIKTOR E. FRANKL

Din ve Öz-Aşkınlık

Giriş 321
Hayatı 323
Kişilik Kuramı 327
Din Kuramı 334
Ahlak 335
Din 338
Değerlendirme 342
Felsefi Bağlam 342
Psikolojik Bağlam 344
Dini Bağlam 347
Önerilen Okumalar 350
DİZİN 351

ÖN SÖZ

Bu kitabın adı, dinin, psikolojik olarak çalışabilecek bir olgu olduğunu iddia etmektedir. Aynı zamanda dinin sadece psikolojik olguya indirgenemeyeceği ya da dinin ifade ettiği anlamın psikolojik bir anlayışla tüketilemeyeceği de doğrudur. Din aşkınlıkla yani, aşkın olan ve günlük yaşam tecrübemizin ötesinde yer alan varlıkla ilgili olmaya başladığından beri, -en azından bu açıdan- psikolojik analiz alanının dışında kalmıştır. O halde din psikolojisi neyi çalışmaktadır? Geleneksel cevap bunun "dini tecrübe" olduğudur. Bu kavramdan da anlaşılacağı gibi, din psikolojisinin konusu, dinin insani tarafı, yani bireyin tecrübe ettiği dindir. Bu sebeple psikologlar tanrıyı ontolojik bir gerçeklik olarak çalışamazken (psikolojinin alanının dışında yer aldığı için), inanan bireyin zihninde mevcut olan tanrı imajını çalışabilir; inanan bireyin inancının doğruluğunu yargılayamazlarken, bu inancın psikolojik kökleri ve sonuçlarını inceleyebilir; dinin aşkın objesini araştıramazlarken, dini kişiliğin inancının meydana getirdiği tanrıyı, Jung'un deyişiyle "psikolojik gerçekliği" gözlemleyebilir hale gelmişlerdir.

Bununla birlikte bir insani gerçeklik olarak bile din, çok yönlü bir olgudur. Psikolojik bir olgu olarak din hakkında konuşmak, dinin bu insani tarafının sadece bir yönü hakkında konuşmaktır. Bu özelliği açısından din psikolojisi, dini çalışmalar alanındaki tek disiplindir. Dinin insani tarafı hakkında konuşmaya başladığımızda aslında insani ilişkiler ve dinin (tanrı, vahiy, ölüm ötesi hayat vb.) aşkın gerçekliğine verilen cevap hakkında konuşuyoruz demektir. Bu tarz bir cevap, insan kişiliğinin, dini gerçekliğe karşılık gelen "dini" bir boyuta ya da dinin bir cevap sağladığı ve bu yüzden

de dini önemli yapan belirli ihtiyaçlara sahip olduğunu öne sürmektedir. Bu kitapta incelenen kuram geliştiren psikologların meşguliyetlerinden birisi, kişiliğin bu dini boyutunu konumlandırmak ve tanımlamak ve böylece de din olgusu hakkında psikolojik açıklamalar yapmaktır. Ancak ilk aşamada, insani yönü açısından dinin *öz-aşkınlık* arzusunda kök saldığına işaret edilmelidir. Bu temel insani arzu, bazen "bütünlük" kalitesi ya da bireyin günlük yaşantısının ve bilinçdışının sınırların ötesine geçmeye dair insani arzu olarak da tanımlanmaktadır. Aslında bu, bireyin mevcut varoluşunun sınırlarını aşan yeni bir varoluş seviyesine duyulan arzudur.

Bu tür bir arzunun, ölümden sonraki hayata, sadece bireyin mevcut yaşantısının bir uzanımı olmayıp aksine nitelik bakımından tamamen farklı olan bir ahiret hayatına duyulan bir arzuya nasıl dönüştüğü kolaylıkla görülebilir. Ancak büyük dinler, aynı zamanda bireyin mevcut varoluşunun dönüşme ihtimali hakkında da açıklama yapmaktadırlar. Öz-aşkınlık arzusu, varoluşun aşkın seviyelerine duyulan ümidi, ister ölümden sonraki cennet hayatında isterse dünyevi bir ütopyada olsun, bir mekana dönüştüren imajlarda sıklıkla ifade edilmektedir. Bunun temel bir *insan* arzusu olduğu gerçeği, onun hem dini hem de seküler biçimlerde ifade bulduğu gerçeği tarafından resmedilmektedir. Bu hayatın bütün sıkıntıların geride kaldığı cennette tadılacak eğlenceler hakkında bir ilahi okuyan kilise cemaati, aynı temel arzuyu ifade etmektedir. Aynı durum, "bulutların oldukça gerimde" kaldığı ve "sıkıntıların, limon damlaları gibi eridiği" bir yerin hayalleri ile birlikte "gökkuşağının üzerinde" gibi bir seküler şarkıda da bulunabilir.

Din, kurtuluş ve aydınlanma hakkında açıklamalar yapmaya başladığında bu kelimeler, sadece insani varoluşun sınırlı ve eksik doğası bağlamında anlamlı hale gelmektedir. Bu sınırlılıklar, üç seviyede tecrübe edilmektedir: insan bilinçdışının sınırlılıkları olarak; bireyin eşsizliği ve bireyselliği tarafından dayatılan sınırlılıklar olarak; bilgimizin -insan varlığımızın nihai anlamını ve kaderini kavramamadaki başarısızlığımız- parçalanmışlığı ve sınırlanmış olması olarak. Benzer şekilde öz-aşkınlığa karşı duyulan insani arzu, ister dini isterse seküler biçimde ifade edilsin, üç temel

değerin takip edilmesiyle biçim kazanmaktadır:

1. Tamlık ya da Bütünlük: Bu, değişmiş ve genişlemiş bilinç hallerinin ve benliğin daha derin ve daha geniş tecrübesinin peşinden koşmaktır. Jung'un "benlik" kavramı ve William James'in "daha geniş benlik" hakkındaki açıklaması, bireyin tüm benliğinin ego-bilinçliliğinin dar sınırları ile tanımlanamayacağı gerçeğine işaret etmektedir. "Kendini bil" şeklindeki dini emir, günlük bilinçliliğimizin sınırlarının ötesindeki daha derin ve daha geniş bir benliğe atıfta bulunmaktadır.

2. Topluluk: Aynı zamanda benlik, gönül bağları ve başkaları ile dayanışma içerisinde olmakla bireyselliğin üstesinden gelerek kendini aşmaktadır. Erich Fromm'un vurguladığı gibi, bireyselliğimizin ve eşsizliğimizin bedeli, başkalarından izolasyon ve yabancılaşmadır. Din sıklıkla sosyal açıdan yabancılaşan ve marjinalleşen bireylerin başvurduğu merkezken, aynı zamanda o, insani varoluşun kaçınılmaz bir sonucu olan bir tür "varoluşsal" yabancılaşmadan da bahsetmektedir.

3. Nihailik: Bu değer, hayatın nihai anlamı ile kaderi keşfetmek için hayatı bir tür nihai bir bağlam içerisinde yerleştirme girişimine atıfta bulunmaktadır. Viktor Frankl, dini, "nihai anlam" arayışı olarak tanımlarken Gordon Allport, dinden "tam bir bilgi" ve "parçalanmamış gerçeklik" arayışı olarak bahsetmektedir.

Öz-aşkınlığa dair insani arzunun bu üç yönü, dinin geleneksel ilgilerinde yansıtılmaktadır: kişisel dönüşüm, topluluğun oluşturulması ve nihai anlam ile kader. Din psikolojisi -herhangi bir bireyin bekleyeceği gibi-, büyük oranda kişisel dönüşüm tecrübesine ya da bütünlük arayışına odaklanmaktadır. Aynı zamanda o, kendi dini ifadelerinde yer alan öz-aşkınlığa ait bu üç özelliğin tamamının psikolojik kaynağı, anlamı ve değeri ile de ilgilenmektedir. Ancak din psikolojisi, din olgusunun incelenmesinin tek yoludur. Din, çok yünlü bir olgu olduğu için çok sayıda farklı bakış açısından incelenebilmektedir. Sonuç olarak dini çalışmalar, çok sayıda disiplinin -tarih, antropoloji, felsefe, sosyoloji ve psikoloji- yöntemlerini din olgusunu daha tam olarak anlayabilmek için kullanmaktadırlar. Din konusunda tam bir anlayış, bu disiplinlerden biri tarafından sağlanamaz. Din hem psikolojik

hem de sosyolojik; hem felsefi hem de tarihsel bir olgudur. Din psikolojisi, dini inançlar, tutumlar ve davranışların altında yatan psikolojik dinamikleri incelemektedir. Sonuç ise dini olgunun psikolojik anlayışındaki çeşitliliktir. Bu nedenle, bu kitapta tartışılan din kuramlarında geçen din hakkındaki psikolojik yorumlar, Freud'un patolojik "saplantılı nevroz" yaklaşımından Frankl'ın "nihai anlam arayışı"nın insani olarak yerine yetirme yaklaşımına kadar çeşitlenmektedir. Ancak din, insani tecrübe ile ilişkili olduğu için bu kuramların tamamının ortak noktası şudur: kuramlar, dinin psikolojik anlamını yani, din dilinin arkasındaki insani tecrübeyi ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar. Bunun en iyi sonucu ise, bazı dindar bireyler için anlamsız hale gelen "tanrı", "günah", "lütuf", "kurtuluş" vb. kavramlara tecrübeye dayanan anlamın bazı türlerinin yeniden yüklenmesidir.

Bu kitabın amacı, yedi psikolojik din kuramını inceleyerek din konusunu çalışan öğrencilere din psikolojisine giriş mahiyetinde bilgi sağlamaktır. Kitapta, Sigmund Freud, C. G. Jung, William James, Erich Fromm, Gordon Allport, Abraham Maslow ve Viktor Frankl ele alınmaktadır. Bu kuramcılar, aşağıdaki nedenler sebebiyle seçilmişlerdir:

1. Bu kuramcılar, din psikolojisi alanındaki klasik kuramları veya ufuk açıcı düşünürleri temsil etmektedirler. Alanda daha sonraki dönemlerde meydana gelen gelişmeler (nesne-ilişkileri kuramından, arketip psikolojisinden ya da benötesi psikolojisinden türemiş olanlar gibi), bu kuramcıların orijinal kavramsallaştırmalarının gelişmiş hallerini temsil etmektedirler.

2. Bu kuramcıların çalışmalarının ufuk açıcı doğası göz önüne alındığında, din psikolojisi alanındaki çalışmalara bu düşüncelerinin görüşlerini inceleyerek başlamanın önerilmesi makul gözükmektedir.

3. Başka kişiler de dinin psikolojik olarak incelenmesine önemli katkılar sağlamış olsalar da çalışmamız kendisini az ya da çok kapsamlı kişilik kuramı, bu nedenle de dini kişilik kuramı ortaya koyan isimlerle sınırlandırılmıştır.

4. Bu yedi kuramcının din hakkındaki düşünceleri, çeşitli kişilik kuramı ekollerinden -psikanalitik, arketipik, hümanist ve varoluşçu- elde edilmiştir ve bu sebeple de bize, insani öz-

anlayışların çeşitli şekilleri bağlamında dini anlama yolları sunmaktadırlar.

Bu psikolojik din kuramlarının her biri incelenirken aşağıdaki yöntem takip edilmiştir. Kısa bir giriş ile kuramcının biyografik taslağını, kişilik kuramı ve din kuramının ana hatları izlemektedir. Son olarak ise kuramcının dinin psikolojik olarak incelenmesine sağladığı katkı üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmenin amacı, detaylı eleştirel bir inceleme sunmak ya da herhangi bir tür yargı ileri sürmek değildir. Aksine kuramcının alandaki etkisini tartışmak ve kurama gösterilen tepkiler ve bunlardan kaynaklanan bazı gelişmelere işaret etmek ve okuyucunun kendi eleştirel yanıtını teşvik ederek belirli konuları gündeme getirmektir. Aynı zamanda bu yöntemin, okuyucunun, her bir kuramın sadece kuramcının kişilik yaklaşımlarından türetilmediğini, ayrıca kişisel yaşam tecrübesinden de etkilendiğini takdir etmesine yardımcı olacağı umulmaktadır.

İlk taslakların hazırlanmasında faydalı yorumlar yapan Prentice Hall eleştirmenlerine minnettarım: San Antonio'daki Texas Üniversitesi'nden Ronald G. Ribble ve Wheaton Kolej'den David Wulff.

James Forsyth

TÜRKÇE BASKIYA ÖN SÖZ

"Psikoloji" diyor Ebbinghaus "uzun bir tarihe, kısa bir geçmişe sahiptir." Bu ifade aynen din psikolojisi için de geçerlidir. Bunun anlamı şudur: Psikoloji ve inanç olgusu ilk insandan beri vardır. Ancak din psikolojisinin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkması 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında gerçekleşmiştir.

Bir bilim dalını kendi otantikliğinde anlayabilmek için kurucu ve geliştirici şahsiyetler ile paradigmaları oluşturan ve değiştiren temel metinler merkezi öneme sahiptir. Sosyoloji ve din sosyolojisi için Comte, Durkheim, Weber, Marks, Sorokin, Pareto ve Berger nasıl bir değere sahipse Psikoloji ve din psikolojisi için de Freud, Jung, James, Fromm, Allport, Maslow ve Frankl aynı değere sahiptir. Çünkü burada bahsi geçen bilim adamları ürettikleri kavram, geliştirdikleri kuram ve yöntemle her türlü övgüyü hak etmektedirler. Onların bugün hala ders kitaplarında okutuluyor olması, dahası dünya çapında onlarca dile tercüme edilerek akademi içinde ve dışında milyonlarca okuyucu bulması tesadüfi değildir.

Kuşkusuz din psikolojisi, adları burada anılan bilim insanlarıyla sınırlı değildir. İrili ufaklı kuram ve model geliştiren çok sayıda psikolog, teorik ve uygulamalı çalışmalarıyla din psikolojisine büyük hizmetlerde bulunmuştur. Wund, Hall, Leuba, Starbuck, Flournoy, Pratt, Coe, Boisen, Vergote, Godin, Pargament, Koenig, Kirkpatrick ve Spilka gibi birçok ismi bir çırpıda saymak mümkündür. Ancak bu eserde bahsi geçen psikologlar kendilerine özgü psikoloji anlayışları ve insan tasavvurlarıyla, dahası din ve dindarlık konusundaki açılımlarıyla farklı ve mümtaz bir konuma sahiptir.

Avrupa ve ABD'de doğan, büyüyen ve gelişen din psikolojisi, henüz genç bir bilim dalıdır. Hatta Türk akademisi açısından düşünülecek olursa onun çocukluk döneminde olduğu bile söylenebilir. Şöyle bir analoji kuralım: Bilindiği üzere çocukluk dönemi kişilik gelişimi bakımından kritik evrelerden birisidir. Çünkü bu dönemde çocuk, dış çevreye karşı aşırı duyarlıdır. İyi yetiştirilir, ihtiyaçları zamanında ve uygun bir şekilde karşılanırsa daha sonra sağlıklı bir kişilik yapısı kazanması muhtemeldir. Aksi bir durum söz konusu olursa kişilikte ciddi sorunlar çıkabilir. Aynen burada olduğu gibi henüz çocukluk evresinde olan Türk Din Psikolojisi şayet Batılı bilgi ve birikimden beslenen titiz akademik çalışmalarla güçlendirilirse "bize ait" köklü bir gelenek oluşabilir. Bu bağlamda tercüme faaliyetleri, özellikle Batılı bilgiyi yerele taşıma, yerel bilgiyi içerden ve dışardan yorumlayabilme bakımından yaşamsal değere sahiptir.

James Forsyth'in *"Psychological Theories of Religion"* isimli eserinin *"Psikolojik Din Kuramları"* ismiyle Türkçeye kazandırılması Türk Din Psikolojisinin sağlıklı gelişim süreci açısından önemlidir. Editörlüğünü Mustafa Ulu'nun yaptığı bu tercüme faaliyeti Türkiye'de geleceğe emin adımlarla ilerleyen, sağlam ve sahih bilimsel temellere sahip bir din psikolojisinin çocukluk evresinden gençlik evresine ulaşmasına katkı sağlaması açısından isabetli seçilmiş bir eser... Yedi psikoloğunun inanç, iman, tanrı, din ve dindarlık görüşlerinin gereksiz detaylardan uzak, ancak yeterli düzeyde izahlı, eskilerin deyimi ile "efradını cami ağyarını mani" bir tarzda ele alındığı bu eserin tercümesine konuya hakim meslektaşlarımız katkı sağlamışlardır. Metin Güven *"Sigmund Freud: Din ve Baba Kompleksi"*, Kenan Sevinç *"Carl G. Jung: Din ve Arketip"*, Necmi Karslı *"William James: Din ve Mizaç"*, Abdullah Tanrıverdi *"Erich Fromm: Din ve Hümanizm"*, Abdurrahman Akpolat *"Gordon W. Allport: "Din ve Kişilik"*, Mustafa Ulu *"Abraham Maslow: Din ve Kendini Gerçekleştirme"*, Merve Taştan ile A. Vahap Taştan ise *"Viktor E. Frankl: Din ve Öz-Aşkınlık"* bölümlerini dilimize kazandırmışlardır.

Forsyth'in *"Psikolojik Din Kuramları"* isimli bu eserinin kurgusu oldukça güzel ve öğretici... Eserde, bahsi geçen psikologların sırasıyla hayat hikâyeleri, psikolojiye katkıları, din ve inanç ile ilgili görüşleri ele alınıyor. Bu sıralama oldukça önemlidir. Zira psikologların yaşamları ve psikoloji

anlayışları onların din olgusunu ve tanrıyı nasıl algılayıp nasıl yorumladığının ipuçlarını vermektedir. Eserde dikkat çeken bir husus da her psikoloğun görüşlerine yer verildikten sonra genel bir değerlendirme yapılmasıdır. Esasen bu değerlendirmeler eseri hem benzerlerinden farklı hem de nev-i şahsına münhasır kılmaktadır.

Din, inanç ve dindarlığın psikolojik ve psiko-sosyal kaynakları bağlamında geliştirilen kuramlar, din psikolojisinin temel yapı taşları mesabesindedir. Freud'un din için kullandığı totem ve tabu inancından mülhem baba kompleksi, obsesif nevroz ve yanılsama kavramları, Jung'un tanrı arketipi ve kolektif bilinçdışı şeklinde ifade ettiği soyutlamalar, James'ın mizaç ile dindarlık arasında kurduğu ilişki, hatta birinci el ve ikinci el dindarlık tiplemeleri ile dini tecrübenin çeşitliliğine dikkat çektiği muhteşem eseri, Fromm'un otoriter ve hümaniter din ayrımı ile teistik olmayan dini tecrübeden bahsetmesi, Allport'un olgunlaşmamış ve olgunlaşmış dindarlıklardan bahsetmesi, daha sonra dini yönelimi dışsal ve içsel olmak üzere iki temel formda değerlendirmesi, Maslow'un kendini gerçekleştirme, doruk deneyimler ve hümanist değerlerle din ve dindarlık arasında kurduğu ilişki, Frankl'ın anlam arayışında metafizik unsurlara vurgu yapması, bu arada ürettiği manevi bilinçdışı ve bilinçdışı tanrı kavramları hem araştırmacıların hem de genel okuyucu kitlesinin bilgi birikimine ve zihinsel gelişimine destek sağlayıcıdır.

Burada ısrarla süregelen psikoloji, dolayısıyla süregelen din psikolojisi konusuna temas etmek istiyorum. Süregelen derken kastettiğim şey, hangi psikoloji akımından olursa olsun her psikoloğun kendisinden önceki birikimi alan ve bunları hem çağının ruhu hem de kendi zihinsel donanımı ile yorumlayan bir şahsiyet olmasıdır. Mevcut bilgiyi az ya da çok onaylama, eleştirme, değiştirme, yeni bir bakış açısı getirme süreçleri birikimli bir şekilde süregelen kapsamındadır. Hiçbir bilim adamı başkalarını görmeden, onların fikirlerini incelemeden, başkalarını etkilemeden ve başkalarınca etkilenmeden kendi fikirlerini oluşturamaz. Tıpkı Dance'in Sarmal İletişim Kuramı'nda olduğu gibi. Bu durum bize, evrensel bilimsel birikime sırt çevirerek din psikoloji yapılamayacağını göstermektedir. Süregelen ana damarları, yani bilimsel fay hatlarını ve bu süreçte yaşanan

kırılmaları yakalamak gerekir. Bu arada belirtmek gerekir ki, kırılmalar da süregelene dâhildir. Ezberin öğrenmenin en alt düzeyi ve en basit formu olması sebebiyle kuşkusuz Batılı bilgiyi sadece taklit düzeyinde ezberlememek gerekir. Analiz ve sentez düzeylerine ulaşmak için evrensel ile yereli buluşturmak, Doğu ile Batı'yı harmanlamak, böylece kendimize özgü psikoloji ve din psikolojisi anlayışlarını geliştirmek durumundayız. Süregeleni bilmeden sürecek olanı inşa etmek mümkün değildir. Tercüme faaliyetlerinin bu anlamda yaşamsal bir işlev üstlendiğinin altını çizmek gerekir.

Bu eser sadece din psikologları için değil, din sosyolojisi, dinler tarihi, din eğitimi ve din felsefesi başta olmak üzere İlahiyat Bilimleri ile iştigal edenlere, hatta psikiyatri, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, sanat ve edebiyat gibi İlahiyat dışında çalışmalar yapanlara kaynak kitap özelliği taşımaktadır. *"Psikolojik Din Kuramları"* iyi tahlil edildiği zaman, "insan neden inanmaktadır?" sorusuna verilecek olası cevapların bir kısmıyla karşılaşmak mümkündür. Bununla birlikte bilim adamları, dönemin ruhu ve geliştirilen kavramlardan hareketle modern dünyada din ve dindarlık olgusunun yaşadığı bunalım, değişen ve dönüşen din anlayışları, dinden uzaklaşma ve yeniden dine dönüşüm psikolojik temellerini de bazen açık bir şekilde bazen de satır aralarından yakalayabiliyoruz.

Sadece akademi içinde olanlar değil düşünen, anlamak isteyen ve kendini geliştirme arzusu taşıyan herkes bu eserden istifade edebilir. Editör Mustafa Ulu ve ekibini gösterdikleri çaba ve emeklerinden dolayı kutluyorum. Bir de isteğim var onlardan: Lütfen yeni tercümeler ile Türk insanını süregelen psikoloji ve din psikolojisi ile buluşturmaya devam edin.

Prof. Dr. Asım YAPICI
Çukurova Üniversitesi Öğretim Üyesi

EDİTÖR'DEN

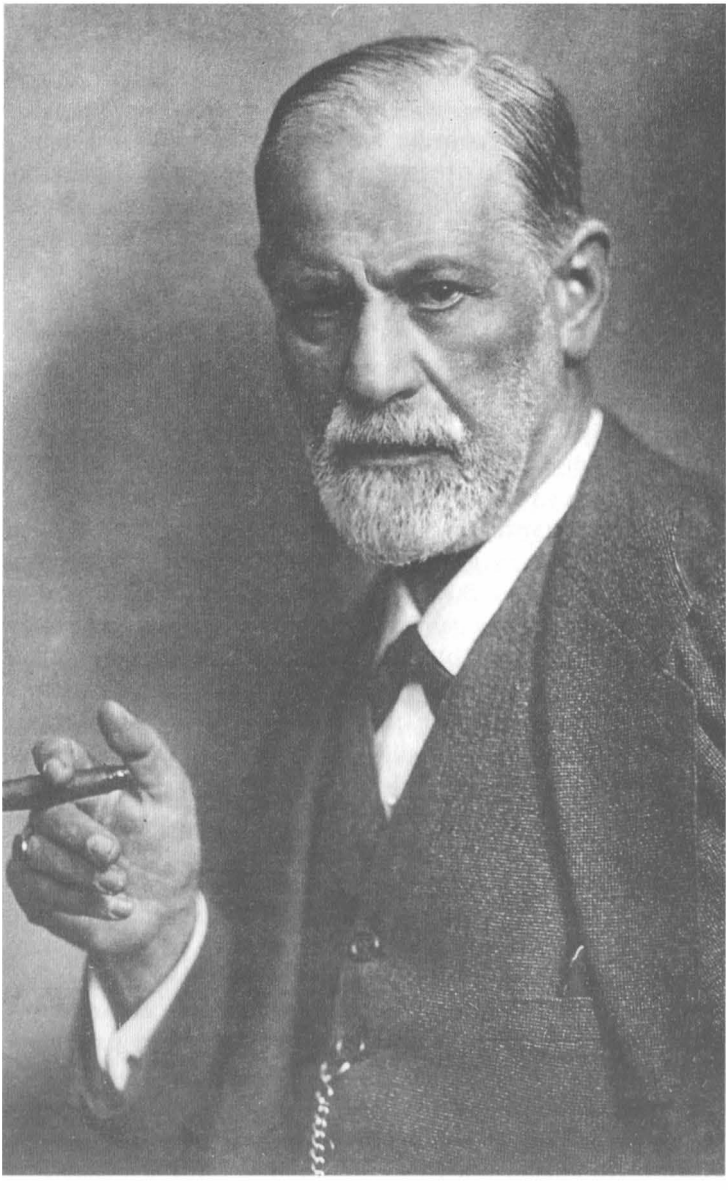
Elinizdeki bu kitap, *din psikolojisi* alanındaki önemli kuramcılardan Sigmund Freud, C. G. Jung, William James, Erich Fromm, Gordon W. Allport, Abraham Maslow ve Viktor Frankl'ın kişilik ve din hakkındaki görüşlerini detaylı olarak incelemektedir. Bu kuramcıların her biri, dinin psikolojik değerini ve/veya köklerini açıklamaya çalışan din kuramları ortaya koymuşlardır.

Her bölüm için geçerli olmak üzere bu kitabın temel yaklaşımı, alandaki bu önemli isimlerin din kuramlarının sadece psikoloji kuramlarından değil, aynı zamanda onların günlük tecrüblerinden de nasıl etkilendiğini ve kaynaklandığını göstermektir. Herbir bölüm, kuramın geneli hakkında bilgi veren giriş, kuramcıların hayat hikayelerinin anlatıldığı biyografi, kişilik kuramları, din kuramları ve değerlendirme bölümlerinden oluşmaktadır. Ayrıca yapısal açıdan birbirini izleyen bu bölümlerde kuramdaki gelişimler ve kurama karşı ortaya çıkan tepkiler de göz önünde bulundurularak kuramcıların alandaki etkileri de tartışılmaktadır. Özellikle değerlendirme bölümlerinde okuyucuların zihinlerini hareketlendirmek üzere birtakım sorular ortaya atılmakta ve cevaplar aranmaktadır.

Bu kitabın *din psikolojisi* alanını daha iyi anlamak ve alanda ortaya çıkan din konusundaki kuramları psikolojik perspektiften görmek isteyenler için oldukça faydalı bir eser olduğunu ifade edebilirim.

Son olarak kitabın Türkçeye kazandırılmasında emeği geçen meslektaşlarıma ve son okumaları birlikte yaptığımız Abdullah TANRIVERDİ'ye özellikle teşekkür etmek istiyorum.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ULU
Erciyes Üniversitesi Öğretim Üyesi



Sigmund FREUD (1856–1939)

National Library of Medicine

Çev.: Metin GÜVEN

I. SIGMUND FREUD

Din ve Baba Kompleksi

Giriş

Psikanaliz, 20. yüzyılda düşünsel ve kültürel hayat üzerinde oldukça geniş bir etkiye sahip olmuştur ve ilginç bir tesadüf olarak Freud'un *The Interpretation of Dreams* (1900) isimli eserinin yayınlanması da bu yüzyılın başına denk gelmektedir. Psikanalizin ilk olarak 1895'te, Freud'un Josef Breuer ile birlikte yayınladığı *Studies on Hysteria* isimli eser ile ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte Freud, bu çalışmadan sadece bir yıl sonra psikanalizin temel dayanak noktası olarak ifade ettiği bastırma kuramını kavramsallaştırarak "psikanaliz" kelimesini kullanmaya başlamıştır.[1] Bu zaman dilimine kadar Freud, hipnoz tekniğinin (dramatik ancak kısa süreli bir etkiye sahip olan) hastalara "unutulmuş" anılarını anımsama konusunda

[1] Sigmund Freud, "On the History of the Psychoanalytic Movement", *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviri and editörlük: James Strachey (London: Hogarth Press, 1962-1974), Vol. 14, s. 16. (bundan sonraki bütün atıflar S.E. şeklinde yapılacaktır.)

yardımcı olduğuna ve söz konusu duyguların katartik[2] yolla salıverilmesinin -kısa süreli de olsa- histerik semptomlardan kurtulmayı sağladığına inanmıştır. Bastırma kuramı, hipnoz gibi özel bir teknik uygulandığı zaman hastaların neden sadece belirli olaylar ve duyguları anımsadığı sorusuna bir cevap sunmaktadır. Bastırma, içsel çatışmaların kaynağı ve nevrotik semptomların nedeni olarak görülmekteydi. Freud bu konuda şunları söylemektedir:

> Bastırma kuramı, nevrozların anlaşılabilmesi hususunda temel bir dayanak noktası olmuştu. Terapi konusunda farklı bir bakış açısı ortaya koymak gerekiyordu. Bundan böyle, bu kuramın amacı yanlış yönlendirmelere sebebiyet verecek bir duygusal rahatlama değildi. Aksine, bilinç dışına itilmiş hususların ortaya çıkartılması ve daha önce bastırılmış bu duyguların kabul veya inkar şeklinde karşılık bulacağı bir muhakemeye tabi tutulması hedeflenmekteydi. Bir başka deyişle, bastırılan bu yaşanmışlıkların adil bir değerlendirmeye alınması söz konusuydu. Bu yeni durumun bendeki karşılığı, araştırma ve tedavi yöntemi olarak kullandığım katarsis tedavisi değil, psikanaliz idi.[3]

Psikanaliz yöntemi kısaca şu şekilde özetlenebilir: Bastırmayı saf dışı bırakmak, böylelikle geçmişte yaşanmış olan travmatik olayların bilinç düzeyine çıkmasını sağlamak ve sonrasında bu olayları akla yatkın ve bilinç temelli bir "yargılama süzgecinden" geçirmek. Bastırılmış bir anı, tam anlamıyla bilincin derinliklerine itilmiş bir yaşanmışlığı ifade etmektedir, çünkü bu tecrübe, "öyle ya da böyle gerçeklerden bir kaçıştır, bunun yanı sıra normal bir bireyin [bilinçli] kişiliğinde bu tür olaylar endişe yaratan, acı veren veya utanç sebebi haller" şeklinde tam olarak ifadesini bulurlar.[4] Bastırmayı saf dışı bırakmanın bir yolu da hastaların rüyalarının yorumlanmasıdır. Freud, "(bastırılmış) bir isteğin rüyalar yoluyla (örtülü) bir şekilde tatmin bulduğunu" iddia etmiştir.[5] Dolayısıyla, bastırılmış yaşanmışlıklar

---

[2] Duygusal boşalma ile rahatlama [e.n.].

[3] Sigmund Freud, "An Autobiographical Study", *S.E.*, Vol. 20, s. 30.

[4] *a.g.e.*, s. 29.

[5] *a.g.e.*, s. 45.

(olaylar, uyaranlar, istekler) rüyalarda maskelenmiş ve farklı sembollere bürünmüş şekilde tekrar ortaya çıkarlar. Rüyalar, patolojik/hastalıklı durumlardan kaynaklanan acı çekme, ıstırap duyma gibi tecrübelere özgü haller değildir, aslında herkes rüya görmektedir. Sonuç olarak Freud, psikanalizin rüyaları yorumlama yoluna giderek sadece psikopatolojinin bir dalı haline gelmediğini aksine, zihin üzerine çalışan genel bir bilim dalı olduğunu iddia etmiştir.

> Önceleri psikanaliz, sadece psikopatolojik olguların çözümlenmesi üzerine yoğunlaşmaktaydı... Fakat, iş rüyalara geldiğinde artık psikanaliz, patolojik bir semptomla değil, sağlıklı insanlarda meydana gelebilecek normal bir zihinsel yaşam olgusuyla ilgili hale gelmekteydi. Rüyaların hastalıklı haller gibi yapılandırılabilmesi ve hastalıklı hallerin dayandığı varsayımlara benzer açıklamalar üzerine temellendirilebilmesi söz konusu olsaydı psikanaliz, psikopatolojinin yanında yardımcı bir bilim olarak yer alırdı. Oysa, psikanaliz yeni ve daha derin bir zihin bilim dalının kuruluşunun ifadesiydi. Üstelik bu bilim dalı, sağlıklı zihnin anlaşılmasında da aynı derecede kaçınılmaz bir öneme sahipti. Psikanalizin ortaya koyduğu varsayım ve bulgular, zihnin diğer bölgelerinde meydana gelen hadiseler üzerine de uygulanabilir, ancak bu yolla psikanalizin alana yenilikler getirmesine ve evrensel bir ilgi odağı haline gelmesine kapı aralanabilirdi.[6]

Başka bir deyişle psikanaliz, sadece zihinsel hastalıkların psikolojik kökenlerini değil, aynı zamanda dini de içine alacak şekilde insanlığın "kültürel problemlerini" de araştırmak için kullanılabilecek bir yorumlama aracı olma özelliği taşıyordu. Aslında Freud'un kendisi, dinin ve ahlakın kökenlerine dair araştırmalarının "psikanalizin belki de kendisinden daha fazla toplumsal bir sempati uyandırdığı" kanaatindedir.[7]

Hayatı

Sigmund Freud, 6 Mayıs 1856 yılında Moravia bölgesinin Freiberg kasabasında doğmuştur. Babası Jacob Freud, yün ticareti ile uğraşan Yahudi bir tüccardı ve anti-semitik,

[6] *a.g.e.*, s. 47.

[7] *a.g.e.*, s. 72.

Yahudi aleyhtarı tutumlar nedeni ile ekonomik sıkıntılar yaşayınca, ailesi ile Freiberg'den taşınmış ve Freud 4 yaşında iken Avusturya'nın Viyana şehrine yerleşmişti. Freud, 1860'tan 1938'e kadar Viyana'da yaşamış ve daha sonra Nazilerin Avusturya'yı işgal etmesiyle birlikte ömrünün kalan son 15 ayını geçirdiği Londra'ya taşınmıştı. Freud'un ailesi benzerleri arasında farklı bir yapıya sahipti. Baba Jacob Freud, iki çocuklu 40 yaşında dul bir erkek olarak Freud'un annesi ile evlenmişti. Anne Amalie Nathansohn 20 yaşında genç bir kadındı. Üstelik, Freud'un üvey kardeşlerinden biri, evli ve bir çocuk sahibiydi. Dolayısıyla Sigmund Freud, amca olarak doğmuştu. Jacob ve Amalie çifti, ilk evlatları Freud'dan sonra 7 çocuğa daha sahip olmuşlardı.

Freud, çocukluğunda oldukça güçlü bir ilişki ağına sahipti. Öyle ki bu ağ, onun gelişimi noktasında ileriki yıllarda etkisini açıkça gösterecekti. Annesi ile ilişkisi çok samimiydi. Amalie, çocuğunun ileride harika bir geleceğe sahip olmasını arzuluyordu. Dolayısıyla, ailesinin yaşantısını oğlu Freud'un ihtiyaçları ve çalışmalarına göre organize ediyordu. Freud, vaktini kaybetmemesi adına akşam yemeğini odasında yiyebiliyordu. Evdeki piyano, Freud'un isteği üzerine evden kaldırılmıştı, çünkü kız kardeşi her çaldığında, Freud'un çalışmaları üzerindeki konsantrasyonu bozuluyordu. Yaşamının ilerleyen yıllarında Freud, çocukluğunda kendisine sağlanan bu ortamın onun kişiliğinde nasıl bir etki ortaya koyduğu üzerine epeyce kafa yormuştu, çünkü kendisi şiddetli bir "büyük ve önemli biri olma arzusuna" sahipti ve bu arzunun kaynağında küçüklüğünde kendisine sağlanan bu ortamın yer alıp almadığını merak ediyordu.[8] Meşhur olma, tanınma ve böylelikle tarih sahnesinde kendisinden söz edilen bir kişilik olmaya olan tutkusu oldukça aşikardı. Bu tutku sebebiyle profesyonel ilişkilerinde birçok sorunla karşılaşmıştı. Jacob (liberal ve özgür düşünce yanlısı biri olarak görünmesine rağmen), Freud'a Yahudilik, Kitab-ı Mukaddes ve anti-semitizm hususlarına dair bir bilinç ve hassasiyet miras bırakmıştı. Freud 12 yaşında iken, babası Freud'un doğumundan önce başına gelen bir olayı kendisine anlatmıştı. Bu olayda, Jacob bir gün caddede yürürken, Yahudi olmayan bir adam ile karşılaşmıştı. Bu adam, Jacob'ın başındaki kürk

[8] Sigmund Freud, "The Interpretation of Dreams", *S.E.*, Vol. 4, s. 192.

şapkayı almış, çamurun içine fırlatmış ve ardından "Yahudi! Çekil önümden, terk et bu kaldırımı!" diye Jacob'ı azarlamıştı. Freud, babasına kendisinin nasıl tepki verdiğini sorduğunda ise Jacob, yola indiğini, şapkasını alıp yoluna devam ettiğini anlatmıştı. Babasının kendisine yapılan bu anti-semitik hareket karşısındaki dirençsizliği, Freud'un canını oldukça sıkmış ve babasından utanç duymasına sebep olmuştu. Freud, anti-semitizm konusundaki hassasiyetini yaşamı boyunca sürdürmüş (Viyana'daki ortamdan ötürü, doğal olarak bu durumun aksi düşünülemezdi) ve bu hassasiyet, yapacağı çalışmalar hususunda kendisine "veliaht prens" olarak C. G. Jung'u seçmesinde önemli bir motivasyon olmuştu. Jung, Yahudi değildi ve psikanalitik ekolün gelişimi noktasında açık bir şekilde Freud'un veliahtı olarak görülüyordu. Vincent Brome, Freud'un Jung'u kendisine veliaht seçmesinin temel sebebi olarak Yahudi düşmanlığını etkisiz hale getirme isteğini göstermiştir, çünkü o sıralarda Viyana Psikanalitik Derneği ezici bir çoğunlukla Yahudi üyelerden oluşmakta ve yönlendirilmekteydi. Brome, bu hususdaki düşüncelerini şu şekilde özetler: "Anti-Semitizm'in tüm içeriği, Freud'un Jung ile ilişkilerinde etkili oldu. Hayatının geri kalanında Freud, Yahudi düşmanlığının ilk dönemlerinde sebep olduğu acıklı hallerle ve güvensizlik ortamıyla yüzleşmekten hiçbir zaman kaçmadı."[9] Ayrıca Brome, Freud'un yetişkinlik dönemindeki ilişkilerinde, babası ile olan sevgi-nefret temelli ilişkisinin etkili olduğunu ve birçok insan ile bunu tecrübe ettiğini ileri sürmüştür.[10] Bununla birlikte Freud, yeğeni John ve küçük erkek kardeşi Julius ile olan ilişkilerinin kendi arkadaş münasebetleri üzerinde etkili olduğunu ifade etmiştir, çünkü onu sinirlendirecek ya da onun gerilmesine sebep olacak şeyleri, kardeşi ve yeğeni ile olan ilişkilerinde tecrübe etmiştir. Yeğeni John, çocukluğunda onun ilk oyun arkadaşıdır ve dolayısıyla da Freud'un "kötü davranışlarına maruz kalan" ilk kişidir.[11] Freud, yeğeni ile olan ilişkisinde

[9] Vincent Brome, *Freud and His Disciples: The Struggle for Supremacy* (London: Caliban, 1984), s. 43.

[10] *a.g.e.*, s. 3.

[11] Letter to Wilhelm Fliess, October 3, 1897, içinde Jeffrey Masson (ed.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, 1887-1904 (Cambridge: Harvard University Press, 1985), s. 268.

duygusal çelişkiler ve belirsizlikler içeren psikolojik bir hal keşfeder. Çocukluk döneminde yeğeni ile olan ilişkisinin ve bu ilişkinin sahip olduğu müphem yapının yetişkinlik dönemi arkadaşlıklarında önemli ölçüde etkili olduğunu düşünmektedir, çünkü bu dönemdeki arkadaşları ile aynen yeğeni ile olan ilişkisinde olduğu gibi "birbirlerini sevdikleri halde aynı zamanda birbirleri ile kavga ettiklerini tecrübe etmiştir. Yeğeni John ile yaşadığı geçimsizlik ve uyumsuzluklar Freud'un bilinçaltı hafızasında değiştirilemez şekilde sabit kalmaya" devam etmiştir. Bu bilinçdışı anının etkisi, "samimi bir arkadaş ve nefret edilen bir düşmana" sahip olma şeklindeki duygusal bir ihtiyaca yol açmaktadır ve bu özellikler, genellikle "tek bir bireyde toplanmaktadır."[12] Diğer taraftan Freud, küçük kardeşi doğduğunda kardeşler arasında oldukça yaygın olan rekabet duygusunu hissetmiş ve bu duygunun etkisi ile kardeşinin ölmesini dilemiştir. Ardından, Julius 8 aylık iken ölmüş (daha Freud sadece 19 aylıkken) ve bu durum, Freud'un "iç dünyasına benliğine yönelik oluşacak suçlamaların ilk tohumunu ekmiştir."[13] Geçmek bilmeyen bu suçluluk duygusu, Freud'un iç dünyasında yetişkinlik dönemine kadar etkisini hissettirmeye devam edecektir.

Freud'un benlik analizine göre, onun sahip olduğu nevrozların "ilk yaratıcısı", "Yüce Tanrı ve cehennem hakkında bana çok şey anlatan ve kendi yeteneklerimle ilgili yüksek görüşleri aşılayan çirkin, yaşlı ama akıllı bir kadındı."[14] Bu ifadeler, Freiberg'deki evlerinde Freud'a bakıcılık yapması için işe alınan ve 2,5 yaşına kadar Freud'la ilgilenen daha sonra ise para çalmaktan ve Freud'u da çalmaya teşvik etmekten dolayı işten çıkarılan Katolik dadısına işaret etmektedir. 1897'de Wilhelm Fliess'e yazdığı mektubunda, Freud bu hadiseden bahseder ve bir terapist olarak sahip olduğu yetersizlik duygusunun sebebini "dadısının geçmişindeki etkisine bağlar. Dadısının geçmişte kendisini beceriksiz ve kabiliyetsiz olarak gördüğünü, bu durumdan sürekli şikayet ettiğini ve kendisine bu denli kötü davranıyorken

[12] Sigmund Freud, "The Interpretation of Dreams", *S.E.*, Vol. 5, s. 424 & 483.

[13] Letter to Fliess, October 4, 1897.

[14] *a.g.e.*

para kazandığını belirtir. Bugün ise kendisinin hastalarına yapılan kötü muamelelerden ötürü para kazandığına dikkat çeker."[15] Dadısı, Freud'un üzerinde en çok da dini düşünce ve tutumlar açısından etkili olmuştur. Freud'u her Pazar kendisiyle birlikte düzenli olarak kilise ayinlerine götürmüş, böylelikle mensubu olduğu Katolik mezhebinin ritüelleri ile cehennem, cehennem azabı ve lanetlenme kaygısının merkezi bir rol oynadığı Hristiyanlık anlayışını ona aşılamıştır. J. N. Isbister, Freud'un Hristiyanlığa karşı çok güçlü bir nefret hissetmesinde dadısı ile geçirdiği bu deneyimlerin ve Viyana'daki Katolik yapıdan kaynaklanan anti-semitik tutumların etkili olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Isbister, Freud'un dine olumsuz bakmasının ve "evrensel düzeyde saplantılı bir nevroz" olarak değerlendirmesinin sebebi olarak geçmişteki bu deneyimleri gösterir.[16] Freud'un dine ve özelde "Hristiyanlığa karşı olan tutumunu" basit bir nefretten ziyade bir duygu karmaşası olarak değerlendirenler de mevcuttur.[17] Bu yorumlar, Freud'un özellikle (din ile ilgili hususlara değinerek) dine reddiye yaptığı eserlerinde geçerlilik kazanmaktadır. Bununla birlikte Freud, eserlerinde (cinsellik ve ölüm içgüdüsünün ortaya çıkardığı çatışmaları konu alan) insan doğasına yönelik derin çözümlemeler yapmıştır. Tüm bu çalışmalarında Freud, en üst düzey dini soruyu şu şekilde sormaktadır: Yaşam, ölüme galip gelebilir mi? Bu sorunun cevabına ilişkin gerçek her ne olursa olsun, Freud'un din üzerine olan görüşleri hem duygusal hem de entelektüel köklere sahiptir. Kimileri onun bu görüşlerini sübjektiflik olarak değerlendirirken, diğerleri de Freud'u bir dahi olarak görürler.

Freud, "herhangi bir şekilde bir tıp doktoru kariyerine sahip olmayı"[18] tercih etmemesine rağmen, 1873 yılında Viyana Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde eğitime başladı. Bu dönemde fen bilimlerine karşı ayrı bir tutkusu olmakla birlikte, Ernst Brucke'ün fizyoloji laboratuvarında geçirdiği 6 yıllık süreden

[15] *a.g.e.*

[16] J. N. Isbister, *Freud: An Introduction to His Life and Work* (Cambridge: Polity Press, 1985), s. 16.

[17] bkz. Paul Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious* (New York: Guilford, 1988).

[18] Sigmund Freud, "An Autobiographical Study", *S.E.*, Vol. 20, s. 8.

dolayı tıp dalındaki ünvanını alması 1881 yılına kadar uzadı. Pratik yoldan maddi kazanç sağlamayı düşünmesi, kuramsal tabanlı çalışmalar üzerine yoğunlaşan bir tıp hekimi olmayı terk etmesine yol açmış ve 1882 yılında Viyana Devlet Hastanesi'nde yardımcı hekim olarak çalışmaya başlamıştır. Freud'un birincil ilgisi beyin anatomisi ve nöroloji üzerine olmuş ve 1885 yılında Nöropatoloji Anabilim dalına okutman olarak atanmıştır. 1885-1886 yıllarında Jean Martin Charcot'ın danışmanlığında Paris'teki Salpetirere Sinir Hastalıkları Hastanesi'nde geçirmiş olduğu birkaç aylık dönem, Freud'un hayatındaki önemli dönüm noktalarından birisidir. Charcot, histeri hastalığının hipnotizma yoluyla tedavi edilmesi üzerine çalışmalar yürütmekteydi ve hipnotizmayı nöropatolojinin bir kolu olarak değerlendirmekteydi. Halbuki, Charcot'un hipnotizmayı bu şekilde ele alışı, Freud'un zihin dünyasında kademe kademe bir değişimin tetikçisi olmuş ve onun ilgisini nöropatoloji'den psikopatoloji'ye doğru yönlendirmiştir. 1886 yılında, nişanlısı Martha Bernays ile evlenmiş ve Viyana'da sinir hastalıkları üzerine yoğunlaştığı özel bir klinik açmıştır. Freud, 1888 ve 1895 yılları arasında hipnoz ile travmatik olaylar konusunda katartik çağrışımlara sebep olan teknikler yoluyla histerinin tedavisi üzerine Josef Breuer ile birlikte çalışmıştır. Bu ortak çalışmalar, 1895 yılında *Studies on Hysteria* isimli çalışmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bununla birlikte, 1893'ten sonra Freud ile Breuer'in düşünceleri farklılaşmaya başladı. Özellikle Freud'un bastırma ve sinirlerin cinsel etiyolojisi kuramlarının bilimsel çevrede itibar görmesi, onun psikanalitik teknik ve kuramının gelişiminde önemli bir paya sahip oldu. 19. yüzyılın sonlarına doğru Freud, *The Interpretation of Dreams* ve *The Psychopathology of Everyday Life* isimli eserlerini yayınladı ve bu yayınlar ile Freud, psikanalizin sadece hastalıklı halleri değil, olağan zihinsel yaşamı da çalışma konusu yaptığını ortaya koymuş oldu. Dolayısıyla, kariyerinin bundan sonraki dönemlerinde Freud, kültür, din ve ahlak konuları üzerine de çalışmalar yapmaya başladı.

Freud'un psikanalitik kuramının ortaya koymuş olduğu bu gelişme, onun için en azından üç farklı yönde önem arz etmektedir. Birincisi, Freud'un düşünceleri kendisi için "belli bir derecede sahip olduğu bağımsız muhakeme

gücünü" temsil etmektedir ve bu güç, onun hayatının ilk yıllarından itibaren Yahudi olmasından ve kuramının geleneksel olmayan tabiatından dolayı hissettiği tecrit ve ötekileştirmenin hayatında ortaya koyduğu olumsuz etkileri telafi etmektedir.[19] İkincisi, psikanalitik kuramın sosyal ve kültürel meselelere uygulanması, onun merakının "doğal nesnelerden daha çok insani hususlar üzerine" yoğunlaştığı dönemde, bir yetişkin olarak sahip olduğu kimlik algısının yeniden keşfini ve doğrulamasını temsil etmektedir.[20] Dolayısıyla, kariyerinin sonraki dönemlerinde Freud'un kültürel ve dini konuları araştırma konusu yapması, "geriye dönük bir gelişme" safhası olarak düşünülmektedir. Bu durum, hayatındaki en erken ve en birincil zihni meseleler üzerine bir geri dönüşü ortaya koyar. İlk başlardan itibaren Freud'un fizyoloji, anatomi, nöroloji ve hatta psikoterapiye duyduğu ilgiyi göz önüne alındığında bu geri dönüş, aslında onun gerçek uğraş alanından başka bir yöne "sapma" yaşadığını göstermektedir.

> Doğal bilimler, tıp ve psikoterapi aracılığı ile yapmış olduğum yaşam boyu bir sapmanın ardından, hayatımın çok öncelerinde, yeterince muhakeme yeteneğine sahip bir genç iken ilgimi cezbeden kültürel meselelere geri dönüş yapmış ve bu hususları araştırma konusu edinmiştim.[21]

Üçüncüsü, Freud'un özgün ve bilimsel bir kuramın yegane kaşifi olmaya yönelik ün ve tanınma arzusu, onun sahip olduğu kişisel ve mesleki dostlukların zedelenmesine yol açmış görünmektedir. Freud, Breuer ile arasının bozulmasını şu sözlerle ifade eder: "Psikanalizin ortaya koyduğu gelişim, Breuer ile olan dostluğuma mal olmuştur. Bu şekilde bir bedel ödemek benim için kolay değildi, fakat bunu yapmaktan başka çarem yoktu."[22]

Freud, benzer bir ayrılığı oldukça yetenekli birkaç takipçisi ve öğrencisi ile de yaşamıştı. Öğrencileri, Freud'un psikanalitik kuramı üzerinde birtakım değişikliklere sebep

[19] *a.g.e.*, s. 9.

[20] *a.g.e.*, s. 8.

[21] *a.g.e.*, s. 72.

[22] *a.g.e.*, s. 19.

olabilecek özgün düşünceler geliştirmişler, fakat Freud, normalde hoşgörülü bir yapıya sahip olmasına rağmen bu durumu bir tehdit olarak algılamıştı. Vincent Brome bu duruma şu şekilde dikkat çeker:

> Bir kişi, Freud'un kendi düşüncelerine ciddi şekilde zarar verecek bir önerme ortaya koyduğunda Freud, öncelikle, bu önermeyi kabul edilmesi güç bulur ve ardından oldukça zahmetli bir şekilde inşa etmiş olduğu bilimsel yaklaşımına zarar veren bir tehdit olmasından dolayı endişe yaşar. Sonuç olarak, yaşamış olduğu bu güvensizlik, onun hoşgörüsü üzerinde sınırlandırıcı bir etki ortaya koyar...[23]

Bu güvensizlik duygusu, Freud'un özgün bir bilim adamı olarak tanınmaya dair arzusunu tetiklemiş ve kişisel ilişkilerinde hissetmiş olduğu duygusal ikilemi -etrafındaki insanların "yakın bir dost mu yoksa nefret edilecek bir düşman mı"- de beraberinde getirmiştir. Freud, bu durumun çocukluk dönemi ilişkilerinden kaynaklandığını ortaya koyar ve bu ilişkilerin hayatındaki bu tür ayrılıkların kaynağında yer aldığını belirtir. Bu ayrılıkların en dikkat çekenleri arasında, 1911 yılındaki Alfred Adler ve 1913 yılında Carl G. Jung ile yaşamış olduğu ayrılıklar yer alır.

Hem Adler hem de Jung, sahip oldukları kuramsal yaklaşım ve açıklamalar ile kendilerini Freud'un katı şekilde sınırlarını ortaya koyduğu psikanalizin dışında bulmuşlardır. Bu bağlamda her ikisinin de ortak noktası, insan motivasyonunda ve sinirlerin etiyolojisinde Freud'un cinselliğe yüklemiş olduğu yüksek öneme karşı çıkmalarıdır. Freud'un cinselliğin insan motivasyonu üzerinde belirleyici bir etkisi olduğuna dair ısrarına karşılık Jung şunları söylemiştir:

> Gerçek şu ki Freud, kendisinin bir parçası olarak hissettiği ve bu motivasyon ile ileri sürdüğü cinsellik kuramı ile sıra dışı bir seviyeye ulaşmıştır. Öyle ki, kuramı hakkında konuştuğunda sesinin tonu aceleci ve endişeli olurdu. Ayrıca, onun normal zamandaki eleştirel ve şüpheci tutumuna dair tüm belirtiler de ortadan

[23] Vincent Brome, *Freud and his Disciples*, s. 40.

kalkardı.[24]

Bir defasında Jung, Freud'un kendisine şöyle söylediğini aktarır: "Sevgili Jung, cinsellik kuramını hiçbir zaman terk etmeyeceğine dair bana söz ver. Bu benim için hayatımdaki en önemli şey. Gördüğün gibi onu, kesin bir doktrin ve sarsılmaz bir yapı haline getirmeliyiz."[25] Jung'a göre, dini ve onun doktrinlerini bilimin rakipleri olarak gören Freud, kendi bilimsel önermesini "tüm zamanlarda inancın yerine geçecek bir nesne" olarak ortaya koyuyordu.

Freud'un cinsellik kuramının duygusal kökleri her ne olursa olsun, cinselliğin insan davranışı üzerinde sahip olduğu üstün etkiyi reddetmelerinden dolayı Adler ve Jung, Freud ile aralarında telafisi mümkün olmayan bir ayrılık yaşamışlardı. Bu ayrılığın ardından her biri kendi yolunu çizmiş, psikoterapi üzerine kendi yöntem ve kuramlarını geliştirmişlerdir. Adler'in "bireysel psikolojisinde" cinsiyet dürtüsünün üstünlüğü yerini saldırganlığa bir diğer deyişle "güç isteği"ne bırakmıştır. Adler'e göre Ödip kompleksi, çocuğun annesine olan cinsel bağlılığı yoluyla açıklanmamış, aksine, (cinsel bağlılık da dahil olmak üzere) annesine duygusal bağlılığı olan şımartılmış çocuğun annesi üzerinde güç kurmak için ortaya koyduğu bir teşebbüs olarak ifade edilmiştir. Jung, ensest cinsel isteği, başlı başına derin bir arzunun -dini veya manevi bir ihtiyaç olarak görülen yeniden doğma arzusu- sembolü olarak görmüştür. Bu tür bir düşünce yapısı, Freud'a göre, onun kendi cinsellik kuramını bir dogma haline getirerek "sarsılmaz bir kale" inşa etmek isteğine karşı bir tür "ökültizm"i temsil etmekteydi.

Freud'un yaşamındaki gerçeklerden ortaya çıkan resim, oldukça karmaşık bir hali ortaya koyar. Gerçeğin arayışında olan bilimsel titizlik, ilgi ve alaka, duygusal ikilemler, çocukluk döneminden kaynaklanan saplantılar, güvensizlik ve aşırı ün ve tanınma arzusu ile karışmış, iç içe geçmiştir. Freud'un biyografisini kaleme alan Ernest Jones, şöyle bir anekdot aktarır: 1909 yılında, kendisini Amerika'ya götüren geminin güvertesinde Freud, kabin görevlisini *The Psychopathology of*

[24] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Vintage Books, 1961), s. 151.

[25] *a.g.e.*, s. 150.

Everyday Life isimli eserini okurken görür. Birçok yazar, böyle bir sürprizden memnuniyet duyar ve belki de böyle bir şeyi öğrenmekten ötürü içten içe gururlanır. Bununla birlikte, Freud'a göre yaşadığı bu olay, "ilk defa meşhur olabileceğine dair bir düşünceyi aklına getirmiştir."[26] Hem Adler hem de Jung'un -"iki sapkın"- kuramlarının popülaritesi ve dayanıklılığı, Freud'un "psikanalize karşı bu girişimlerin her ikisi de ona herhangi bir şekilde zarar veremeden unutulup gideceklerdir" [27] şeklindeki iddiasına karşı mutlak bir ironiye sebep olmaktadır. Şurası önemli bir gerçek ki Freud, bu iki kuramı sadece psikanalize karşı üretebilecekleri muhtemel tehditler açısından dikkate almıştır. Diğer taraftan, Freud ve kuramı ayakta kalmayı başarmış, şu an yapmakta olduğumuz gibi onun kısa bir değerlendirmesi bile insanın kendini anlamasına yardımcı olan önemli bir katkı olarak kendini göstermiştir. İnsan doğasına dair sağladığı fayda, genellikle topyekûn cinsiyetçilik ile suçlansa dahi bu suçlamanın çok ötesinde bir yere sahiptir. Freud, yaşamının son 16 yılında, tedavisi mümkün olmayan çene kanserinden ve onun tedavisinden kaynaklanan sürekli acılara rağmen kuramı üzerine yazım çalışmalarına -*The Ego and the Id, The Future of an Illusion, Civilization and Its Discontents, Moses and Monotheism* ve *An Outline of Psychoanalysis* isimli eserle de dahil olmak üzere- devam etmiştir. Freud'un kuramsal açıklamaları hususunda zorluklar yaşamamıza ve onun muhtemel nevrotik çocukluk saplantıları hakkında kafa yormamıza rağmen, onun ortaya koyduğu bireysel cesaret soru kaldırmayacak türden bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kişilik Kuramı

Freud'a dair eleştiriler, bazen onun insanın kişiliğini "mekanik" bir yapıymış gibi ele alması üzerine yoğunlaşır. Bu eleştiri, Freud'un enerjinin korunumu prensibinin insan zihni ve kişiliği üzerine uygulanmasına dayanan dinamik bir psikolojinin yaratıcısı olarak okunmasından

[26] Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, genişletilmiş versiyon (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1964), s. 343.

[27] Sigmund Freud, "An Autobiographical Study", *S.E.*, Vol. 20, s. 53.

kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda unutulmamalıdır ki, enerjinin dönüşümü ve korunumu düşüncesi zihinsel ve duygusal olguların anlaşılabilmesi üzerine yoğunlaşan kuramsal bir modeldir ve bu yüzden eleştiriler, Freud'un kuramının anlamını boşa çıkarmaya yeterli değildir. Bruno Bettelheim, Freud'un düşüncelerinin henüz ilgisinin bilim ve tıp konuları üzerine olduğu ilk dönemlerine yoğunlaşarak ve insani ve kültürel problemlerde daha fazla ilgilenen ve daha hümanist olan kuramının daha olgunlaşmış hallerini görmezden gelerek gerçekleştirilen Freud'a dair bu tarz eleştirel bir okumanın tek taraflı olduğunu iddia etmektedir.[28] Freudyen kuram açısından genel bir değerlendirme şeklinde olan bu bölümde odak nokta, onun içgüdü ve kültür kuramlarında yer alan hümanist ve kültürel yönlerdir. Çünkü Freudyen kuram, bu yönler vasıtası ile dini düşünce ile güçlü bir ilişki kurar. Freud, "Hristiyanlığa duyduğu aşırı nefret" dolayısıyla "iflah olmaz bir ateist" olabilir, fakat görebildiğimiz kadarıyla din hakkında temel bir endişe taşıyan Freudyen kuram, hayatın trajik boyutuyla baş etme girişimiydi.

Freud, iki önemli kavramı kişilik kuramının en temel taşları olarak tanıtır. Freud tarafından tanıtıldıklarında büyük bir karşı tepki uyandıran bu kavramlar sırasıyla şunlardır: (1) zihinsel süreçlerin çoğunlukla bilinçdışı olduğunu ve zihnin bilinçli süreçlerinin, tüm psişik varlığın izole edilmiş kısımları olduğunu iddia eden bilinçdışı kavramı; (2) insanın içgüdüsel yaşamının -özellikle cinsellik içgüdüsü- sinir etiyolojisi, zihinsel rahatsızlıklar, kültürel özellikler ve sosyal kazanımlar üzerinde temel ve baskın bir role sahip olduğunu ileri süren kuram. Freud, psikanalizin ortaya koyduğu keşiflerin bilimin, insanlığın "naif öz-sevgisi" üzerine gerçekleştirdiği üç büyük saldırıdan en sonuncusu olduğunu düşünmektedir. Saldırılardan ilki, Copernicus tarafından dünyanın evrenin merkezinde olmadığının keşfedilmesidir. İkincisi, Darwin'in biyolojik evrim kuramıdır. Bu kuram, insanoğlunun yaratılmışlar arasında özel bir yere sahip olduğu düşüncesini ortadan kaldırmıştır. Üçüncüsü de psikanalitik kişilik kuramıdır. Bu kuram, içsel yaşantımızın

[28] Bruno Bettelheim, *Freud and Man's Soul* (New York: Knopf, 1983), s. 32.

hükmedicisi olmadığımızı, bilincinde olmadığımız güdülerin ve dürtülerin yönlendirmesi ile hareket eden varlıklar olduğumuzu ortaya koyar.

Bu, Freud'un sadece din hakkındaki düşünceleri açısından değil aynı zamanda dinin önemini değerlendirme noktasında dikkatli bir şekilde ele alınması gereken bir kişilik kuramdır. Freud'un din ve dindar kişilik hakkında ileri sürdüğü görüşler, onun insan kişiliği konusunda ortaya koyduğu görüş ve düşüncelerden beslenmekte ve vücut bulmaktadır.

İçgüdüler Kuramı

İçgüdü kavramı, içgüdülerin başlangıç noktası ya da insan davranışının temelleri olarak algılanması açısından Freudyen kuramın temelidir. En kültürel ya da sanatsal olanı da dahil olmak üzere tüm insan faaliyetlerinin amacı, temel içgüdüsel dürtüleri -cinsellik ve saldırganlık- tatmin etmektir. İçgüdüsel bir dürtünün doyuma ulaşması psişik/ruhsal enerji boşaltımını ve bu boşaltıma eşlik eden gerilimlerin azaltılmasını gerektirir. İçgüdünün konusu, içgüdünün kendisi aracılığı ile amacına ulaştığı nesne veya kişidir. Bunun yanında içgüdü, biyolojik kaynaklı gerilimin azaltılması için uygun bir nesneye yönelik kişide meydana gelen dürtü veya psikolojik istek olarak da işlev görür. Diğer bir deyişle, içgüdüsel olarak bireyde meydana gelen gerilimi azaltma amacı, "koruyucu" bir yaklaşımı bünyesinde barındırır, çünkü bu sistem, içgüdüler tarafından belirlenen psişik enerjinin harcanmasına katkıda bulunan uygun nesnelerin bulunmasını sağlayarak insan zihnindeki denge halinin veya organizmada gerilimsiz ve sakin şekilde işlev gören düzenin (homeostasis) devamını sağlamaya çalışır. Böylece hayat, içgüdüsel enerjinin -gerilimin azaltılması için- uygun nesneler üzerine boşaltılmasını amaçlayan, -gerilimden kaynaklanan- içgüdüsel ihtiyaçların sürekli bir döngüsü haline gelmektedir. Gerilimin yeniden artmasıyla birlikte döngü, tekrar baştan başlar.

İçgüdüsel uyaranların tatmin edilmesi için gerekli olan uygun bir nesnenin bulunması, Freud'un psişik işlemleri tanımlamak için kullandığı -id, ego ve süperego'dan oluşan kuramsal yapılar- psişik vasıtaların gerçekleştirdiği bir iştir. İd, psişik enerjinin veya içgüdüsel ihtiyaçların bilinçdışı

haznesidir. Bilinçdışı kaynaklı bu enerji ya da ihtiyaçlar doğrudan tatmin arayışındadırlar. Şayet tatminin gerçek dünyada karşılanması mümkün değilse, hayal dünyasında rüyalar ve isteklerin yerine getirilmesi yoluyla dolaylı yoldan tatmin gerçekleştirilir, çünkü bilinçdışı ihtiyaç ve arzular, hayal ile gerçek arasında ayrım yapmazlar. Freud, içgüdüleri "id'in ihtiyaçlarından kaynaklanan gerilimlerin arkasında yer alan güçler olarak tanımlar."[29] Ancak, hayal dünyası, gerçek anlamda bir tatmin sağlamaz ve bu yüzden etkin bir tatmin, ego'nun gerçekleştireceği bir vazife olur. Ego, psişik işlemlerin dış dünyanın gerçekliğine en yakın olan kısmı olarak işlev görür. Gerçek dünyada uygun içgüdüsel objeler bulmak için gerçekleştirilen bilinç dayanaklı düşünme eylemlerinin hepsi ego vasıtasıyla gerçekleştirilir. Ego, bir içgüdünün gerçekçi bir şekilde nasıl tatmin edileceğine karar veren mercidir. Dolayısıyla, psişik işlemlerin bu kısmı, içgüdüsel bir isteğin tatmin edilmesi sonucunda ortaya çıkacak sonuçları iyice hesap etmeli ve bazen de id tarafından tatmini istenen uyaranları, gerçek dünyada ortaya çıkması muhtemel tehlikelerden dolayı durdurmalıdır. Freud, id ve ego'ya dair düşüncelerini şöyle ifade eder:

> İd'in kendisini diri tutmayı sürdürmek ya da kaygı aracılığıyla kendisini tehlikelerden uzak tutmak gibi bir amacı bulunmamaktadır. Bu husus, tamamıyla ego'nun işidir. Öyle ki, ego'nun görevi, dış dünyanın şartlarını da hesaba katarak en elverişli ve en az tehlikeli tatmin elde etme yolunu bulmaktır.[30]

Ego, id'in uyaranları ve gerçek dünya (tatmin kaynağı) arasında tampon bir bölge olarak hareket eder, "ve tecrübi faaliyetler aracılığıyla kendisinden istenilen davranışın getireceği sonuçları hesaplamaya gayret eder."[31] Ego, gerçekçi sebepler ile id'in uyaranlarına ket vururken; ebeveyn ve toplum kaynaklı içselleştirilmiş kurallar, idealler ve yasaklamaların temsilcisi olarak süperego, ahlaki gerekçelerle id'i kontrol altına alır. Psikanaliz'e göre, id haz prensibi

[29] Sigmund Freud, "An Outline of Psychoanalysis", *S.E.*, Vol. 23, s. 148.

[30] *a.g.e.*, s. 148.

[31] *a.g.e.*, s. 199.

üzerine, ego gerçeklik prensibi üzerine ve süperego doğruluk ve yanlışlık prensipleri üzerine hareket eder. Süperego, çocuklar ebeveynlerinin emirlerini ve yasaklamalarını "içe yansıttıkları" ya da içselleştirdikleri Ödipal dönemden itibaren gelişim göstermeye başlar.

Ego, ayrıca bilinçdışı bir işleve sahiptir ve bu işlev bastırma olarak tanımlanır. Tatmin olma veya belirli objelere karşı uyarılmanın (kateksis)[32], ego tarafından bastırılan ya da "göz ardı edilmek" zorunda olan -gerçekçi, sosyal ve ahlaki değerlendirmelerden dolayı bilince ulaşmasına izin verilmeyen- bazı durumları söz konusudur. Bu durum gerçekleştiğinde içgüdüsel enerji "yer değiştirdiği" zaman kullanılmak üzere yedek bir nesne daha bulundurulmalıdır. Eğer bu yedek nesne, önceki (bastırılmış) nesneden ahlaki ve kültürel bakımdan üstün veya sosyal anlamda daha kabul edilebilir olursa, psikanalistler bu durumu yer değiştirmeden ziyade güdüleri "süblimasyon" olarak değerlendirirler. "Süblimasyon", bir diğer adıyla bilinçaltındaki güdüleri iyiye yönlendirme, içgüdülerin doğrudan cinsel tatmininden ziyade ondan uzak durmak gibi bir amaca yönelik olmayı ifade eder.[33]

Freud'a göre bu süreç, insanlar arasındaki ilgi çeşitliliğinin yanı sıra bilim, kültür, sanat ve din alanındaki gelişmelerin bir açıklayıcısıdır. Bu alanlardaki uğraşların hepsi, daha ilkel içgüdülerin iyiye yönlendirilmesini yansıtır. Dolayısıyla, burada sanatsal yahut dini bir "içgüdü"yü kendi içindeki bütünlüğü açısından değil, daha ilkel bir içgüdünün süblimasyonu bakımından değerlendirmeye tabi tutarız. Asıl amacından saptırılmış ve yedek bir nesneye doğru yönlendirilmiş bir içgüdü, kısmen bastırılmış ve engellenmiş bir içgüdüdür. Bu yüzden Freud, bu durumu "ketlenmiş amaç" olarak tarif eder. Bu, "tatmin istikametinde belirli bir ilerlemeye izin verildiği durumlarda gerçekleşir ve ardından ketlenme veya yer değiştirme meydana gelir. Bu tür durumlarda, kısmi bir tatmine ulaşıldığını bile varsayabiliriz."[34] Allport ve Frankl gibi sonraki kuramcılar,

[32] bir fiziksel harekette harcanan enerjiler [e.n.].

[33] Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction", *S.E.*, Vol. 14, s. 94.

[34] Sigmund Freud, "The Instincts and Their Vicissitudes," *Collected Papers*, Vol. 4, (London: Hogarth Press, 1925), s. 65.

insan motivasyonuna dair bu temel görüşü eleştireceklerdir, çünkü böyle bir yaklaşım -sanat, kültür ve dine dair hayatı daha zengin ve anlamlı kılan- herhangi içsel bir değerden insanları yoksun bırakma eğilimi taşımaktadır. Bu insani arayışlar, sadece ilkel içgüdüleri iyiye yönlendirme ve dolayısıyla da nesnelerin yer değiştirmesi olarak görülür.

Freud'un içgüdü kuramının gelişimi, insanoğlunun kişiliğine dair ortaya koyduğu zincirleme formülleştirmeler vasıtasıyla gözler önüne serilebilir. Öyle ki Freud, insan kişiliğinin asli güdüleyici güçleri olan temel içgüdüleri tanımlamanın gayreti içinde olmuştur. Unutulmamalıdır ki Freud, insan kişiliğinin çift yönlü ve çelişkili modeli üzerine kafa yormuş ve insanoğlunun çelişkili dürtüler veya içgüdüler arasında kaldığını belirtmiştir. Bu kuramın ilk oluşumunda, çelişkili içgüdüler cinsellik içgüdüsü ve "ego içgüdüleri" olarak tanımlanır. Bu içgüdüler, iki farklı dürtü olarak değerlendirilir ve ortaya konulan bu ayrım da açlık (kendini koruma amacı taşır) ve sevgi (türlerin korunması amacını taşır) arasındaki ilişkiye dayanır.

Ego içgüdüleri, "bireyin kendi varlığını devam ettirmesi amacını taşıyan içgüdülerdir" ve kendini koruma, kendini onaylama, saldırganlık ve öz-kontrol gibi özellikleri bünyesinde barındırırlar. Diğer taraftan cinsellik içgüdüsü, "elde etme amacı ile nesnelerin peşinden koşmayı ifade eden bir içgüdüdür" ve bu içgüdünün temel işlevi türlerin korunumunu sağlamaktır. "Libido" kavramı sadece cinsellik içgüdüsünün sahip olduğu enerjiyi ifade etmek için kullanılan sembol bir kavram iken, ego içgüdüleri için "libidinal bir amaç söz konusu değildir."[35] Freud, ego içgüdüleri ve cinsellik içgüdüsü arasında yaptığı ayrıma biyoloji bilim dalından destek bulur. Şöyle ki biyoloji, cinselliğe insanın kendi sınırlarını aştığı bir (üreme) işlev gözüyle bakar. Bundan dolayı, ego ile ilişkili olarak cinsellik iki farklı şekilde değerlendirilebilir: birincisi, cinsel tatmin vasıtasıyla egonun ihtiyaçlarını karşılayan bir mekanizma; ikincisi, bireyin egosunun, onun tatminin ve gerçekleştirmek istediği hedefinin ötesine geçen bir amaca hizmet etme. Öyle ki, "bireysel organizma, ırkı tarafından kendisine miras

[35] Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", *S.E.*, Vol. 21, s. 117.

bırakılan sözde ölümsüz bir kalıtım plazmasının geçici ve dayanıksız bir uzantısı olarak görülür."[36]

Freud, 1914 yılında yayınlamış olduğu "On Narcissism" isimli eseri ile içgüdü kuramının yeni bir düzenlemesini ortaya koymuştur. Bu eserinde, libidonun bebeklik döneminde insanın kendi egosuna yöneldiğini ileri sürmüştür. Bu yeni düşünce, niteliksel olarak birbirinden farklı olan içgüdüler (cinsellik ve ego) arasındaki çatışmanın var olduğuna dair düşüncesini kısa süreliğine de olsa terk etmesine sebep olmuştur. Bunun yanında, herhangi bir şekilde ayırt edici bir özellik taşımayan libidonun kişinin ya kendi benliğine ya da sevilen bir nesneye yönlendirilebileceğinden bahsetmiştir. Bebeklik döneminde meydana gelen ilk narsistik değişiklikler, nesne-libido (nesne sevgisi)'ne karşılık ego-libido (benlik sevgisi) olarak ifade edilmiştir. Burada ortaya konulan ayrım, iki farklı nitelikteki içgüdünün kutuplaştığı özellikler üzerine değil aksine, herhangi ayırt edici bir özellik taşımayan libidonun kateksisler veya nesne seçimlerinde kutuplaştığı hususlar üzerine temellendirilmiştir.

Ortaya koyduğu ilk iki formülleştirme, Freud için problemli bir durumdu. Çünkü bu tür bir özellik, Freud'un insan kişiliğinin çift yönlülüğüne dair taşımış olduğu sezgisel inancına ters bir yapı arz etmekteydi. Öyle ki, içgüdüler arasındaki çatışma kutupları, beraberinde bir karşıtlık getirmeliydi ancak bu yeni formülleştirmeye göre durum böyle değildi. Hem cinsellik içgüdüsü hem de nesne-libido, Eros'un karşılıkları olarak değerlendirilmekteydi. Diğer taraftan kendini koruma merkezli ego içgüdüleri ve ego-libido, Freud'a göre Eros'un sembolik narsistik formlarıydı. Bu formülleştirme, karşıt durumlar arasında gerçek anlamda bir düalite ortaya koymamaktaydı ve Freud bu hususa şu şekilde dikkat çekmişti: "Bütün bunlara rağmen, her ne kadar henüz haklı gerekçeler bulamamış olsam da içgüdülerin tamamıyla aynı türde yapılar olmadığına ve aralarında farklılıklar olduğuna dair bir kanaate hala sahibim."[37] Eros'a karşı gerçek bir antitez yani amacı öz-sevgi değil öz-yıkım olan bir içgüdü

[36] Sigmund Freud, "The Instincts and Their Vicissittudes", *Collected Papers*, Vol. 4, s. 67-68.

[37] Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", *S.E.*, Vol. 21, s. 118.

bulmak gerekecektir. Freud'un bu gerekliliğe dair ortaya koyduğu cevap, 1920 yılında yayınladığı *Beyond the Pleasure Principle* isimli eseriyle ortaya koyduğu ölüm içgüdüsü veya ölüm arzusuydu. Bu çalışmasında Freud, ölüm içgüdüsü ile ilgili öne sürdüğü bilgileri birtakım klinik araştırmalara dayandırmaktadır. Bu araştırmalar, insanoğlunun psişik mekanizmasında "haz ilkesinin de ötesinde" birtakım başka nitelikler olabileceği şüphesini Freud'un zihnine düşürmüştür. Klinik ortamda gerçekleştirdiği gözlemlerde Freud, muhtemel bir hazzı, rahatsızlık veren bir kaynağa dönüştüren bastırma olgusunu, zorlayıcı tekrarlar tarafından şekillendirilen çocuk oyunlarını, hoşa gitmeyen yaşam deneyimlerini ve terapide duyguların başka bir şeye yönlendirilmesi olarak tanımlanan "transfer" sürecini ele almıştır. Tüm bu hususları, psikanalist kontrolünde, hayatındaki hoşa gitmeyen bastırılmış tecrübeleri tekrar yaşıyormuşçasına dışa vuran hastalar üzerinde incelemiştir.

Tüm bu araştırmalar, Freud'un zihninde yeni bir sayfa açmaktadır: "Haz prensibinin de ötesinde daha ilkel, daha esaslı ve daha içgüdüsel bir şeyin varlığı söz konusu olmalıdır."[38] Freud'a göre, bu daha ilkel malzeme, türlerin en ilkel hallerini iyileştirmeyi ve organik bir hale geri dönüşü amaçlayan bütün bir organik yaşam eğilimidir. Dolayısıyla ölüm içgüdüsü, yaşayan her canlı organizmanın içerisinde saklı olan bu eğilimin psikolojik bir ifadesini temsil eder. Freud'un ileri sürdüğü şekilde "ölüm içgüdüsünün nihai amacının yaşayan her ne varsa hepsini cansız bir hale getirmek olduğunu varsayabiliriz". Bu sebeple bu yapıyı, *Ölüm İçgüdüsü*[39] olarak adlandırırız. Ayrıca Freud, kuramını ortaya koyarken bu içgüdüden "yıkıcı içgüdü" olarak da bahseder. İnsanoğlunun ölüme olan özgün arzusunun kendisinde var olan narsisizm veya öz-sevgi ile çatışma içinde olduğunu belirtir. Narsisizm etkisi altında iken, ölüm içgüdüsü dışa döndürülür ve diğer insanlara yönelik olarak saldırganlık içeren bir şekil alır. Başka bir deyişle, ölüm içgüdüsü, saldırgan ego içgüdüleri vasıtasıyla gözlemlenebilir bir hal alır.

[38] Sigmund Freud, "Beyond the Pleasure Principle", *S.E.*, Vol. 18, s. 23.

[39] Sigmund Freud, "An Outline of Psychoanalysis", *S.E.*, Vol. 23, s. 148.

Gerçek anlamda bir karşıtlıktan söz etmek için Eros'un kapsamını genişletmek gerekir. Bu takdirde Eros, ölümün gerçek bir antitezi olarak işlev görür. Şimdiye kadar, "sevgi içgüdüsü" olarak Eros, cinsellik içgüdüsü ile tanımlanmıştır. Böyle bir tanımlama, ölümün tam karşıtı bir anlam taşımamıştır, çünkü ölüm içgüdüsünde olduğu gibi "Nirvana ilkesi"ne göre gerçekleştirilmiş bir anlam ortaya koymuştur. İnsanın yapısındaki her cinsel uyaran, ortaya çıkmış olan gerilimi azaltmayı ve tam bir sükûnet haline ulaşmayı amaçlar ve bu gaye, bir bakıma ölüm içgüdüsünün amacı ile örtüşür. Sonuç olarak Freud'un içgüdü kuramına göre gelişimin bu döneminde "yaşamın [Eros'un] amacı, ölümdür." Bu son aşamada Eros, taşıdığı anlam itibari ile cinselliğin de ötesinde bir forma ulaşır ve içgüdüsel yaşamın koruyucu doğasına dahil olmaksızın ölüme karşı direnç ortaya koyan yaşam içgüdüsü halini alır.

Sonuçta, Freud'un Eros (yaşam içgüdüsü) ve ölüm içgüdüsü arasında ortaya koyduğu en temel ayrımın özeti şöyledir: Eros, birleştiricilik ilkesi üzerine bir işlev ortaya koyarken ölüm içgüdüsü, ayrıştırıcı ve yıkıcı bir yapı arz eder. Freud, tüm bu gayretleri sonucunda şöyle bir sonuca vardığını belirtir:

> Yaşamsal özlerin devamını ve bu özlerin bir araya gelerek daha büyük bir bütünde buluşmasını sağlayan bir içgüdüsel yapının karşısında, özlerin oluşturduğu bu bütünü parçalamayı ve yaşamsal özleri en ilkel, cansız hallerine geri getirmeyi amaçlayan bir başka içgüdüsel yapının var olması zorunludur. Bir başka ifadeyle Eros'un yanında bir ölüm içgüdüsünün varlığı bir gerekliliktir.[40]

Freud'un ortaya koyduğu insandaki iki temel içgüdü arasındaki çatışmayı esas alan bu hipotez -yaşam içgüdüsü ile ayrıştırıcı ve yıkıcı ölüm içgüdüsünü bir araya getirerek insanoğlunun varlığına hükmeden bir yapı-, psikanalistler arasında bile geniş bir kabul görmemiştir. Bu öneri, "bilimsel bir temele dayanmadığı" gerekçesiyle sıklıkla ya reddedilmiş ya da görmezden gelinmiştir. Erich Fromm, Freud'un bu hipotezi ile ilgili olarak "varlığı ispatlanamamış bir kurgu"

[40] Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", *S.E.*, Vol. 21, s. 118-119.

ifadesini kullanmıştır. Bu noktada, akılda kalması gereken iki önemli husus söz konusudur.

Birincisi Freud, ortaya koyduğu bu görüşü, salt bir psikoloji yaklaşımının ötesinde bir şekilde ele almıştır. Eros ile ölüm içgüdüleri arasındaki çatışmadan bahsettiğinde, Freud'un bu içgüdülerin normal şartlarda sahip oldukları herhangi kuramsal bir anlama binaen hareket ettiğine bile emin olamayız. Freud, "varoluşsal" bir analiz yaparmışçasına bu kavramları, insan varlığına hükmeden ve belli bir amacı olan güçler olarak tarif eder. Bu nedenle Freud'un ortaya koyduğu bu sav, en makul şekliyle, "varlığı ispatlanamamış bir kurgu" ve dolayısıyla bilimsel bir bulgudan çok sezgisel bir öngörü olarak değerlendirilebilir. Freud, tecrübeye dayalı ve kesinlik arz etmeyen bir dil kullanır. Eros ve ölüm hipotezlerini "henüz yeterince geçerli gerekçeler bulamadığı bir tür sezgisel inanç üzerine" temellendirir ve bundan dolayı görüşlerini "tereddütlü" bir şekilde öne sürer, yine de bu, konu hakkında artık başka bir şekilde düşünmenin kendisi için mümkün olmadığını ifade etmektedir[41] ve son olarak, Eros ve ölüm içgüdülerine dair ortaya koyduğu bu kuramın, uzun tereddüt ve kararsızlıklar sonrasında ortaya çıkan bir çalışma olduğunu kabul etmiştir.[42]

Eros ve ölüm içgüdüleri insanoğlunun varlığı üzerinde söz sahibidir, çünkü onlar, insan hayatının her seviyesinde geniş çaplı bir etkiye sahip olan kuvvetlerdir. Biyolojik düzeyde Eros'un işlevi, yaşayan organizma içerisinde bireysel hücrelere şekil verirken ölüm içgüdüsü, çok hücreli insan organizması içindeki bütünü parçalama ve onu cansız bir hale getirme amacı taşır. Psikolojik düzeyde Eros, cinsellik içgüdüsü aracılığıyla iki insanın duygusal bir birliktelikte buluşmasını ve böylelikle türlerin neslinin devamını sağlarken ölüm içgüdüsü, ego içgüdülerini yöneterek insanlar arasındaki duygusal ilişkilere kendini onaylama, saldırganlık ve öz-kontrol gibi yollarla zarar vermektedir. Sosyal düzeyde ise Eros, medeniyet sürecinin yönetimini sağlamaktadır. Freud'a göre bu yönetimin amacı,

[41] *a.g.e.*, s. 118-119.

[42] Sigmund Freud, "An Outline of Psychoanalysis", *S.E.*, Vol. 23, s. 148.

"bekar insanların hayatlarını birleştirmelerini sağlayarak aile kurumunu ortaya çıkarmak, sonrasında ırklardan, insanlardan ve milletlerden oluşan, insanoğlunun bir araya geldiği büyük bir birliktelik oluşturmaktır."[43] Diğer taraftan ölüm içgüdüsü ise, medenileşmiş sosyal hayatın karşısına savaş, ırkçılık, önyargı ve saldırganlık gibi engeller çıkaran bir yapı oluşturma gayesi taşır. Freud'un medeniyet ya da kültür kuramına göre, insan hayatının yaşam içgüdüsüne göre sürdürülebilmesinin yolu, saldırganlık şeklinde kendini gösteren ölüm içgüdüsünün bastırılmasına bağlıdır.[44]

Kültür Kuramı

Freud, *Civilization and Its Discontents* (1930) isimli çalışmasında medeniyet veya kültürü şöyle tanımlamaktadır: "hayatımızı diğer hayvan atalarımızdan ayıran şey, insanoğlunu doğaya karşı korumayı ve aralarındaki karşılıklı ilişkileri uyarlamayı amaçlayan tüm kazanım ve düzenlemelerdir."[45] Medeniyet, insanlığın zevk prensibine göre mutluluk arayışına müdahale eden bu gerçekle başa çıkma biçimi olarak görünür. Bu gerçek, insan mutluluğuna iki kat engel teşkil eder: doğa güçleri (kendi biyolojik yok oluşu da dahil) ve insan ilişkilerine bulaşan düşmanlık ve saldırganlık. Dolayısıyla medeniyet, bir taraftan doğa güçlerini bilim ve teknoloji yoluyla kontrol etmeye çalışırken, diğer taraftan da yasal, dini ve kültürel sistemler aracılığıyla insan ilişkilerini düzenlemeye gayret eder. Şöyle ki, medeniyetin özü, mutluluk ve gerçeklik arasındaki çatışmanın altında yatar. Biz bir yandan hayatımızda haz (mutluluk) elde etmeye çalışırken diğer yandan da hayatın mutlu olma yolunda karşımıza çıkardığı engeller ile mücadele edip onları aşma yollarını ararız.

En derin anlamda Freud, medeniyetin köklerini yine Eros ve ölüm içgüdüsü arasındaki çatışma üzerine temellendirir. Narsisizm bir insanı etkisi altına aldığında ölüm içgüdüsü,

[43] Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", *S.E.*, Vol. 21, s. 122.

[44] Freud, "medeniyet" ve "kültür" kelimelerini eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Bkz. "The Future of an Illusion", *S.E.*, Vol. 21, s. 5-6.

[45] Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", *S.E.*, Vol. 21, s. 89.

diğer insanlara yönelik bir saldırganlık olarak somut şekilde kendini dışa vurur. Bu, insan ilişkilerindeki mutluluk ihtimaline engel olan ve "sosyal sıkıntı kaynaklarını" hesaba katan bir saldırganlık -dışa vurmuş ölüm içgüdüsü- çeşididir. Bu noktada medeniyetin görevi, saldırganlık ve düşmanlığı bastırarak ve insanların hayatlarında mutsuz olmasına sebep olan bu kaynakları saf dışı bırakmaktır. Medeniyetin amacı, saldırganlık şeklinde kendini gösteren ölüm içgüdüsünü bastırarak, Eros'un ölüm içgüdüsü üzerine galip geleceği gerekli şartları sağlamaktır. Unutulmamalıdır ki, yaşam ve ölüm içgüdüsü arasındaki çatışma, insan doğasında yer alan biyolojik kaynaklı bir mücadeledir. Dolayısıyla, saldırganlığın bastırılması en nihayetinde sadece medeniyet yararına gerçekleştirilen bir eylem olmaz. Bunun yerine insanlar, medeniyeti bastırmayı kendi üzerlerinde uygulamak için oluştururlar. Bu bastırma, sadece medeniyet için değil aynı zamanda bireysel insan doğasının koşullarından dolayı da bir gerekliliktir. Bu bağlamda Freud, şu önemli tespiti yapar: "Eros, medeniyetin faydasına bir işlev ortaya koymaz, aksine medeniyet, Eros'un tatmin edilmesi vasıtasıyla ortaya çıkan bir süreçtir."[46] Bu açıdan bireysel olarak içgüdüsel haz arayışı içinde olma ile toplumsal hayatın yararına olacak şekilde içgüdüsel isteklerden vazgeçme arasındaki çatışma, insan hayatında ikinci planda bir hadise olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Freud'a göre bu çatışmanın asıl tetikleyicisi, her bireyin iç dünyasında yer alan Eros ve ölüm içgüdüsü arasındaki temel mücadeledir.

Çatışmayı çözmeye yönelik bir girişim içerisinde medeniyet, bireysel anlamdaki en güçlü istek ve arzunun kontrolünü içinde bulunulan toplumsal yapının denetimine yaptırmak suretiyle saldırganlık içgüdüsünü bastırır. Bunun yanında, medeniyetin içgüdüsel isteklerden vazgeçmeyi gerekli kılması, medeniyet ve değerleri ile bireysel yaşamın istekleri arasında bir gerilimi ortaya çıkarmaktadır.

> Bireysel istek ve arzuların toplumun yararına olacak istek ve arzular ile değiştirilmesi, medeniyet adına kararlı bir adım teşkil eder. Bu değişimin özünde, bireysel hayatta benzer kısıtlamalar olmadığı halde toplum üyelerinin bireysel tatmin olanakları açısından kendilerini

[46] *a.g.e.*, s. 122.

sınırlaması yer alır.[47]

Freud, bireysel istekler ile sosyo-kültürel beklentiler arasında ahenkli bir uzlaşı sağlanması yoluyla bir medeniyet oluşumunun gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini "veya mevcut olduğu öngörülen bu çatışmanın uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağını" sorgular.[48] Freud, çatışmanın -ve bu sebeple trajedi kaynağı olan- sosyal ve kültürel kurumlarda değil bireysel insan doğasında köklendiği konusunda kuramsal pozisyonundan dolayı kötümser olma eğilimindedir. Dolayısıyla, medenileşmiş bir bireyin hoşnutsuzluklarına dair kaçınılmaz bir hal söz konusudur. Bu hoşnutsuzluklar, insanın doğal yapısı içerisindeki çatışmadan kaynaklanır ve bu sebeple sosyal hayat içerisindeki şartların düzenlenmesi ile bu hoşnutsuzlukların giderilmesi mümkün değildir.

Medeni hayat içerisinde kaçınılması mümkün olmayan bu hoşnutsuzluklar, Freud'un kuramına trajik bir nitelik addeder. Freud'un kuramının köklü siyasi ve sosyal reformları içermemesi, Erich Fromm'a göre "esaslı" bir kuramsal yaklaşım için bir eksikliktir. Diğer taraftan insan doğasını değiştirmekten ziyade değiştirmemeyi ve de sosyal kurumların ıslah edilmesini önceleyen bir yaklaşım sergilemesi açısından da oldukça radikal bir kuram olarak değerlendirilebilir. Bruno Bettelheim, Freud'un eserlerini farklı dillere çeviren çevirmenlere ve de onun takipçilerine karşı itirazda bulunur. Bu kişilerin Freud'un kuramındaki bu trajik yön üzerindeki ısrarını görmezden geldiklerini ve Freud'un kültürün sıkıntı ve hoşnutsuzluk olmaksızın ele alınamayacağını ileri süren temel önermesini inkar ettiklerini ifade eder. Bu kişiler, bu şekilde davranarak, aslında "Freud, insan hayatına hoşnutsuzluk veren bir medeniyeti eleştiriyor ve psikanaliz hoşnutsuz bir medeniyetin gerçekleşme ihtimalini mümkün görüyor" gibi bir izlenim ortaya koymaktadırlar. Halbuki, Freud'un ortaya koyacağı böyle bir görüş "çocukça, narsistik ve de onun zihnindeki yapıya tamamıyla aykırı bir yapı arz eder."[49]

İnsanın varoluşuna dair bu trajik bakış açısı, Freud'un

[47] *a.g.e.*, s. 95.

[48] *a.g.e.*, s. 96.

[49] Bruno Bettelheim, *Freud and Man's Soul*, s. 101.

medeniyetin dinamikleri ile ilgili gerçekleştirdiği bahiste ortaya çıkar. Medeniyetin en nihayetinde gerçekleştirmek istediği şey, Eros'un -yaşam içgüdüsü- ölüm içgüdüsü üzerinde mutlak bir zafer kazanmasıdır. Bu amaç doğrultusunda medeniyet, iki taktik uygular. İlk olarak o, doğrudan enerjisini cinsel zevkten uzaklaştırarak ve arkadaşlık bağlarını "ketlenmiş amac"a doğru yönlendirerek cinselliği süblimleştirir. Bunu da cinsel sevginin enerjisini üreme, karşı cinse ilgi duyma ve tek eşlilik merkezli telafi kanallarına yönlendirerek gerçekleştirir. Bu durum beraberinde iki sonucu getirmektedir: ilk sonuca göre, cinsel sevgi birtakım amaçlara ket vuran bir sevgi ya da dostluk halini alır ve böylelikle insanlar arasında doğalarında olan saldırganlığın aksine duygusal bir bağ kurar. Freud, bir toplumu bir arada tutabilmek için insanların belirli amaçlarına ket vuran böylesi libidinal bir bağın gerekli olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber, bu gerekliliğe dair yapılan değerlendirmeler, doğamızda yer alan saldırganlığın üstesinden gelme hususunda yeterli gelmemiştir. İkinci sonuca göre ise bu tür bir cinsel yaşam, cinsellikten arta kalan enerjinin net bir şekilde medeniyetin yararına olacak kültürel arayışlara ve gayretlere aktarılmasını sağlamaktadır.

Medeniyet tarafından Eros'un yararına gerçekleştirilen ikinci taktik de saldırganlık ve yıkıcılık şeklinde kendini gösteren ölüm içgüdüsünün bastırılmasıdır. Saldırganlık, insan organizmasının bünyesinde barındırdığı ölüm içgüdüsü sebebiyle kendisi dışındaki insanlara yönlendirdiği bir içgüdüdür. Bununla birlikte, saldırganlık, medeniyetin uyguladığı bastırma mekanizmalarının etkileri altında tekrar içselleştirilir ve insanın kendi ego/benliğine yönlendirilir. Toplumun saldırganlık hususunda ortaya koyduğu kısıtlamaların bireyler tarafında içselleştirilmesi sürecinde, saldırganlığın enerjisi süperego (vicdan) tarafından kontrol altına alınır ve bir suçluluk olarak değerlendirilir. Freud, bu suçluluğu "sert kuralları olan süperego ile ona tabi olan ego arasındaki gerilim" olarak tanımlar. Bu şekilde, saldırganlık formundaki ölüm içgüdüsünün içe yansıtıldığını, içselleştirildiğini ve aslında ortaya çıktığı kaynağa yani kendi benliğine geri gönderildiğini ifade eder. Sonuç olarak, süperego'yu ortaya çıkaran bu içselleştirme süreci

aracılığıyla medeniyet, "sadece bireylerin saldırgan dürtüleri üzerinde kontrol kazanmış olmaz; bunun yanında bu dürtüleri zayıflatıp etkisiz hale getirerek kendi içinde onların gözetimini sağladığı bir düzen kurar."[50] Saldırganlığın içselleştirilmesi, ilk olarak ödipal gelişim dönemi boyunca meydana gelir ve bu dönemde çocuk, ebeveynin dışındaki kültürel otoriteden beslenen emir ve yasaklamaları içe yansıtmaya veya içselleştirmeye başlar. Bu içselleştirmeden sonra, ebeveynin otoritesi süperego'nun otoritesi halini alır (çocuk, emir ve yasaklamaları kendisine sorun edinir). Bundan dolayı, bireysel isteklerin önündeki engel ve dışsal bir otorite olan ebeveyne karşı saldırgan dürtüler ortaya çıkar. Bu dürtüler, içe yönlendirilir ve ebeveyne karşı bu tür dürtülerin ortaya çıkması bir suçluluk hissine sebep olur.

Bu tür bir suçluluk duygusu, aslında ailenin de ötesinde toplumsal yaşamın daha geniş formları (kilise, okul, sosyal hayat) tarafından pekiştirilir. O kadar ki, ebeveynin otoritesi, kurallarının içselleştirildiği medeniyet otoritesi halini alır. Bu durumda, Freud'un insan varlığına dair ortaya koyduğu trajik görüşünün kaynağı, yani medeniyet süreci, kendi kendini yenilgiye uğratmanın ifadesi olarak vücut bulur. Medeniyet, yaşam içgüdüsünün (Eros) ölüm üzerinde zafer kazanmasını sağlamak için onun dışsal ifadesi olan saldırganlığı bastırmak suretiyle ölüm içgüdüsüne ket vurur. Bu durum, saldırganlığın içe yansıtılması, kişinin kendi benliğine doğru yönlendirilmesi ve bir suçluluk duygusu olarak değerlendirilmesi ile sonuçlanır. Böylelikle, ölüm içgüdüsü, bir suçluluk duygusu şeklinde (Eros ile olan çatışmasına devam ederek) insan varlığı üzerindeki hakimiyetini sürdürmeye devam eder. Freud, suçluluk duygusunu ölüm içgüdüsünün bir türevi olarak görmüştür.

Freud'a göre medeniyet, tüm insanlığın birlikteliğini ikame edecek bir hayat arayışındadır, fakat bunun için saldırganlığın bastırılması zorunludur. Bu bastırmayı da ancak ve ancak suçluluk duygusu üreten bir mekanizma aracılığıyla gerçekleştirebilir. Dolayısıyla, böylesi bir amaca, "yalnızca suçluluk duygusunu giderek arttıran bir takviye

[50] Sigmund Freud, "Civilization and its Discontents", *S.E.*, Vol. 21, s. 124.

aracılığıyla ulaşılabilir."[51] Bu suçluluk duygusu, medenileşmiş bir toplum içerisinde hissettiğimiz hoşnutsuzlukların kaynağıdır. Freud, "medeniyetin ilerlemesine karşılık olarak bir bedel ödediğimizi ve bu bedelin de kaybettiğimiz mutluluk olduğunu belirtmiştir."[52] Suçluluk duygusu, ölüm içgüdüsünün bir ifadesidir. Hatta bazı noktalarda, suçluluk duygusunun tecrübe edilmesi, bir "ölüm tecrübesi" olarak değerlendirilir. Öyle ki, bu ölüm tecrübesi, tam olarak medeniyet süreci vasıtasıyla gerçekleştirdiğimiz hayat arayışının bir sonucu olarak gerçekleşir. Freud'un bakış açısında medeniyet, "insan türlerinin hayat için ortaya koyduğu mücadelenin temsilidir."[53] Bu mücadele, çelişkili bir şekilde, ölümün suçluluk duygusu şeklinde tecrübe edilmesi ile sonuçlanır. Paul Ricoeur'un düşüncesine göre ise "kültür, yaşamın ölüme karşı üstün gelmesine katkı sağlayacak büyük bir teşebbüs olarak kendini gösterir, ancak bu teşebbüsün sonunda medeniyet bizi hayatta tutmaya çalışırken bir yandan da öldürmektedir."[54]

Din Kuramı

Yaşam (Eros) ile ölüm arasındaki mücadele açısından insanın durumunu tarif etmeye kalktığımızda, karşımıza şu soru çıkar: "Yaşam, ölüm üzerine galip gelebilir mi?" Bu çıkış ile Freud, insan varlığına dair ortaya koyulmuş en temel sorulardan birini dile getirmiştir. Aslında bu soru, Freud'u sınırları daraltılmış psikolojik bir alanın ötesine taşıyan bir mahiyete sahiptir, çünkü aynı zamanda felsefe ve din içerikli bir yapı arz eder. Dine karşı daha olumlu bir bakış açısına sahip bir kuramcı nazarında bu şekilde bir kuramlaştırma, insanlığın yüzleştiği merkezi problemin en nihayetinde dini bir mesele olduğu sonucuna ulaştırabilir. Şayet Freud, sağlıklı bir din anlayışına sahip olsaydı, yaşam ve ölüm içgüdüleri arasındaki mücadeleye yönelik olarak insan varlığının analizinden dini merkezli bir sonuç üretebilirdi.

---

[51] *a.g.e.*, s. 133.

[52] *a.g.e.*, s. 134.

[53] *a.g.e.*, s. 122.

[54] Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1970), s. 309 & 323.

Halbuki Freud, kendisini dinin merkezinde gören bir öğrenci olarak değil, ortalama bir birey tarafından uygulanmakta olan bir olgu şeklinde dini ele almıştı. Bu noktada, ölüm ve yaşam arasındaki mücadeleyi ele alırken dine dair bir bağlılık ya da uyumu değil, aksine bir kaçışı tercih etmişti. Freud, medeniyetin gelişimini yaşam ile ölüm arasındaki mücadele açısından tanımladıktan sonra, şu düşüncelere yer verir: "Yaşam ile ölüm arasındaki mücadele, dadılarımızın cennet temalı ninnileri ile bizi yatıştırdıkları, ama aslında devlerin birbiri ile mücadele ettiği bir savaştır."[55] Freud, dini duygunun en derin kaynakları ile çok az şekilde ilgilendiğini ve insanoğlunun dini aracılığıyla anladığı şeyin kendisi için çok daha önemli olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Freud, din adını taşıyabilmesi gereken tek bir olgu olması açısından dini değerlendirmiştir. Sonrasında bu dini, aşağılık bir kabullenme ve tanrıya bağımlı olma açısından tanımlama yoluna gitmiştir. Freud'a göre tanrıya bağımlı olma, "açık bir çocuksu hal" ve "insanın gerçekliğine yabancı bir durum"dur.[56]

Freud'un din kuramı, şu üç yönden ele alınabilir: (1) Bir yanılsama olarak din, (2) obsesif bir nevroz olarak dini pratik ve (3) bu kuramsal yoruma dair ortaya konulan tarihi kanıt.

Bir Yanılsama Olarak Din

Görüldüğü üzere medeniyet, saldırganlığı bastırıp cinsellik içgüdüsünün ortaya çıkardığı enerjiye yön değiştirtmek suretiyle yaşam içgüdüsünün amacını gerçekleştirmeye çalışır. Bu iki taktik, birbirini tamamlayıcı bir yapıya sahiptir. Şöyle ki birisi, insanoğlunun ilkel müşterek düşmanlık duygularını bastırmayı amaçlarken, diğeri ise bu düşmanlığın yerine bu tür olumsuz duygulara ket vuran sevgi ve dostluk bağlarını yerleştirmeye gayret eder. Freud, bu durumu şu şekilde izah eder:

> Medeniyet, insanoğlunun saldırgan içgüdülerini sınırlandırmak ve bu içgüdülerin dışavurumlarını fiziki karşıt tepkiler vasıtasıyla kontrol altında tutmak için en

[55] Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", *S.E.*, Vol. 21, s. 122.

[56] *a.g.e.*, s. 74.

> üst düzeyde çaba sarf etmek zorundadır. Dolayısıyla, medeniyetin bu amaçla uygulamış olduğu yöntemler, insanların kendileriyle ilgili özdeşleştirmeler yaparak olumsuz duygulara ket vuran sevgi temelli ilişkilere yönelmesini ve cinsel yaşamın sınırlandırılmasını sağlamayı tasarlamıştır. Ayrıca, kişinin kendisini seviyormuşçasına komşusunu sevmesini salık vererek insanoğlunun öz doğasında net bir şekilde karşılığı olan ideal bir ilkeye de işlerlik kazandırmaya çalışmıştır.[57]

Medeniyet, bireylerin "iç dünyasında doğal şekilde" yer alan cinsel ve saldırgan içgüdülerin tatmininden feragat etmelerini ister ve dolayısıyla medeniyet tarafından dayatılan bu kısıtlamalar sonucunda insanoğlunun öz doğası kendisini bir gerilimin ortasında bulur. İçgüdülerin tatmininden feragat edilmesini isteyen medeniyet kaynaklı bu irade, Freud'a göre, insanın öz kişiliği içerisinde yer alan ve medeniyet tarafından ehlileştirilmemiş olan kısımların direnişi ile karşı karşıya kalır.[58]

Freud, medeniyetin insanın acılarını ve mutsuzluğunu hafifletici bir işleve sahip olduğunu düşünür ve bu işlevin üçlü bir kaynaktan beslendiğini ileri sürer: Doğal güçler, vücudumuzda yer alan biyolojik sorunlar ve insan ilişkilerine zarar veren saldırganlık ve düşmanlık. Bu üç kaynaktan ilk ikisine karşılık insanoğlunun verdiği cevap, çektiği acıları olabildiğince azaltmak ve en nihayetinde bu acıların kaçınılmaz olan kısmını ise kabullenmektir. Üçüncü ile ilgili olarak ise bizler, medeniyetin sağlamış olduğu dini ve kültürel kurallar vasıtasıyla insan ilişkilerini düzenlemeye ve kontrol altına almaya gayret ederiz. Dolayısıyla medeniyet, cinsellikle ilgili kısıtlamalar ve saldırganlığın bastırılması aracılığıyla içgüdüsel tatminlerin terkini isteyen bir dayatma olarak karşımıza çıkar. Halbuki, medeniyetin talep ettiği içgüdüsel feragat, insan hayatında kolay bir şekilde meydana gelmez, çünkü Freud'a göre "her birey hakikatte medeniyetin bir düşmanı"dır. Peki bu durumun sebebi nedir? Şöyle ki, büyük halk kitleleri tembel ve kavrayışsızdır. Haliyle, bu insanlar içgüdüsel feragat lehine olumlu bir duygu taşımazlar. Ayrıca,

[57] *a.g.e.*, s. 112.

[58] *a.g.e.*, s. 96.

insanoğlu yapısı itibariyle iş yapmayı seven bir yapıya sahip değildir ve insanların hırs veya tutkuları üzerine tartışmak da anlamsızdır.[59] Sonuç olarak, Freud'un bakış açısında, medeni bir toplumda belli düzeyde bir yaptırım söz konusudur. İçgüdüsel feragat aracılığıyla insan ilişkilerini düzenlemeye çalışan medeniyetin başarısı ne düzeyde gerçekleşir? Bu sorunun cevabını düşündüğümüzde Freud, "içimize bir kuşku düştüğünde ve arka planda insanın ehlileştirilemeyen bir doğasının -fiziksel bir bünyesinin- olduğuna dikkat çeker."[60]

Ahlak ve din, Freud'un medeniyetin zihni varlığı arasında zikrettiği önemli olgulardır. Freud için ahlak, medeniyet sürecinin bir ürünüdür. Çocukluk döneminde ödipal devrenin başlangıcında bireyler, ebeveynlerinin ve de toplumun kendilerine aktardıkları emirler, yasaklamalar ve değerleri içselleştirmek suretiyle bir süperego ya da bilinç inşa etmeye başlar. Daha önce de ifade edildiği üzere, bu şekilde bir içselleştirmenin etkisi ile kişi, aktarılan bu emir ve yasakları kendi benliğinin bir meselesi haline getirmeye başlar. Medeniyetin dışsal otoritesi bir bakıma süperego'nun içsel otoritesi ile yer değiştirir ve böylelikle dışsal bir zorlamaya duyulan ihtiyaç azalmış olur. Sonuç olarak ahlak, insanları medeniyetin muhalifi olmaktan çıkarıp onun bir aracı haline getirir. Din, bu süreçte ahlakın lehine çalışmakta olan önemli bir faktördür. Öyle ki, insanlar arasında herhangi bir baba misali emirleriyle insanlardan taleplerde bulunan, seven ve koruyan bir baba figürü vasıtasıyla, insanların bir tanrıya olan inancını beslemek suretiyle, bu süreci destekler. Tanrının insanlardan talep ettikleri, içgüdüsel feragatin gerçekleşmesini bekleyen kültürel talepleri de kapsar. Bu şekilde din, ilahi yasaklamalar yoluyla içgüdüsel feragatin gerçekleşmesinin talep edilmesinde medeniyetin bir temsilcisi olarak iş görür. Bu yolla, medeniyetin ortaya koyduğu kurallar, kutsal bir kaynağa sahip olma duygusu ile kuvvetlendirilir. Medeniyet tarafından (öldürme, yaralama, hırsızlık vb.) yasaklanan ya da yapılması beklenen her ne emir var ise aynı zamanda tanrı tarafından emredilmiş ve

[59] Sigmund Freud, "The Future of an Illusion," *S.E.*, Vol. 21, s. 6-8.

[60] Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents," *S.E.*, Vol. 21, s. 86.

yasaklanmış olarak addedilir.

Pekala bu nasıl mümkün olur? Freud, bu durumun, insanların hem çocuklukta hem de yetişkinlikte tecrübe ettiği acizlik ve bağımlılık duygularından kaynaklandığını ileri sürer. Yetişkinlikte, bir yandan çocukluk dönemindeki korku ve kaygılarımızdan sıyrılırız, ama öte yandan da yeni bir korku ve kaygı dizisi ile yüzleşiriz. Çünkü hala hem doğal ve insani çevresel etmenlerden hem de bunlardan kaynaklanan güvensizlikten etkilenme durumundayızdır. Freud, çocuğun ilk olarak annesine yöneldiğini, "ilk aşkının o olduğunu, dış dünyadaki her tehlikeye karşı ona sığındığını ve kaygı karşısındaki ilk korunağının annesi olduğunu belirtir." Sevginin ortaya koyduğu bu koruyucu işlev, zamanla baba tarafından üstlenilmeye başlanır. Şayet kişi, yetişkinlik döneminde acizlik, bağımlılık ve kaygı gibi hisleri tecrübe etmeye devam ederse, bu durumda, korkular ve kaygılar karşısında seven ve koruyan bir baba ihtiyacı da aynı şekilde kendini gösterir. İşte bu ihtiyaç, tanrıya yansıtılır ve tanrı o babanın yerine bakar veya ona vekalet eder.

> Yetişmekte olan bir birey, alınyazısında sonsuza dek çocuk olarak kalacağını ve dış dünyadaki tanımadığı güç veya üstünlüklere karşı korumasız hiçbir şey yapamayacağını görür. Bunun üzerine, bu güçlere zihnindeki baba figürüne ait olan birtakım özellikler atfeder ve böylelikle onlardan korktuğu, ihtiyaç duyduğunda onlarda sükûnet aradığı ve ayrıca onlar vasıtasıyla kendisini güvence altına aldığı kendine has tanrılar yaratır. Sonuç olarak bu bireyin çektiği baba hasreti ile sahip olduğu insani zayıflıkların sonuçlarına istinaden hissettiği korunma ihtiyacı özdeş bir güdüden kaynaklanır.[61]

Freud'un bakış açısına göre, seven ve koruyan bir babaya olan ihtiyacın devam etmesi karşısında ortaya koyulan tepki, "dinin nasıl oluştuğunun" bir ifadesidir. Unutulmamalıdır ki, bu vekil baba figürü ile olan ilişki bir duygu ikilemini de beraberinde getirir, çünkü seven ve koruyan bu figür aynı zamanda hem kendisinden korkulan hem de kendisinde sükûnet aranan bir varlıktır. Freud, bu duygu ikileminin

[61] Sigmund Freud, "The Future of an Illusion", *S.E.*, Vol. 21, s. 24.

ödipal dönemde çocuğun babaya karşı hissetmiş olduğu ikircikli duygulardan kaynaklandığını iddia eder. Ödipal dönemde, sevgi ve hayranlık ile korku ve düşmanlık içerikli yaşanılan duygu ikilemi, tanrı ile olan ilişkiye yansıtılır, çünkü tanrı, bir baba misali hem sever hem koruyucudur hem de emirler buyurur.

Freud, tanrıya yönelik dini inancı çocukluk döneminde tecrübe edilen çaresizlik duygusunun yeniden yaşanması olarak değerlendirir yani bu inancın kişiyi geçmişe götüren, gerileyici bir yapı olduğunu düşünür. Bu inanç, aynı zamanda nesnel bir kanıttan ziyade arzu giderme üzerine dayandığı için bir yanılsamadır. Diğer bir deyişle tanrıya inanırız, ancak elimizde böyle bir inancın olduğunu ortaya koyan herhangi nesnel ve mantıklı bir kanıt yoktur. Buna rağmen, bizim için bir baba figürü olarak iş görecek, bizi hayatın acımasız gerçekliklerine ve çelişkilerine karşı koruyacak olan bir tanrıya inanmak isteriz. Freud, insanın çaresizliğine, önemsizliğine ve cinsel zayıflığına bu şekilde teslimiyet göstermesini gerçek anlamda dindar olan bir bireyin sahip olacağı bir tutum olarak görmez, çünkü O'na göre hakiki bir dindar, bu tür insani problemlerin çözümünü bulmak için etkin bir arayış ortaya koyacak kişidir.

> Eleştirmenler, "son derece dindar" bir insanı, insanoğlunun evren karşısındaki önemsizliği ve cinsel zayıflığını kabul eden bir kişi olarak tanımlamakta ısrar ederler. Halbuki, dini bir tutumun özünü oluşturan şey, son derece dindar kişi tarafından ortaya konulan bu kabul değil, aksine bu kabulden sonra sergileyeceği tavır, yani bir çözüm bulmak için gerçekleştireceği arayıştır. Buna karşın, ileri bir adımı düşünmeyen ve aciz bir şekilde içinde yaşadığı bu mükemmel dünyada kendisine biçilen küçük birtakım rollere razı olan bir insan, kelimenin tam anlamıyla dinsiz bir insandır.[62]

Dinin bu analizini reddeden kişilere göre, böyle bir yaklaşım, arzu gidermenin dini inanç noktasında bir işlev ortaya koyması bakımından konuyu amacından saptırmaktadır.

Unutulmamalıdır ki Freud, dini inancı bir yanılsama

[62] *a.g.e.*, s. 32-33.

olarak değerlendirirken böyle bir inancın mutlak bir şekilde yanlış olduğunu ifade etmez. Böyle bir inanç, ona göre bir "aldanmadır." Öyle bir inanç düşünün ki, "motivasyonun merkezindeki en temel faktör arzuları gidermek olsun ve bu şekilde davranarak hayatın içerisindeki gerçeklikle olan ilişkileri görmezden gelsin." Freud'a göre bu inanç, bir yanılsamadır.[63] Dolayısıyla Freud'un dini inanç konusunda ileri sürdüğü bu öneri, esasında bir ret ya da aksini ispatlama değil, aksine nesnel bir şekilde gerçek olması veya olmaması muhtemel inançların motivasyonunda etkin bir işleve sahip olan psikolojik/duygusal bir mekanizmaya dair ortaya koyduğu bir teşhistir. Freud, dini inançların nesnel gerçekliği ile ilgili olarak şu hususa dikkat çeker: "Dini inançların çoğunun taşıdığı gerçek değere dair bir değerlendirme yapamayız. Kanıtlanamadıkları gibi gerçeklikleri de çürütülebilir şeyler değillerdir."[64]

Sonuç olarak, dini inancın bir yanılsama olarak değerlendirildiği noktada, Freud'un esas ilgisi dini reddetmek ya da yalanlamak değildir. Freud için dinin ortadan kalkması ya da çürütülmesi, çok kolay bir meseledir. Ona göre asıl mesele, ahlakı dinden ayırmaktır. Freud'a göre, kutsal yaptırımları uygulamak suretiyle din, içgüdüsel tatminlerden feragati sağlayacak kültürel talepleri kuvvetlendirdiği zaman bu talepler, artık tamamıyla tanrıdan gelen istekler olarak görülmeye başlanır. Dolayısıyla, insanlar tanrıya inanmayı bırakıp dine olan saygılarını kaybettiklerinde kültürel emir ve yasaklara ve haliyle ahlaka olan saygılarını da kaybedeceklerdir. Örneğin, cinayetin yasaklanması hususunda medeniyetin oldukça pratik ve mantıklı gerekçeleri vardır. Bu yasaklamayı tanrıya atfettiğimizde "kültürel bir yasaklamaya oldukça özel dini bir nitelik eklemiş oluruz. Ancak aynı zamanda bu yasağın uygulanmasını ya da ifasını tanrıya olan inanca bağımlı hale getiririz." Diğer taraftan bu kutsal yaptırım, ahlaki niteliği daha göreceli ve esasında daha kültürel olan düşük önemdeki yasaklamalara atfedildiğinde insanların bu yasaklamalara riayet göstermesi çok düşük ihtimaldir. Bu noktada, "tanrının tümüyle konu dışı bırakıldığı ve medeniyetin tüm düzenleme ve ilkelerinin

[63] *a.g.e.*, s. 31.

[64] *a.g.e.*, s. 31.

samimiyetle insanın "saf özüne" göre belirlendiği bir yaklaşım, Freud'a göre çok daha iyi sonuçlar üretebilirdi."[65] Bir başka deyişle, kültürel talepler, tanrı ve din bağımsız bir şekilde değerlendirilmeli ve bu talepler tanrıya inançtan bağımsız bir şekilde medeniyetin istediği mantıksal gereklilikler olarak sunulmalıdır. Bu görüş, ahlak öğretimi dini bir temele sahip olmalı mı olmamalı mı? sorusuna dair Freud'un verdiği cevabı ifade etmektedir.

Obsesif Nevroz Olarak Din

Obsesif bir nevroz olması açısından dini ele aldığı zaman Freud, dine olan itaatin yaşamdan ziyade ölümün bir ifadesi olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre o, dinin kökenini ölüm içgüdüsünün bir türevi olan suçluluk duygularına dayandırır. Obsesif bir nevroz olarak ise din, nevrozların yapısında var olan ikircikli hislerden meydana gelen bir oluşumdur. Çocuklar, bu ikircikli duyguları ilk olarak ödipal gelişim evresi boyunca tecrübe ederler. Bu dönemde çocuk, idolü ve koruyucusu olarak babasına duyduğu sevgi ve hayranlığın yanında aynı babaya karşı annesine duyduğu cinsel arzunun önündeki engel olması dolayısıyla düşmanlık da besler (tek yönlü bu kuram, yani erkek çocuğun babasına karşı çelişkili duygular hissetmesi ve baba-oğul arasındaki cinsel rekabet, bölümün sonlarına doğru tartışılacaktır). Freudyen kurama göre, ödipal evre, cinsel gelişimin fallik evresidir. Bu dönemde anne, erkek çocuğun ilk sevgi objesi olur ve Freud'a göre bu sevgiden kasıt, cinsel sevgidir. Anneye yönelik olan bu cinsel arzu ve sevgi, çocuk ile babanın arasında çatışma ve rekabete yol açar. Bunun sonucunda çocuğun zihninde bu şekilde yer tutan duygu ikilemi ve cinsel arzu, babayı öldürme ve anneye tek başına sahip olma amacı güden bir düşünce halini alır. Bu iki istek, Yunan mitlerinde Kral Oedipus'un işlediği iki suç ve Sophocles'in Baba katli ve ensest ilişki isimli oyunu ile benzerlik taşır. Freud, hislerin sahip olduğu karmaşayı buradan hareketle isimlendirmiştir. Kral Oedipus'un farkında olmadan babasını öldürmesi ve annesi ile evlenmesi, ödipal dönemde küçük bir çocuğun istemeyerek ve bilinçdışı bir şekilde yapmak istediği şeydir. Babaya yönelik hissedilen duygu ikilemi, suçluluk üreten bir

[65] *a.g.e.*, s. 41.

yapıdır, çünkü çocuk, suçluluk duygusu olmaksızın sevdiği ve hayranlık duyduğu birisine karşı nefret beslemeye devam edemez. Şurası bir gerçek ki, bu ikilem, suçluluk duygusunu saf dışı bırakmayan bir arzudur. Halbuki süperego, kötü arzulara sahip olmayı bile cezalandırır. Üstelik düşmanlık veya saldırganlık ölüm içgüdüsünün bir türevi olduğu için, bu duygu karmaşası Eros ile ölüm arasındaki çatışmanın da bir ifadesidir.

> Birinin babasını öldürüp öldürmemesi veya bunu yapmaktan çekinip çekinmemesi, değerlendirilip hakkında karar verilecek bir mesele değildir. Bir kişi her iki durumda da suçluluk duyar, çünkü suçluluk duygusu, ikirciklilikten ve Eros ile yıkıcılık ya da ölüm içgüdü arasındaki ebedi mücadelen kaynaklanan çatışmanın bir ifadesidir.[66]

Bu "sonsuz mücadele", suçluluk duygusunun insanın zihin dünyasında ürettiği "kaçınılması zor şiddetli zararın" sorumlusudur.[67]

Ödip kompleksinin normal bir şekilde çözüme kavuşturulması için çocuk, annesine yönelik beslediği cinsel arzuyu bastırır ve böylelikle annesine olan bağlılığı, artık hassas bir sevgi şeklinde "ketlenmiş bir amac"a dönüşür. Aynı zamanda gerçekleştirilen bu bastırma işlemi, çocuğun kendisini babası ile özdeşleştirmesi yoluyla olur. Bu işlem, "baba nesnesinin egoya yansıtılmasını gerektirmektedir. Nesnenin [baba] kişinin benliğine yansıtılması iki yönden önemlidir:" Öncelikle baba, sevilen ve hayranlık duyulan bir nesne olarak diğer taraftan da arzuların, emir ve yasaklamaların kaynağı olarak görülmesi sebebiyle kendisinden nefret edilen bir engel olarak içselleştirilir. Bu engel, aynı zamanda bilincin veya süperego'nun oluşumundaki temel dayanak noktasıdır. Çocuğun annesine yönelik hissettiği cinsel arzu üzerine koyulan ensest yasak da dahil olmak üzere, babanın belirlediği emir ve yasaklamaların içe yansıtılması, çocuğun babasına yönelik hissettiği ikircikli duygular ile başa çıkabilmesini sağlar. Baba, artık emir ve yasaklamaların kaynağı olmaktan

[66] Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", *S.E.*, Vol. 21, s. 132.

[67] *a.g.e.*, s. 132.

çıkar, bu görevi süperego'ya devreder ve arzuların önündeki engel olmaktan çıkar. Dolayısıyla, suçluluk ve düşmanlık duygularının bir dahli olmaksızın sevilen ve kendisine hayranlık duyulan bir nesne halini alabilir. Bununla birlikte eğer çocuk, herhangi bir gerekçeye dayanarak zihnindeki bu duygu karmaşasından kurtulmada başarısız olursa, düşmanlık duyguları ve bundan dolayı da geçmek bilmeyen bir suçluluk duygusu babası ile olan ilişkisine etki etmeye devam eder. Sonuç olarak baba figürü, aynı görevi ifa edecek olan tanrıya yansıtıldığında düşmanlık ve bunun sonucunda ortaya çıkan suçluluk duyguları, tanrı ile olan dini ilişkilerin bünyesine dahil olacak ve bu ilişkilere etki edecektir.

Freud'a göre din, bu şekilde obsesif bir nevroz veya günümüzde ifade edildiği şekliyle obsesif-kompulsif bir bozukluk halini alır. Din örneğinde obsesif yön, baba tanrıya yönelik olarak bilinç alanına sürekli olarak müdahale eden ve suçluluk duyguları üreten bilinçdışı bir düşmanlık halini alabilir. Bu zorlayıcı hal ise, dua, ibadet, törensel dini kurallar vb. hususlardaki dini itaat şeklinde kendini gösterebilir. Öyle ki, istemediği halde kişinin ellerini yıkamaktan kendisini alamaması, bilinçdışı takıntıların (dürtüler, düşünceler, anılar, vb.) ürettiği suçluluk duygularını düzenleme amacı taşıyan hastalıklı bir ritüel olabilir. Bu görüşe göre dini bir ritüel, inanan kişinin tanrıya karşı beslediği bilinçdışı düşmanlıkla ilişkili olan suçluluk duygularını yönetme biçimidir. Dolayısıyla, sevgi ve saygının tezahürü olan böyle bir ritüel, bilinçdışında yaşanan duygu karmaşasını maskelemiş olur. 1970 yılında yayınladığı "Obsessive Acts and Religious Practices" isimli çalışmasında Freud, dini ritüeller ile takıntılı sinir bozukluklarının özellikleri arasında bir benzerlik olduğunu ilk defa ortaya koymuştur. O zaman, bu konuda şöyle bir sonuca varmıştır: "Dini ritüeller ve sinir bozuklukları arasında birtakım benzerlikler mevcuttur. Bu benzerliklerden dolayı, "herhangi bir kişi, takıntılı bir sinir bozukluğunu özel dini bir sistemin bir sureti olarak görebilir ve dinin kendisini de evrensel takıntılı bir sinir bozukluğunun tezahürü olarak tanımlamaya cüret edebilir."[68] Dinin ve nevrozların ortaya çıkışı içgüdüsel dürtülerin bastırılmasına

[68] Sigmund Freud, "Obsessive Acts and Religious Practices," *Collected Papers*, Vol. 2 (London: Hogarth Press, 1924), s. 34.

dayanır, fakat arada şöyle bir fark vardır: Cinsel içgüdünün bastırılması ile nevroz ortaya çıkarken; "egoistik, bencil içgüdünün" bastırılması ile din ortaya çıkar. Sonraki yazılarında Freud, bencil özü babaya/tanrıya yönelik duygu karmaşası olarak tanımlamış ve bu duygu karmaşasının dayandığı tarihsel kökleri araştırmaya koyulmuştur.

Tarihsel Arka Plan

Bu noktaya kadar Freud'un dine dair ortaya koyduğu temel bakış açısı, *ontogenez*[69] bir yapıya dayanmaktadır. Buna göre din olgusu, bireysel gelişim çerçevesinde ortaya konulan bir yorumdur. Freud, dini inanç ve uygulamayı "babaya duyulan özlemden" ve kişinin babasına karşı hissettiği ikircikli duygulardan ortaya çıkan unsurlar olarak görür. Ayrıca, çocukluk dönemindeki ödipal evreden itibaren ortaya çıkmaya başlayan suçluluk duyguları, dini duygu ve uygulamanın bir sonucudur. Baba ile olan ilişki, dinin gelişiminde oldukça hassas bir yere sahiptir. Robert Bocock, bu hususu şu şekilde ifade eder: "Psikanaliz, bireyler üzerinde gerçekleştirdiği incelemeler sonucunda, tanrı kavramı ve tanrı ile olan ilişkilerin bireylerin babaları ile ilgili olan düşünceleri ve ilişkileri ile benzerlik arz ettiğine ulaşmıştır."[70] Bu anlamda Freud, ontogenez bir sorunun cevabını ortaya koymaktadır: Dini inanç ve davranışın ortaya çıkmasında etkin role sahip olan bireysel psikolojik gelişim halleri nelerdir?

Özellikle -*Totem and Taboo* (1913) ve *Moses and Monotheism* (1939) isimli iki eserinde- Freud, dinin *filogenezine*[71] dair daha da ileri derecede soruları ele alır ve dinin kaynağını sadece bireysel gelişim açısından değil aynı zamanda ırksal gelişim açısından da irdeler. Dolayısıyla şu filogenetik soru karşımıza çıkar: "Din olgusunun ortaya çıkmasında etkin

---

[69] Canlının, döllenmeden başlayarak türe has yapı ve şekil kazanıncaya kadarki kişisel gelişimi; birey oluş [e.n.].

[70] Robert Bocock, *Freud and Modern Society: An Outline and Analysis of Freud's Sociology* (Don Mills, Ont.: Thomas Nelson and Sons, 1976), s. 74.

[71] Türün, zamanın seyri içinde geçirdiği evrim; belli bir canlı grubu (hayvan veya bitki)'nun ilk şeklinden bugünkü şekline kadar geçirdiği tarihsel aşama; türün evrimi [e.n.].

bir role sahip olan insan ırkının tarihi ve gelişimsel halleri nelerdir?" Freud, bu soruyu sorarak din olgusunun altında yatan psikolojik gerçekliğe aynı zamanda tarihsel bir dayanak oluşturmak istemiştir. Freud, insan ırkına ait olan tarihi ya da tarih öncesi süreçte, dinin suçluluk duygularının ve duygu ikilemlerinin kaçınılması mümkün olmayan evrensel bir kaynağı olduğunu gösteren bir olay ya da olaylar serisi ortaya koyabilmeyi amaçlamıştır. Şayet bunu başarabilseydi, teolojik bir gerçekliğin (tanrının varlığı) değil aksine tarihsel bir gerçekliğin kanıtı olarak dini ortaya koyabilirdi. Freud, din olgusunun psikolojik bir gerçeklik olarak insanın bireysel gelişiminden kaynaklandığına inanmaktaydı. Dolayısıyla, gerçekleştirdiği bu filogenez çaba, inancının doğruluğunu ortaya koyacak tarihi bir gerçeklik elde etmekti.

Freud'un ortaya koyduğu bu tarihsel gerçeklik arayışı, psikanaliz kuramına dayalı ciddi bir tarih yorumu anlamına gelir. Bu tarihsel yaklaşım, birey ve ırk psikolojileri arasında bir uyum olduğu varsayımına dayanmaktadır. Buna göre birey, geçmişte yaşadığı travmatik bir anıyı bastırabilir, fakat daha sonra bastırılan bu anı yaşamın ilerleyen dönemlerinde bir nevroz ("obsesif dini bir nevroz" da dahil) olarak tekrar ortaya çıkabilir. İnsan hayatında din, "bastırılmış anıların geri dönüşü" misali bir durumu temsil eder. Freud'un ifade ettiğine göre "grup bazındaki geçmişe dair bir etki bile bilinçdışı bellekte tutulmaya devam eder."[72] Freud'un dinin kökenine dair ortaya koyduğu hipotez şu şekilde ifade edilebilir: Bireysel hayat bazında Ödip kompleksi, duygu karmaşası ve suçluluk kaynağıdır ve bunlar, din de dahil olmak üzere nevrozlar şeklinde kendilerini dışa yansıtmış olurlar. Benzer şekilde tarih öncesi süreçte, insanlık da Ödip kompleksi benzeri dinin kökeninden sorumlu olan bir tecrübe yaşamıştır. İnsanlığın bu tecrübesinin aksine bireyin ödipal tecrübesi, tarih öncesi çağlara ait bir olayın yeniden tecrübe edilmesidir.

Freud, ileri sürdüğü bu hipotezi desteklemek için *Totem and Taboo* isimli eserinde, insanlığın tarih öncesinde yaşadığı ödipal tecrübeyi saptamaya çalışmıştır. Kendi deyimiyle Freud, "takip eden sonuçlarıyla birlikte eski düzeni yeniden

[72] Sigmund Freud, "Moses and Monotheism", *S.E.*, Vol. 21, s. 118 & 119.

inşa etmeye çalışmıştır."[73] Bu gayretlerini gerçekleştirirken dönemindeki antropolog ve etnologların -en dikkat çekenleri Charles Darwin, J. J. Atkinson ve W. Robertson Smith- verilerinden ve "kuramsal yaklaşımlarından" faydalanır. Freud, belirli antropoloji kuramlarını benimsemiş ve tarihin psikanalitik yorumunu yaparken de onlardan faydalanmıştır. 26 yıl sonra kaleme aldığı *Moses and Monotheism* adlı eserinde Freud, bu kuramların eldeki psikolojik materyalin analizini gerçekleştirmede kendisine "önemli bağlantı noktaları sağladığını ve kullanım imkanı veren öneriler sunduğunu" belirtir. Bu nedenle, Robertson Smith'in totemizm üzerine olan kuramlarını kullanmaya devam edişini savunma yoluna gider, fakat bu yaklaşımı meslektaşları tarafından pek kabul görmez, çünkü araştırmacılar, bu durumun işine yarayan bilgiye kullanmaya ve işine yaramayan bilgiyi görmezden gelmeye açık bir kullanım olduğu görüşündedirler.[74] Freud'un işine yarayan bilgiyi kullanmasının örneği olarak herhangi bir olayda, insanlığın tarih öncesi yaşamının yeniden düzenlenmesi meselesi şu şekilde gerçekleşir: İnsanlar, tarih öncesi zamanlarda küçük topluluklar halinde yaşardı ve bu toplulukların her biri zorba bir baba tarafından yönetilmekteydi. Bu zorba baba, topluluğu kaba kuvvet ile yönetmekte ve kabile içerisindeki tüm kadınları kendi cinsel amaçları için kullanmaktaydı. Sonuç olarak kabilenin daha genç yaştaki erkek üyeleri dövülüyor, öldürülüyor ya da sürgüne gönderiliyordu. Bununla birlikte zaman içerisinde sürgüne gönderilen çocuklar, kendilerine karşı uygulanan bu zulme karşı çıkmış, babalarını öldürmüş ve onun bedenini ortadan kaldırmışlardı. Bu başkaldırı aracılığıyla ataerkil sistem sona ermiş ve anaerkil bir düzen onun yerini almıştır. İlkel bir baba tarafından yönetilen bu ilkel topluluk, yerini totem ve kardeşlerce yönetilen bir topluluğa bırakmıştır. Bu toplulukta baba, sadece kendisinden nefret edilen bir nesne değil, bunun yanında, çocukları tarafından sevilen ve hayranlık duyulan bir unsurdur. Öyle ki çocuklar, babalarının etini yiyerek onun gücünün kendilerine geçeceğine inanırlar. Bu inançlarından ve eylemlerinden ötürü de ortaya koydukları isyanı, pişmanlık ve suçluluk duygusu takip

[73] *a.g.e.*, s. 130.

[74] *a.g.e.*, s. 131.

etmiş ve bu duygunun da kardeşlerce yönetilen bu toplulukta aynı şeylerin tekrarlanmaması adına birtakım sınırlamalar getirildiği görülmüştür.

İlk etapta babanın yerine belli bir hayvan totem olarak ilan edilmiştir. Bu totem hayvanı öldürülen babanın yerini almıştır. Bu vesileyle o hayvan, kabilenin atası ve kabilenin ruhunu koruyan unsur olarak kabul edilerek hiç kimsenin onu öldürmesine veya etini yemesine izin verilmemiştir. Diğer taraftan her yıl düzenli olarak gerçekleştirilen totem festivalinde, totem hayvanı öldürülmüş ve eti yenilmiştir. Totem hayvanının öldürülmesinin yasaklanması ile yıllık festivallerde aynı hayvanın öldürülmesi ve etinin yenilmesini (ilk günahın yeniden icra edilmesi) birlikte değerlendiren Freud, totemin öldürülen babanın yerine getirilen bir unsur olduğu sonucuna varmıştır. Freud'a göre çocukların toteme yansıttıkları sevgi ve düşmanlık içerikli karmaşık duygular, her çocuğun babaya karşı hissetmiş olduğu karmaşık duygularla aynıdır.

> Psikanaliz, totem hayvanının babanın yerine ikame edilen bir gerçeklik olduğunu göstermektedir ve bu tespit halihazırda yer alan çelişki ile de örtüşmektedir. Bu çelişki, totem hayvanının öldürülmesi yasak olmasına rağmen, aynı hayvan bir festival ritüeli olarak öldürülmekte ve ayrıca onun yası tutulmaktadır. Günümüzde çocuklarımızdaki baba kompleksini niteleyen ve genellikle yetişkinlik dönemine kadar etkisini hissettiren bu çelişkili duygusal tutum, tüm içeriğiyle birlikte babanın yerine ikame edilen bir gerçeklik olarak totem hayvanı şeklinde kendini göstermektedir.[75]

Totem hayvanı, zaman içerisinde klasik dönem tanrılarının ve sonunda da totem hayvanı misali bir baba figürü olan monoteizm tek tanrısının yerine geçerler. Bundan dolayı totemizm, dinin kökeni olarak görülür. Bunun iki sebebi vardır: ilki, babaya yönelik olan karmaşık/ikircikli duyguların üstün bir varlık üzerine yansıtıldığı ilk örneği temsil etmesi; ikincisi, babanın katledilmesi suçundan ve de karmaşık duygulardan ötürü hissedilen suçluluk duygusunun telafi edildiği ilk yol olması.

[75] Sigmund Freud, "Totem and Taboo", *S.E.*, Vol. 13, s. 141.

> Totem dini, evlatlık kaynaklı bir suçluluk duygusundan meydana gelmiştir. Bu süreçte, söz konusu suçluluğun yatıştırılması ve gecikmiş bir itaat vasıtasıyla babanın gönlünün alınması önemli teşebbüsler olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bunlardan sonra dinler, aynı problemin çözümü için gerçekleştirilen girişimler olarak değerlendirilirler. Aynı zamanda dinler, başlangıcından itibaren insana bir an olsun huzur vermeyen medeniyet ile birlikte aynı mükemmel olaya karşı verilmiş tepkilerdir.[76]

Freud, ilkel babanın öldürülmesi ve sonucunda totem dininin ortaya çıkmasıyla oluşan bu durumun "dinin doğası üzerinde determinist bir etki" ortaya koyduğunu ileri sürer.[77]

Totemizmin belirlediği ikinci büyük yasak, "ensest tabusu"dur. Bu yasak ile birlikte erkek kardeşler, kendilerini aynı kabile içerisindeki herhangi bir kadın ile cinsel ilişkiye girmekten veya evlenmekten alıkoymuşlar ve sadece başka kabileden bir kadın ile evlenmeyi (dış evlilik) serbest bırakmışlardır. Bunun iki amacı vardır: Birincisi, bu durum, öldürülen babanın gasp edici ve kaba kuvvet yoluyla tüm kadınları himayesine alıcı konumundan onların her birini uzak tutarak erkek kardeşler arasında eşitliği sağlamaktır. Erkek kardeşlerden hiçbiri kadınlardan herhangi birine sahip olma hakkına sahip olmadığı için, kadınlar tümüyle onların himayesine girmekten kurtulmuş oluyordu. İkincisi, erkek kardeşler, babalarını öldürmelerinin bedeli olarak kadınlardan feragat etmelerini, işledikleri bu günahın kefareti olarak kabul ediyorlardı. Freud, bu durumu "gecikmiş itaat" olarak isimlendirmektedir. Sonuç olarak, daha önce babalarının varlığı sebebiyle kendilerine uygulanan kısıtlamayı, onlar şimdi kendilerine uygulamaktadırlar.

Freud'a göre totemizmin önemini ortaya koyduğu "iki ilkeli yapı", aslında üç bölümden oluşmaktadır. Öncelikle totemizm, Freud'un da ileri sürdüğü gibi, dinin kökenini temsil eder ve kendisinden sonra ortaya çıkan tüm dinlerin karakteristiklerinin belirleyicisidir. Şöyle ki, babaya yönelik karmaşık duyguların kutsal bir baba figürü üzerine yansıtılması, söz konusu duygulardan kaynaklanan suçluluk

[76] *a.g.e.*, s. 145.

[77] *a.g.e.*, s. 145.

duygusunun kefareti olarak karşımıza çıkmaktadır. İkincisi, totemizm, Ödip kompleksinin tarihi köklerinin temsilcisidir ve bu anlamda ödipal tecrübe yaşayan çocuk, annesine duyduğu cinsel arzu ve babasına yönelik hissettiği düşmanlık dolayısıyla çocukların ilkel babaya karşı işlemiş olduğu ilk günahı ve aynı suçluluk duygusunu tekrar etmiş olur. Freud, totemizmin bu iki temel tabusunun Ödip kompleksi döneminde bastırılan iki arzuya karşılık geldiğine dikkat çeker:

> Totem hayvanı eğer baba ise, totemizmin ileri sürdüğü iki ilkeli yapı, totemizmin özünü oluşturan iki tabu yasaklaması, -totem hayvanını öldürmemek ve aynı kabileden bir kadınla cinsel ilişkide bulunmamak- Kral Oedipus'un işlediği iki suçun içeriği (babasını öldürmüş ve annesi ile evlenmiştir) ve çocukların arzuladığı iki istek (yetersiz bastırma veya belki de her psikonevrozun özünü şekillendiren yeniden bilinçlendirme) ile örtüşmektedir.[78]

Freud, bahsi geçen bu benzerliklerden ötürü, "totemik sistemin Ödipal kompleksin kapsadığı hallerin bir ürünü olabileceğini öne sürer."[79]

Bu husus, totemizmin üçüncü önemli bölümünü karşımıza çıkarır. Eğer totemizm, Ödip kompleksinin tarihi kökünü temsil ederse, dolayısıyla o, sadece dinin değil, aynı zamanda hukuk, ahlak ve medeniyetin de temsilini gerçekleştirir. Freud, "dinin, ahlaki değerlerin, toplumun ve sanatın Ödipal komplekste birleştiğini" savunur.[80] Freud'un medeniyet kuramında gördüğümüz üzere sosyal düzen içgüdüsel feragatten yani, cinsel ve saldırgan dürtülere ket vurulmasından geçer. Bu tür içgüdüsel feragat, muhtemel sosyal düzen içerisindeki insanların enerjilerini işlerine, kültürel arayışlarına ve bilinç ve ahlak gelişimlerine harcamalarını sağlar. Freud, bunun ilk örneğini totemizmin iki büyük tabusunda bulur. İlkel babanın çocukları, saldırganlık ve cinsellik dürtüleri üzerine birtakım yasaklamalar getirmişlerdir (totem hayvanının öldürülmesinin yasaklanması ve ensest tabusu). Freud, "totemizmin dinin

[78] *a.g.e.*, s. 132.

[79] *a.g.e.*, s. 132.

[80] *a.g.e.*, s. 156.

bildiğimiz en ilkel formu olarak vazgeçilmesi zor bileşenleri olan bir sistemi, içgüdüsel feragatleri salık vermekten başka bir önemi olmayan birçok emir ve yasaklamayı beraberinde getirdiğini ifade eder."[81] Freud, "ilkel babanın öldürülmesi ve ardından totemist erkek kardeşler tarafından yönetilen bir topluluk ile birlikte erkeklerin bir sosyal sözleşme dönemine giriş yaptıklarını ve böylelikle içgüdüsel bir feragat ve müşterek bir sorumluluğun tanındığı sosyal bir düzene ilk defa şahit olunduğunu belirtir. Karşı gelinemeyen ve kendilerine kutsallık atfedilen belli başlı kurumların sosyal düzen içerisinde yer aldığı bir döneme girilmesi, aynı zamanda ahlak ve adaletin de başlangıcı anlamına gelmektedir."[82]

Moses and Monotheism isimli çalışmasında Freud, ilkel babanın öldürülmesi ve nevrozların özünü oluşturan travmatik tecrübeler arasında bir benzerlik olduğunu iddia eder. Travmatik hadiseler bastırılır, fakat sonrasında nevrotik belirtiler olarak tekrar ortaya çıkarlar. Aynı şekilde, insanlığın ilk günahı olan ilkel babanın öldürülmesi, bastırılmış bir anı misali hareket eder ve bir nevroz şeklinde kendisini tekrar ortaya çıkarır. Bu dini bir yanılsamadır. Freud, bu benzerliğin içeriğinden Yahudilik ve Hristiyanlığın monoteist karakterlerini sorumlu tutar. Ona göre monoteizm, bastırılmış anıların geri dönüşünü yani, bastırılmış travmatik yaşam olaylarının insanın bilinç düzeyine geri dönmesini temsil eder. İnsanların bu durumda hatırladığı şey, ilkel bir babaya sahip oldukları ve onu öldürdükleri gerçeğidir.[83] Freud, bu olayın bilinçdışı belleğini, insanlığın "arkaik mirası" olarak isimlendirir. Bir bireyin sinir bozukluğu söz konusu olduğunda, bastırılmuş anıların nevrotik uyaranlar olarak geri gelmesine, söz konusu travmatik olaylara benzer içeriklere sahip olan bir başka sorunlu olayın gelmesi sebep olur. Sinir hastaları tarafından "bastırılmış anıların tekrar ortaya çıkmasına" bir tepki olarak verilen hastalık belirtileri, travmayı tekrar etmeyi sağlayacak olumlu bir zorlanma veya olumsuz bir yasaklama ya da fobi olarak kendini

[81] Sigmund Freud, "Moses and Monotheism", *S.E.*, Vol. 23, s. 119.

[82] *a.g.e.*, s. 82.

[83] *a.g.e.*, s. 101.

gösterebilir. Bununla birlikte, "her iki vakayı, geçmişin erken dönemlerinde yaşanmış bir anı olan saplantının doğrudan ifadesi olarak görebiliriz."[84]

Bu nevroz kuramı daha sonra Yahudiler (özellikle Musa'nın liderliğindeki Mısır'dan toplu kaçışın tarihine) üzerine uygulanır ve "bastırılmış anıların geri dönüşünün" bir örneği olarak Yahudilikteki monoteizm anlayışı açıklanmaya çalışılır. J. H. Breasted, Edward Meyer ve Ernst Seelin benzeri araştırmacıların çalışmalarına atıfta bulunarak Freud, iki yönlü bir hipotez ileri sürer: (1) Musa Musevi değildir, ancak Mısırlıdır, (2) Mısır'dan toplu şekilde kaçtıktan sonra Yahudiler, Musa'nın liderliğine karşı ayaklanmış ve onu öldürmüşlerdir. Freud'un düşüncesinde Musa'nın kendi taraftarları tarafından bu şekilde öldürülmesi "ilkel zamanlardan kalma unutulmuş bir olay ile yakından ilişkilidir ve daha sonra bu cinayet, monoteist dinler şeklinde ortaya çıkmıştır."[85] Musa ve Yahudilerin tarihinin yeniden yapılanması şu şekilde değerlendirilebilir: Milattan önce 14. yüzyıl 18. Hanedanlık esnasında, Heliopolis'teki güneş tanrısının rahipleri, evrensel tek bir tanrı düşüncesini (monoteizm) ileri sürmüşlerdir. Aton ismini verdikleri bu tanrıya ibadet Pharaoh Akhenaton (ismi daha önce Amenhotep idi) tarafından kabul edilip desteklenmiştir. Akhenaton, Aton dinini devletin dini olarak ilan etmiş ve bu dini kabul etmeleri için halkı üzerinde baskı kurmuştur. Eski çok tanrıcılığın mucizevi düşünce ritüeli üzerine vurgu yapması ve ölüm sonrası hayat inancı, saf bir neşe kaynağı olarak Aton dininin ortaya çıkmasına ve ahlaki bir emir olarak gerçekliğin ve adaletin icra edilmesine imkan tanımıştır. Freud'un dikkat çektiğine göre, "bu, insanlık tarihindeki monoteist bir dinin ilk ve belki de en net örneğidir."[86] Ayrıca bu monoteist din, Akhenaton'un varislerinin saltanatı yönettiği dönemde terk edilmiş ve milattan önce 1350 yılında 18. Hanedanlık sona ermiş, yıkılmıştır.

Tarihi olarak sadece bu kadar bir bilgi ortaya konulmaktadır. Bu nedenle Freud, "varsayıma dayalı

[84] *a.g.e.*, s. 77.

[85] *a.g.e.*, s. 89.

[86] *a.g.e.*, s. 59.

yaklaşımlarının sonuncusunu ortaya koyar."[87] Bu hipoteze göre, Musa'nın Mısır'dan kaçışının hikayesi aslında Aton dininin ve Akhenaton'un Mısırlı bir havarisinin hikayesidir. Bu monoteist din, Mısırlılar tarafından görmezden gelindiği zaman Musa, Yahudileri Aton dini ve sünnet geleneği ile tanıştırmıştır. Mısır'dan kaçış ve Yahudilerin Kenan diyarının topraklarını sahiplenmeleri arasında kalan belli bir dönemde Yahudiler Musa'ya başkaldırmış, onu öldürmüş ve onları inanmaya zorladığı Aton dinini reddetmişlerdir. Ayrıca bu süreçte, Mısır'dan ayrılan Yahudiler, kendileri ile yakın ilişkilere sahip olan kabileler ile birleşmiş ve Medyenli Arapların etkisi altında gelişen ve Yanardağ Tanrısı Jahweh'e ibadeti gerektiren yeni bir dini kabul etmişlerdir. Bu yeni Tanrı, Aton'dan tamamıyla farklı bir karaktere sahipti. Aton, barış, gerçeklik ve adaletin sembolü iken, Jahweh acımasız, intikam güden ve cezalandırıcı bir tanrı idi. Freud, İncil'deki bilgilere göre, Yahudilere Jahweh'e ibadet etmeyi öğreten ve Medyenli bir rahibin damadı olarak tarif edilen Musa'nın aslında Yahudilerin Mısır'dan çıkmasına öncülük eden ve onlara Aton dinini öğreten Musa'dan farklı olduğunu ileri sürer. Buna rağmen, İncil'e dayanan bilgiler, mantıksal bağın devamını sağlayabilmek adına, her iki Musa'nın da aynı kişi olduğunu ortaya koyar.

Bu iki Musa'nın da aslında aynı kişi olduğunu ortaya koymak neden gerekliydi? Freud'a göre bu gerekliydi, çünkü "Tanrı Jahweh, zaman içerisinde kendi öz niteliklerini kaybetmiş ve gitgide dönüşüm yaşayarak Musa'nın eski tanrısı Aton'a benzemeye başlamıştır."[88] Eldeki İncil'e dayalı rivayetler, Mısırlı Musa ve Medyenli Musa'nın bir ve aynı kişi olduğunu, çünkü gerçekte Aton ve Jahweh'in aynı tanrı olduğunu ortaya koyar. Bu durum şu şekilde izah edilmektedir: Gerçek Musa'nın takipçileri (Freud, bunları İncil rivayetlerinde geçen "Levites" kabilesinden Yahudiler olarak tanımlar) ve sonrasında gelen peygamberler tek tanrı Aton düşüncesini canlı tutmuşlar ve böylelikle Tanrı Aton'a yapılan anlamsal yüklemelerin Tanrı Jahweh'e aktarılması sağlanmıştır. Böylelikle Jahweh, intikam güden kabilesel bir Tanrı olmaktan çıkarak ayinsel törenleri ve kurban adamaları

[87] *a.g.e.*, s. 60.

[88] *a.g.e.*, s. 63.

reddeden evrensel bir Tanrı halini alır. Bu evrensel Tanrı, sadece kendisine inanılmasını ve hakikat ve adalet doğrultusunda bir yaşam sürülmesini ister. Freud, monoteizme yönelik olan bu dönüşü, nevroz kuramı ve bastırılmış anıların geri dönmesi açısından açıklamaktadır. Musa'nın öldürülmesi sonucunda ortaya çıkan suçluluk duygusu, insan zihnindeki ilk günahın (ilkel babanın öldürülmesi) yeniden uyanışına sebep olur. Bu olaya istinaden ortaya çıkan nevrotik belirtiler, gerçek travmanın çarpıtılmış bir hali olmasına rağmen, Jahweh'e monoteistik bir şekilde ibadet de ilkel babanın öldürülmesi olayına binaen bastırılmış anıların geri dönüşünü temsil eder.

Aziz Paul ve Hristiyanlık ile birlikte Freud, suçluluk duygusunun tarih öncesi çağlara ait kaynağının "ilk günah" kavramı ile tanımlandığını ileri sürer. Gerçek şu ki, tanrısallaştırılmış babanın öldürülmesi olan ilk günah, bu işin kefaretinin ancak Tanrının oğlunun ölümü ile olabileceği gerçeğine işaret etmektedir. "Kardeşlerden oluşan kabilenin reisi olan bu oğul", kendini kurban eder, fakat devam eden süreçte kendisini tanrısallaştırmış olur ve böylelikle baba tanrının yerini alır.

Sonuç olarak Hristiyanlık, bir oğulun dini iken, Yahudilik bir babanın dini olmuştur. Bu yolla Freud, dinin özünde yer aldığı ifade edilen duygu karmaşasının oğulun babasının yerine kendisini kurban etmesinden kaynaklandığına ve bu karmaşanın da tarih öncesi zamanlardaki "her çocuğun yapmayı ümit ettiği gibi oğulun babanın konumunu gasp etmesiyle son bulduğuna inanır."[89] Freud, bu durumu şu şekilde özetler:

> Kesin bir şekilde nihai anlamda öneme sahip olan şey, unutulmuş bellekte yer alan anıların güncel ve gerçek bir olayın tekrarlanması aracılığıyla uyandırılmasıdır. Musa'nın öldürülmesi, bu tür bir tekrarlanmadır ve sonrasında sözde yargı İsa'nın da aynı şekilde öldürülmesini önermiştir: Dolayısıyla bu olaylar, sebepler olarak ön plana geçerler. Bu olaylar olmaksızın monoteizmin ortaya çıkması mümkün görünmemektedir.[90]

[89] *a.g.e.*, s. 88.

[90] *a.g.e.*, s. 101.

Bu alıntı ile birlikte, Freud'un tanrıya inanç konusunda ortaya koyduğu ilk öneri karşımıza çıkmaktadır. Tanrıya inanç, arzuların tatminine dayanan bir yanılsamadır ve bu inanç, nesnel ve mantıklı düşünceler olmaksızın sürdürülemez. Duygusal temeli, duygu karmaşası ve bir nevrozla ilintili olan suçluluk duygusuna dayanmaktadır. Bu nedenle sadece bazı tetikleyici olaylar (Musa'nın veya İsa'nın ölümü gibi ilkel babaya karşı işlenmiş olan suçu hatırlatan olaylar) aracılığıyla dışa vurumu sağlanabilir.

Değerlendirme

Eleştirel düşünce ve karşı görüş, Freud'un din yorumu hakkında şu sorulara cevap aramaktadır. İlk bakışta bu soruların Freud'un dine yönelik ileri sürdüğü olumsuz din analizini çürütmeyi amaçlayan dini bir arzudan kaynaklandığı düşünülebilir. Halbuki bu sorular, Freudyen kurama yönelik gerçekleştirilmiş nesnel değerlendirmelere aittir ve bu kurama yönelik olarak teolojik ve bilimsel kaynaklardan geliştirilmiş olan karşı görüşleri özetlemektedir.

İndirgemeci midir?

Freud, din olgusunu basit bir psikolojik olguya mı indirgemiştir, şöyle ki, bir olgu bütünüyle arzu tatmini, duygu karmaşası ve suçluluk gibi psikolojik süreçler açısından açıklanabilir mi? Öne sürülen tarihi veri bile, Freud'un din olgusuna dair ortaya koyduğu yorumun Ödip kompleksinin dinamiklerini yansıtan benzer bir tarzda yeniden yapılanmış olduğunu göstermektedir. Dini inanç ve bağlanmanın içeriği -tanrı, kutsal, aşkınlık- "yüceltilmiş baba" yani, insanoğlunun sahip olduğu baba figürünün dışa yansıtılması aracılığıyla oluşturulmuş imgesel bir baba olarak görülür. Tanrı, arzu tatmininin bir ürünüdür, diğer bir deyişle "babaya duyulan hasrettir." Yüceltilmiş bu baba figürü üzerine atfedilen duygular, kişinin çocukluğunda ortaya çıkan Ödip kompleksinin özelliklerini belirleyen ikircikli duygulara ve suçluluk duygusuna devredilir. Bu süreç, Psikanalitik terapinin temel bir özelliği olan duyguları bir başkasına "yönlendirme" özelliği ile benzeşmektedir. Öyle ki, bu terapi vasıtasıyla hasta, ebeveyn figürlerine yönelik hissettiği bastırılmış çocukluk duygularını analist üzerine

yansıtır. Hastanın nevrotik davranışı, çocukluk dönemindeki bastırılmış duygularına istinaden açıklanır. Aynı şekilde, din olgusu, çocukluk döneminde babaya yönelik hissedilen bastırılmış duygulara ilişkin olarak değerlendirilir. Bastırılmış bu duygular, kaçınılmaz bir şekilde kişinin bilinç düzeyindeki sevgi ve bağlanma temelli dini duyguları ile çatışmaya giren düşmanlık duyguları halini alır ve suçluluk duygusu üretirler.

Freud, nevrotik davranışın dinamiklerinden hareketle bir din yorumu ortaya koymuştur. Herhangi bir birey, samimi şekilde dindar olan insanların, Freud'un bu yorumunu, kapsamlı bir din kuramı bağlamında indirgemeci ve yetersiz bulacaklarını kolaylıkla anlayabilir. Bu yaklaşım, kendi içerisinde Freud'un kuramına karşı bir reddetme inşa etmez veya dini kişiliğin anlaşılmasında Freud'un yaklaşımının değersiz olduğunu göstermez. Şüphesiz ki bastırma, duygu karmaşası ve suçluluk duygusu gibi halleri yaşadığı bilinen, Freud'un konuşmalarında bahsettiği saygın azizler vardır. Başka bir deyişle Rahibe Teresa ve Martin Luther King gibi oldukça dindar insanları olgunlaşmamış ve nevrotik olarak görmek imkansızdır. Bilimsel bir bakış açısıyla bile din gibi karmaşık ve çeşitli bir olguyu tek bir psikolojik etken açısından açıklamaya çalışmak indirgemeciliğe davetiye çıkarmaktır. Freud bu suçlamaya karşı kısmen cevap vermiş ve dinin tek bir kaynak veya öz açısından açıklanamayacağını ya da türetilemeyeceğini belirtmiştir. Freud'a göre psikanaliz, bunu kendisine zorunlu bir görev addederek dinin kaynaklarından bir tanesine tanınırlık kazandırma arayışındadır (Ödip kompleksinin dinamiklerinde olduğu gibi). Ayrıca Freud, "psikanalizin bulduğu bu kaynağın dinin tek kaynağı olduğunu veyahut diğer kaynaklar arasında birinci sırayı işgal ettiğini iddia etmediğini belirtir."[91] Buna ek olarak, din gibi karmaşık bir olgunun kapsamlı bir şekilde anlaşılabilmesi için, psikanalizin ortaya koyduğu bulguların diğer araştırma alanlarının elde ettiği bulgular ile sentezlenmesi gerektiğini ifade eder. Bu ifadesiyle Freud, din olgusunun anlaşılabilmesi için farklı alanlarda gerçekleştirilen araştırmaları bir araya getirme arayışında olan çağdaş dini çalışmalar (tarih, psikoloji, sosyoloji vb.) ile aynı amacı taşıdığını ortaya koyar.

[91] Sigmund Freud, "Totem and Taboo", *S.E.*, Vol. 13, s. 100.

Buna rağmen, *Moses and Monotheism* adlı eserinde, dini olgunun, *sadece* bireylerdeki nevrotik belirtiler (çocukluk dönemindeki travmatik bir anının geri dönüşünün temsilcisi) üzerine kurulan bir model aracılığıyla anlaşılabileceğinden hiçbir zaman şüphe etmediğini dile getirir. Tarih öncesi zamanlarda beşer ailesinin ilk babası öldürülmüş ve bu eylemin sonrasında olumsuz sonuçlar meydana gelmiştir. Freud, din meselesinde, tarih öncesi dönemde meydana gelen bu olumsuz gelişmelerle ilgili olan bastırılmış anıların geri döndüğünü düşünür. Gerçekleştirilen bastırma eyleminin ve dini pratiklerin "obsesif karakterini" açıklayan suçluluk duygusunun kökenindeki temel motivasyon dindir. Buna bağlı olarak "bastırılmış anılar, taşıdıkları tarihi gerçekliğin kapsamı nispetinde insanlar üzerinde etkili olurlar."[92]

Din, sadece farklı araştırma alanlarının bakış açıları aracılığıyla anlaşılabilecek karmaşık bir olgu mudur veya nevrozlar üzerine gerçekleştirilen psikanalitik kuram, din olgusunu açıklamakta yeterli midir? Bu iki cümleyi sentezlemek zor bir iştir. Görüldüğü üzere Freud, tarih ve antropoloji bilim dallarına ortaya koyduğu dinin psikanalitik yorumuna destek bulmak amacıyla başvurmaktadır, fakat ortaya çıkan sonuç, Ödip kompleksine dayanan bir modelleme çerçevesinde insanlık tarihinin psikanalitik bakış açısı ile yeniden şekillendirilmesidir. Din olgusunu dini inanç ve pratiklerin ardında yatan psikolojik dinamikler açısından izah etmek, elbette ki meşru bir gayrettir ve her ne olursa olsun din, kesin surette psikolojik bir olgudur. Din bundan daha fazlası değil midir? Ayrıca, psikolojik bir olgu olarak, din sadece Freud'un sınıflandırdığı *patolojik* haller açısından mı anlaşılabilir? Freud'un iddialarında doğru olduğunu varsayarak kendisinin duruşu hakkında şunları ifade edebiliriz: (1) Psikanaliz, din olgusunun doğru şekilde anlaşılmasına katkı sağlayan birçok araştırma alanından biridir. (2) Psikanalitik yaklaşımın din ile ilgili çalışmalar açısından ortaya koyduğu katkı, dinin ruhsal yaşam açısından hastalıklı bir olgu olabileceğini göstermesidir.

Sonradan gelen bazı kuramcıların aksine Freud, "sağlıklı" bir din olgusuna sahip olmamıştır (kişilik kuramını belki

[92] Sigmund Freud, "Moses and Monotheism", *S.E.*, Vol. 23, s. 58.

bunun dışında tutabiliriz). Freud'un net bir şekilde din üzerine ortaya koyduğu çalışmaları söz konusu olduğunda, din olgusunun geriletici, çocukluğa özgü ve nevrotik bir faktör olduğunu görürüz. Bu yaklaşım, karmaşık din olgusunun bir yorumu olarak yeterli olmayabilir, fakat Freud'un bu çabası bir *din psikolojisi* çalışması olarak düşünülebilir. Ayrıca onun kuramı, dinin nevrotik bozukluklarına açıklama getirme hususunda faydalı sonuçlar üreten *din psikopatolojisi*nin bir temsilcisi konumundadır.

Son olarak Freudyen kuram, dinin anlaşılması hususunda en azından üç yönden önem arz eder. Bir din psikolojisi olarak (çocuksu, geriletici ve saplantısal olarak din), anlaşılır şekilde dini ve teolojik kaynaklar tarafından savunma amaçlı tepkiler çekmektedir. Dinin psikopatolojisi, sağlıklı bir algı yapısına sahip olmayan dinin sebep olabileceği nevrotik bozuklukları belirlemede fayda sağlamaktadır. Kişilik kuramı olarak ise özellikle insan varoluşunun analizini Eros ve ölüm içgüdüsü arasındaki mücadele olarak belirlemesiyle psikolojik bir antropoloji üretir. Böylece insanın varoluşuna dair dinin sahip olduğu bakış açısı ile insanoğlunun haline dair bir açıklama üreten psikolojik antropoloji arasında bir diyalog imkanı oluşturabilir. "Yaşam ölüm üzerine mutlak anlamda galip gelebilir mi?" sorusuna vereceği cevaplar açısından Freudyen kuram ve dini bakış açısı arasında yapılacak bir karşılaştırma, Freud'un din kuramı üzerine tartışıp onun kusurlarını ortaya koymaktan çok daha faydalı sonuçlar verebilir. Hülasa, Freud'un insanın kişiliği ve hallerine dair ileri sürdüğü düşünceler, tanrı ve din hakkında ifade ettiği düşüncelere kıyasla dini açıdan daha fazla önem arz edebilir.

Bilim dışı mıdır?

"Bilim dışı" kavramı, sadece Freud'un din kuramı üzerine değil, aynı zamanda kişilik kuramının bazı yönleri üzerine de ifade edilmiş bir husustur. Bu söylem, özellikle insanın varlığına dair ortaya koyduğu trajik nitelendirmesi yani, insanın varlığına dair sahip olduğu öngörü, Eros ile yıkıcı ve ayrıştırıcı ölüm içgüdüsü arasındaki "ebedi mücadele" konusunda gerçeklik arz eder. Halihazırda gördüğümüz üzere, Freud düşüncesinde, insanın varoluşunun yaşam ile ölüm arasındaki bir mücadele olarak tanımlandığını

söyleyebiliriz. Ayrıca Freud, insanın varoluşunu, dini bir bakış açısının merkezde yer aldığı şekliyle ele alıyordu. Şöyle ki, "Yaşam, ölüm üzerine mutlak anlamda galip gelebilir mi? sorusunu sorarak aslında bu soruyu dini bir bakış açısı ile soruyordu. Diğer taraftan insanoğlunun medeniyet sürecini tarif ederken bu sürecin mutlak galibiyeti gerçekleştirmeyi hedefleyen bir teşebbüs olduğunu ifade ediyor ve bunun dini bir teşebbüs olduğuna dikkat çekiyordu. Elbette ki, insanın varlığına dair ortaya koyulan bu trajik yön ve bir bedel ödeme ihtiyacı içindeki insanlığın durumuna dair dini bakış açısı arasında bir mukayese yatmaktadır. Ayrıca, en çağdaş psikanalistler de dahil olmak üzere bazı eleştirmenler, ölüm içgüdüsü kavramını ya "bilim dışı" ya da "konu dışı" addederek ciddiye almamaktadırlar. Bilime aykırı olduğu düşünülen bu kavramı Erich Fromm, "dayanağı olmayan bir görüş" şeklinde isimlendirmiştir. Halihazırda fark edildiği üzere de Freud, bu bilim dışı kavramı, kanıtlanmış bilimsel bir gerçek olarak öne sürmemiştir. Freud, çok doğal bir sezgisel görüş, "birçok tereddüt ve kararsızlığın ardından ulaşılmış bir sonuç"[93] ve henüz geçerli gerekçeler bulmaya güç yetiremediği fakat "hakkında başka bir şekilde düşünmenin mümkün olmadığı, gittikçe güçlenen bir tür inanç olarak Eros/ölüm kuram hakkında görüşlerini belirtir."[94]

Eros/ölüm çatışmasının alakasız bir kavram olduğuna dair yapılan suçlama, psikanalitik terapinin sınırları içerisinde haklılık payına sahip olabilir. Fakat, halihazırda belirtildiği üzere Freud, terapide başa çıkılan içgüdüsel çatışmanın en üst düzey kaynağına işaret ettiğinde aslında psikanalizin dar sınırlarının da ötesine geçmekteydi. O, bu düzeyde düşüncelerini ifade ettiğinde sadece nevrozların tedavisi için bir yöntem önermez, aynı zamanda psikanaliz kuramını kullanarak insanoğlunun varlığının kültürel, sanatsal ve dini yönlerinin taşıdığı anlamları keşfeder. Freud, psikanalizin ortaya koyduğu bu işlevin belki de psikoterapötik amaçlarından çok daha kıymetli olduğuna inanmıştır. Dolayısıyla, terapötik süreç açısından alakasız olduğu

[93] Sigmund Freud, "An Outline of Psychoanalysis," *S.E.*, Vol. 23, s. 148.

[94] Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents", *S.E.*, Vol. 21, s. 118 & 119.

düşünülen bir şey, gerçekte insanın içinde bulunduğu halin anlaşılması noktasında alakalı bir yapıya sahip olabilir. Dinin işlevlerinden biri, Freud'un tarif ettiği şekliyle, insanoğlunun varoluşunun trajik bir tür yönü ile karşılaştığında insanlar için bir ümit kaynağı olmasıdır. Sonuç olarak Freud'un Eros ile ölüm arasındaki çatışmaya dair kuramını ele alan kişiler, gerçekte "dini" bir teşebbüs ile meşgul olmaktaydılar, çünkü Freud'un insanın içinde bulunduğu hal üzerine gerçekleştirdiği trajik analizin karamsarlığından kurtulmanın bir yolunu arıyorlardı ve böylelikle bu trajedinin ortasında bir ümit aşılıyorlardı. Yaşamın ölüm üzerine elde edeceği mutlak galibiyetini gerçekleştirmesi onun kendi kendini engellemesi anlamına gelen kültürel teşebbüsüne bağlıdır. Freud'un karamsarlığı, aslında bu görüşünden kaynaklanmaktadır. Ölüm içgüdüsünün kültürel bir baskı mekanizması aracılığıyla saldırganlık şekline dönüşmesi, bu içgüdünün suçluluk duygusu olarak aslına geri getirilmesine etki eder. Kurtarıcı dinler, insanoğlunun varoluşunun kaçınılması imkansız bir suçluluk duygusuna ve trajik bir yapıya sahip olduğunu kabul ederler ve bu suçluluk duygusundan kurtuluşu sağlayacak, inanan birey üzerinde özgürleştirici ve dönüştürücü etki gösteren bir vaat sunarlar.

Bu dini vaadin alternatifi, insanoğlunun haline ilişkin daha iyimser bir bakış açısı ileri sürmektir. Freudyen kuramı hümanist bir bakış açısıyla yeniden düzenleyen araştırmacılar, bu alternatifi gerçekleştirmektedirler. Bu araştırmacılar, insan yapısındaki bastırma, suçluluk duygusu ve trajedi gibi hususların kaynağı olan Eros ve ölüm içgüdüsü arasındaki biyolojik kaynaklı düalizmi reddederler. Buna karşılık onlar, çevresel ve tarihi şartlardan kaynaklanan bir düalizm ortaya koyarak bu düalizmin bireyin dışındaki bir suçluluk duygusu ve trajedi kaynağı olduğunu öne sürerler. Dolayısıyla bu duruma verilen cevap, sadece bireyin dönüşümüne değil aynı zamanda çevrenin ve toplumun da dönüşümüne kadar uzanmaktadır. Erich Fromm,[95] Herbert Marcuse[96] ve Norman

[95] Erich Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* (New York: Harper and Row, 1964), Bölüm 3.

[96] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1955).

O. Brown[97] farklı kuramsal açıklamalar kullanmışlardır, fakat hepsi, insanlığın geleceğe ümitle bakmasının öncelikle sosyal bastırma kaynaklarının saf dışı bırakılmasına bağlı olduğunu iddia etmişlerdir. İnsanoğlunun değiştirilmesi veya sosyal yapıların dönüştürülmesi üzerine gerçekleştirilen benzeri tartışmalar, günümüzde de devam etmektedir. Freud'un bu konuya dair çözüm önerisi tartışmasızdır: Eros ve ölüm arasındaki çatışma psişe içerisinde meydana geldiği için problem de en nihayetinde bireyin içerisinde yatmaktadır.

Freud'un din kuramının bilime aykırı bir temele dayandığı ifade edilmektedir, çünkü *Totem and Taboo* isimli eserinde dinin tarihi köklerine, *Moses and Monotheism* adlı eserinde Yahudi-Hristiyan tek tanrıcılığına dair gerçekleştirdiği araştırmalar, tarih ve antropoloji kaynaklı sorunlu bilgilere dayanan spekülatif görüşlerden ibarettir. Freud'un ilkel insan toplulukları üzerine ileri sürdüğü kuramına ilişkin olarak S. G. F. Brandon, "onun tarih öncesinde gerçekleşen dramatik hadiseleri yeniden şekillendirme gayretinin arkeolojik veya antropolojik herhangi bir onaylayıcı kanıta sahip olmadığını iddia eder. Ayrıca, kendisinin cinsellik içgüdüsünü dinin kaynağı olarak değerlendiren alışılmışın dışındaki yorumu, halk arasında oldukça heyecan uyandırmış ve tanınmasını sağlamıştır, ancak aynı heyecan ve tanınma bilimsel alanda söz konusu olmamıştır."[98]

Aynı kuramla ilgili olarak Eli Sagan'ın düşünceleri şöyledir: "Freud, öne sürdüğü herhangi bir olay ya da olaylar silsilesinin gerçekliğine dair hiçbir kanıta sahip olmamıştır ve bundan dolayı da kafasında kurguladığı şeyin hiçbir anlamı yoktur, çünkü iddiası, tamamıyla düzmece bir hikayedir."[99]

Ortaya konulan bu eleştiriler, her ne kadar tutarlı ve geçerli olsalar da Freud'un din kuramını geçersiz kılmazlar. Freud'un ilkel kabile kuramı, din hakkında ileri sürdüğü psikanalitik yorumuna tarihi bir dayanak kazandırma

[97] Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytic Meaning of History* (New York: Random House, 1959).

[98] S. G. F. Brandon, *in Dictionary of the History of Ideas* (New York: Scribners, 1973), Vol. 4, s. 97.

[99] Eli Sagan, Freud, *Women and Morality: The Psychology of Good and Evil* (New York: Basic Books, 1988), s. 79.

ve Ödip kompleksini ve dolayısıyla dinin evrenselliğini açıklama teşebbüsünün göstergesi olmuştur. Hem Ödip kompleksi hem de din, tarih öncesindeki bir döneme kadar uzanan bilinçdışı belleğin bir sonucu olarak değerlendirilmiş ve bundan dolayı, her ikisinin de bireyin hayatında tarihöncesinde vuku bulan tarihi olay misali tekrarlandığı veya yeniden sahnelendiği düşünülmüştür. Bir başka deyişle dinin ontogenezi yani birey merkezli ele alınışı, bir tür ırksal bellek mekanizması aracılığıyla tekrarlana gelen filogenez bir olay şeklinde açıklanmaktadır. Diğer taraftan önemli bir soru karşımıza çıkmaktadır: İlkel kabile kuramının tarihsel gerçekliği, Freud'un din kuramı için harfi harfine gerekli midir? Belki de burada, tarih öncesi dönemde Adem ile Havva'nın cennetten kovulması "olayı"yla ilişkili olan Hristiyanlık inancındaki ilk günah olgusuna bir benzerlik söz konusudur. İlkel kabileye ait bu tarih öncesi "dramatik durum", dinin kaynağına dair bir açıklama olarak Adem ile Havva kıssasının (işledikleri günah ve bunun sonucunda Cennet bahçesinden kovulmaları) da yaptığı gibi benzer bir amaca hizmet eder. Hristiyanlıktaki her birey, bazı noktalarda Adem'in günahını tekrarlar. Freud, her bireyin ilkel kabile dönemindeki dramatik tecrübeyi ödipal dönemde yeniden yaşadığını iddia eder. Adem ile Havva kıssasını tarihi bir olaydan ziyade tarihi bir mit olarak değerlendirmek ilk günah inancını kendi içinde geçersiz kılmaz. Bu inanç, geçmişte gerçekleşen bir şey hakkında değildir, sadece insanın varoluşuna dair ortaya koyulmuş bir açıklamadır. Mitlere özgü kavramlar aracılığıyla bu inancın dile getirilmesi insanın varoluşu hususunda günah ve suçluluk duygusunun evrensel bir konuma sahip olduğunu vurgulama amacına hizmet eder. Bundan dolayı, bu inancın doğruluğu ya da yanlışlığına dair bir soruyu gündeme getirirken, amacımız Adem ile Havva kıssasının tarihi olup olmadığını değil, aksine bu inancın insanın varoluşu hakkında gerçek bir bilgi aktarıp aktarmadığını ortaya koymaktır.

İlk günah inancına dair yönelttiğimiz bu soru, herhangi bir psikolojik kurama yönelttiğimiz sorularla aynıdır. İnsanın varlığı hakkında gerçek bir bilgi aktarır mı? Gözlemlenebilir gerçeklikleri açıklamakta mıdır? İnsanoğlunun tecrübesine dair mantıklı bir açıklama ortaya koyar mı? Freudyen

kuramı değerlendirdiğimizde bu tür sorular sormak, ilkel kabile kuramının tarihi gerçekliğini sorgulamaktan çok daha önemlidir. Bu kuramı, insan varlığının gerçekliğini ortaya koyan bir mit (ödipal tecrübe ve dolayısıyla dinin evrenselliği ve kaçınılması imkansız bir yaşantı olması) ve tarihsel nedensellik temelli açıklamalar olmaksızın değerlendirmek mümkün değil midir? Şayet mümkün ise, Adem ve Havva kıssasının tarihsel gerçekliğini Hristiyanlıktaki ilk günah inancının geçerliliği açısından sorgulamak yerine, ilkel kabile kuramının tarihsel gerçekliğini, Freud'un din kuramının geçerliliği açısından sorgulamak daha yerinde bir iş olurdu. Bu inançta olduğu gibi Freud'un din kuramı, insanoğlunun tecrübesine dair ürettiği faydalı anlamlar ve yaptığı yerinde açıklamalar açısından değerlendirilmelidir.

Önyargılı mıdır?

Gregory Zilboorg, 1958 yılında, Freud'un din kuramı ile ilgili olarak şu görüşlere yer verir: "Unutulmamalıdır ki, din psikolojisi yaparak Freud, insanoğlunun psikolojik süreçlerini dini inancın kendileri aracılığıyla söz sahibi olacağı bir şekilde ele almamış, aksine, dini inancın saf dışı bırakıldığı, reddedildiği bir şekilde değerlendirmiştir."[100] Bu durum, Freud'un ileri sürdüğü psikolojik din kuramının, onun din hakkında sahip olduğu önyargılı hükümlerin (kişisel inançsızlığının) akla uygun hale getirilmesi veya meşrulaştırılması olup olmadığı sorusunu akla getirir. Ayrıca, inançsız biri olmasının altında, dini inanç ve uygulamanın kaynakları üzerine yaptığı psikolojik araştırma sonuçlarının yatıp yatmadığı sorgulanır. Bu sorulara verilecek bir cevap bulunmakla birlikte Zilboorg'un eleştirisine şu şekilde karşılık vermek mantıklı görünmektedir: Freud'un din psikolojisinin güçlü ya da zayıf yönleri her ne olursa olsun, onun kuramı, dini inancın insanoğlunun psikolojik süreçleri aracılığıyla söz sahibi olabileceği oldukça net bir kuramdır. Ayrıca bu psikolojik süreçler, hastalıklı durumlar olarak görülür. Dolayısıyla kuramın kendi sınırları içerisinde, dinin reddedilmesi kaçınılmazdır.

James Jones için Freud'un inançsızlığı, dini reddetmekten

[100] Gregory Zilboorg, *Freud and Religion: A Restatement of an Old Controversy* (Westminster, Md.: Newman Press, 1958), s. 15-16.

daha çok din ile ilgili çalışmalara getirdiği bir varsayımdan ibaretti. Dinin psikanalitik bakış açısıyla yeniden ele alınmasını öneren Jones, bu yaklaşımına şu cümle ile başlar: "Aydınlanmanın mirası olarak Freud, ateizmin normatif bir yapı olduğunu, fakat dinin ise, insanoğlunun çocukluğundan kalma bir iz olduğunu varsaymıştır."[101] Freud'un *The Future of an Illusion* isimli eserinde yer alan bir gerçeklik olarak bu ifade, psikanalitik yorumu sebebiyle dini olumsuz bir bakış açısı ile ele alması ve bireysel inançsızlığı arasında muhtemel bir ilişkinin olup olmadığı sorusunu tekrardan gündeme getirir. Onun inançsızlığı din olgusuna dair ortaya koyduğu analizin bir sonucu muydu yoksa "ateizm, normatif bir yapıdır" varsayımı onun din kuramının altında yatan temel bakış açısı mıydı? Doğrusunu söylemek gerekirse, bu ifadelerin hiçbiri doğru değildi, çünkü tanrının gerçekliğini inkar etmek yani ateizm, Freud'un din üzerine yaptığı analizi ile ulaştığı bir sonuç değildi. *The Future of an Illusion* isimli çalışmasında, dini inancın nesnesi değil, dini inancın arkasında yatan motivasyon ele alınmaktadır ve burada ulaşılan sonuç, dini inancın arzu tatmini temeline dayanan bir yanılsama olduğu şeklindedir. Freud, tanrıya inancın bir yanılsama olduğunu ifade ederken oldukça dikkatli davranır. Tanrının nesnel olarak varlığına veya yokluğuna dair değil aksine, böyle bir inancın altında yatan yönlendirici psikolojik motivasyona dair görüş belirtir. Başka bir deyişle dini inancı, bir "yanılsama" olarak değerlendirmek, onun aynı zamanda bir "aldanma" veya hayal olduğunu düşünmek anlamına gelmez. Aldanma veya hayal başlı başına bir yanılgı iken, yanılsama doğru ya da yanlış olabilir.

Daha karmaşık bir soru, Freudyen kuramın gelişiminde bir etken olabilecek ruhsal eğilim veya duygusal ana yapı hususunda karşımıza çıkar: Freud'un dine bakışı, ruhsal yapısında yer alması muhtemel bilinçdışı içeriklerden ne ölçüde etkilenmiştir? Freud'un çocukluk dönemi tecrübelerinin kalıntılarını temsil ettiği düşünülen güvensizlik, büyüklük tutkusu, duygu karmaşası, suçluluk duygusu vb. karakter özelliklerinden hangileri, onun

[101] James W. Jones, *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence* (New Haven: Yale University Press, 1991), s. 1.

düşünce yapısının gelişmesinde rol almıştır? İnançsızlık ya da inanç yanıltıcı ve arzu tatmin edici olabilir. Jones, "tanrıya inanmak için de inancı reddetmek için de nevrotik gerekçelerin var olduğuna dikkat çeker."[102] Diğer araştırmacılar arasında W. W. Meissner, Freud'un din hakkındaki düşünce yapısının kısmen din hakkında sahip olduğu çözümlenmemiş duygu karmaşasından ve özellikle de sahip olduğu Yahudi geleneğinden "(çocukluk dönemine ait çözümlenmemiş çatışmalardan kaynaklanan bir duygu karmaşası) kaynaklandığını" iddia eder.

> Öyle görünüyor ki Freud, zihnindeki derin ve gizil boşluklarda, içindeki kavgacı ruhun dinin teslimiyet ve tevekkül içerikli taleplerine hiçbir zaman teslim olmamasına gayret göstermiştir. O bir fatih olarak Hannibal, yeni bir din ortaya koyan ve bu dinin aracılığıyla insanlarına öncülük ederek onları psikolojik özgürlüğün vadettiği kutsal topraklara ulaştıran bir peygamber olarak Musa gibi olabilirdi. Onun bu amacını gerçekleştirebilmesinin tek bir yolu vardı. Bu yol, babalarının dinine galip gelmek ve insanlardaki baba imajını ortadan kaldırmaktı. Freud, zihin dünyasında kökleşmiş olan bu karmaşıklıklardan ve onların ilişkili olduğu çatışmalardan kendisini hiçbir zaman kurtaramamıştır. Dolayısıyla Freud'un bizlere din, dini tecrübe ve inanç gibi konularda öğretmiş veya aktarmış olduğu her ne varsa, onun iç dünyasında sahip olduğu bilinçdışı çatışmalar çerçevesinde ele alınmalıdır.[103]

Freud'un din üzerine sahip olduğu görüşlerin bu şekilde yorumlanması, daha önce 1958 yılında David Bakan tarafından kaleme alınan *Sigmund Freud and the Jewish Mystical* isimli eserde benzer şekilde dile getirilmiştir. Bakan'ın tezine göre Freud'un Yahudi dini mirasına yönelik duygu karmaşası, bu gelenek içerisinde birbiri ile çatışmakta olan iki akımın yansımasıdır: (1) Kanunlara aşırı riayeti önceleyerek hukuk üzerine vurgu yapan Ortodoks, Haham geleneği, (2) akıl veya duygusal tecrübe yoluyla Yahudilik içerisinde hukukun en derin anlamına ulaşmayı hedefleyen

[102] *a.g.e.*, s. 37.

[103] W. W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience* (New Haven: Yale University Press, 1984), s. 55-56.

Kabala geleneği veya mistik gelenek. Bu ikinci geleneğin yan kollarından biri büyük çaplı Mesih hareketi olarak bilinen ve 17. yüzyılda ortaya çıkan Sabatay koludur. Freud'un dini, suçluluk duygusundan kaynaklanan bir olgu ve tanrıyı da acımasız ve cezalandırıcı süperego'nun bir yansıması olarak değerlendirdiğini göz önüne aldığımızda, onun kanunlara sıkı sıkıya bağlı ve suçluluk üretici bir akım olarak değerlendirilen Ortodoks, haham merkezli Yahudiliği reddetmesi anlaşılır görünmektedir. Hal böyleyken, Freud, neden Yahudi kimliğini taşımaya devam etmiştir? Bakan, bu soruyu şöyle cevaplar: Ortodoks, Haham geleneğini reddederken Freud, kendisini karşı akım olan mistik gelenek ile tanımlamıştır. Dolayısıyla zihin dünyasındaki duygu karmaşası ve kendine has Yahudilik anlayışının bilinçdışı etkisi, psikanalitik çalışmaları üzerinde belirleyici olmuştur. Freud, "güçlü bir şekilde tanrıtanımaz eğilimlere sahip olmuş ve bu sebeple kendisini bir Yahudi olarak tanımlamayı terk ettiğini belirtmiştir. Bunun yanında din ile olan kavgasının, aslında Yahudilikteki daha eski Ortodoks yapılara karşı olduğunu vurgulamıştır. Kurallara sıkı sıkıya bağlı olmamasına rağmen Yahudi kimliğini sürdürebileceğini düşünmüştür."[104]

Freud'un dini geçmişine dair sahip olduğu duygu karmaşası, özellikle onun Musa (geleneksel Yahudiliği temsil eden kanun belirleyici bir şahsiyet) hakkındaki yazılarında kendisine yer bulur. "Yeni bir yasanın" (psikanaliz) taşıyıcısı olarak, Freud'un Musa gibi kural koyucu bir figür ile kendisini özdeşleştirdiği ve onun yerini gasp ettiği düşünülmektedir. Bakan'a göre, "Musa ile özdeşleşmek, onun karşıtı bir hal almaya dönüşür ve Musa'nın yıkımı anlamına gelir."[105] Freud, suçluluk duygusunu tetikleyen bir kanuna saygı anlayışının karşısında olmuştu ve süperego'nun katı kısıtlamaları, onun Musa'ya ait olan şeylere de muhalif olmasına yol açmıştı. Aynı zamanda tabi olduğu dinin gelenekçi yönünden dolayı Freud, Yahudilik içerisindeki mistik ve Mesih'i dikkate alan gelenek ile kendisini özdeşleştirmişti.

Ortaya çıkan duygu karmaşasını çözüme ulaştırma

[104] David Bakan, *Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Boston: Beacon Press, 1975), s. 116.

[105] *a.g.e.*, s. 127.

girişimiyle Freud, Musa hakkında tarihsel olarak yeterince kanıta sahip olmayan iki sav öne sürer. Birincisi, Musa Mısırlı idi ve bu nedenle Yahudi değildi. Bakan'ın düşüncesine göre bu girişim, "Musa'ya ait özelliklerin Yahudilikle" ilgisi olmadığını ortaya koyarak "Yahudi düşmanlığını engellemek" amacı taşımaktaydı.[106] İkincisi ise Freud, Musa'nın Yahudiler tarafından öldürüldüğünü iddia etmiştir. Yahudiliğin haham geleneği, süperego aracılığıyla Freud da dahil olmak üzere tüm Yahudilere katı kısıtlamalar dayatmaktadır. Bakan, Freud'un ileri sürdüğü ikinci savı, söz konusu kısıtlamaları ortadan kaldırmayı amaçlayan "kinayeli bir teşebbüs" olarak değerlendirir. Bir başka deyişle bu sav, her bireyin zihninde ayrı bir yere sahip olan "Musa imajını ortadan kaldırma teşebbüsüdür."[107] Bakan, ayrıca Freud'un Haham merkezli Ortodoksluğa muhalif olduğunu, sahip olduğu suçluluk duygusunu hafifletme amacıyla Mesih'i dikkate alan geleneğin işlevlerinden faydalandığını ve buna bağlı olarak kendisini, "Yahudi mistisizminin ruh dünyasındaki bir Mesih olarak tasavvur ettiğini savunur."[108] Ayrıca unutulmamalıdır ki *Sigmund Freud's Christian Unconscious (1988)* isimli eserinde Paul Vitz, hem gerçekçi kanıt hem de dayanaksız görüşlerden oluşan bir bileşim vasıtasıyla Freud'un Hristiyanlığa yönelik tutumlarındaki benzer bir duygu karmaşasını gözler önüne sermeye çalışır.

Freud'un din düşüncesine yönelik duygu karmaşasına ve devamında dine dair bakış açısının oluşumunda etkili olan duygusal ve bilinçdışı faktörlere ilişkin olarak açık bir fikir birliğini nasıl elde edeceğiz? Freud'un psikanalitik kavramlarının gelişimindeki duygusal ve bilinçdışı faktörler hakkındaki tartışma genel bir yapı arz eder. Özelde ise onun din kuramı, ikna edici veya inandırıcı olmadığı için sonu olmayan, kendi kendini sürekli yenileyen bir yapı sunar. Bu hususla ilgili olarak sadece şu düşünceleri öne sürebiliriz:

İlk olarak Freud, kendisini hem Musa gibi büyük bir şahsiyet, hem de Musa ile ilgili şeylere muhalif olan bir Mesih olarak tanımlamıştır. Bu hususla ilgili olarak belki

[106] *a.g.e.*, s. 158.

[107] *a.g.e.*, s. 167.

[108] *a.g.e.*, s. 170.

de Freud'un karakterine dair hali hazırda gözlemlediğimiz şöyle bir düşünce ya da yansıma bulabiliriz: Freud'un liderliğinde ortaya çıkan psikanalitik akımda belli derecede bir büyüklük kuruntusu söz konusudur ve bu kuruntu, öğrencileri tarafından ileri sürülen yeni düşüncelere karşı gösterdiği hoşgörüsüzlük ve güvensizlikte kendisini açıkça gözler önüne sermiştir.

İkinci olarak Freud, insanları süperego'nun katı kısıtlamalarından azat eden bir kurtarıcı olarak tasvir edilir. Bu tasvire binaen Freud'un, süperego'nun gelişiminin ve onun sonucunda ortaya çıkan patolojik suçluluk duygusunun söz konusu azat ile gerçekleşebileceğine inandığını düşünmemek gerekir. *The Future of an Illusion* isimli eserinde Freud, süperego tarafından temsil edilen ahlak duygusundan medeniyetin "fikri değerler"inden biri olarak bahseder. Süperego'nun gelişimi, tamamıyla süperego'yu ortaya çıkaran ebeveyn ve kültür kaynaklı emirlerin içselleştirilmesi aracılığıyla gerçekleşir. Kaldı ki Freud, dış kaynaklı baskıların zamanla içselleştirildiğini iddia eder. Bu süreç vasıtasıyla bizler ahlaklı ve sosyal bireyler oluruz. İçselleştirme süreci ne kadar başarılı şekilde gerçekleştirilirse, kültür (din de dahil) dış kaynaklı baskı uygulamaktan o derece vazgeçer. Sonuç olarak Freud, "psikolojik araştırma sahasında, güçlü bir süperego'yu kültürel varlığın en değerli temsilcisi olarak görür."[109] Ayrıca, acımasız ve cezalandırıcı süperego, yetersiz derecede içselleştirilmiş emirlerin gücünü de temsil edebilir. Bunun aksine psikanaliz, hastasına eleştirel olmayan ve onaylayıcı bir analist teklif eder. Bakan, bu analisti "cezalandırmayan bir süperego"[110] olarak isimlendirir.

Üçüncü olarak Vitz'in Freud ile ilgili olarak öne sürdüğü "Hristiyan bilinçdışı" kavramı tartışmalı olmasına rağmen, açık bir şekilde görünmektedir ki, Freud'un din hakkındaki duygu karmaşası belli bir Hristiyanlık türünü de içererek Ortodoks, Haham merkezli Yahudiliğin sınırlarının da ötesine uzanır. Bakan'ın dikkat çektiği üzere, Freud'un ortadan kaldırmak istediği şey, "sadece Yahudi Haham öğretisi değil, aynı zamanda Batı Medeniyetindeki Haham

[109] Sigmund Freud, "The Future of an Illusion", *S.E.*, Vol. 21, s. 11.

[110] David Bakan, *Freud and the Jewish Mystical Tradition*, s. 158-159.

öğretileri benzeri yapıların tümüydü."[111] Bu benzer yapıların hepsinden önce, Freud'un Batı Hristiyanlığına dair algısının insanlarda yer etmesi gerekir. Daha önce dikkat çektiğimiz üzere bu bakış açısı, 2,5 yaşına kadar Freud'un bakıcılığını yapan ve ona Katolik damgalı cehennemini ve lanetlenmesini tanıtan Katolik dadısının etkisiyle çarpıtılmış olabilir. Ayrıca, Freud'un Hristiyanlığı da içine alan duygu karmaşası, *Moses and Monotheism* adlı eserinde, Musa ve İsa'nın ölümlerini benzer psikolojik olaylar olarak sıralamasından anlaşılabilir. Her iki olay da tarih öncesi dönemdeki bir olaya binaen bastırılmış tecrübelerin geri dönüşünü tetiklemektedir.

Dördüncü olarak Freud'un dine dair tutumunun karmaşık olması, onun dine dair olumsuz düşüncelerini değerlendirmeyi gerekli kılar. Duygu karmaşası, bilinç ve bilinçdışı merkezli tutumların çatışmasını ifade eder. Bu durum, Freud'un dini bilinçli bir şekilde reddetmesi ile dine bilinçsiz bir sempati duyması arasında bir çatışma olduğu anlamına gelir mi? Eğer öyleyse, onun reddettiği bu yönü veya böyle bir dini, kural koyucu, suçluluk duygusunu tetikleyici ve acımasız ve cezalandırıcı süperego'nun bir işlevi olarak tanımlayabiliriz. Dolayısıyla bu yapı, Freud'un geleneksel Yahudilik ve Hristiyanlığa dair bilinçli bakış açısını oluşturmaktadır. Bununla birlikte şöyle bir soru karşımıza çıkmaktadır: Freud, kişiyi suçluluk duygusundan azat eden bir din (bir bakıma cezalandırıcı olmayan bir süperego misali işlev gösteren bir din şekli) formuna dair bilinçdışı bir bakış açısına sahip olmuş mudur? Bakan, kural koyucu Haham geleneğine muhalif olan Yahudi Mistik geleneğinin etkisine dikkat çekerek Freud'un böyle bir bakış açısına sahip olduğunu ifade eder.

Hristiyanlığa dair benzer bir bilinçdışı, Freud'un Aziz Paul'e ilgi duymasında bulunabilir. Zilboorg'un iddiasına göre Freud, Aziz Paul'ü "Hristiyan itikadını yaratan bir Yahudi olarak değerlendirmiştir."[112] Ayrıca Zilboorg, Aziz Paul'un *caritas*[113] kavramının yaşam içgüdüsünün anlamını açıklığa kavuşturma noktasında Freud'a yardım ettiğine,

[111] *a.g.e.*, s. 166.

[112] Gregory Zilboorg, *Freud and Religion*, s. 41.

[113] iyilik, sadaka [ç.n.].

fakat Freud'un dini analiz ederken bu kavramları çalışmasına dahil etmediğine dikkat çeker. Bakan'ın Freud'un duygu karmaşasına dair analizi şayet doğru ise, Freud'un Aziz Paul'e dair bilinçdışı bir yakınlık hissettiğinden kuşkulanmak mantıksız olmaz, çünkü Aziz Paul'ün Tanrısı, merhametli ve affedicidir ve "yasalardan özgür" bir şekilde hareket etmenin gerekli olduğunu beyan eder (psikanalitik bakış açısına göre "cezalandırıcı olmayan bir süperego"nun temsilcisi). Sonuç olarak Freud, dine dair belirlediği analizin tüm formlarıyla yok olmasının, psikolojik baskının insan hayatında hüküm sürmesine sebep olacağını ileri sürer. Her birey, bu iddianın gerçekliğini sorgulamakta serbesttir.

Tek taraflı mıdır?

Freud'un insan gelişimi, ahlaki ve dini gelişim konularındaki kuramı, Ödip (Baba) kompleksi ve insan kişiliğinin içgüdüsel yönlerine göstermiş olduğu tek taraflı ehemmiyet nedeniyle yeterli görülmemektedir. Kuramının tek taraflılığı, kendisini iki şekilde gösterir. Birincisi, insanoğlunun yapısına dair ileri sürdüğü içgüdüsel bakış açısıyla bu kuram, insani gelişimin ilişkisel yönünü reddeder. Freud'un insan olma modeli psikoseksüeldir. Gelişim, cinsellik içgüdüsünün gelişimiyle bir tutulur ve bu gelişimin evreleri oral, anal, fallik, latent ve genital olarak ifade edilir. Bu gelişimdeki temel odak noktası, gelişim ve çatışmanın derinlerdeki içgüdüsel dinamikleridir. Gelişim, sonsuz şekilde tekrar eden içgüdüsel döngü aracılığıyla gerçekleşir. Şöyle ki bu döngü, id'in içgüdüsel dürtüleri ve ego ile süperego'nun kontrol edici güçleri arasındaki çatışma ve karşılıklı etkileşimin ifadesidir. Kişinin etrafındaki diğer insanlar, sadece cinsel ve saldırgan enerjinin tüketilmesi noktasında birer nesne durumundadırlar.

Freud, ego'yu insan ruhu ve dışsal gerçeklik arasındaki bağlantı olarak tanımlar (ego, "gerçeklik prensibi"ne göre hareket eder). Kendisi, bu ilişkiyi psikoseksüel modelinde ele almış, yeterince geliştirememekle birlikte bu bağın tam olarak ego ve sosyal çevre arasındaki bir ilişki olduğuna dikkat çekmiştir. Freudyen kuramın tek taraflılığına dair belirlenen ikinci bir özellik de bu kuramın ödipal evre öncesindeki gelişim evrelerine gereken önemi vermemesi ve dolayısıyla

da annenin ahlaki ve dini gelişimdeki rolünü görmezden gelmesidir. Freud, ahlakın ve dinin kökenini, Ödip (Baba) kompleksi ve erkek çocuğun tecrübesine indirger. Buna istinaden de bu gelişim evresinin temel dinamiklerini ve erkek ve kız çocuklarının gelişimlerinin farklı şekillerde gerçekleştiğini gösteren olaylar dizisini ayrıntılı şekilde betimler. Feminist yazarlar, Freud'un ileri sürdüğü bu özelliklerin özelde annenin çocukların gelişimindeki rolünü azımsadığına ve genelde de bayan kişiliğinin değerini düşürdüğüne dikkat çekmektedirler.

Freud'un din kuramına dair yaptığımız bu tartışmayı, Freud'dan sonraki dönemde psikanalitik kuramın gelişiminde öne çıkan ve Freudyen düşünceye yöneltilen yetersizlik eleştirilerine cevap niteliği taşıyan üç önemli gelişme ile bitirmek istiyoruz; ego psikolojisi, nesne-ilişkileri kuramı ve Freudyen kurama dair feminist okumalar. Açıkçası, yeni bakış açıları daha detaylı bir çalışmada başlı başına bir bölüm oluşturabilir fakat, bu çalışmada din psikolojisinin yeni düşünce yapılarına kapı aralayan kuramlarını ele almaktayız. Bu nedenle bu üç gelişme, Freudyen kuramın yeterince gelişmemiş yanlarını destekleyen bakış açıları olarak değerlendirilecektir.

Ego psikolojisi: Bu psikoloji, Freudyen kuramın gizli kalmış, yeterince açıklanamamış bazı yönlerinin detaylarını ortaya koyar. Bu psikolojinin fikir babalarından biri olan Heinz Hartmann (1894-1970), psikanalitik kuramın ego'nun sadece *savunmacı* işlevine (bir diğer ifadeyle inkar, bastırma, aklileştirme vb. savunma mekanizmaları) odaklanması sebebiyle eksik kaldığını düşünmüştür. Hartmann, Freud'un yorumunda tek yönlü bir yaklaşım sergileyerek aktardığı hususların eksikliklerini gidermek istemiştir. O, bu amaçla Freud'un ego'nun bilinçdışı düşüncelerin saldırısı karşısındaki savunmacı işlevine dair ortaya koyduğu görüşleri üzerine değil, aksine ego'nun dışsal gerçeklikler (algı, dikkat, muhakeme, vb.) karşısındaki uyum sağlayıcı fonksiyonlarına odaklanmıştır. Ego'nun uyum sağlayıcı yönü üzerine yapılan bu vurgu, insanoğlunun büyüme ve gelişmesinin sadece iç dünyasındaki ruhsal olaylar ve içgüdüsel çatışmalardan ibaret olmadığına dikkat çeker. Aksine ego, bu büyüme ve gelişmede, özerk yapısıyla birlikte dışsal çevreden gelen

tepkilere göre uyarlama yapmaktadır. Öyle ki onun işlevi, id ve dışsal gerçeklik arasındaki tampon bölgesinin denetimini sağlayan bir yapıdan çok daha fazlasını ifade eder. Bir başka deyişle öz-benlik, sadece içgüdüsel değil aynı zamanda ilişkisel bir tabiata sahiptir.

Ego'nun yapısına dair bu girişten sonra Erik Erikson'un insan gelişimine dair ileri sürdüğü ilişkisel modeline dikkat çekmek istiyoruz. Bu modele göre birey, yaşamı boyunca sekiz "psikososyal" (psikoseksüel evrelerin karşıtı olarak) evreden geçer.[114] Gelişim, sadece cinsel gelişimin insanın iç dünyasının derinliklerindeki dinamikler açısından değil aynı zamanda, ego'nun sosyal çevresindeki gelişmelere göre uyarlama yaptığı bir süreç olarak değerlendirilir. Böylelikle her evrede, psikososyal nitelikteki bir çatışmanın başarılı bir şekilde çözümünü sağlayan belirli bir "erdem" veya "benliği güçlendiren bir kuvvet" kazanılır. Dolayısıyla çocuk, hayatın ilk yılında (oral dönem), annesi ile olan ilişkisinde "temel güven" duygusunun güvensizlik üzerinde egemen olduğu bir tecrübe edinirse, bu dönemden itibaren bir "ümit" duygusunun inşasına başlamış olur. Ego'nun bu şekilde kuvvetlendirilmesi, gelişimin ileri dönemlerindeki her özellik için önemli bir altyapı oluşturur. İnsan gelişimine dair böyle bir yaklaşım, dinin insan yaşamındaki rolünün çok daha olumlu bir şekilde değerlendirilmesine imkan sağlar. Buna göre din, duygu karmaşası veya suçluluk duygusuna karşı gösterilmiş savunmacı bir tepkiden daha çok ego'nun uyum sürecini kolaylaştırmada olası bir faktördür. Gelişimsel süreçte, bebeğin anneye yönelik geliştirdiği temel güven duygusu, diğer insanlara ve devamında da kişinin tüm çevresine kadar yayılır. Bu temel yaratılış özelliği aşkın ve güvenilir bir nesneye (tanrı) yönlendirildiğinde, bu özellik dini inanç haline dönüşür. Erikson'a göre böyle bir inancın "çocuğa aşılanmasıyla birlikte çocukta gelişen güven duygusu kurumsal bir teminat altına alınır." Aynı şekilde din, ergenlik dönemindeki insanlara "kimlik" ve "sadakat" duygularını güçlendiren bir "düşünce yapısı" -bir inanç ve değer sistemi- sağlaması bakımından önem arz eder.

Erikson'un modeli, dini gelişimin daha iyi anlaşılabilmesine

[114] Erik Erikson, *Identity and the Life Cycle* (New York: W. W. Norton, 1980).

imkan sağlayabilir. Bu noktada, Heije Faber, her psikososyal evrenin ilişkisel yönüne dikkat çeker.[115] Oral, anal, ödipal ve ergenlik evrelerini çalışan Faber, bireyin çevresi ile olan ilişkini meydana geldiği her evre açısından inceler ve her evredeki bu ilişki örneklerini, ego'nun psikososyal çatışmaları çözümleme ve çevresine uyum sağlama niyetiyle yaptığı teşebbüslerin neticesi olarak ele alır. Sonuç olarak her bir evre, uyum sağlama ve ilişki içinde olma adına kendine has bir yapıya sahiptir ve bu yapılar, tanrı ile özel bir bağ kurmanın ilk örneklerini temsil eder. Bu hipotez, Faber'in şu iki düşünce yapısına sahip olmasına imkan tanır: Birincisi, dini gelişim, insanın gelişimi misali, aşkın varlık ile canlı bir ilişki içinde olmaktır ve bu ilişki her geçen gün olgunlaşarak dini ve manevi ilerlemenin doğal yapısını inşa eder. İkincisi ise Freudyen anlayışın ortaya koyduğu şekilde dinin bir yansıtma veya yönlendirme olduğuna dair kanaate sahip olmakla birlikte Faber, ayrıca Freud'un ortaya koyduğu bu sınırlı din anlayışının ötesine geçebilmiş ve dinin kökenini, duygu karmaşası veya ödipal dönemden kaynaklanan suçluluk duygusundan daha farklı bir özde arama gayreti göstermiştir.

Her bir evre, belirli bir ilişki türünün karakteristiklerini belirler ve o ilişki türünün ilk örneğini oluşturur. Bundan dolayı da her bir evrenin özel bir dini ilişkinin gelişimine katkı sağladığı düşünülmektedir. Bu bakış açısı, Faber'a, farklı özelliklerdeki dindar kişilik tiplemelerinin psikolojik köklerini tespit etme imkanı tanımıştır. Örneğin oral dönemde, anne vasıtasıyla her şeyi kucaklayan bir birliğe vurgu yapılır. Diğer taraftan ödipal dönemde, baba ile olan ilişkinin bir mesafe veya ayrılık üzerine kurulması söz konusudur. Bu her iki evre özelliği de doğa olayları kaynaklı veya halihazırda ortaya çıkmış diğer dinlerin ilk örnekleri olarak değerlendirilir. Sonrasında, uygun bir din anlayışına ödipal anne ve ödipal baba komplekslerinin öncesindeki döneme istinaden ulaşılmış olur. Freud, Leonardo da Vinci üzerine yazmış olduğu bir yazısında, bu düşünceyi kabul etmiş, fakat onu geliştirme yoluna gitmemiştir. "Anne-baba kompleksi" ile ilgili olarak Freud, şunları ifade etmiştir: "Din

[115] Heije Faber, *Psychology of Religion* (Philadelphia: Westminster, 1975).

ihtiyacının köklerinin anne-baba kompleksine dayandığını anlamaktayız. Her şeye gücü yeten bir yaratıcı, tanrı ve önemli bir doğa olayı baba veya annenin yüceltilmesi veyahut küçük yaşta anne babaya yönelik beslenilen düşüncelerin yeniden canlandırılması ve yapılandırılması olarak görünmektedir."[116]

Nesne-ilişkileri kuramı: Freudyen kuramının tanrı imajı konusundaki temel savı şöyledir: Bir bireyin tanrı imajı, yalnızca zihin dünyasındaki baba figürüne dayanır. Yani, kişinin tanrısı ya babanın yerine geçen bir vekil ya da "yüceltilmiş bir babadır." Ana-Maria Rizzuto, 1979 yılında gerçekleştirdiği bir çalışmada, bu savı sorgular. Rizzuto, zengin bir klinik araştırma delili sunarak bu hususa dair tezini desteklemeye çalışır. Ona göre bir çocuğun tanrı imajı, ebeveyni, büyük anne-babası veya hayal dünyasındaki figürleri kapsamak üzere çevresindeki "önem taşıyan farklı kişiler" ile girdiği hayat tecrübeleri aracılığıyla meydana gelir. Tüm tecrübeler, "temsili bir nesne süreci" vasıtasıyla kişinin tanrı imajının olası bileşenlerini oluşturur. Bu süreç, çocuğun dış dünya ve onun içindekiler ile olan karşılıklı etkileşimlerini, bu etkileşimlerin yapısında yer alan duygulanımlarını, heyecanlarını ve anlayışlarını içselleştirmesinden ibarettir. Tanrı temsili, derinlerdeki soyut dünyanın çeşitli yönlerini kaynaştırır ve böylelikle çocuğun kendi öz bütünleştirme sürecine ayna tutar. Bu bulgular, Rizzuto'yu şu iki sonuca ulaştırmıştır: Öncelikle, "farklı kaynaklardan beslenen temsili tanrı imajının sadece ebeveyn temelli imgeler vasıtasıyla oluşturulduğunu kabul etmek artık imkansızdır. İkincisi, tanrı imajının oluşumu ödipal çatışmaya bağlı değildir, çünkü klinik vakalar, oral dönemden ödipal döneme kadar her gelişim seviyesinde tanrıya aidiyetin var olduğunu göstermektedirler."[117]

Tanrıyı nesne temsili açısından ele aldığında Rizzuto, nesne-ilişkileri kuramını destekleyen bir bakış açısı ortaya koyar. Nesne-ilişkileri kuramı, Freud sonrası bir psikanalitik kuram akımıdır ve insan kişiliğini ve gelişimini içgüdüsel değil ilişkisel açıdan ele alan bir yaklaşım olarak

[116] Sigmund Freud, "Leonardo da Vinci: AStudy in Psychosexuality", *S.E.*, Vol. 11, s. 123.

[117] Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 44.

karşımıza çıkar. Nesne-ilişkileri kuramına göre benliğin yapılanması, "nesnelerin" basit bir şekilde içselleştirilmesi aracılığıyla değil aksine, benliğin ilişki içerisinde bulunduğu nesnelerin bütüncül kalitesi ve duygusal ruh haline göre gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kişiliğin dinamikleri, içgüdüsel yaşamdan ziyade kişiler arası yaşamın temel unsurlarına göre şekillenir.

İnsan kişiliğinin içgüdüsel değil de ilişkisel bakış açısı ile ele alınması yani, katı Freudyen kuramdan Nesne-ilişkileri kuramına geçilmesi, Melanie Klein, W. R. D. Fairbairn, Heinz Kohut ve D. W. Winnicott gibi kuramcıların önderliğinde sürdürülmüştür. Bu araştırmacılar, içgüdü kuramından ayrılıp "birey odaklı", kişiliği ilişkisel olarak ele alan bir bakış açısına doğru geçiş yaparken daha empatik bir yaklaşım göstermişlerdir. "libidinal arayış"ın amacı, bir dürtünün tatmin edilmesi değil, bir nesne ile ilişki içerisinde olmaktır.

Odak noktasındaki bu değişim, Freud'un din kuramı açısından nasıl bir yenilenmeyi ortaya koyar? D. W. Winnicott, belki de nesne-ilişkileri kuramcıları arasındaki en etkili isim olarak, geçiş nesneleri ve geçiş olgusu kavramlarının fikir babasıdır. Winnicott, psikanaliz çerçevesinde tartışılagelen, kişilik ile ilgili içgüdüsel ve ilişkisel bakış açılarını şöyle yorumlar: Çevre kaynaklı kişiler arası ilişkiler tarafından belirlenen bir kişiliğe karşı derin içgüdüsel dürtüler tarafından uyarılan bir kişilik -öznellik ve nesnellik arasındaki gerilimsel ilişki. Bununla birlikte Winnicott, salt öznellik ve salt nesnellikle ilgili alanlar arasında "arabulucu bir *tecrübe* alanının yer aldığını, iç dünyadaki gerçeklik ve dışarıdaki sosyal hayatın bu alana katkı sağladığını ve bu tecrübe alanının, içsel ve dışsal gerçeklikleri hem birbirinden ayrı hem de birbiri ile ilişkili olarak ele aldığını ifade eder."[118] Çocuklar, battaniye, oyuncak ayı, vb. "geçişsel objelerin" kullanımı ile kendilerine bu arabulucu tecrübe alanını oluştururlar ve bu şekilde sahip oldukları salt öznel dünyanın ötesine (dış dünyaya) hareket ederler. Erikson, bir çocuğun annesine ya da ona annelik yapan bireye karşı sahip olacağı "temel güven"e dayalı bir tutumun, oldukça önemli bir işlevi olduğunu ileri sürer. Çocuk, ancak ve ancak böyle bir tutum aracılığıyla

[118] D. W. Winnicott, *Playing and Reality* (New York: Routledge, 1971), s. 2.

tamamıyla ebeveynine bağımlı olmaktan kurtulup sosyal hayatta bir dereceye kadar özerklik ve başarı elde edebilir. Winnicott, çocuğun aynı güven duygusu ile sözü edilen arabulucu tecrübe alanını yarattığını ve geçişsel nesnelerin kullanımının da bunda etkili olduğunu düşünür. Geçişsel nesneler, adeta çocuğun annesi yanındaymış gibi hissetmesini sağlar; daha doğrusu, kişiler arası ilişki anlamında anne ile olan ilk ilişkideki güven duygusu, çocuğun hayatındaki canlılığını ve etkinliğini bu nesneler aracılığıyla devam ettirir. James Jones, şu hususa dikkat çeker: "Geçişsel nesneler, belli bir düzeyde kişiler arası gerçeklik taşır ve gelişimin lehine net bir işlev ortaya koyar."[119] Bu işlev, öznellikten nesnelliğe ve iç dünyadan dış dünyaya olan geçişleri kolaylaştırabilir. Bu iki dünya arasında çocuklar, kendilerine arabulucu bir oyun, kurgu ve hayal dünyası yaratırlar. Bu dünya, yetişkinlik döneminde sanat, kültür ve din olarak varlığını devam ettirir.

Winnicott, "dini duygu" kavramını geçişsel olgulardan biri olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, şöyle bir soruyu karşımıza çıkarır: Nesne-ilişkileri kuramı, herhangi bir dinin anlaşılmasında olası bir katkı sağlayabilir mi? Bu tür bir katkı, "geçişsel bir olgu" olarak ileri sürdüğü Winnicot'un din anlayışında karşımıza çıkabilir. Belki de bu anlayışa "dini tasavvur"dan bahsettiğimiz zaman daha fazla yaklaşmış oluruz. Bazılarına göre bu anlayış, herhangi nesnel bir geçerliliği olmaksızın dinin salt öznel bir kurgudan ibaret olduğunu ileri sürer. Bu iddia, Freud'un dinin bir yanılsama olduğunu ortaya koyan bakış açısı ile benzerlik arz edebilir, ancak Winnicott, dinden bir "yanılsama" veya "yanılgıya düşürücü bir tecrübe" olarak bahsettiğinde apaçık bir öznelliğe değil, daha önce de ifade edildiği üzere bir arabulucu tecrübe alanına atıfta bulunur. Bu arabulucu alan, dış dünyanın da kendisine katkıda bulunduğu yaratıcı bir dünyadır. Winnicott, bu "tecrübe" alanını, "insanların yaratıcı birer varlık olduklarını deneyimledikleri birey ve çevre arasındaki saha olarak tarif eder."[120] İleri sürülen bu düşünce, dini yorumlamanın tek muhtemel yolu olmamakla birlikte şu hususu dile getirebiliriz: Din, bu arabulucu sahadaki yaratıcı *tecrübe* dünyasına ait dini olgulardan ibaret bir

[119] James W. Jones, *Contemporary Psychoanalysis and Religion*, s. 59.

[120] D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, s. 103.

bütündür. O dünya ki, salt öznellik ve salt nesnellik sahalarını "hem birbirinden ayrı hem de birbiriyle ilişkili" şekilde değerlendirir. Freud'un önerdiği "yanılsama" kavramından kaçış, bizi, salt öznelliğin ruh hastalıklı dünyasına veya insanlıktan çıkmış, öngörüsüz olan somut ve fiili gerçeklik dünyasına terk eder.

Nesne-ilişkileri kuramının dinin anlaşılmasına dair ikinci bir katkısı, James Jones'un görüşüne göre, bu kuramın ortaya koyduğu "duygu aktarımı" kavramında görülebilir. Freudyen düşünce, duygu aktarımını, bastırılmış cinsel veya saldırgan dürtülerin geçmişteki bir bireyden (genellikle bir anne ya da baba) halihazırdaki analizi yapan kişiye içgüdüsel olarak yönlendirilmesi olarak değerlendirir.

Nesne-ilişkileri kuramına göre duygu aktarımı şöyle tanımlanır: Geçmişte meydana gelmiş bir ilişkinin mahiyeti ve duygusal karakteriyle birlikte halihazırdaki bir ilişkiye yansıtılması ve böylelikle geçmişteki asıl ilişkinin devamlı bir şekilde yeniden yaşanmasıdır. Freudyen psikanaliz için din, ödipal dönemde gerçek babaya yönelik olarak tecrübe edilmiş olan sevgi ve düşmanlık içerikli karmaşık duyguların hayali ve vekil bir baba figürüne yansıtmanın sonucunda oluşan bir olgudur. Ayrıca din, kişinin eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkan suçluluk duygularının telafi edilmesi için teşebbüste bulunmaktır. Dolayısıyla din, başlı başına bir duygu aktarımıdır. Nesne-ilişkileri kuramının vurguladığı ilişkisel yapı ışığında Jones, dinin tanrı, kutsal veya kozmos ile olan bir ilişki olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Bunun sonrasında Psikanalitik bakış açısıyla şu soru kendine cevap arar: Kutsal ile olan bu ilişki, kişinin iç dünyasında insanlar ile yaşadığı ilişkilerinin yapısını yansıtır mı? Dini bu açıdan ele alan bir çalışmanın konusu, tabi ki dinin kökü olmaktan ziyade "kutsal ile olan sevgiye dayalı ilişkinin kalitesi olacaktır."[121] Nesne-ilişkileri kuramı, dini tecrübe noktasında kutsallığın mahiyetine ışık tutmaya yardımcı olur. Kutsal, insanların benliklerini inşa ettikleri ilişkilerde kendisini gösterdiği ölçüde tecrübe edilen bir olgudur. Dolayısıyla, "benliğin derinliklerindeki ilkel kökene" dokunduğunda ve "benliğin kendisini meydana getiren

[121] James W. Jones, *Contemporary Psychoanalysis and Religion*, s. 65.

kalıpların kodlarını açığa çıkardığında" o şey kutsal olarak tecrübe edilir.[122]

Freudyen kuram üzerine feminist okumalar: Feminist düşünce, Freudyen kuramı ele alırken çoğunlukla onun ileri sürdüğü Ödip kompleksinin dinamikleri üzerine yoğunlaşır. Bilindiği üzere Ödip kompleksi, erkek çocuğun babasına karşı hissetmiş olduğu duygu karmaşası olarak tanımlanır. Bir başka deyişle, erkek çocuk babasını sever, ona hayranlık duyar, onu sığınılacak bir liman olarak değerlendirir, ancak diğer taraftan da annesine duyduğu bağlılık noktasında babası onun için bir rakip konumundadır. İşte bu gerekçelerle, erkek çocukta babaya karşı hissedilen sevgi ve düşmanlık karışımı bir duygusal hal söz konusudur. Normal bir gelişim seyrinde küçük erkek çocuk, annesine duyduğu cinsel bağlanmayı zamanla terk eder ve onun aktardığı emir ve yasaklamaları içselleştirerek babası ile kimliğini tanımlar. Baba otoritesinin bu şekilde içselleştirilmesi, süperego ve bilincin oluşumunu şekillendirir ve böylelikle ahlaki gelişimin başlangıcını simgeler. İdeal bir gelişimde ise süperego'nun belirlediği ahlaki kısıtlamalar, eğer yeterince içselleştirilirlerse, zamanla babadan soyutlanırlar, kişinin babasına olan bağımlılıklarını kaybederler ve soyut bir hal alarak kişiliklerden bağımsız bir yapıya kavuşurlar. Sonuç olarak, ideal bir erkek çocuk gelişiminde, Ödip kompleksinin çözüme kavuşması sadece anneye olan bağlılığın değil, aynı zamanda, babaya olan bağlılık ve bağımlılığın terk edilmesini gerektirir. "Babaya yönelik bu arzu" terk edilmez ve sadece bastırılırsa, bu durum hastalıklı belirtiler şeklinde veya tanrının vekil bir baba olarak değerlendirildiği dini bir olgu halinde geri dönebilir. Freud'a göre sözü edilen bu bağlanmanın terk edilmesi, erkek çocukta "iğdiş edilme kaygısı"nın ortaya çıkması ile sonuçlanır. Küçük çocuk, annesine olan cinsel ilgisi sebebiyle sorun yaratan cinsel organının ortadan kaldırılacağı ve bu şekilde cezalandırılacağı korkusunu yaşar. Babaya duyulan arzu -onun tarafında sevilmiş olma arzusu- benzer bir kaygıyı uyandırır, çünkü bu durumda çocuğun erkeklik organı olmayan annesinin yerini alması gerekir ve bunu düşündüğünde de halihazırda iğdiş edilmiş olduğunu düşünmek ona ayrı bir korku ve kaygı vermektedir.

[122] *a.g.e.*, s. 125.

Ödip kompleksinin bu yapısı dikkate alındığında benzer bir tecrübenin küçük bir kız tarafından da yaşanabileceğini beklemek muhtemeldir. Yani, küçük kız çocukları, babaya karşı şehvetli bir bağlılık duyarken anneyi bu şehvetin karşısındaki bir rakip olarak görür. Diğer taraftan kız çocukları, erkek çocuklardakine benzer şekilde bir iğdiş edilme tehlikesi tecrübe etmezler. Bu nedenle Freud, kız çocukları için geçerli olmak üzere farklı bir gelişim yolu ileri sürer. İğdiş edilme kaygısının yerine küçük kızlar, erkeklik organına sahip olmadıklarından ötürü "penis kıskançlığı" yaşarlar. İğdiş edilme kaygısı bir yana, kız çocukları halihazırda iğdiş edilmiş olduklarını düşünürler ve bu şekilde kendilerini anneleri ile özdeşleştirirler. Kız çocukları, erkek çocuklarında olduğu gibi babaları ile bir mücadele içine girişmez ve dolayısıyla babaları tarafından belirlenen emir ve yasakları içselleştirmeleri söz konusu değildir. Ancak, anneleri misali edilgen bir şekilde babalarına bağlılıklarını sürdürürler. Küçük kız çocuğu, hayal dünyasında, iğdiş edilmesi sonucu kaybetmiş olduğu erkeklik organına babası aracılığıyla tekrar sahip olacağını düşünür. Sonuç olarak Ödip kompleksi, kız çocuklarının tecrübe ettiği bir şey değildir veya en azından farklı bir şekilde tecrübe edilir ve farklı sonuçlar üretir. Erkek çocukta Ödip (Baba) kompleksinin "çözüme kavuşturulması", iğdiş edilme tehdidinin tecrübe edilmesi aracılığıyla gerçekleşir. Bunun sonucunda elde edilecek ideal sonuç, kendi kendini idare eden ahlaki bir temsildir. Bu temsil de babanın belirlemiş olduğu emir ve yasakları içselleştirdiği ve böylelikle kendi içinde bir rahatlığa kavuştuğu süreç aracılığıyla gerçekleşir. Kız çocukta ise iğdiş edilme kompleksi, penis kıskançlığı şeklini alır ve baba kompleksinin bir çözüme kavuşmasına öncülük etmenin aksine kız çocuğunun babaya bağlanmasına ve edilgen bir şekilde bu bağlılığı sürdürmesine katkı sağlar. Freud için şu husus önemlidir: "Ödip ve iğdiş edilme kompleksleri hususunda iki cinsiyet arasında oldukça temel bir karşıtlık söz konusudur. Ödip kompleksi, erkek çocuklarda iğdiş edilme kompleksi tarafından ortadan kaldırılmaktayken; kız çocuklarda ise iğdiş edilme kompleksi, Ödip kompleksinin tecrübe edilmesini mümkün kılar ve ayrıca bu tecrübeyi

yönetir."[123]

Ortaya koyduğu kuramın önemi tartışmalı olsa da Freud, feminist eleştirmenlerin de dikkatini çeken bir başka açıklama yapar ve bu açıklamada kadınların gelişiminde biyolojik olarak bir bayağılık olduğunu ima eder. Freud'un açıklamaları şöyledir: "Feministlerin cinsiyetler arasında eşit haklar olmasını istemeleri bizi çok da fazla ileriye götürmez, çünkü erkek ve kadınlar arasındaki biçimsel farklılık, psişik gelişimdeki farklılıklarda zorunlu olarak kendisini gösterir. Napolyon, bu durumu 'anatomi, yani insanın vücut yapısı onun kaderidir' şeklinde ifade eder." Freud, cinsiyetler arasındaki "psişik" farklılıkların biyolojik bir temele dayandığına inanır ve bundan dolayı bu farklılıkların cinsiyetlerin doğalarının bir gereği olduğunu düşünür. Bu görüşü her ne kadar tartışmalı olsa da cinsiyet gelişiminin betimlemesine dair yaptığı açıklamalar dikkate değerdir. Ona göre, cinsiyet gelişimi erkek çocukların erkeksi özellikler, kız çocukların da kadınsı özellikler kazandığı bir süreçtir ve bu süreçte erkeksi özellikler kadınsı özelliklerden daha üst bir değere sahiptir. Freud, böyle düşünmektedir, çünkü erkek çocuklar, ideal bir gelişime sahip olmak için hayatlarındaki bağlanma arzusunu bir kenara bırakmak zorundayken; kız çocuklar, (Ödip kompleksi bağlamında) "annelerinin yerini almanın ve babaya yönelik kadınsı özelliklere uyum sağlamanın ötesinde bir girişimde pek bulunmazlar." Kız çocuklar için iğdiş edilme kaygısı ve babaya olan bağlanmadan vazgeçme güdüsüne sahip olma gibi bir durum söz konusu değildir. Sonuç olarak, erkek çocuklarda olduğu şekilde, kız çocuklar içselleştirme ve kişiliğini önemsiz hale getirme sonucunda bir ahlaki gelişim göstermiş olmazlar.

Erkeklerin çoğunluğunun ideal erkeksi gelişimi gerçekleştirmediğini kabul etmekle birlikte Freud, kadınlar hakkında şu olumsuz düşüncelere yer vermiştir:

> Her ne kadar tereddüt etsem de kadınlarla ilgili olan bu hususu dile getirmekten kaçamam. Şöyle ki, kadınlar için ahlak açısından normal olan şey, erkekler için normal olan şeyden farklıdır. Kadınların süperego'su oldukça

[123] Sigmund Freud, "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinctions Between the Sexes," *S.E.*, Vol. 19, s. 256.

> merhametli, kişiliği fazlasıyla ön plana koyan, epeyce bağımsız duygusal köklere sahiptir ve bu yönüyle erkeklerin süperego'sundan tamamıyla farklıdır. Her çağda karakter özellikleri açısından eleştirilerle karşı karşıya kalan kadınlar, erkeklerden daha az adalet duygusuna sahiplerdir, hayatın zorlu sıkıntılarıyla başa çıkma konusunda daha hazırlıksızdırlar ve bir konuda karar verecekleri zaman sevgi veya düşmanlık gibi duygularının etkisinde daha fazla kalırlar. Tüm bu saydıklarımız, yukarıda yapısındaki özellikleri dile getirdiğimiz süperego'nun bir değişime ihtiyacı olduğunu yeterince ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, her iki cinsiyetin de konum ve değer açısından eşit olduğunu kanıtlama kaygısında olan feministler, bu konuda karşı iddialar ileri sürebilirler, ancak bunlar, bizi ifade ettiğimiz sonuçlara ulaşmaktan, yani amacımızdan alıkoymamalıdır.[124]

Judith Van Herik, kadınsı özelliklerin gelişimi ile ilgili olarak baba ve sonraki ebeveyn figürlerinin, kız çocuğunun edilgen olarak bağlandığı nesneler olduğuna dikkat çeker. Baba figürü, içselleştirilmenin ve kişiliğin önüne geçirilmenin aksine dışsal bir nesne olarak kalmaya devam eder.[125] Freud'a göre, erkeğe özgü gelişime sahip olmanın yolu, bağlanmanın bir kenara bırakılmasından, içselleştirmeden, kişiliğin önemsiz hale getirilmesinden ve daha düşünsel ve ahlaki ilerlemeye (dolayısıyla kültürel ilerlemeye) olanak sağlayan bir soyutlanmadan geçer. Freud için kültür, bu şekilde bir sürecin ürünüdür.

Feminist düşünürler, bu şekilde ele alınan Ödip kompleksinin özellikle iki yönüne karşı çıkarlar. Bu yönlerden ilki, insanın ahlaki ve dini gelişiminde, Freud'un baba figürüne ve baba (Ödip) kompleksine yüklemiş olduğu üstün roldür. Bu üstün rol sebebiyle anne figürü ve anne (Ödipal öncesi) kompleksinin rolü, insanın söz konusu gelişiminde değersiz ve etkisiz kalır. Örneğin Eli Sagan, tek yönlü bu yaklaşıma işaret eder ve bunu Freud'un ahlak kuramının zayıflığı olarak değerlendirir. Sagan, durumu

---

[124] *a.g.e.*, s. 257-258.

[125] Judith Van Herik, *Freud on Femininity and Faith* (Berkeley: University of California Press, 1982), s. 133.

kendi cümleleriyle şu şekilde ifade eder: "Freud'un ahlak ve süperego üzerine geliştirdiği kuramın zayıflığı, çocukların ödipal evre öncesi dönemdeki yaşamlarını görmezden gelinmesinden kaynaklanır."[126] Tartışıldığı üzere eğer ahlak, tamamıyla içselleştirme ve süperego'nun şekillenmesi açısından açıklanırsa ve eğer erkek çocuklar bunu, kız çocuklardan başarılı şekilde gerçekleştirirse bu durumda kızların ahlaki açıdan daha aşağıda olması söz konusu olur. Dahası Sagan, ahlaki gelişim üzerine ileri sürülen bu dar bakış açısının iki temel eksikliği olduğunu belirtir. Birincisi, marazi ve anlamsızdır, çünkü ahlakın köklerini saldırgan bir kişi (çocuğu iğdiş etmekle tehdit eden baba) ile özdeşleştirme aracılığıyla gerçekleştirilen bastırma mekanizmasından aldığı düşünülmektedir. İkincisi olarak gayri ahlakidir, çünkü ahlaki gelişimin bir temsili olmaktan çok sosyalleşmenin bir temsili olarak değerlendirilir. Bu bakış açısına göre, süperego'nun işlevi, ister ahlaki ister gayri ahlaki olsun toplumun değerlerini içselleştirmektir. Örneğin ırkçı bir toplumda güçlü bir süperego, içselleştirilmiş ırkçı değerlerin temsilcisi olarak görev yapabilir.

Sagan, ahlaki gelişimi açıklayan "alternatif bir yol" önerir. Buna göre ahlaki eylemin kaynağı, Freudyen süperego'dakinden farklı olarak "vicdandır." Vicdan, gelişimini Ödip kompleksinden ziyade çocuğun ödipal dönem öncesindeki tecrübesine borçludur. Vicdanın kaynağı, en temel düzeyde tecrübe edilen "temel sevgi" yani, anne ile olan sevgi dolu besleyici bir ilişkidir. Bu ilişkinin kişiye sağladığı geri dönüş, ahlaki davranışın temelini oluşturan sevme ve besleme kapasitesinin arttırılmasıdır. Sonuç olarak ahlakın temeli, "karşılıklı sevgiye duyulan güçlü arzuya dayanır." Sagan, şu hususa dikkat çeker: "Freud, yıkıcı ölüm içgüdüsünü ancak yaşam içgüdüsünün (Eros) altedebileceğini ortaya koyduğunda, bu düşüncesini ahlaki gelişim kuramı üzerine uygulamamıştır." Diğer taraftan Sagan'ın ileri sürdüğü bu "alternatif yol", vicdanın kökleri arasında anne rolünün de yer aldığını belirtir. Erken yaşlarda hem iyi ve besleyici hem de kızgın ve "kötü bir figür olarak anne" üzerine gerçekleştirilen özdeşleşme, ahlaki ve gayri ahlaki davranışın

[126] Eli Sagan, Freud, *Women and Morality: The Psychology of Good and Evil* (New York: Basic Books, 1988), s. 181.

özünü oluşturur. Sagan'a göre "süperego'nun ortaya çıkışından çok zaman önce, gelecekteki ahlaki ve gayri ahlaki tüm davranışlar için insanın yapısındaki ortam tamamen hazırdır."[127] Süperego temeline dayanan özdeşleştirme, gayri ahlaki değerleri içselleştirme riski taşırken, anne figürü temeline dayalı olarak gerçekleştirilen özdeşleştirmede iyilik timsali besleyici bir anne figürü, idealleşmiş kötü ve öfkeli bir anne imajından ayırt edilir. Öfkeli bir anne ile gerçekleştirilen özdeşleştirme, "besleyen ve beslenen kimse arasındaki deneyim tarafından kontrol edilir." Şöyle ki, acı çekmekte olan bir kişinin merhamet temelli bir deneyim yaşaması, onu, o merhameti hayatında uygulamaya kabiliyetli hale getirir, çünkü o, besleyici bir annenin elinden o şefkat duygusunu bizzat almış, tecrübe etmiştir. Sonuç olarak sağlıklı bir vicdan, sağlıklı, sevgi dolu, besleyici değerlerin içselleştirilmesiyle meydana gelir ve Sagan'ın ileri sürdüğüne göre bu vicdanın temellerinin atılması, ödipal gelişim döneminin öncesine dayanır.

Feminist düşünürlerin Freud'un Ödipal kuramına karşı çıktıkları ikinci yön (feminist eleştirilerin daha da artmasına sebep olmuş), ahlaki ve dini gelişime dair belirlediği yaklaşımların yanı sıra, erkeksi ve kadınsı özelliklerin gelişimi hususunda öne sürdüğü "eşitsiz" açıklamalardır. Daha önce de ifade edildiği üzere, Freud'un gözünde kadının ödipal tecrübesi erkeğin ödipal tecrübesiyle benzerlik arz etmez ve farklı bir gelişimsel yol takip eder. Öyle ki bu gelişimsel yol, kuramsal açıdan ahlaki ve kültürel ilerlemenin taşıyıcıları olma noktasında kadınlara daha aşağı bir kapasite atfeder. Freud'un Ödipal kuramının bu yönüne karşı verilen tepkiler, Freud'un iki farklı şekilde anlaşılabileceğini ortaya koymaktadır. Bazı eleştirmenler, erkeksi ve kadınsı özelliklerin gelişimi üzerine öne sürülen bu kuramının oldukça *emredici* ve bundan dolayı da normatif olduğu görüşündedirler. Bu bağlamda, Freud'un kadının ataerkil bir toplumdaki daha aşağı seviyedeki konumunu, cinsler arasındaki biyolojik farklılıklara ("insanın vücut yapısı onun kaderidir") dayandırdığı düşünülür ve dolayısıyla o, ataerkil statükonun bir savunucusudur. Simone de Beauvoir,[128]

[127] a.g.e., s. 174.

[128] Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Knopf, 1968, c. 1960).

Freud'un erkeksi ve kadınsı gelişime dair düşünceleri ile ilgili olarak şunları aktarır: "Erkek çocuk, başlı başına kültürel bir düstur olurken; kız çocuk, bu kültürel düsturdan ayrı bir unsurdur. Sonrasında kadın, erkeğin kültürel başarıları aracılığıyla üstün olduğu doğal yapının bir temsilcisi olur. Dolayısıyla o, erkeğin ona göre kendisini tanımladığı "öteki" yani, Beauvoir'ın ifadesiyle "ikinci cinsiyet" halini alır. Beauvoir'in yanı sıra Betty Friedan,[129] Germaine Greer,[130] ve Kate Millett[131] gibi feminist düşünürler, Freud'un kadınsı gelişime dair açıklamalarını yaparken sosyal ve tarihi faktörleri görmezden geldiğini iddia etmektedirler. Friedan, Freud'un tasvir ettiği sürecin biyolojik ve içgüdüsel köklere sahip olmadığını, sadece Freud'un yaşadığı dönemdeki orta sınıf Avrupalı erkek ve kadınların özelliklerini yansıttığını öne sürer. Ona göre bu dönemde kadınlar, erkekleri penislerinden dolayı değil, toplum içerisindeki öncelikli konumlarından dolayı kıskanmışlardır. Greer, Freud'a atıfta bulunarak erkek sadizmi ve saldırganlığı ile kadın mazoşizmi ve edilgenliğinin "kutsal bir biçimde biyoloji tarafından yönlendirildiği düşüncesini" reddeder. Kate Millet ise, penis kıskançlığı kavramını, "güçlü bir erkeksi iz ve hatta bariz bir şekilde erkeğin üstünlüğünü önceleyen bir önyargı taşıması sebebiyle reddeder."[132] Ona göre bu kavram, Freud'un sosyal ve tarihi açıklamalardan kaçındığının bir göstergesidir, çünkü bu açıklamalar, ataerkil şartların egemen olduğu bir toplumda kadınların kendilerini daha aşağı bir konumda algılamalarına sebep olan kaynakları net bir şekilde gözler önüne sermektedirler.

Juliet Mitchell ve Judith Van Herik gibi diğer feminist yazarlar da Freud'un kadınsı gelişime dair açıklamalarını emredici gördükleri için veya biyolojik gelişmelere dayalı ve dolayısıyla kuralcı oldukları için kabul etmemişlerdir. Mitchell'egöre, Freud'un Ödipal kuramı, ataerkil bir toplumun idamesini sağlayan psikolojik bir sürecin betimlemesidir.

[129] Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, (New York: Norton, 1983, c. 1963).

[130] Germaine Greer, *The Female Eunuch* (London: Granada, 1981, c. 1970).

[131] Kate Millett, *Sexual Politics* (New York: Doubleday, 1970).

[132] a.g.e., s. 182.

Bu kuram, Freud'un gözüyle doğası gereği ataerkil olan bir medeniyetin bilinçdışı şekilde gelecek kuşaklara nasıl aktarıldığını tarif eder. Dolayısıyla, kuramın amacı biyolojik farklılıkların rolünü belirlemek değil aksine, insani düzenin doğası ve kazanımının nasıl olacağını anlamaya çalışmaktır. Benzer şekilde bu kuram, ataerkil yapı altındaki kadının psikolojisine, aşağılık duygusuna ve ikinci bir cinsiyet olarak görülmesine dair açıklamalar için bir başlangıç niteliği arz eder.[133] Sonuç olarak Freudyen psikanaliz, burada statükonun buyurgan bir şekilde meşrulaştırılması olarak değerlendirilmez, ama bu amaç için kullanılabilir. Diğer taraftan psikanaliz, ataerkil bir kültürün tavsiye edilmesi demek değil, sadece böyle bir kültürün incelenmesidir.[134]

Judith Van Herik, Freud'a dair benzer bir *betimleme* yapar. Herik, Freud'un erkeksi ve kadınsı gelişime dair yaptığı eşitsizlik dolu açıklamalarının "sosyolojik ve tarihi somut gerçeklere dayandığını iddia eder. Bu gerçekler, babadan kalma bir üstünlüğün zihinsel olarak insanlarda yer bulduğunu ve bu bakış açısının bir prensip olarak öncelik taşıdığını ortaya koyar."[135] Ayrıca Herik, Freud'un cinsiyet farklılıkları üzerine belirlediği eşitsizlik içerikli kuramının, sadece ataerkil bir kültürü anlamaya imkan verecek bir araç olmadığını, onun ayrıca Freud'un din psikolojisi çalışmalarının esas bileşenlerini oluşturduğunu belirtir. Herik'e göre Freudyen kuram, sadece cinsel farklılıklardan ibaret değildir. Bunun yanında cinsiyetin gelişimi yani, erkeksi ve kadınsı özelliklerin her iki cinsiyette nasıl bir gelişime sahip olduğu onun inceleme konusudur. Erkeksilik değerli bir hususdur; ödipal dönemdeki bağlanmaların terkedilmesini temsil eder ve bu terk ediş bilişsel, ahlaki ve kültürel ilerlemeler için önemli bir gerekliliktir. Kadınsılık değerli görülmez, çünkü o, "tatmini" temsil eder yani, bağımlılığın ödipal dönemdeki kaynaklarına sıkı sıkıya bağlı olan bir arzu tatmini. Bu bağlamda memnuniyet, ahlaki ve kültürel ilerlemelerin önündeki bir engel olarak görülür. Dolayısıyla, bir tür arzu tatmini, yüceltilmiş bir tanrıya ödipal

[133] Juliet Mitchell, Psychoanalysis and Feminism (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1975), s. 401-402.

134 a.g.e., s. xv.

135 Judith Van Herik, *Freud on Femininity and Faith*, s. 194.

bağlılık veya yetersizce içselleştirilmiş bir baba figürünün yerine bir vekil tayin edilmesi gibi durumları yansıttığı sürece din, olumsuz bir şekilde ele alınacak ve değerlendirilecektir.



Önerilen Okumalar

BAKAN, DAVID, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Boston: Beacon Press, 1975).

BETTELHEIM, BRUNO, *Freud and Man's Soul* (New York: Knopf, 1983).

BROME, VINCENT, *Freud and His Disciples: The Struggle for Supremacy* (London: Caliban, 1984).

FREUD, SIGMUND, *An Autobiographical Study* (New York: W. W. Norton, 1989).

FREUD, SIGMUND, *Civilization and Its Discontents* (New York: W. W. Norton, 1989).

FREUD, SIGMUND, *The Future of an Illusion* (New York: W. W. Norton, 1989).

FREUD, SIGMUND, *Moses and Monotheism* (New York: Random House, 1955).

FREUD, SIGMUND, *On the History of the Psychoanalytic Movement* (New York: W. W. Norton, 1990).

FREUD, SIGMUND, *Totem and Taboo* (New York: W. W. Norton, 1990).

ISBISTER, J. N., *Freud: An Introduction to His Life and Work* (Cambridge: Polity Press, 1985).

JONES, ERNEST, *The Life and Work of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1953, 1955, 1957).

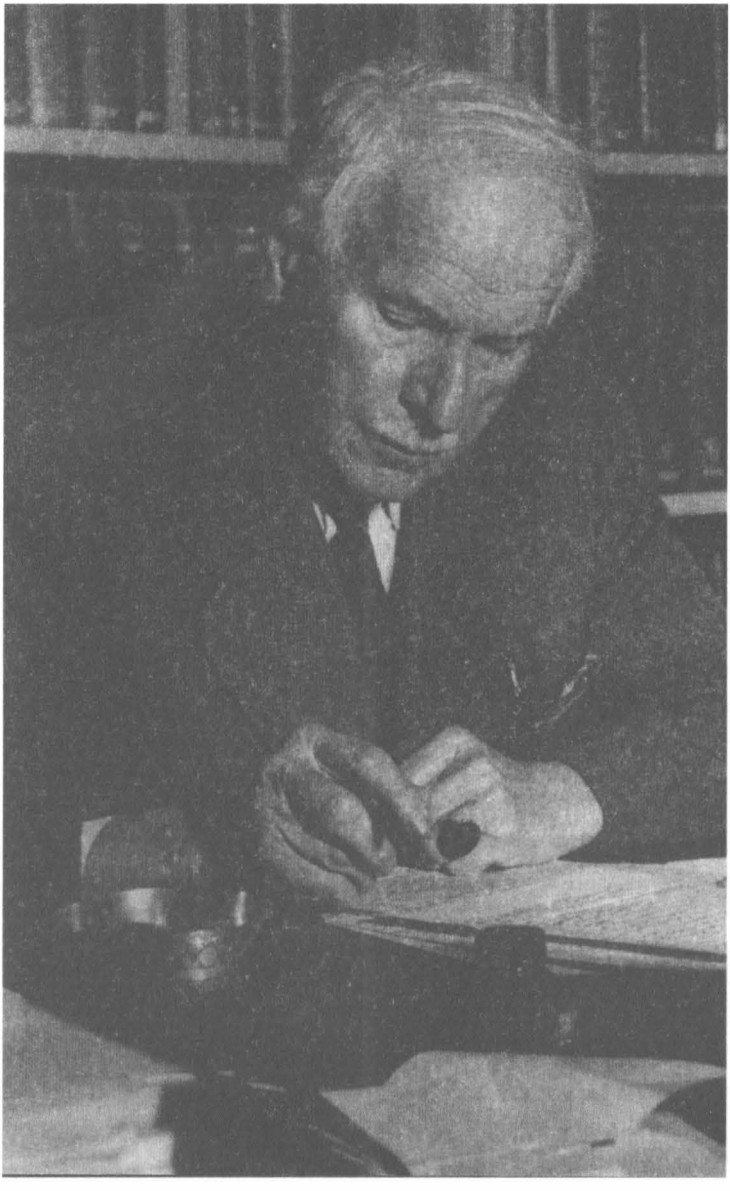
JONES, JAMES W., *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence* (New Haven: Yale University Press, 1991).

MEISSNER, W. W., *Psychoanalysis and Religious Experience* (New York: Yale University Press, 1984).

MITCHELL, JULIET, *Psychoanalysis and Feminism* (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1975).

SAGAN, ELI, Freud, *Women and Morality: The Psychology of Good and Evil* (New York: Basic Books, 1988).

VAN HERIK, JUDITH, *Freud on Femininity and Faith* (Berkeley: University of California Press, 1982).



Carl Gustav JUNG (1875–1961)

National Library of Medicine
Çev.: Kenan SEVİNÇ

II. CARL G. JUNG

Din ve Arketip

Giriş

1959 yılında B.B.C. televizyonunda yapılan bir mülakatta, tanrıya inanıp inanmadığı sorulduğunda Jung, şöyle cevapladı: "inanmıyorum: biliyorum." Katı rasyonalistler için bu meşhur açıklama, Jung'un bir "mistik" olduğu klişesini teyit etmektedir ve bu yüzden onun eserleri göz ardı edilebilir. Aynı zamanda bu cevap Jung'un din ve psikoloji hakkındaki düşüncelerine ışık tutması açısından yol göstericidir. Jung'a göre tanrı, onun varlığına ilişkin rasyonel argümanlarla veya geleneksel dini öğretilere körü körüne bir inançla değil, yalnız doğrudan bir tecrübe ile bilinir. Jung çocukluk dönemini, geleneksel Hristiyan bir ortamda geçirmiştir. Babası bir papazdı ve neye inanması gerektiğini ona öğretmişti. Onun biyografisini yazan Barbara Hannah, "inanmak için çok çabaladı ama kiliseyle irtibatı olan diğer birçok dürüst çocuk gibi o da başaramadı; sonra tanrıyı *tecrübe* etti ve tabi ki sonra *bildi*"[1] diye belirtmektedir. Buradaki tecrübelerden kasıt,

[1] Barbara Hannah, *Jung; His Life and Work* (New York: C. P. Putnam's Sons, 1976), s. 124.

geleneksel dogmanın tanrısıyla özdeş olmayan tanrı sezgisini taşıyan çocukluk rüyaları ve fantezileridir. Babasının "insan düşünmeden inanmalı" şeklindeki uyarısına Jung, içinden sessizce "hayır, insan tecrübe etmeli ve bilmeli"[2] diyerek cevap vermişti. Dinin gelenek-göreneğe uygun tecrübe biçimi ile kişisel-mistik tecrübe biçimleri arasındaki bu gerilim, onun din psikolojisinde ve özellikle de Hristiyanlığa yaklaşımında belirleyici bir faktör olacaktır.

Jung'un sadece tanrı ve din hakkındaki görüşlerinin değil, aynı zamanda psikolojik fikirlerinin de onun kişisel tecrübelerine dayandığı görünmektedir. 1913'ten (Freud'dan ayrıldıktan sonra) 1917'ye kadarki dönem, yoğun bir kişisel içsel tecrübe dönemidir. Bu dönemde o, rüyalar ve fanteziler yoluyla kendi bilinçdışı içeriğiyle yüz yüze gelmiştir. Bilinçdışıyla yüzleşme, Jung'un kendi ifadesiyle, onun tüm kuramsal çalışmalarının tecrübi temelidir, *prima materia*[3]'sıdır. Onun kuramsal gayreti, "bilinçdışının verdiği içgörülerden somut sonuçlar çıkarmaktı ve bu görev hayatını adadığı bir iş oldu."[4] Jung'a göre bir kuramsal çalışmanın süresini, "yalnızca bilinçdışından zuhur eden ve ilk zamanlarında kendisine üstünlük sağlayan materyale yapılacak ilaveler ve açıklamalar" belirlemektedir.[5] Jung'un analitik psikolojisinin tüm temel kavramları -kolektif bilinçdışı, arketip, bireyleşme, mit ve sembollerin rolü-, bu içsel tecrübenin anlamlandırılması çabasının ürünüdür. Peter Homans'ın belirttiği gibi, "o, içsel tecrübelerini kavramsallaştırırken kendi psikolojik düşünce sistemini yaratmıştır."[6] Onun bilinçdışıyla karşılaşmasından elde edilen bu psikolojik düşünceler, bilginin tecrübi bir türü olarak sunuldu ki Homans'ın daha önce belirttiği gibi bu, hem tecrübeye dayalı bilimsel bilgiden hem de inancın

[2] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Random House, 1961), s. 43.

[3] *Primia Materia*, ezoterik metinlerde ve özellikle simyada başlangıç materyali veya ilk madde anlamına gelmektedir. İlk madde, tüm maddelerin ilkel biçimsiz temeli veya maddenin yaratılmış ilk halidir [ç.n.].

[4] *a.g.e.*, s. 188.

[5] *a.g.e.*, s. 199.

[6] Peter Homans, *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 83.

üzerine bina edildiği geleneksel dini bilgiden ayrılmalıydı.[7] Sonuç olarak, Jung'un yazılarında hem bilimsel rasyonalist zihniyetin hem de inanca dayalı dini dogmatizmin eleştirildiği görülür. Her ikisi de insan varoluşunu yoksullaştırmakla itham edilmektedir: bunlardan ilki, rasyonel bilince aşırı derecede bağımlı iken, ikincisi ise insanları, din objesinin -tanrı, kutsal, numinosum[8]- doğrudan tecrübesinden alıkoymaktadır. Jung'un psikoloji kuramında bilinçdışı, Freudyen psikanalizde olduğu gibi basitçe, bastırılmış anıların ve dürtülerin bir deposu değil, bilgeliğin ve enerjinin kaynağıdır. Onun din kuramında tanrı ve bilinçdışı eş anlamlı değilken, bilinçdışı tecrübenin, kendisini ilahi tecrübeden ayırt edilemez kılan, numinos bir niteliği vardır. Jung, dini sembollerin ve dogmaların, bilinçdışının arketipik motiflerinin ifadeleri ve tecessümleri olduğuna ve böylece psişeye "dini" bir fonksiyon yüklendiğine inanıyordu.

Hayatı

Carl Gustav Jung, İsviçre'nin Kesswill şehrinde 26 Temmuz 1875'te doğmuştur. İsviçre Reformist Kilisesi'nde bir rahip olan babası (Paul Jung), Jung altı aylıkken ailesiyle birlikte Laufen'e ve Jung dört yaşındayken de Basel yakınlarındaki Klein-Huningen'e taşınmıştır. Jung burada okul yıllarını önce yerel okulda daha sonra da Basel'deki Gymnasium'da geçirmiştir. Jung seksen üç yaşında Aniela Jaffe ile birlikte otobiyografisini yazarken hayat hikayesini, kendi "kişisel mit"ini, "bir bilinçdışının kendini gerçekleştirme hikayesi" olarak tanımlamıştır. Bu nedenle bu hikayenin anlatılmasında, hayatındaki dışsal olaylar ikinci derecede önemlidir. "Dışsal koşullar, içsel tecrübenin yerini tutmaz"[9] şeklindeki önermeye dayalı olarak, onun hayatındaki içsel psişik olaylardan ve bilinçdışı psişesinin içeriğinden daha fazla bahsedilir.

---

[7] *a.g.e.*, s. 157.

[8] *Numinosum*, Jung'un Rudolf Otto'dan ödünç aldığı ve sıkça kullandığı bir kavramdır. Numinosum, kutsalın derin bir tecrübesini ifade eder. Her ne sebeple olursa olsun kişinin iradesinden bağımsız bir tecrübe ve gayrı ihtiyari ortaya çıkan dinamik bir etkidir. Numinosum, bilincin değişmesine neden olur. Kaynak: Jung, C. G. (2010). *Psikoloji ve Din*, Ankara: Okyanus Yay. [ç.n.].

[9] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, s. 3, 5.

Bu, Jung'un çocukluk yılları için bile geçerlidir. Jung'un ifade ettiği gibi, bu dönemdeki kilit olaylar, rüyalar ve fantezilerin yanı sıra içsel duygular ve kaygılardır. Örneğin bir çocukluk döneminde geçirdiği bir hastalık, ebeveynlerinin evliliğindeki sıkıntı ve bunun neticesinde annesinin Basel'de birkaç ay hastanede kalması üzerine duyulan kaygı ile ilişkilidir. Jung bu durumu şöyle ifade eder: "Ben, annemin uzakta olmasından çok muzdariptim. Bu olaydan sonra, 'sevgi'den bahsedildiğinde ben her zaman şüphe hissettim."[10] Jung, annesini güçlü ama güvenilmez, babasını ise güvenilir ama zayıf olarak görmektedir. Daha sonraki gelişimi için etkili olduğu anlaşılan hatırladığı en eski rüyasında, bir yeraltı odasında tahta oturmuş, tepesinde yukarıya bakan tek bir gözü olan muazzam bir fallus keşfeder. Zamanla bu, "'isimlendirilmemiş' bir yeraltı tanrısını" ve sevgi dolu, nazik "Rab İsa"nın gizli bir "muadil"ini temsil eder hale gelmiştir.[11] Bu rüya, Jung'un daha sonra Hristiyan Tanrı tasavvurunun "karanlık tarafı" olarak isimlendireceği ilk sezgisini temsil etmektedir.

Bilinçdışıyla yoğun bir şekilde karşılaştığı yıllar boyunca Jung, psişesinde bilinç ve bilinçdışı boyutları arasındaki ayrımı bir çifte kişilik olarak tecrübe etmiştir. Daha sonra bunu kuramsal olarak ego/self ekseni şeklinde ifade etmiştir. Çifte kişiliğine dair bu farkındalık Jung'ta ilk kez, bir kayıkta, pervasız davranışı nedeniyle oyun arkadaşlarından birinin babasından yediği azara karşı kararsızlık içinde verdiği tepki ile ortaya çıktı. Bir taraftan bu azarlamayı hak ettiğini fark ettiği için uslanmıştı. Diğer taraftan, "bu şişman cahil kaba adam" onu aşağılama cüretini nerden buldu diye düşünerek çileden çıkmıştı. Aşağılandığını hisseden kişi güvensiz bir çocuk değil, saygı ve hürmeti hak eden yetişkin ve otoriter bir kişiydi. Otobiyografisinde bu olayı betimlerken Jung, şöyle der:

> Daha sonra muazzam bir şaşkınlıkla fark ettim ki aslında ben iki farklı kişiydim. Onlardan biri matematiği kavrayamamış ve kendisinden emin olmayan bir okul çocuğuydu; diğeri önemli, yüksek otorite sahibi, hafife

[10] *a.g.e.*, s. 8.

[11] *a.g.e.*, s. 13.

alınamayacak, bir fabrikatör kadar güçlü ve etkiliydi. Bu "diğeri, onsekizinci yüzyılda yaşamış, tokalı ayakkabısı ve beyaz peruğu olan yaşlı bir adamdı..."[12]

Bu nedenle Jung'un kendisine ilişkin tasavvuru, "aynı anda iki asırda yaşayan iki farklı kişiydim"[13] şeklindeydi. Bu, hayatı boyunca sahip olduğu bir tasavvurdu ve bunun psikiyatrik bir kişilik bölünmesi veya çözülmesi olduğunu reddetti. Aksine, "1 nolu kişilik ve 2 nolu kişilik" -bilinç ve bilinçdışı- etkileşiminin "her bireyde görüldüğünü"[14] belirtti.

Ne var ki on yaşına kadar Jung, "kendisiyle çatışan bir eziyet hissinden" bahseder, çünkü 1 nolu kişiliğin dünyası -zaman, değişim ve ilerleme dünyası- onu 2 nolu kişiliğin "sonsuz" dünyasından uzağa çekmekteydi. Diğer tarafla sürekliliği sağlamak için merak uyandırıcı ritüeller geliştirdi: evinin bahçesinde küçük bir ateş yaktı ve bunu sık sık tekrar etti, çünkü onun "kutsal bir auraya sahip olduğu ortadaydı"; "bu taşın benimle gizli bir ilişki içinde olduğundan hiçbir şüphem yoktu" şeklinde ifade ettiği üzerinde saatlerce oturabileceği sevdiği bir taş; boyanmış bir taşla birlikte, okul cetvelinin ucundan oyulmuş ve evindeki tavan arasında bir kirişe saklanmış küçük bir kukla. Bu bir bakıma, onu güvende hissettiriyor ve tecrübe ettiği içsel gerilimden feraha kavuşmasını sağlıyordu.[15] Bilinçdışının karanlık ve sonsuz dünyasına bu erişim, benimsemesi beklenen kurumsal Hristiyanlığın öğretileriyle çelişkili görünen gizli bir tür bilgi gibi -saklı kukla için "bütün bunlar büyük bir sırdı" diyor- genç Jung'u sarstı. Basel'de katedral meydanında bir fantezi yaşaması bunu teyit etti. Yazın mavi gökyüzünün altında ayakta duran katedralin güzelliğini seyre dalmışken, tüm bu güzelliğin üzerinde tahtında oturan tanrıyı hayal etti ama bu fanteziyi ve dahasını sürdürmeye muktedir olmadığını anladı. Yaklaşmakta olan bir felaket hissi onun düşüncelerine sekte vurdu. Tanrının böyle murat ettiğine inandığı için önce düşüncelerinin ilerlemesine izin verdi, sonra üç gün boyunca kaygı üreten saplantılı bu düşünceleriden kurtulmaya çalıştı.

[12] *a.g.e.*, s. 33-34.

[13] *a.g.e.*, s. 35.

[14] *a.g.e.*, s. 45.

[15] *a.g.e.*, s. 19-23.

Bir sonraki fantezide, "karşımda katedrali, mavi gökyüzünü gördüm. Tanrı, dünyanın üzerinde altın tahtında oturuyordu ve tahtın altından büyük miktarda dışkı, parıldayan yeni çatıya dökülüyor, onu parçalıyor ve katedralin duvarlarını parça parça yıkıyordu."[16]

Jung'un rüyaları ve fantezileri, gördüğümüz gibi, onun kuramsal formülasyonunun tohumlarıydı. Bundan dolayı, katedralin üzerine pisleyen tanrı fantezisi, Hristiyanlığa yönelttiği tüm eleştirel ve terapik yaklaşımın deneyimsel kökü gibi görünmektedir; çünkü bunu, geleneksel dogmanın tanrısı ile özdeş olmayan bir tanrının iradesinin ifadesi olarak değerlendirmektedir. Bunu tanrının bir lütfu olarak, yani onun kutsal kitabının ve kilisesinin üzerinde duran, kadir-i mutlak ve özgür, tanrının doğrudan bir tecrübesi olarak görmektedir. Ayrıca fantezi, içerdiği tasvirler ile "tanrının korkunç bir şey olabileceğini" akla getirmektedir. Gizli bilgi hakkındaki temaya dönerek konuşmasını şöyle sürdürür: "karanlık ve korkunç bir sırrı tecrübe etmiştim. Bu, tüm hayatımı gölgesinde bıraktı ve derin düşüncelere daldım."[17] Bir çocuk olarak Jung, tanrının bu tasvirlerinin -çıplak bir fallus olması, kilisesini yıkması-, tanrıdan mı yoksa Şeytandan mı geldiğinden emin değildi. Onun emin olduğu şey, bu düşünceleri ve hayalleri kendisinin üretmediğiydi. Onun daha sonra bilinçdışının bilinç düzeyine girişini betimlemesinde olduğu gibi bunlar ona kendiliğinden gelen şeylerdi. Çocukluk deneyimlerinin pratik sonucu, bir kesinlik ve güven hissiydi. Bunun hakkında Jung daha sonra şöyle der: "ben bu kesinliğe sahip değildim, *o* bana sahipti"[18]. Jung'un babasını eksik görmesinin ve babasının dini şüphelerini fark etmesinin sebebi, bu tür doğrudan tanrı tecrübesiydi. Jung'un kendisi için tanrının bilgisi kanıtlanamazdı ve bu tür doğrudan bir tecrübe, "bir günbatımının güzelliğine veya gecenin dehşetine kıyasla daha fazla kanıtlama ihtiyacı duyulmadığı"[19] anlamına geliyordu. Babasının inanç vurgusunun aksine, dini meselelerde yalnızca tecrübenin

[16] *a.g.e.*, s. 39.

[17] *a.g.e.*, s. 40.

[18] *a.g.e.*, s. 48.

[19] *a.g.e.*, s. 92.

hesaba katılması ısrarı, Jung'un babasından ve babasının temsil ettiği Hristiyan geleneğinden uzaklaşmasına neden olmaktaydı.

Bu yabancılaşma duygusunun ortasında Jung, annesiyle özdeşim kurarak destek buldu. Onda da "biri zararsız ve insani, diğeri tekin olmayan" bir çift kişilik hissetti ve onun "2 nolu" kişiliğini, "daha sonra başlayan, babalık geleneği ile bilinçdışının yarattığı garip, telafi edici ürünler arasındaki çatışmada"[20] destekleyici olarak gördü. Babasıyla ilişkisi hakkında Jung şöyle der: "teoloji, babamla beni birbirimize yabancılaştırdı."[21] Bu soğukluk ve gerilime rağmen, Jung'un yazılarından, açıkça sıkıntılı bir adam olarak gördüğü babasına umutsuzca yardım etmek istediği çıkarılabilir. Fakat, babasının teoloji anlayışının, oğlunun yaptığı gibi tanrıyı doğrudan tecrübe etmesini imkansız kıldığını hisseder. Bu yüzden Jung, babasını kilisesi ve teolojisi tarafından ihanete uğramış biri olarak görür. Sonuç olarak, bir kariyer seçme vakti gelince, Jung, babasının teoloji okumaması tavsiyesine uyma konusunda herhangi bir zorluk çekmedi. Doğa bilimleri ile beşeri bilimler arasındaki ayrım, tıpkı 1 nolu kişilik ile 2 nolu kişilik arasındaki gerilime benzer bir çatışmayı meydana getirmişti ve gördüğü bir rüya ile bilim lehine karar verdi. Bununla birlikte, imkanları kısıtlı olduğu için ve hayatını kazanması gerektiğinden, 1895'te tıp öğrencisi olarak Basel Üniversitesi'ne girdi. Tıp alanında bir uzmanlık seçme vakti gelince Jung, yine cerrahi ile dahiliye arasında kaldı. Daha sonra "gelecekteki kariyerimle ilgili tüm şüphelerimi ortadan kaldıran"[22] bir şey oldu diye yazmaktadır.

Bu kariyer tercihi, Richard von Krafft-Ebing'in psikiyatri ders kitabından esinlenmesiyle olmuştur. Bu kitabı ilgi duyduğundan değil, devlet tıp sınavına hazırlanmak için okumuştur. Jung, bu kitabın önsözünde yazarın psikiyatri kitaplarındaki "öznel karaktere" atıfta bulunmasından ve "kişiliğin rahatsızlıkları" olan psikozlara yaptığı atıflardan etkilenmiştir. Jung, tepkisini şöyle dile getiriyor: "kalbim aniden çarpmaya başladı. Ayağa kalkmak ve derin bir nefes

[20] *a.g.e.*, s. 48, 90-91.

[21] *a.g.e.*, s. 93.

[22] *a.g.e.*, s. 107.

almak zorunda kaldım. Heyecanım yoğundu, kafamda bir şimşek çaktı ve her şey netleşti, çünkü benim için tek olası hedef psikiyatriydi... Burada, her yerde aradığım ama bulamadığım, biyolojik ve spiritüel olgular için ortak empirik alan vardı."[23] Burada, Jung'un çağının seküler ve bilimsel ruhu (1 nolu kişilik?) ile psişik tecrübelerinin yol açtığı spiritüel ve dini endişeler arasında (2 nolu kişilik?), kendi kişiliğindeki gerilimi çözebileceği bir alan vardı. Colin Wilson, henüz az geliştiği dönemde psikiyatrinin, "onun tüm yaratıcı enerjisini sarf edebileceği bir alan"[24] olduğunu ileri sürmektedir. Bilimsel ve spiritüel ilgilerin bu birleşiminin sonucu ise -Kraft-Ebing'in psikiyatri tanımına uygun olarak- bilimsel ve kuramsal bir çalışma alanı oluşturmasıydı. Bu alan, Jung'un sahip olduğu bilinçdışı hakkındaki "öznel" tecrübeleri daha ayrıntılı hale getirmekte; doğası gereği "dini" bir işleve sahip olan psişe hakkında bir görüntü üretmekte; ve "kişilik rahatsızlıklarının" cinsel ihtiyaçlardan ziyade, engellenmiş "dini" ihtiyaçlardan kaynaklandığını düşündürmekteydi. Freud'un *The Interpretation of Dreams* adlı eserini yayınladığı 1900 yılında Jung, Zürih'teki Burgholzli psikiyatri hastanesinde Eugene Bleuler'e asistan olarak psikiyatri kariyerine başladı. İlerleyen birkaç yıl boyunca onun gündemi, terapide çok az girişimin yanı sıra semptomları sınıflandırma ve hastaları teşhis ve etiketleme konusunda oldukça steril bir sistem olan psikiyatri alanını yeniden gözden geçirmekti. Hastanın "psikolojisine", yani anlamsız sayılan bireysel semptomlarına, sanrılarına ve halüsinasyonlarına yeterince dikkat edilmediğini düşünmeya başladı. Zamanla Jung, bu psikiyatrik hastalık semptomlarının sembolik anlamını bulmak için mitolojiye ve kolektif bilinçdışı kavramına yöneldi. 1903'te Emma Rauschenbauch ile evlendi ve bu evlilikten beş çocukları dünyaya geldi. 1905 yılında Zürih Üniversitesi'nde psikiyatri alanında öğretim görevlisi ve üniversitenin Psikiyatri Kliniğinde kıdemli hekim oldu. 1909'da giderek artan özel muayeneleri nedeniyle klinikteki görevinden istifa etti, ancak 1913 yılına kadar ders vermeye devam etti. Jung, 1907 yılına

[23] *a.g.e.*, s. 108-109.

[24] Colin Wilson, *C. G. Jung: Lord of the underworld* (Wellingborough, England: Aquarian Press, 1984), s. 76.

kadar Freud'la kişisel olarak tanışmadı ama fikirlerine maruz kaldı ve etkilendi. Jung'un kendisine tanınmışlık getiren kelime ilişkilendirme testi çalışması, Freud'un bastırma kuramının pratik bir uygulamasını temsil ediyordu.

Jung, otobiyografisinde 1900'de Freud'un *The Interpretation of Dreams* kitabını gerçekten anlamadan okuduğuna değiniyor. Rüyalarda işlev gören aynı bastırma mekanizması, kelime ilişkilendirme testi ile yaptığı deneylerde de karşılaştığı bir durum olduğu için ancak 1903'te yeniden okuduğunda, kendi düşünceleriyle "bağlantı kurduğunu" keşfedebilmiştir. Jung, o dönemde anda akademik bir kariyer planlıyordu ve Freud, akademik çevrelerde *persona non grata*[25] idi. "Bu nedenle" diye yazıyor, "benim ilişkilendirme deneylerimin Freud'un kuramları ile uyuştuğunun keşfi, benim için pek de hoş değildi."[26] Bununla birlikte, Freud'un fikirlerini kamuoyunda savunmaya devam etmesi, Viyana'da Freud'u ziyaret etmesi için bir davet almasına vesile oldu. Bu ilk görüşme Şubat 1907'de gerçekleşti ve Jung'un bildirdiği gibi, iki adam "neredeyse hiç durmadan" 13 saat konuştular. Bunu, Freud'un nevrozların cinsel etiyolojisi üzerine ısrar etmesi konusundaki Jung'un endişelerine rağmen, 1913'te son bulana kadar süren kişisel bir dostluk ve mesleki işbirliği dönemi izledi. Bu yıllarda Jung, psikanalitik hareketin aktif bir üyesiydi.

Freud ile ilgili kısımda, Jung'un Freud'dan ve psikanalitik hareketten kopuşunu hızlandıran kuramsal faktörlerden bazılarını gördük. Freud'un insan davranışındaki cinsel motivasyona yaptığı vurguya ilişkin Jung'un ilk baştaki güvensizliği, sonunda kuramsal formülasyonlara yol açtı. Bu formülasyonlarda, kendini nevrotik semptomlarda dışavuran kişisel bilinçdışının bastırılmış cinsel dürtüleri kavramı, içeriği (arketipler) mit ve sembollerde dışavuran daha derin kolektif bilinçdışından daha az önemli (fundamental) olarak görülür. Bu, bireyleşme, bütünlük ihtiyacını veya Jung'un "dini" demekte tereddüt etmediği "yeniden doğuş" ihtiyaçlarını meydana çıkarıyor. Bu nedenle, psişenin

[25] *Persona non grata*, Latince'de istenmeyen adam anlamına gelmektedir. Çoğunlukla diplomasi dilinde kullanılır [ç.n.].

[26] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, s. 148.

temel yönelimi, bilinçdışı arketiplerin bizi yönelttiği hedef, içgüdüsel olmaktan çok dinidir ve dini ihtiyaçlar cinsel ihtiyaçlardan daha güçlü ve daha temeldir.

Bununla birlikte, bu ihtilaftaki şahsi etmenler kuramsal etmenlerden ayrılamaz. Freud'un psikanalitik hareketin iddialı ve biraz megalomanik liderliğinin tam da takipçilerinin yeni fikirleriyle tehdit edildiğini gördük. Birçok eleştirmen, psikanalitik hareketin, içerisindeki heretiklerin aforoz edildiği bir kilisenin veya dini hareketin tüm özelliklerine sahip olduğunu ileri sürmüştür. Niçin birçok takipçisinin hareketten ayrıldığı sorulduğunda Freud, "kesinlikle onlar da bir Papa olmak istedikleri için"[27] diyerek cevap vermiştir. Tüm bunlar, Jung'un psişenin spiritüel ve dini yönüne yaptığı vurguyu reddederken Freud'un kullandığı bir ironiydi. Freud, J. J. Putnam'a 8 Temmuz 1909'da gönderdiği bir mektupta, Jung'u ilk önce sempatik bir taraftar olarak gördüğünü yazar. "Sonrasında yüksek ahlaklı, yeniden doğuşlu dini-etik krizler meydana geldi... Bu, kutsal mühtedilere duyduğum tiksintiyi pekiştiren ilk ve son deneyim olmamıştı."[28]

Ancak Jung'la ilgili bazı şahsi meseleler de var gibi görünmektedir. Freud, "acımasız, göstermelik bir dindar olan Jung"dan bahseder ve Wilson, Jung'un "kuşkusuz başkalarına maliyeti ne olursa olsun kendi yolunu seven bir adam"[29] olduğunu söylemektedir. Diğer bazıları şunu iddia etmektedir, bu ödipal bir ilişkiydi. Bu ilişkide, terimin içerdiği tüm karışık duygularla Jung, Frued'la bir baba figürü olarak ilişkiliydi. Belki durum ne olursa olsun Jung, kuramsal farklılıklarına rağmen kendisini bir süre Freud'dan ayıramamıştır. Freud'la olan kişisel bağlarını tehlikeye atmaktan korktuğu için kendi fikirlerini çok şiddetle ortaya sürmekten imtina ettiği görünüyordu. Belki de işbirliklerinin daha sonraki safhalarında iki adamın ilişkisi, 1911'de Weimer'da bir psikanaliz kongresinde

[27] Bkz. Ludwig Binswanger, *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship* (New York: Grune and Straiton, 1959), s. 9.

[28] N. G. Nole (ed.), *James Jackson Putnam and Psychoanalysis: Letters Between Putnam and Sigmund Freud, Ernest Jones, William James, Sandor Ferenczi and Morton Price* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), s. 189.

[29] Colin Wilson, *C. G. Jung: Lord of the Underworld*, s. 71.

çekilen bir toplu fotoğrafta en iyi şekilde yansıtılmaktadır. Gerçek şu ki normalde daha uzun olan Jung'un, fotoğrafta epeyce kısa görünmesi, Freud'un endamını ve üstünlüğünü göstermek için bir kutunun üstüne çıktığı anlaşılana dek merak konusuydu. Freud böyle yapacak, Jung da bize ilişkileri konusunda birçok şey anlatarak buna müsamaha gösterecektir.

Jung'un 1912'de yayınladığı *Symbols of Transformation* adlı eseri, bilinçdışı, libido, cinsellik, ve ensestin anlamı gibi konuları, Freud'un fikirlerinden açık bir kuramsal kopuş oluşturacak şekilde işlemektedir. Jung, çalışmayı yayınlamakta tereddüt etti, çünkü kendisinin de belirttiği gibi, "bunun yayınlanmasının Freud'la dostluğuna mal olacağını önceden biliyordu."[30] Onun tereddüdü, "Freud benim için otoritesini büyük oranda kaybetti" demesine rağmen, hala bir baba figürü olarak duygusal bir bağın yer almasından dolayıydı. "O, bana hala kendisini baba olarak yansıttığım üstün bir kişilik gibi geliyordu" ve bu yüzden "Freud'un kişiliğinin baskısı altında olabildiğince kendi kararlarımı bir kenara atıp eleştirilerimi bastırdım."[31] Jung, bu yayının yalnızca Freud'la olan dostluğuna mal olmadığını yazmaktadır, aynı zamanda "Freud'la olan ayrılık ardından tüm arkadaşlarım ve tanıdıklarım kayboldu. Kitabımın çöp olduğu ilan edildi; ben bir mistiktim ve bütün mesele buydu."[32] Jung'un bir mistik olduğuna dair algı, onun kuramsal formülasyonunun bilginin tecrübi bir türüne dayanmasından yani onun kendi bilinçdışı tecrübesinden, rüyalar, vizyonlar ve fanteziler yoluyla elde edilmiş insan psişesine dair bir bilgi olduğundan dolayı devam etmiştir. Özellikle de Freud ile olan ilişkisinin sona ermesini takip eden profesyonel izolasyon yıllarında (1913-1917) Jung, bilinçdışının ("ruh") nesnel gerçekliğe sahip olduğuna ve sadece bastırılmış içgüdünün deposu değil, derin bir bilgi ve canlılık kaynağı olduğuna inanmaktadır. O, nesnel, bilimsel, rasyonel bilginin sınırları olduğu ve içeriden gelen bilgi ile tamamlanması gerektiği konusunda ısrarcıydı.

---

[30] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, s. 167.

[31] *a.g.e.*, s. 163, 164.

[32] *a.g.e.*, s. 167.

Çoğu kimse bu bilgiyi "mistik" olduğu gerekçesiyle kendinden emin biçimde göz ardı edebilir. Bununla birlikte, Jung'a göre psişik gerçeklikler empirik olgulardır. Bu kanaati paylaşmayanlar, Jung'un ulaştığı sonuçların eğer kuşku duyulmazsa ihtiyatlı bir "empiristin" sonuçları olduğu yönünde yinelenen ısrarını kabul etme eğilimindedir. Colin Wilson, Jung'un otobiyografisinin, "bilimsel bir psikolog, kamusal bir imge ve bir dereceye kadar da kasıtlı bir hiledir"[33] düşüncesini ortaya koyduğunu ileri sürer. Geriye dönüp bakıldığında, Jung'un, keskin biçimde dar rasyonalizmlerini eleştirdiği empirist bilim adamları arasında olmakta ısrar ederek kendisinin en kötü düşmanı olduğu iddia edilebilir. Bu, Jung'un çalışmalarının "bilimsel" karakterinin, onların geçerliliğini değerlendirmek için ölçüt haline geldiği yanlış bir tartışmaya yol açmıştır. Belki de Jung, eserinin bilimsel niteliğinde ısrar etmek yerine, terimin genel olarak anlaşıldığı biçimiyle bilimsel bilginin tamamlayıcısı olarak bu tecrübi bilginin geçerliliğinde ısrar etmiş olsaydı amacına daha iyi hizmet etmiş olacaktı. Gerçekte, bu fikir bütün yazılarında devam etmekte ama bir "empirist" olarak anılmakta ısrar etmesi nedeniyle belirsizleştiği görülmektedir. Jung'un büyüklüğü onun kelimenin tam anlamıyla "bilim adamı" olmasına bağlı değildir. Wilson'un "Batı dünyasının gurusu"[34] ifadesini kullanması "empirist" olmasından kaynaklanmamaktadır.

Bilinçdışıyla yüzleşmesini izleyen yıllarda Jung, o yılların rüyalarını ve fantezilerini kuramsal yapılara ve bilinçdışının psikolojik bir kuramına dönüştürmüştür. Bu kuramda, kolektif bilinçdışının arketipik motifleri, çağlar boyu mitlerde ve sembollerde ifadelerini bulur ve onlara yansıtılır. Bunların hepsi temel arketipik temaları ifade etmenin çeşitli yollarıdır. Bu nedenle kahramanca mücadele, yeniden doğuş ve kurtuluş hikayelerine hayranlık duyarız. Bu mitsel ve sembolik yansımalarla biz, bilinçdışı içeriğin bilince dahil edilmesiyle psişik bütünlük hedefine ulaştıran bilinçdışının arketipik içerikleriyle karşılaşırız. Jung bu sürece "bireyleşme" demektedir. Jung, 1918-1926 yılları arasında araştırdığı antik Gnostik mitlerinde ve ortaçağ simyasında bu

[33] Colin Wilson, *C. G. Jung: Lord of the Underworld*, s. 121.

[34] *a.g.e.*, s. 9.

tür içsel tecrübenin tarihsel izdüşümlerini bulur. Simyacıların kimyasal dönüşümü gerçekleştirmeye çalıştıkları karmaşık süreçlerde Jung, bireyleşmenin psikolojik sürecinin ve simyacının bu sürecin hedefine dair arzusunun bilinçdışı bir yansımasını görmektedir. Simyada, "bilinçdışı psikolojisinin tarihsel muadilini" ve "1913'ten 1917'ye kadar olan kendi tecrübelerinin temelini oluşturan zemini"[35] bulduğunu iddia etmiştir. Simyasal süreç, bilinçdışının bilinçli ego üzerindeki etkisi yoluyla bir dönüştürme *süreci* ve bireylerin rüyaları ile fantezilerinde ve dünya dinlerinin sembol sistemlerinde ortaya çıkan bir dönüşüm süreci olarak bilinçdışını anlamakta Jung'a yardım etmiştir.[36]

68 yaşındayken Jung ciddi bir kalp krizi geçirdi, hastaneye kaldırıldı ve ölüme oldukça yaklaştı. İyileştikten sonra 17 yıl daha yaşadı ve 1961'de vefat etti. Wilson'un iddiasına göre, bu ölüm eşiği tecrübesi Jung'u bir bilim adamı olarak kabul edilme konusunda daha az ısrarcı hale getirdi; "en derin kanaatlerini sunma konusunda daha az savunmacı kıldı; ve bilimin sınırlarının ötesine geçmekle suçlanmaya daha az kaygılı yaklaşmasını"[37] sağladı. Böyle bir tutum değişikliğini kanıtlamak zor olsa da, Jung'un *Aion*, *Answer to Job* ve *Mysterium Coniunctionis* gibi sezgisel ve vizyoner çalışmalarının çoğunun bu döneme ait olduğu doğrudur. Wilson, Jung'u romantik bir hayalperest olarak betimler. Onun çalışmaları, "evrenin anlam dolu olduğu, görünmeyen enerjiler ve güçler tarafından sarıldığımız ve insan zihnini ve duyularını bu manalara ve güçlere açmaya zorlayarak gündelik hayatın önemsizliğinin üzerine çıkabileceği"[38] varsayımına dayanıyordu ki bunlar temelde dini varsayımlardır. Bu ifadeler, Jung'un Freud'la ilişkisini koparmadan hemen önceki zihin durumuna ilişkin kendi betimlemesidir. "Bütün varlığım, hala bilinmeyen, hayatın bayağılığı üzerinde anlam ifade edebilecek şeyleri arıyordu."[39] Hayatının sonlarına doğru Jung, bilinmeyen bazı şeyleri "bildiğini" iddia etti.

---

[35] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, s.205, 209.

[36] *a.g.e.*, s. 209.

[37] Colin Wilson, *C. G. Jung: Lord of the Underworld*, s. 8.

[38] *a.g.e.*, s. 136.

[39] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, s. 165.

Ama bahsettiği arketipik tecrübeye bir isim vermeyi veya onu tanımlamayı reddetti. Aniela Jaffe'nin ifadesiyle "o, sırrı el değmemiş biçimde bıraktı."[40] Jung, hayatı çözülmesi gereken bir sorun değil, yaşanacak bir gizem olarak görenler arasındaydı.

Kişilik Kuramı

"Benlik" terimi, psikoloji literatüründe tartışmalı ve çok sık kullanılan bir terimdir. "Benlik saygısı", "kendini gösterme", "kendini gerçekleştirme" ve "sağlıklı bir benlik duygusu" gibi terimler, gündelik hayatta kullandığımız olağan terimler haline gelmişlerdir. Allport'un "benlik kavramı gerekli midir?" diye sorması ve terimin psikolojik kuramlarda kabul edilebilecek bir kullanımını önermesi şaşırtıcı görülebilir.[41] Allport, psikolojinin "bilimsel" karakterini korumak için, ruh kavramı gibi, felsefi veya dini bir önerme olarak görülen benlik kavramını reddedenlere cevap veriyordu. Hümanist ve varoluşçu kuramlar, insan kişiliğinin kalıtımın ve çevrenin "ürünü" olduğu fikrini reddederek kararları ve taahhütleriyle kendi gelişiminde üçüncü bir belirleyici haline gelen özerk bir benlik kavramı geliştirirler. Bu benlik, kişiliğe birlik ve benzersizlik kazandıran bilinçli kimliğin, değerlerin, ideallerin ve hedeflerin merkezidir. Böylece o, psikanalitik bir kavram olan egonun savunma ve bastırma işlevinin ötesinde, onun gerçeğe uyum ile bilinçli amaç ve değerlerin özerk yaratımı işlevlerine vurgu yaparak kavramı detaylandırır.

Bununla birlikte benliğin, tekliğin ve bireyselliğin yeri olduğu anlayışı, *bilincin* bir birleşme ve bütünleşme merkezi olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Jung için, görüleceği üzere, bilinçli tekliğin ve bireyselliğin elde edilmesi, yalnızca insan olma sürecinin bir parçasıdır. Bilincin bu noktaya kadar gelişmesinin ötesinde, bireyselliği aşması ve kişinin insanlık ve tüm gerçeklikle bir olduğunu keşfetmesi görevi yer almaktadır. Bu, kolektif bilinçdışının içeriğinin bilince

[40] Aniela Jaffe, *Was C. G. Jung a Mystic? And other Essays* (Einsiedeln, Switzerland: Daimon, 1989), s. 102.

[41] Gordon Allport, *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality* (New Haven: Yale University Press, 1955).

katılmasıyla başarılır. Bu, bireyselleşme[42] ile aynı şey değil, bireyleşme[43] sürecidir. Jung'a göre gelişme, bilinçdışı birlik, bilinçli kutupluluk, bilinçli birlik şeklinde üç aşamalı bir modeli izlemektedir. Bilinçdışı birlik, bilinç gelişmeden önceki bebeklik halini işaret eder. Bu özgün teklik bilincinin gelişmesi, benlik ve diğerleri, kadın ve erkek, iyi ve kötü vb. arasında bilinçli olarak ayrım yapma yeteneğini kazandırır. Bu durumda bilinçli yaşam, kutupluluk veya karşıtlıkların gerginliği ile karakterize edilir; ancak bu şekilde bilinçli kimlik ve bireysellik oluşabilir. Jung, "hayatın ikinci yarısındaki vazifeyi", bilincin ayrıştırdığı karşıtları bir araya getirmek ve böylece birlik ve teklik durumunu onarmak olarak görmektedir.

Bununla birlikte, bu evrenin birliği, bebeklikten farklı olarak, bilinçli düşünce ve tutumlara bilinçdışı içerik eklenmesiyle elde edilen bilinçli bir birliktir. Bu şekilde kişi, bilince eşlik eden izolasyon ve yabancılaşma duygularını aşar ve bir bütünün ya da daha büyük bir gerçekliğin bir parçası olma duygusunu yeniden kazanır. Jung'un kullandığı haliyle benlik kavramı, bu sürecin amacını ifade eden kuramsal yapıdır. Ego bilincin merkeziyken, benlik, bilinç ve bilinçdışı unsurlar dahil olmak üzere, kişiliğin orta noktasını, tüm kişiliğin merkezini temsil eder. Zira bireyleşme süreci, bilinçdışı unsurların eklenmesiyle bilincin genişlemesini içerir, böylece kişiliğin merkezi egodan benliğe geçer. Freudyen psikanalitik kuramdan iki farklılık hemen belirginleşmektedir. Birincisi, Jung insan büyümesinin amacını, içgüdüsel döngünün son bulmayan tekrarıyla içgüdüsel gerilimin azaltılması olarak değil, psişik bütünlük veya tamlığı ifade eden benliğin gerçekleşmesi olarak görmektedir. Bu amaca tam olarak ulaşılamadığından, gelişim doğrusal ve süreklilidir. Evet gerilim var, ama esas olarak içgüdüsel enerjinin boşaltılmasıyla düşürülmesi gereken içgüdüsel gerilim değil, daha yüksek bir bilinç halinde uzlaştırılması ve uyumlu hale getirilmesi gereken zıtlıkların gerilimidir. İkincisi, Jung'un kuramında din, bir yanılsama veya takıntılı bir nevroz olarak değil, bilinçli bir dışavurum arayan bilinçdışının arketipik içeriklerinin, mit,

[42] İng.: individualization

[43] İng.: individuation

ritüel ve doktrinler aracılığıyla sembolik bir ifadesi olarak görülür.

Kişilik Yapısı

Jung'un insan kişiliğinin yapısına bakışı, psişik sistemleri (ego, kişisel bilinçdışı, kolektif bilinçdışı), fonksiyonları (düşünme, hissetme, duyumsama, sezgi) ve tutumları (içe dönüklük, dışa dönüklük) içerir. Psikolojik açıdan gelişmenin hedefi, bir tür bütünlüktür ki kişiliğin bu boyutları arasında bir denge ve kararlılık hali olarak tecrübe edilir. Bu sistemlerden, fonksiyonlardan veya tutumlardan birinin bastırılması veya yeterince gelişmemesi, gerilim olarak hissedilen ve psikolojik ve/veya fiziksel semptomlarda kendisini açığa vuran "psişik dengesizlik" yaratır.

Sistemler. *Ego,* bilincin merkezi, kişiliğin bilinçli, düşünen yönü, bilinçli kimliğin mahalli ve dışsal gerçekliğe psişenin adaptasyonunu yapan şeydir. Jung'un kuramında bilincin merkezi olan ego, bilinçdışı boyut da dahil olmak üzere tüm kişiliğin merkezi olan benlikten ayırt edilmelidir. Jung, Batı dünyasının zihniyetini, kişiliği bilinçle tanımlamasından ve egoyu kişiliğin merkezi yapma yanılgısından ötürü eleştirir. Ona göre gerçekte bilinç, (bilinçdışı) okyanusta küçük bir ada gibidir. Buna karşılık, bilinçdışı psişe "okyanusu", "son derece geniş ve derindir ve adada bilinenlere göre her tür ve derecede son derece emsalsiz bir yaşamı ihtiva eder."[44] Egonun savunma fonksiyonu, *kişisel bilinçdışını,* yani, Freudyen anlamda bilinçdışını, bastırılmış hatıraların, dürtülerin, duyguların deposunu ve benzeri şeyleri yaratır ki bunlar bir insanın kişisel yaşam tecrübesindeki travmalarla bağlantılıdır. Travma ve bunun sonucunda ortaya çıkan bastırma, bir *kompleks* yaratır. Kompleksler, bazı hakim fikirler etrafındaki düşüncelerin ve duyguların takımyıldızlarıdır. Birinin "takıntılı" olduğundan bahsettiğimizde şunu kastederiz, bu kişi hayatın belirli bir alanında (örneğin otorite

[44] C. G. Jung, "Psychology and Religion", *Collected Works of C. G. Jung* (Bollingen Series XX), 20 cilt, R. F. C. Hull tarafından tercüme edilmiştir (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953-1979) Cilt. 11, paragraf 142. (Sonraki tüm atıflarda C.W. X:Y şeklinde belirtilecektir. Burada X cilt, Y ise paragraf numarasını göstermektedir.)

figürleriyle ilgili olarak) aşırı tepkiler veya karakteristik olmayan davranışlar göstermektedir. Takıntının kaynağı psişik komplekstir ve Jung'un kelime ilişkilendirme testi kompleksleri keşfetmenin bir yöntemidir.

Eğer kompleksler kişisel bilinçdışının yapısal bileşenleri ise, arketipler bilinçdışının bir boyutu olan kolektif bilinçdışının yapısal bileşenleridir. Bilinçdışı, her bireyde özgün değildir, bir anlamda, insanlığın ortak mülküdür. Kolektif bilinçdışı, bir gizli imgeler deposudur, insanlığın bireysel psişesinin tipik ve tekrar eden tecrübelerinin (ör. annelik, çocukluk, kötülüğe karşı iyilik, kahramanca mücadele, tanrı ve din) kalıntısıdır. Bu, her bireyin gerçekliği belli bir şekilde görmek için, bu tipik tecrübeleri yeniden yaşamak için ve dışavurumların yer aldığı mitlerde ve sembollerde anlam bulmak için bir yatkınlıkla doğduğu anlamına gelir. Bu kolektif düzeyde bilinçdışı, "her bireyin beyin yapısında yeniden doğan, insan evriminin tüm spiritüel mirasını"[45] ihtiva eder. İnsanlığın tipik tecrübelerinin bireysel psişe üzerinde bıraktığı izler *arketiplerdir*. Haddi zatında bunlar, aynı tecrübeleri tekrar etmeye meyilli olan etmenlerdir. Arketipler ne belirli fikirler ne de somut imgelerdir; bunlar, miras alınan kanal veya yollardır; mitlerde ve sembollerde anlam ve ifade bulurlar. Semboller ve mitler, arketiplerin somut ve bilinçli dışavurumlarıdır. Bu nedenle Jung, kolektif bilinçdışına "atalardan miras kalan temsil imkanları"[46] demektedir. Bu "imkanlar", arketiplerdir.

Onlar muhtevası olmayan bir biçimi temsil ederler; üzerlerine yansıtıldıkları sembollerde, mitlerde, ritüellerde ve benzerlerinde somut bir içerik ortaya koyarlar. Dolayısıyla bir şeyin mit olduğunu söylemek, o şeyin doğru olmadığını veya tarihi olmadığını söylemek değildir. Bir mitin değeri, onun tarihsel veya ontolojik olarak doğru olup olmadığına bağlı değildir. Mit, insan doğası hakkında bize bilgi verir. Dolayısıyla, belirli bir mite duyduğum ilgi ve özen, onu "benim mitim" olarak gördüğümden dolayıdır. Çünkü o, benim kendi psişemin arketipik bir motifinin somut bir dışavurumunu temsil eder. Jung, hayat hikayesini "benim

[45] C. G. Jung, "The Structure of the Psyche," *C.W.* 8:342.

[46] *a.g.e.*, 8:321.

kişisel mitim" diye ifade eder. Çünkü bu, "bilinçdışının kendini gerçekleştirme hikayesidir."[47] Jung, mit ve sembollerin hayata doğrudan tecrübi yolla anlam verdiklerine; rasyonel bilincin kelimeler ve kavramlarla yaptığı işlemlerin bunu yapamadığına inanıyordu. Bunlar, bizi, ancak doğrudan tecrübeden alıkoyar. Jung şöyle diyordu; "lafla peynir gemisi yürümez."[48]

Kişilik yapısına ilişkin bu anlayışta, bilinç dış dünyanın objektif gerçekliği ile kolektif bilinçdışının aynı objektiflikteki (transpersonal olduğu için) dünyası arasında durur. Bu nedenle bilincin işlevi, sadece dış gerçekliği özümsemek değil, aynı zamanda "içimizdeki dünyayı görünür gerçekliğe çevirmektir."[49] Jung, aşağıdaki arketiplere özellikle dikkat çekmektedir. *Persona*,[50] bir insanın toplumsal kişiliğini, yani insanın toplumda oynadığı rol göz önüne alındığında onun kendi ideallerine ve toplumun beklentilerine uyma girişiminde yansıttığı imajı ifade eder. Persona ile aşırı özdeşim kurma, insanın gerçek benliğine yabancılaşma hissi ile sonuçlanır. Persona, "dış dünyaya yönelik bir taviz" olarak gereklidir ve "gerçek bir fedakarlıktır." Fakat bu, egonun persona ile tanımlanmasına yol açtığında, "oynadıkları role inanan bireyler ortaya çıkar."[51] Bir kişinin gerçek bireyselliğini hem gizlemesini hem de bastırmasını kapsayan bir "ağırlık merkezi değişimi", bilinçdışında bunu telafi edici bir reaksiyonu uyandırır ki burada kişinin özel ruh hali ve davranışları onun kamusal imajına ihanet eder. Çünkü, "insan bedel ödemeden, yapmacık kişilik lehine kendisini ortadan kaldıramaz."[52] Dolayısıyla, oldukça rasyonel, kontrollü, ve soğukkanlı bir persona, karanlık ruh

[47] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, s. 3.

[48] *a.g.e.*, s. 144.

[49] C. G. Jung, "The Structure of the Psyche," *C.W.* 8:342.

[50] *Persona*, kelime anlamı itibariyle kişi, karakter veya insan demektir. Latince, tiyatral maske anlamına gelmektedir. İnsanın gündelik hayatta takındığı tavır ve oynadığı rolü ifade eder. Jung, bu kavramı özel bir anlamda ve bir arketipin ismi olarak kullandığı için, kavram olduğu gibi alınmıştır [ç.n.].

[51] C. G. Jung, "Two Essays in Analytical Psychology," *C.W.* 7:306.

[52] *a.g.e.*, 7:307.

hallerini, fobileri ve dürtüleri maskeleyebilir. Üstün halk erdemi, hırçınlık ve asabilik ile yan yana var olabilir. Jung'un belirttiği gibi, "kendisi için çok iyi bir persona oluşturan kimse, doğal olarak bunu asabi birisi olmak suretiyle ödemek zorundadır."[53] Yaptığı yorumda bunun babası için de geçerli olduğunu söyler: "çok fazla iyilik yapmıştı ve sonuç olarak genellikle asabiydi."[54]

Neden bilinçdışı bu şekilde telafi edici bir tarzda hareket eder? Çünkü psişik bütünlüğün veya benliğin hedefleri için, kişilik içindeki karşıtlıkların bir çeşit yaratıcı gerginlikle bir arada tutulması gereklidir. Personaya çok fazla enerji yüklemek, insanın gerçek benliğinin tüm yönlerini baskılamasını gerektirir ve bu bir *gölge*, yani insan kişiliğinin karanlık tarafını oluşturur. Bu taraf, yansıtılan persona ile uyuşmayan tüm yönleri ihtiva eder. Frieda Fordham'ın yazdığı gibi, "bütünlük, dikkate alınmayan kişilik taraflarıyla uzlaşmak demektir."[55] Gölge arketipi, kişiliğin karanlık, kabul edilmemiş, ihmal edilmiş ya da bastırılmış tarafını temsil eder. Bütünlüğün ve tamlığın sağlanması için gölge ile uzlaşmak gerekir. Gölge, bilinçli zihnin yadsıdığı, kişinin psişik bütünlüğünün bir yönüdür ve bütüncül kişiliğin bir yönü inkar edildiği için, kişiliği tek taraflı bir gelişime yönlendiren bir reddediştir. Telafi edici aktivitesi ile bilinçdışı, bu gelişimi bütünlüğün uygun hedefine yönlendirir.

Jung, gölgeyi "kişiliğin 'negatif' tarafı, kişisel bilinçdışının az gelişmiş işlevleri ve içeriğiyle bizim gizlemeyi sevdiğimiz nahoş özelliklerin toplamı"[56] olarak tanımlar. Bu, kişiliğin karanlık, dünyevi tarafıdır. Gölge, insanın kötülük ve yıkıcılık kapasitesini içerir; bu, onu yok sayma ve bastırma eğilimimiz tarafından büyük ölçüde geliştirilmiş bir kapasitedir. Tamlık ve bütünlük adına, bu karanlık taraf, yalnızca onun yıkıcı tarafı üzerinde rasyonel kontrol sağlanması gerektiği için değil, aynı zamanda o, yaşamsal ve içgüdüsel enerjinin kaynağı olduğu için tanınmalı ve bilinçle özdeş hale getirilmelidir.

---

[53] *a.g.e.*, 7:306.

[54] C. G. Jung, Memories, Dreams, Reflections, s. 91.

[55] Frieda Fordham, *An Introduction to Jung's Psychology* (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1966), s. 77.

[56] C. G. Jung, "On the Psychology of the Unconscious," *C.W.* 7:103.

Yıkıcı kapasitemizin kaynağı, aynı zamanda bizim tutku ile yaşamamıza yardım eder. Fakat onu bastırmamız, bu karanlık nitelikleri, kendi gölgemize rastladığımız diğer insanlar üzerine yansıtmamıza yol açar.

Gelişimi süresince bilinç, eril ve dişil arasındaki farklılaşmayı da içeren çeşitli türevler oluşturur. Cinsiyet kimliğin bir yönü olduğundan, birey bu karşıtlardan biriyle bilinçli olarak özdeşleşmektedir. Kişiliğinin karşıt cinsel yönü -bir erkeğin "dişil" tarafı veya bir kadının "eril" tarafı- bilinçdışına atılır. Bu, artık birinin bilinçli kimliğinin bir bileşeni değildir ve karşıt cinse yansıtılır. O zaman bu, ihmal edilmiş ve gelişmemiş kısmımızı keşfettiğimiz karşı cinse yönelik ilgi ve çekicilik duygularımızın bilinçdışı kökleri olur. Jung'un kuramında, kişiliğin bu bilinçdışı karşıt cinsel tarafı *anima/animus* arketipi ile temsil edilir. Gölge gibi, bilinçdışının bu arketipik içeriği yansıtma yoluyla dışa vurulur. Bu yansıtmanın geri çekilmesi ve onun kişinin kendi psişesinin bir parçası olarak kabul edilmesi, Jung tarafından, tıpkı personanın ego ve dış dünya arasında aracılık etmesi gibi, ego ile bilinçdışının iç dünyası arasında bir aracılık işlevi olarak görülür. Genellikle dünyaya açılmayacak nitelikleri temsil ettiği için o, gölge gibi, personanın tam tersidir. Anima/animus arketipi cinsiyete dayalı bilinçli tutumların bilinçsiz karşıtı olduğu için Jung, "çok dişil bir kadının eril bir ruhu ve çok eril bir erkeğin dişil bir ruhu olabilir" demektedir. Eril bilince mantık, objektiflik ve rasyonalitenin hakim olduğu (en azından ideal olarak); dişil bilince ise duyguların hakim olduğu şeklindeki öncül hakkında Jung, "derinde o, hisseden bir erkek ve düşünen bir kadındır"[57] şeklinde bir sonuca ulaşır.

Bireyleşme sürecinin hedefi, *benlik* arketipiyle temsil edilir. O, tamlık, birlik ve bütünlük arketipidir. Jung, bazen ondan "Tanrı arketipi" olarak bahseder, çünkü o çok tipik şekilde dünya dinlerinin tarihinde görünen çeşitli tanrı tasavvurlarında bilinçli ifadesini bulur. Daha sonra bu konuya döneceğiz. Şimdilik, basitçe belirtmemiz gerekir ki Jung'un din psikolojisinde bu, dışsal tanrı tasavvurunu insan varoluşu için anlamlı kılan içsel arketipin bulunmasıdır.

[57] C. G. Jung, "Psychological Types", *C.W.* 6:884 & 805.

Tüm güçlü sembollerde olduğu gibi, dıştaki imaj, derin içsel psişik gerçeklikle yankı bulur. Jung, "Tanrı-insan" arketipinin bir ifadesi olarak Mesih figürüne değinerek, "Kurtarıcı figürüyle bilinçdışının belirli içeriği arasında bir yakınlık-çekim olmasaydı, insan zihni Mesih'te parlayan ışığı asla algılayamazdı ve ona tutkuyla tutunamazdı"[58] diye yazmaktadır.

İşlevler. Bu kişilik yapısı sistemlerine ilaveten Jung, *Psychological Types* isimli eserinde tipolojinin temelini oluşturan dört psikolojik işlevden bahsetmektedir. Bu dört işlev, düşünme, hissetme, duyumsama ve sezgidir. Anlam algısı ile ilgisi olan düşünme ve değer algısı anlamına gelen ve onun zıddı olan hissetme, Jung tarafından "rasyonel işlevler" olarak adlandırılır, çünkü ikisi de bir tür rasyonel hüküm içerir. Düşünmek, bir şey hakkında doğru veya yanlış hükümlerini vermektir; hissetmek ise bir şey hakkında uygunluk veya nahoşluk gibi hükümler vermektir. Öte yandan, duyu algısı vasıtasıyla gerçekliğin doğrudan algılanması anlamına gelen duyumsama ve onun zıddı olan, rasyonel olmayan bir yolla doğrudan bir hakikati veya neticeyi elde etmeyi tanımlayan sezgi, rasyonel muhakemeden ziyade aracısız algıya dayandığı için "irrasyonel" olarak kategorilendirilir. Jung, her bireysel kişilikte bu işlevlerden birinin baskın olacağına ve bunun kişilik tipinin temelini oluşturacağına inanıyordu. Dahası, dört fonksiyonda iki çift zıtlık olduğu için, bir fonksiyonun baskın olması, zıddının bastırılmasını gerektirir. Dolayısıyla son derece rasyonel düşünce tarzı, onun hissetme tarafını bastırma eğilimindedir. Bütünlük idealine, dört işlevin de uygun rollerini oynamalarına izin verildiği ölçüde yaklaşılır.

Tutumlar. Son olarak, dışa dönük ve içe dönük psikolojik *tutumlar* konusunda Jung, iki temel kişilik tipi tanımlamaktadır. Dışa dönük kimsenin temel yönelimi, "dışsal olayların kabulüne hazır olma, olayları etkileme ve onlardan etkilenme arzusu ve çabuk yanıt verme"[59] olarak tecrübe edilen harici nesnel dünyaya doğrudur. Dışa dönük kimse, tüm mutluluk, memnuniyet ve tüm problemlerin

[58] C. G. Jung, "Aion", *C.W.* 9(2):283.

[59] C. G. Jung, "Psychological Types" *C.W.* 6:71.

çözüm kaynağı olarak kendisinin dışına bakar. Tüm bunların olumsuz tarafı, içsel bir benlik duygusunun, içsel kanaatlerin ve içsel bir istikametin olmamasıdır. Aşırı dışa dönük, çevreye ve çevrenin merhametine bağımlıdır. Diğer taraftan içe dönük kimse, içsel öznel dünyaya yöneliktir. Onun nesnel, dışsal gerçeklikle ilişkisi, bir dereceye kadar tehdit olarak algılanan dışsal gerçekliğin taleplerine karşı kendi bütünlüğünü ve özerkliğini korumak istediğinden ötürü, dışa dönük kimseninkinden daha olumsuzdur. Mutluluk ve memnuniyet dışarıdan değil içeriden gelen şeyler olarak algılanır. Çelişkili bir şekilde, utangaç, çekingen içe dönük kimse özerklik isteyip, "değişikliklerin yalnızca kendisi tarafından yapıldığı dünyasında evindeymiş gibi hissettiği" için bunu "dışardan gelecek etkilere karşı kendisine barikat kurarak"[60] yaparken, dışa dönük kimsenin şamatalı ilişkisi, bağımlılık çabalarının baskınlığını orta koyar.

Bu iki temel tipten her biri baskın olarak dört psişik işlevden herhangi birini yaşayabildiğinden, sekiz temel kişilik tipi olacaktır: dışa dönük düşünme tipi, içe dönük düşünme tipi vb.

Kişiliğin Dinamikleri

Jung, psişenin kendisine uygun olarak faaliyet yürüttüğü belirli gelişme prensiplerini tanımlamaktadır.

Telafi. Telafi prensibi, psişenin kendi kendini düzenleyen doğasını ifade eder. Denge, kararlılık veya bütünlük için bilinçdışı, bilinçli tutumlarımızda eksik olanı telafi eder. Bilinçli zihin tek taraflı bir gelişme yolunu izlediğinde (örneğin hissetme pahasına düşünme) bu, özellikle doğrudur. Bu, bir "ruhsal dengesizlik" ve gerginlik hali yaratır. Bilinçdışı, kişiliğin uyumsuz, bastırılmış yönlerini eski durumuna getirmek için rüyalar ve fanteziler yoluyla bilincin içine zorla girerek bu hali çözmeye çalışır. Böylece dışa dönük bir bilinçdışı, içe dönük bir bilinci telafi eder (örneğin gösterişli hayal ve fanteziler). Duygusal, sezgisel bir bilinçdışı, aşırı rasyonel bir bilinci telafi eder. Bilinçdışı bir gölge, ahlaki iyilikten sonra fazlaca gayretli bilinçli bir çabalamayı telafi eder. Tarihsel olarak Jung, Gnostisizm ve

[60] *a.g.e.*, 6:75 & 76.

simya gibi içsel tecrübeye vurgu yapan ezoterik hareketleri, tanrıyı nesnel, dışsal bir gerçeklik olarak gören tek taraflı geleneksel tanrı anlayışının bir telafisi olarak yorumlar. Aynı şekilde o, Hristiyanlığın tarihini bozan dini savaş ve zulümleri, ahlaki iyilik arayışının karanlık tarafı olarak görür. Jung'un iddiasına göre "ne zaman hayat herhangi bir istikamette tek taraflı ilerlerse" o zaman "organizmanın kendi kendini ayarlaması, bireylerin bilinçli varoluşlarında çok küçük bir rol oynayan tüm bu faktörlerin bilinçdışında bir birikimini meydana getirir."[61]

Yansıtma. Psişe aynı zamanda, yansıtma ilkesine göre çalışır. Bu ilkeyle kişiliğin bilinçdışı, uyumlu olmayan tarafı dışsal gerçekliklere yansıtılır ve atfedilir. Örneğin kötülüğe olan eğilimi ile gölge, tüm istenmeyen nitelikleriyle, sevilmeyen ve/veya korkulan diğer bireylere veya gruplara yansıtılabilir. Süreç bilinçdışı olduğu için, kişi gerçekte kendi yönlerine tepki gösterdiğinin farkında değildir. Bilinçdışı, rüyada gölgeyi sembolik olarak, kişinin çatışma içinde olduğu bir "karanlık yabancı" gibi temsil ederek, bu yansıtmanın geri çekilmesine yardım edebilir. Bu durumda yansıtma, kendini tanıma önünde bir engel olan bilinçdışı bir savunma mekanizması gibi hareket eder ve hal böyle olunca o, bilinçdışı içeriğin gözlemlenebileceği tam da bu tür yansımalarla yapılır. Psişenin içsel, arketipik yaşamının yansımalarını temsil etmeleri bakımından mitler, peri masalları, dini ritüeller ve dogma, sembolik güce sahipmiş gibi görünmektedirler. Jung, örnek olarak antik güneş mitini kullanır. Güneşin "hareketi", güneş tanrısının ateşli arabasında gökyüzündeki seyahati olarak betimlenir. O, sonunda denize dalacak ve denizin derinliklerinde bir gece geçirdikten sonra yeniden doğacaktır. Jung'a göre bu mite müracaat etmenin altında, onun bilinçdışı yeniden doğum arketipinin sembolik dışavurumunu vermesi yatar. Aynı şey Mesih'in ölümünün ve yeniden dirilişinin öyküsü hakkında da söylenebilir. Milyonlarca Hristiyanın bu ikinci olayın tarihsel olarak doğru olduğuna inanması, bir olayın mitsel niteliğinin onun lafzi veya tarihsel doğruluğundan bağımsız olduğu gerçeğinin altını çiziyor. Gerçek olmasına bakılmaksızın o hala, arketipin sembolik bir dışavurumunu

[61] C. G. Jung, "The Role of the Unconscious," *C.W.* 10:20.

yansıtmaktadır.

Geri çekilmeyen yansımalar, gerçek benlik bilgisinin önünde bir engel olduğunu kanıtlar. Birey, psişenin içsel dünyasıyla ilişkisiz kalır ve onun dışsal dünyaya karşı ilişkisi, hayali ve hatalı olmaya başlar. Çünkü, kendisini sadece bilinçli bilgisi ile tanımlayarak bütüncül benliğinin tek bir parçası ile ilişki kurmaktadır. Gölge arketipi örneğinde, onun bastırması, kişinin kötülüğe karşı koyma kabiliyetini engeller. Çünkü kişinin kendisinde kabul edilemeyen kötülüğe yönelik eğilim ve kapasite, başkalarına yansıtılır ve korku ve nefret nesnesi olarak onlara saldırılır. Bu şekilde insan ilişkileri zehirlenmektedir. Jung, "bir insanın kendi hayatını ve başkalarının hayatını bariz şekilde berbat ettiğini; ama yine de tüm trajedinin ne kadarının kendisinden kaynaklandığını, onu sürekli olarak nasıl beslediğini ve devam ettirdiğini fark etme kabiliyetine sahip olmadığını görmenin genellikle trajik"[62] olduğunu ifade eder. Yansıtmayla ilgili olarak şunları yazar: "Bu ilke, herkesin, başkalarını suçlamadan önce oturup, attığı taş kendi başını yarıyor mu diye iyice düşünmesi gerektiği ilkesinin genel bir geçerliliği olduğunu ikaz ediyor."[63] Toplam benliğin daha uzun ve daha derin bazı yönleri bastırılır; en ilkel, çocuksu ve yıkıcı biçimlerinde o, bilince çıkma eğilimini daha fazla gösterir; böylece de kişi, normal karakteristik davranışlarıyla tamamen ters orantılı davranır. Bu, karşıtlıklar veya *enantiodromi* ilkesini gösterir; buna göre her şey belli zamanda kendi zıddına döner.

Aşkın İşlev. Bilinçdışı ile olan temasımız, onun rüyalarda, fantezilerde ve dini ritüellerdeki sembolik dışavurumu yoluyla olur. Jung, bu şekilde karşımıza çıkan sembollerin, bilinçli ve bilinçdışı unsurların birleşmesini sağladığı için iyileştirici bir güce sahip olduğuna inanıyordu. Birleştirme simgesinde karşıtları bir araya getiren bilinçdışının bu işlevi, Jung'un *aşkın işlev* olarak adlandırdığı şeydir. Gerilim ve karşıtlıkların çatışması durumunda sembol, karşıtları bir araya getiren ve uzlaştıran bir aracı görevini görür. Sorun veya çatışma rasyonel bir yolla çözümlenmemektedir, o "aşkın"dır. Sembol onları kendi içinde birleştirdiğinden, karşıtların bir şekilde

[62] C. G. Jung, "Aion", *C.W.* 9(2):18.

[63] C. G. Jung, "The Role of the Unconscious", *C.W.* 10:39.

birbirine aitmiş gibi görüldüğü yeni bir bilinçli tutum ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde, sorun rasyonel olarak çözülmese de aciliyetini kaybeder. Öyleyse aşkın işlev, psişenin, kişilik üzerinde birleştirici ve dönüştürücü bir etkiye sahip olan sembol oluşturma işlevidir ki bu dönüşüm akıl, mantık ve irade yeteneğinin ötesindedir. Kolektif bilinçdışından çıkan semboller, çoğunlukla mitolojiktir ve doğada evrenseldir. Jung, bunun bireyin acı çekme deneyimini, gerilim ve çatışmayı yepyeni bir seviyeye yükselttiğine dikkat çeker. Bu seviyede birey, kendisini yalıtılmış bir kurban olarak değil, insanlığın tümüyle dayanışma içinde görür. "Benim derdimmiş gibi değil, dünyanın derdi gibi; kişisel yalıtılmış bir acı değil, acıtmadan tüm insanlığı birleştiren bir acı. Bunun iyileştirici etkisini göstermeye kanıt gerekmediğini"[64] ifade eder.

Bu gelişim ilkeleri, Jung'un "bireyleşme" olarak isimlendirdiği süreçte faaldir. O, bunu "bir kişinin psikolojik bir 'birey', yani ayrı bölünmez bir birlik veya bütün olduğu, bir süreç"[65] olarak tanımlıyor. Bu nedenle, onun amacı bilinçli bireysellik değil, psişik bütünlük uğruna bilinç ve bilinçdışının birleşmesidir. O, bilinçsiz içeriğin bilince katılmasını ve kişilik merkezi olarak egodan benliğe bir değişimi gerektirdiği için, kendini gerçekleştirme olarak tanımlanabilir veya Jung'un kendi hayatına referans göstererek tanımlamasıyla o, "bilinçdışının kendini gerçekleştirmesidir". Bireyleşme kavramı, bizi Jung'un dine ilişkin düşüncelerine götürür, zira Jung, bireyleşme süreci bağlamında, psişenin "dini" işlevlerinden bahseder.

Din Kuramı

Eğer kendini gerçekleştirme tecrübesi, bütünlük, eksiksizlik, daha büyük bir gerçekliğin parçası olma duygusu ise o zaman o, genellikle dini tecrübe olarak anlaşılan şeye benzer ki bu, kişinin yalıtılmış bireyselliğini aşan benzer bir aşkınlığı ihtiva eder. O zaman tanrı ile dini ve mistik birleşme idealinin, Jung tarafından benlik ve bütünlük hedefinin sembolü olarak

[64] C. G. Jung, "The Structure of the Psyche", *C.W.* 8:316.

[65] C. G. Jung, "The Archetypes and the Collective Unconscious", *C.W.* 9(1):490.

görülmesi şaşırtıcı değildir. Yine onun yazılarında, dini çağrışımları olan "uzlaşma", "yeniden doğuş", ve "egonun çarmıha gerilmesi" gibi kavramların serpiştirilmiş olması şaşırtıcı değildir. Zaman zaman, özellikle de bilinç üzerindeki etkisinin "numinosum" niteliğini vurgularken, bilinçdışının eşanlamlısı olarak "ruh" kelimesini kullanmaktadır. Böylece Jung'un hayatın ikinci yarısının görevi olarak saydığı şey -kişinin bilinçdışı kökleri ile yeniden bağlantı kurması-, kişinin ruhunu geri kazanma görevi olarak görülür. Ve Jung, hastalık nedeni olarak dini bakış açısının kaybolmasından bahsederken, geleneksel dini pratiklerin ihmal edilmesinden ziyade, kişinin kendi psişesinin iyileştirici ve enerji verici güçleriyle bağlılığının kaybolmasından bahsetmektedir. Bu anlamda, psişe bireyleşme süreci boyunca "dini" bir işlevi yerine getirir. Bireyleşme süreci, Jung'un din psikolojisini anlamada anahtardır, çünkü o, hem psişeyi "doğal olarak dindar" görmesinin hem de geleneksel dini sembolizmi değerlendirmesinin temelidir.

Bir "Dini Arayış" Olarak Bireyleşme

Jung, (1) "yaşamın ikinci yarısında" psikolojik sağlığın bir ölçüde "dini bakış"ı sürdürmeye bağlı olduğunu ve (2) böyle bir dini bakışın, ortodoks, geleneksel dinle zorunlu olarak ilişkili olmadığını ileri sürmektedir. Bireyleşme sürecinin kendisi, dini bir nitelik taşıyor gibi görünür, çünkü bilinçdışının arketipik güçlerinin farkındalığı ve kabul edilmesi, dini teslimiyet ve yüce bir güce itaat ile benzeşir. Bireyleşme olayında, yüce güç, bilinçli egonun ötesinde bir güçtür. Jung, dini tutumu "'güçler' olarak anlaşılan belli dinamik faktörlerin dikkatli bir mülahazası ve gözlemlenmesi"[66] olarak tanımlıyor. Bu "güçler", dinsel gerçeklikler veya kolektif bilinçdışının arketipleri olarak anlaşılabilir. Tanrı tasavvuru da dahil olmak üzere dini tasavvurlar, aslında arketiplerin yansımalarıdır ve dini tasvirlere -mit, sembol, ritüel ve dogma- insan varlığı için anlamını ve özgün gücünü veren bu "arketipik" niteliktir. Bu nedenle onlar, "psikolojik olarak gerçek"tir. Jung için din, böyle bir gücün tecrübesidir ve geleneksel dini sembolizm, bu tür bir arketipik tecrübeyi teşvik ettiği sürece değerlidir.

[66] C. G. Jung, "Psychology and Religion", *C.W.* 11:8.

Edward Edinger'in de ifade ettiği gibi, bu tecrübede ego, "üstdüzey bir otoriteyi kabul eder ve kendini sonsuzluğun bakış açısıyla tecrübe eder."[67]

Jung'un anlayışında din ve bireyleşme, aynı hedefe işaret eder, çünkü dini yeniden doğuş arzusu, psişik bütünlük veya benlik arzusuyla aynıdır. Bu psikolojik terimler, yeniden doğuş ve kurtuluşun dini diline benzetilmektedir. Yeniden doğuşun dini tasavvurları, anlamlı bir şekilde kolektif bilinçdışında benlik arketipiyle ilgili olan sembollerdir. Çünkü onlar sembolik bir yolla -yeniden doğuş veya bütünlük- bireyleşme hedefini ifade eder. Hem din hem de bireyleşme süreci, daha yüksek bir bilinç düzeyinde geri kazanmaya çalıştığımız, kaybedilen bir birlik ve uyum durumunda yaşadığımız öncülüne dayanmaktadır. Charles Hanna, bu kaybedilen birliğin geri kazanılmasının "din ve psikolojinin temel kaygısı" olduğunu belirtir. Dini ve psikolojik dili yan yana koyup karşılaştırarak o, geri kazanmanın amacını "kurtuluş, sağlık ve bütünlük"[68] olarak tanımlamaktadır. Jung'a göre, dinin birincil amacı, bütünlük tecrübesiyle sonuçlanan içsel yeniden doğuş veya dönüşümdür. Bundan en az iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi, bu, dinin etik, sosyal ve kültürel işlevlerini ele alan Freud'dan onu ayıran bir din anlayışıdır. İkincisi, bu, onun dinin tarihsel ve metafiziksel doğruluğunu psikolojik doğruluğundan daha az önemli saymasına yol açacak şekilde dinin içsel, kişisel tecrübesine vurgu yapar. Dolayısıyla dini dogmanın nesnel doğruluğu, onun bilinçdışı arketiplerle ilişkisindeki sembolik işlevinden daha az önemlidir. Örneğin benliğin sembolü olarak Mesih, tarihsel Mesih'ten daha önemlidir. Tüm bunların altında yatan şey, Jung'a göre, tecrübenin inançtan daha önemli olduğu önermesidir. Jung için, dini bir dogmanın veya sembolün "psikolojik olarak" doğru olması yeterlidir.

Bireyleşme sürecinin dini karakteri, sadece dinle aynı amaca yönelik çabalamasına değil, aynı zamanda arketipik tecrübenin "numinosum" niteliğine de dayanır. Bir Hristiyan teolog David Cox, Jung ve Aziz Paul'un düşüncesi arasında

---

[67] Edward Edinger, *The Christian Archetype: A Jungian Commentary on the Life of Christ* (Toronto: Enner City Books, 1978), s. 112.

[68] Charles Hanna, *The Face of the Deep: The Religious Ideas of C. G. Jung* (Philadelphia: Westminster, 1967), s. 85.

bir karşılaştırma önerisinde bulunur. Her ikisi de bizim kendi irademize ve bilinçli çabamıza bel bağlamaktan vazgeçtiğimizde iyileşme veya kurtuluşun yer bulduğuna inanır. Bunu yaptığımızda bize bir şey *olur* ve bilinçli ego ile özdeş olmayan bir "merkez" tarafından yönetilen bir yaşam tarzına ulaşırız.[69] Jung'un benlik olarak adlandıracağı bu merkez, bireyleşme sürecini özerk bir biçimde yönlendirir. Kolektif bilinçdışı, kendi yaşamıyla nesnel bir gerçeklik olarak görülür. Onun bilince yaptığı hücumlar, rüyalar, fanteziler, ruh halleri, saplantılar ve insanın bilinçli iradesinin kontrolünün ötesinde olduğu düşünülen ilhamlar yoluyladır. Buna rağmen çoğumuz, kendi zihinsel ve duygusal durumlarımızı yarattığımız fikrinde ısrar ederiz ve bu yüzden onlardan sorumluyuz. Hayali bir kansere sahip hastasının durumunu yorumlayan Jung, "fiziksel koşullarımızın yaratıcıları" olduğumuz ön yargısının "nispeten yakın bir tarihe dayandığını" iddia eder. Ama bizim sıklıkla kötü bir ruh halini aşamayışımız veya saplantılı düşüncelerden kurtulamayışımız gerçeği, Jung'a bunun "psişenin bilinçle özdeş olmayan kısmında" ortaya çıktığını ve bu yüzden de "bilince zorla giren otonom bir gelişme"[70] olarak kabul edilmesi gerektiğini düşündürmüştür.

O, ilkelin, bilinçli hayatımız üzerinde bağımsız ve bazen de değişken bir şekilde hareket eden bir nesnel gerçeklik olarak ruh anlayışının, öznel olarak her şeyi psişik gören modern zihniyete göre hakikate daha yakın olduğunu ifade eder. Üstelik rüyalarda bu "nesnel psişe", bireyi mitolojiden hasıl olmuş tasavvurlarla karşılaştırabilir ki bunlar rüya görenin kişisel tecrübeleriyle ve bilgisiyle ilgisiz olabilirler. Bu nedenle bireyleşme sürecini karakterize eden arketipik tecrübe, "her zaman yaratıcısı olmasından ziyade kurbanı olan insan öznesini zapt eden ve kontrol eden"[71] "numinosum" niteliğini dini tecrübe ile paylaşmaktadır.

Bireyleşme, birey kitle tarafından yutulduğunda çileli bir hal alan son derece kişisel bir tecrübedir. Bireyi istatistiksel

[69] David Cox, *Jung and St. Paul* (London: Longmans Green and Co., 1959).

[70] C. G. Jung, "Psychology and Religion", *C.W.* 11:20.

[71] *a.g.e.*, 11:6.

bir birime indirgeyen, gerçekliğin bilimsel istatistiksel bakışı; bireyin ahlaki sorumluluğunu azaltan kitle hareketleri, ideolojiler ve kamuoyu; bireyin eşsizliğini göz ardı eden soyut tanımlamalar... bütün bunlar, bireyselliğin yok edilmesine ve bu nedenle bireyleşme sürecinin engellenmesine yol açar. Bu bakımdan bireyleşme de din gibidir. Nitekim Jung, dini, kişisel ve tecrübi olarak kabul eder. Jung için dinin özü, içsel arketipik bir tecrübedir. Bu sebeple onu "özgün dini tecrübenin kodlanmış ve dogmatize edilmiş biçimleri"[72] olarak gördüğü "inanç esasları"ndan ayırır. Bir inanç esası veya dini öğreti "belirli bir kolektif inancı ifade ederken, *din* kelimesi, maddi alemin ötesinde bir takım metafiziksel faktörlerle nesnel ilişki kurmayı ifade eder."[73] Bir inanç esası, kolektif mantalitenin bir ifadesi olduğu derecede -herkes tarafından inanılan nesnel bir doğru veya herkes tarafından uyulan ahlaki bir yasa-, hem dinin hem de bireyleşmenin oldukça kişisel ve bireysel tecrübesine engel teşkil eden bu tür kitle-zihniyetini temsil eder. Her inananın tanrı ile kişisel dini ilişkisi, her bireysel egonun bilinçdışı derinlikle kurduğu eşsiz ilişkiyle paralellik gösterir ve her ikisi de kitle-zihniyeti için gerekli eş ağırlığı temsil eder.

Özetlemek gerekirse, din ve bireyleşme birbiriyle üç şekilde bağlantılı olabilir: (1) Her ikisi de kaybedilen birlik ve uyumun geri kazanılmasını kapsayan ve bu yüzden "yeniden doğuş" olarak tecrübe edilen psikolojik bütünlük hakkında aynı amacı güderler. (2) Her ikisi de tanrının veya bilinçdışının "üstdüzey otoritesini" kabul etmeyi içeren "numinos" bir tecrübeyi temsil ederler. (3) Her ikisi de içsel, kişisel, bireysel tecrübelerdir ki onların kendiliğinden, tecrübi karakterleri kitle-zihniyetinin tüm biçimleri için bir eş ağırlıktır.

Dini Sembolizm

Jung'un dine karşı Freud'dan daha olumlu bir tutumu var derken burada kastedilen geleneksel, ortodoks anlamdaki din değildir. Onun, içinde yetiştiği geleneksel Hristiyanlıktan uzaklaştığını gördük, çünkü inançta ısrar edilmesi, ona çocukluk çağı rüyalarında ve fantezilerinde gelen ilahi

[72] *a.g.e.*, 11:10.

[73] C. G. Jung, "The Undiscovered Self", *C.W.* 10:507.

sırrın doğrudan tecrübi bilgisine engel oluşturmaktaydı. Tecrübenin yerine inancın ikame edilmesi, babasının hayatında yaşandığını gördüğü bir trajediydi. Bununla beraber şu bir gerçektir ki Jung, dini ve manevi arzuları, Freud'un birincil olarak addettiği içgüdüsel dürtülerden daha temel olarak görüyordu. Jung için *libido*, sadece cinsel enerji değil, sembollerin gücü ile dönüştürülebilen bir tür ayrıştırılmamış psişik enerjiydi. Örneğin Freud, küçük erkek çocuğun annesine olan ödipal bağlılığını tamamen cinsel olarak yorumlamıştı. Bu durumda ensest tabusu, çocuğun cinsel libidosunu ebeveyn figüründen uzaklaştırma ve diğer nesnelere yöneltme işlevine sahiptir. Dini nesneler de dahil olmak üzere bu diğer nesneler, daha sonra orijinal cinsel nesnenin ikamesi olarak görülür. Aslında bunlar, tatmin edilmemiş arzuların sembolleridir.

Öte yandan Jung, ensest isteğinin diğer arzular tarafından sembolize edilen bir şey olmadığını, ama manevi yeniden doğuş için daha temel bir arzuyu simgelediğini belirtir. Böyle bir arzu, Jung için, bir psişik bütünlük veya benlik arzusunu temsil eder. Jung'un Hristiyan dünyası için fikirlerini yorumlamaya çalışan Victor White şöyle der:

> Libidonun nihai amacı, anneyi kendi menfaati için hamile bırakma veya haz ilkesi tarafından harekete geçirilme değildi; gerçekte arzulanan şey yeniden doğuşa, rahme dönmekti. Ensest isteği, artık nihai "sembolize edilmiş şey" değildir; onun kendisi, daha da temel bir ihtiyaç ve arzunun sembolüdür. Dolayısıyla tezahür eden cinselliğin kendisi sembolik olabilir; aslında bu yalnızca, yaşama dürtüsünün kendisinden daha büyük bir biçimidir.[74]

Bu bağlamda ensest tabusunun işlevi, sadece cinsel libidoyu ebeveyn figüründen uzaklaştırmak ve diğer nesnelere doğru yönlendirmek değil, aynı zamanda Jung'un da işaret ettiği gibi, psişik enerjiyi "daha düşük"ten "daha yüksek" bir biçime, yani yeniden doğuşun manevi hedefine yönlendirecek bir olanak yaratmaktır. Bu dönüşüm, libidoyu manevi ve psikolojik yeniden doğuş amacına yönlendiren

[74] Victor White O. P., *God and the Unconscious* (London: Fontana Books, 1960), s. 77.

semboller vasıtasıyla ortaya çıkar.

Bu noktada dini mit ve sembolün değeri ön plana çıkmaktadır. Anne ve yeniden doğuş tasavvurlarıyla onlar psişik enerjiyi fiziksel anneden uzağa, "anne anolojileri" üzerine kanalize eder ve böylece libidonun amacı "manevileştirilir."

> Dahası, "ensest" arzusunun temelinin birlikte yaşama olmadığı, ancak her güneş mitinin gösterdiği gibi, yine bir çocuk olma, ebeveyn barınağına geri dönme ve ondan tekrar doğmak için anneye girme gibi garip bir fikre işaret etmektedir. Fakat bu amaca giden yol ensestten geçer, yani annenin bedenine giden bir yol bulma gerekliliğinden. En basit yollardan biri anneyi hamile bırakmak ve kendini tekrar tekrar özdeş biçimde oluşturmaktır. Fakat bu noktada ensest yasağı devreye girer; nihayetinde güneş mitleri ve yeniden doğuş mitleri, akla gelebilecek her türlü anne analojisini, libidoyu fiili enseste dönüşmekten etkin bir şekilde alıkoymak için ve onu yeni biçimlere kanalize etmek amacıyla tasarlar... Arzulanan şey ensest birliktelik değil, yeniden doğuştur.[75]

O halde ensest, insanın yeniden doğuş için duyduğu daha bir derin arzunun sembolüdür. Psikolojik terimlerle ifade edilecek olursa yeniden doğuş, insanın kişiliğinin kaybolan kısımlarıyla, yani bilinçdışının derinlikleriyle, yeniden birleşmesi anlamına gelir. Jung, dinlerin "bu işlemi bir sisteme yükselttiği"[76] iddiasındadır. Böylece, ölen ve yükselen güneş tasviriyle güneş miti, Mesih'in ölümü ve dirilişi ve suya daldırma ile yapılan Hristiyan vaftiz ritüeli, hepsi yeniden doğuşun sembolleridir, yani anne analojileridir. Bunlar, libidoyu sırf rahme dönmekle başarılamayacak manevi ve psikolojik yeniden doğuş hedefine yönlendirir.

Bu nedenle Jung'un dine yönelik olumlu tutumu, dini mit ve sembolün psikolojik değerine, yani bireyde gerçek değişimi ve dönüşümü sağlayan sembolün gücüne odaklanmış gibi görünmektedir. Bunu ise bütünlük ve tamlık uğruna, manevi ve psikolojik yeniden doğuş hedefine psişik enerjiyi "kanalize" ederek yapmaktadır. Örneğin

[75] C. G. Jung, "Symbols of Transformation," *C.W.* 5:332.

[76] *a.g.e.*, 5:332.

Hristiyanlığa mensup bir kişiye, vaftizin Mesih'in ölüm ve dirilişi ile özdeşleşme ritüeli olduğunun farkına varması öğretilmektedir. Jung, vaftiz ayini ile Mesih olayı arasındaki bağlantıyı, yani aslında her ikisinin de yeniden doğuşun sembolleri olduğunu düşünüyordu. Psikolojik yeniden doğuş, içeriğini bilince uydurmak ve böylece "yeniden doğmuş" olmak amacıyla bilinçdışını yeniden keşfe çıkma yoluyla gerçekleşmektedir. Suya daldırma şeklindeki vaftiz ayini -annenin ve bilinçdışının bir sembolü- bunu simgeler. Mesih'in ölümü ve akabinde dirilişi, psişik yeniden doğuş uğruna bilinçdışını keşfe çıkma fikrine işaret ederek dar ego bilincinin kurban edilmesini sembolize eder. Jung için, dini sembolizmin değeri sembolün dönüştürücü gücünde yatar. Sembol, psişik enerjiyi akıl veya irade gücünün ötesinde uzakta bulunan bütünlük hedefine yönlendirir. Jung, "hiç kimse, sırf akli olarak kendini bir şeye dönüştüremez: potansiyeli olan şeye dönüşebilir"[77] iddiasında bulunmaktadır. Kolektif bilinçdışının arketipleri bu potansiyeli temsil eder, çünkü onlar bilinçli yaşamımızda henüz gerçekleştiremediğimiz her şeyi ve tutumlarımızı temsil eder. Dini sembollerin değeri, bu bilinçdışı potansiyelleri gerçekleştirerek (bilinçli hale getirerek) kişisel dönüşümü etkileme gücünde yer almaktadır.

Jung'un dine olan ilgisi, dinin sembolik veya psikolojik işleviyle sınırlı görünmektedir. Bu aynı zamanda onun değerinin kaynağı olarak da görülmektedir. Din, dogmaları, ritüelleri ve sembollerinin arketipik motiflerle ve bilinçdışının enerjileri ile ilişkili olduğu ve gelişim sürecimizde bu arketipik materyali bilinçli hayatımız ve dolayısıyla daha büyük bir psişik bütünlük içerisinde özümsememize yönlendirdiği ölçüde değer taşımaktadır. Freud gibi Jung da dinin psikolojik *işlevine*, yani insan psişesi ile olan ilişkisine ilgi duyuyordu. Freud'a göre din, nevrotik bir semptom olarak görüldüğü için, bilinçdışı düşmanlık ve suçluluğun yansıtıldığı bir merkez işlevi görmektedir. Jung'a göre ise din, arketipik materyalin yansıtıldığı bir merkez olarak sembolik bir işlev görmektedir. Bir din psikoloğu olarak Jung, bu dini/arketipik tecrübeyle ve spesifik dini doktrinlerle yalnızca onların sembolik işlevleri ile yani bu tecrübenin sembolik ifadeleri

[77] *a.g.e.*, 5:351.

olmaları açısından ilgilenmiştir. Psikoloji insan tecrübesini aşan şeylerle ilgilenemeyeceği için Jung, dinin sembolik işlevlerinden bahsederken bunu onların teolojik veya metafizik hakikat iddialarından ayırdığını ifade etmektedir. Onun bu metodolojik sınırlamayı bazen aştığı ve bir metafizik veya teoloji uzmanı gibi konuştuğu iddia edilmektedir. Ancak Jung, "tanrı" terimini kullanırken, psikolojik çalışmalardan elde edilebilir olan tanrı tasavvurunu veya tanrı arketipini kastettiğinde ısrar etmektedir. O, bu terimlere yeni anlamlar yüklediği için, terminolojisi bakımından bir açıklığa ihtiyaç duyulduğunu kabul etmek gerekir.

Jung, din hakkındaki psikolojik incelemesinde, dini kişilik araştırmasının ötesine geçmek ve "dini içerikleri" kapsamak istediğini belirtmektedir. Dini dogmalar bu içerikler arasındadır ve Jung bunlarla "dönüşüm sembolleri" olarak, yani kolektif bilinçdışı arketiplerinin dışavurumlarıyla anlamlı bir şekilde bağlantılı olarak ilgilenir. Dini dogmaların insan varoluşuyla alakası, onların semboller olarak dönüştürme gücüyle, insan kişiliğinde gerçek bir değişim meydana getirecek güçle ilgilidir. Dinin insan temeli -dini insan varoluşu için anlamlı yapan şey-, psişenin arketipik yapısıdır. Jung'un kurumsal din eleştirisi şu noktayı işaret eder: dini dogmalar psişenin bu içsel arketipik yaşamıyla bağlantısını kaybetme eğilimindedir ve böylece inananın hayatıyla alakasını ve etkisini yitirir. Dogmalar, antik mitlerin modern karşılıkları olarak, yani arketipik temaların ve motiflerin dışavurumları olarak işlev görmelidir. Jung, maalesef "dogma artık hiçbir şeyi formüle etmiyor, artık hiçbir şey ifade etmiyor; gerçekliğini gösterecek herhangi bir tecrübeye dayanmayan, kendisi için kabul edilmesi gereken bir ilke oldu"[78] demektedir.

Dini doktrinde mit ve sembol dili, rasyonel ve mantıksal söylev ile yer değiştirdiğinde, dogmalar inananın içsel psişik hayatı ile bağlantısını kaybeder ve nesnel gerçeklikler hakkında açıklamalar haline gelir. Ama bunlar aklın ötesindeki gerçekliklerdir ve dolayısıyla tecrübeye dayandırılmaksızın inanca dayalı olarak kabul edilmelidir. Dogma sadece böyle olduğunda, bunun elde tutulması bilimsel dünya görüşü

[78] C. G. Jung "Aion", *C.W.* 9(2):276.

karşısında zordur. Modern zihin, "mevcut düşünce şeklimize yabancı bir dil ve bakış"[79] olarak görülmektedir. Dini dogmalar sadece gerçeklerin ifadeleri (örneğin tanrının varlığı) haline geldiklerinde ve bilinçdışı arketiplerle sembolik bağlantılarını kaybettiklerinde, o zaman Jung'un dediği gibi "biz onların tüm sırrını ve numinosunu kaybederiz; artık hiçbir şey kutsal değildir", çünkü kutsalın dışavurumu olarak dogmalar, "ebediyen insanın kaderini kontrol eden numinos psişik güçlerle"[80] bağlantısını kaybetmiştir. Onlar, hayata anlam veren "sırlar" olmaktan ziyade, mantığa meydan okuyan inanç nesneleri haline gelmişlerdir. Gündelik hayatı daha geniş bir anlam bağlamına sokan şey, dogmanın sembolik, mitsel karakteridir.

Hristiyanlık

Jung'un din psikolojisi, genel olarak din fenomeni ile ilgilenirken ve yazılarında dünya dinleri hakkında derin bir bilgi sahibi olmasına rağmen, "dini içerikler" çalışmasına gelindiğinde onun ana odağı, Hıristiyanlık dogmaları ve sembolleridir. Bu odaklanmanın bir nedeni şu gerçeğe dayanmaktadır: bir terapist olarak çalışmalarında, Batı dünyasının zihniyetinin tek taraflılığını ve dengesizliğini düzeltmeye çalışıyordu ve Hristiyanlık, Batı psişesinin arketipik yapısının büyük bir parçası olarak görülüyordu. Ayrıca bir dereceye kadar kişisel bir ilişkisi vardı. Jung'un babası bir papazdı ve babasının hayatında bir hata olarak gördüğü şeyi, doğrudan dini tecrübe yerine inanca vurgu yapan Hristiyanlığın tek taraflılığını fark etmişti. Bunu göz önünde bulundurarak şimdi Jung'un üç Hristiyan dogması üzerine yaptığı çalışmayı kısaca gözden geçireceğiz; Tanrı, Teslis, ve Enkernasyon.

Tanrı ve Tanrı Tasavvuru. Gördüğümüz gibi arketip, içeriği olmayan formdur. O, yansıtıldığı mit ve sembolde bir anlam bulma ve ifade etme kapasitesini temsil eder. Bunlar arketipin anlamını andırsalar da arketipin özü temsil edilemez. Jung'un din psikolojisinin temeli şu iki ayrım arasındaki benzeşmedir: bir taraftan esasen benliğin temsil edilmeyen arketipi ile

[79] *a.g.e.*, 9(2):271.

[80] C. G. Jung, "Symbols and the Interpretation of Dreams," *C.W.* 18:582.

onun anlamının bilinçli bir biçimde yaklaştırıldığı arketipik imgeler arasındaki psikolojik ayrım; bir taraftan da esasen bilinemez varlık tanrı ile onun insan bilincinde temsil edildiği çeşitli imgeler arasındaki teolojik ayrım. Tanrı ve benlik arketipi esasen bilinemez. Aniela Jaffe şöyle der: "Tanrının anlaşılamazlığı ve benliğin anlaşılamazlığı, iki kavramın özdeşliğini değil, eş anlamlılığını açıklar."[81] Tanrı ve benlik, özdeş değildir, fakat her ikisi de bütünlük ve tümlüğü temsil ettiği için tecrübi seviyede birbirinden ayırt edilemezler. Bir din psikoloğu olarak Jung, tanrının esas doğasını değil, yalnızca insanın tanrı tecrübesini tartışabilir. "Tanrı bilgisi aşkın bir problem"[82] olduğundan, Jung bu tür bir tecrübeyi, psişeyi aşan bir gerçekliğe referansla değil, yalnızca psişenin içsel dinamikleri açısından açıklayabilir.

Dini bakış açısı, insanoğlunun tanrının suretinde yaratıldığını ve bu tanrı tasavvurunu ruha nakşedilmiş bir şekilde taşıdığını savunacaktır. Bu, insan ile ilahi olan arasındaki sürekliliği ve tanrı kavramının insan varoluşu için anlamlılığını açıklar. Jung, tanrı kavramlarını ve tasavvurlarını anlamlı kılan, insan ruhunda bir nakış olduğuna da inanmaktadır. Bu nakış, onun benliğin bilinçdışı arketipi dediği şeydir. Bu, bütünlük veya tamlık arketipidir ki "nesnel değerler skalasında en yüksek puandır" ve insana, bilinçli tanrı kavramlarına yansıtılan ve onları anlamlı yapan bu arketiptir. Bir tanrı tasavvuruna yansıtıldığı zaman, "Tanrı arketipi" olarak adlandırılabilir. Bununla birlikte, bu terim arketipin aşkın bir kaynağı -nakşın arkasındaki "nakkaş"- olduğu anlamına geldiğinden Jung, dışsal tanrı tasavvurunu karşılayan arketipi tanımlamak için daha nötr bir terim olan "benlik"i tercih eder. Jung, "bilimsel psikoloji, anlayacağı tek şey olan *baskı hataları*, yani nakış üzerinde dururken, dini bakış açısı, yeterince anlaşılır biçimde, nakkaş üzerine vurgu yapar"[83] demektedir. Bu şekilde, bu psişik içeriğin "arketipik belirsizliğini" muhafaza eder ve onu dinler tarihinde yer alan belli bir bilinçli tanrı kavramıyla ilişkilendirmekten kaçınır. Tamlık arketipi olarak benlik, bütünlüğün dindışı

[81] Aniela Jaffe, *The Myth of Meaning* (New York: Penguin Books, 1975), s. 113.

[82] C. G. Jung, "The Undiscovered Self", *C.W.* 10:565.

[83] C. G. Jung, "Psychology and Alchemy", *C.W.* 12:20.

doğal sembollerinin yanı sıra, birçok dini kavrama ve tanrı tasavvurlarına yansıtılabilir ve anlam olarak yüklenilebilir.

Ancak, arketipin tanrı benzeri, bir "üstün güç" olması anlamında numinos bir niteliği vardır, yani egonun bilinçli sınırlarını aşan bir güç. Dolayısıyla ego, üstün bir güçle ilgili olarak onunla ilişkilendirilmelidir. Bu nedenle, Jung tanrının "psikolojik olarak gerçek" olduğunu söylediğinde, onun için "empirik" bir olgu olan bütünlük arketipinin psişik gerçekliğinden bahsediyordur. Bunu yaparken, aşkın bir tanrının varlığını değil, insandaki tanrı inancının temelini oluşturan psişenin yapısal içeriğini temellendirmektedir. Teolog, esasen bilinemeyen bir tanrının metaforları olduğunu söyleyerek tanrının tüm insani, antropomorfik tasavvurlarını izafi görür. O, bilinçli tanrı tasavvurlarımızı ve kendisinde olmak bakımından tanrıyı birbirinden ayırır. Bir psikolog olarak Jung, çeşitli tanrı tasavvurları esas itibariyle bilinemez olan benlik arketipinin yansımalarıdır derken benzer bir işlevi yerine getirmektedir. Hem tanrının hem de arketipin özü, rasyonel bir formüle indirgenemeyen ama onun etkisine açık insanlara yaşam ve bilgelik sunan bir sır olarak kalır.

Kişinin bilinçli inancının ürünü olan tanrı bilinçdışı arketipin bir yansımasıdır fikri, Jung'un tanrının nesnel dışsal bir gerçeklik olmaktan ziyade "içerde" olduğu yönündeki inancına biraz ışık tutabilir. Psikolojik epistemolojik sınırlar dahilinde tanrı içeridedir, çünkü "orada" bulunan tanrı tasavvuru yalnızca tanrının veya benlik arketipinin içeriden bir yansımasıyla bilinir. İçerdeki arketip olduğundan, Jung tanrının nesnel gerçekliğini inkar etmez ama tanrının doğru olarak ancak tecrübe yoluyla, yani bir doktrinin nesnel gerçekliğine iman etmekten ziyade içeriden bir arketipik tecrübe yoluyla bilinebileceğinde ısrar eder. Teolog Paul Tillich, tanrıdan varlığın sonsuz zemini diye bahsederken ve onun "dünyamızdaki hiçbir şeye tekabül etmediği"ni söylerken, Jung'un kolektif bilinçdışı ve içeride tanrı kavramlarını yineler. Fakat yine de bir fark vardır. Jung'un "içerideki tanrı" arketipi intrapsişik[84] bir realite iken varlığın sonsuz zemini, hala psişeyi aşan metafiziksel bir gerçekliktir. Benzetme, arketipin, psişenin derinlik boyutunu korurken,

[84] ruh ve akılla birlikte varolan, ortaya çıkan [e.n.].

tanrı gibi, egoya karşı ayakta duran ve onu aşan nesnel bir gerçeklik olarak tecrübe edildiği gerçeğinden ibarettir. Bu nedenle Jung, tanrı ve benlik arketipinin özdeş gerçeklikler olmamakla birlikte yine de tecrübe düzeyi bakımından onların ve onlar vasıtasıyla tecrübe edildikleri sembollerin birbirinden ayırt edilemez olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı ve benlik bilinemeyen ama tecrübe edilebilen gerçekliklerdir. Jung, bu içsel tecrübeden ayrılan inancın insana özgü bir dönüşüm etkisi olmadığına inanmaktadır.

Teslis. Jung'a göre, yansıtma yoluyla dini sembolleri, mitleri ve dogmaları insan anlamıyla kuşatan arketipik yapısından dolayı psişe, "doğal olarak dindar"dır. Dini dogmaların psikolojik değeri, sembolik işlevinde yatar, yani onların numinosla, bilinçdışı psişenin arketipik gücüyle, olan bağlantısında yer alırlar. Görüldüğü gibi dogmalar, inananın içsel arketipik tecrübesiyle bağlantıları koptuğunda, tanrının doğası ve varoluşu gibi nesnel gerçeklikler hakkındaki ifadelere dönüşürler. Bu şekilde onlar, insan kişiliğindeki gelişimi ve değişimi etkileyecek numinos güçlerini kaybederler. Onlar rasyonel tartışmaların veya kör bir inancın nesneleri haline gelirler, ancak her iki durumda da, Jung'un işaret ettiği gibi, onlara anlam verecek herhangi bir tecrübeden ayrılmışlardır. O, tanrı hakkındaki gerçek inancın, rasyonel argümanlardan veya kör bir inançtan değil, doğrudan gerçekleşen içsel tecrübeden geldiğini savunur. Jung şunu iddia eder: "bilim, hiçbir zaman 'tanrıyı keşfetmedi, epistemolojik kritisizm tanrıyı bilmenin imkansızlığını kanıtladı, ama psişe, tanrıyı tecrübe ettiği iddiasıyla ortaya çıktı. Tanrı, doğrudan tecrübe edilen bir psişik olgudur, aksi takdirde tanrı hakkında hiçbir konuşma olmazdı."[85] Belki de hiçbir Hristiyan dogması, teslis dogması kadar insan hayatından ve tecrübesinden ayrılma talihsizliğini yaşamadı. Jung, bir çocukken kiliseye kabul töreni sırasında ilgisini çeken teslis ile ilgili bölüme hevesle baktığını anlatır. Fakat babası, orayı kendisinin anlayamayacağını söyleyerek konuyu geçiştirmiştir.[86] İşte bu, entelektüel "anlama"nın nesnesi haline gelmiş dogmanın kaderidir.

[85] C. G. Jung, "Spirit and Life", *C.W.* 8:625.

[86] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, s. 52-53.

Daha sonraki yıllarda Jung, 67 yaşında bir tür telafi mahiyetinde, bu dogmanın psikolojik anlamını tartıştığı uzun bir makale kaleme aldı. Teslis, birçok kişi için içsel arketipik tecrübe ile bağlantısını kaybetmiş özel bir Hristiyan tanrı tasavvurudur. Jung, "teslis ve onun içsel yaşam süreci kapalı bir çember, insanın en fazla pasif bir bölümünü oynadığı suskun ilahi bir dramdır" demektedir. Sonuç olarak, "teslisin bizim için pratik, ahlaki veya sembolik olarak ya da muhtemel hangi anlama gelebileceğini görmek güç"tür.[87] Bir dogma sembolik anlamını bu şekilde kaybettiğinde, artık inananları bilinçdışı içerikle yüzleştirmediği için hiçbir psikolojik rol oynamaz. Jung, "kimsenin anlamadığı doktrinleri bildirmesi ve kimsenin yapamayacağı bir inancı talep etmesi"[88] neticesinde teolojinin, dogmaların arketipik anlamlarını görmezden geldiğini iddia eder.

Teslis gibi semboller, bilinçli zihnin benlik arketipi ile karşılaştığı araçlardır. Benlik arketipi, rasyonel formülasyonun ötesinde bir bütünlük veya eksiksizlik gösterdiği için kendi başına temsil edilemez. Jung, tesliste iki katmanlı bir sembolizm bulur. Birincisi, "bireyde yer alan bilinçdışı olgunlaşma süreci"nin[89] sembolik ifadesidir. Benliğin bir sembolü olarak o, üç ilahi kişide üç aşamalı büyüme sürecini temsil eder: orijinal bilinçdışı birlik, bilinçli farklılaştırma ve kutuplaştırma ve "karşıtların birliği" yoluyla daha yüksek bilinçli birlik. İkincisi, teslis "yüzyıllardır devam eden bilinçli bir gerçekleştirme sürecini ifade eder."[90] Bu, insanın tanrı anlayışında veya insan bilincindeki tanrı tasavvurunda aşamalı bir gelişmeyle paralellik gösteren, insanlığın bilinçteki büyümesine işaret eder. Jung'un sözleriyle, "tanrı, insanın yansıtma hareketinde kendini gösterir."[91]

Bu durumda, teslisin üç kişisinin her birinin önemi, bu iki bölümlü sembolizmin ışığında görülmelidir. Baba tanrı, teslisin ilk kişisi, tanrıyı bir ve bölünmez olarak temsil eder

[87] C. G. Jung, "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", *C.W.* 11:226.

[88] *a.g.e.*, 11:285.

[89] *a.g.e.*, 11:287.

[90] *a.g.e.*, 11:288.

[91] *a.g.e.*, 11:238.

ve buna göre insanın büyümesinin ilk aşamasını yansıtır -bebeklik- ki o, bilincin büyümesinin evvelinde olduğundan bilinçdışı bir birlik olarak karakterize edilir. Bu, ebeveyn figürleriyle özdeşleşme hali ve öz-bilinç eksikliğidir. Henüz kişi, bilinci karakterize eden eril ve dişil, iyi ve kötü gibi ayrıştırmaları yapmadığından, bu aşama tanrının hem iyi hem kötü olduğu ilkel tanrısallık kavramlarına karşılık gelir. Bu nedenle tanrı, otokratik ve cezalandırıcı olarak algılanır.

Answer to Job'ta Jung, bu özellikleri Eyüb'ün uğraşmak zorunda olduğu Tanrı'ya atfeder. Yahve, "ahlaklı olmak için fazla bilinçdışıdır. Ahlaklılık öncelikle bilinç gerektirir... O, kendi bütünlüğü içinde her şeydir; bu nedenle diğer şeylerin arasında o, toplam adalettir ve aynı zamanda onun toplam zıddıdır."[92] Onun davranışı "ahlaki olarak yargılanamayan bilinçdışı bir varlıktandır. Yahve bir *fenomen*dir ve Eyüb'ün dediği gibi 'bir insan değildir.'"[93] Haksız, otokratik davranışlarını protesto eden Eyüb'e karşı Tanrı'nın "cevabını" teşkil eden, bir insan bilincindeki enkarnayon, tam da insan olma vasfıdır. Bununla birlikte, bilinç haline gelmeden önce, bir ve bölünemez tanrı, henüz iyi ve kötüyü ayırt etmemiş çocuk gibidir. Jung şöyle der: "Baba, kişi hala bir çocukken, hala alışılagelmiş, hukukun özelliklerine sahip, kesin, hazır bir varoluş kalıbına bağımlıyken, bilincin erken dönemini ifade eder. Bu, pasif, üzerinde düşünülmeyen bir durumdur, entelektüel veya ahlaki yargılama olmaksızın verilen şeye dair saf bir farkındalıktır."[94]

Oğul tanrı, teslisin ikinci kişisi, hem bireysel insan gelişiminde hem de tanrı tasavvurunun olgunlaşmasında gelişmenin ikinci safhasını temsil eder. Bilincin ve öz-farkındalığın büyümesiyle, bilinçli seçim ve karar alışkanlığın yerini alır. Gelişen çocuk kendisini ebeveynlerinden ayrıştırmayı öğrenir ve tedrici olarak bağımsız olur. Bu bireyselliğin gelişmesiyle, kendisi ve başkaları, eril ve dişil, iyi ve kötü arasında bilinçli ayrımlar yapmaya başlar. Bilinç, bu ikiye bölünmelerin her birinin bir kutbuyla

[92] C. G. Jung, "Answer to Job", *C.W.* 11:574.

[93] *a.g.e.*, 11:600.

[94] C. G. Jung, "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", *C.W.* 11:270.

özdeşleşme eğilimindedir. Sonuç, tek taraflı bir gelişim çizgisidir, çünkü bilinçli kimlikle uyuşmayan toplam kişiliğin bu yönleri, kişiliğin karanlık, uyumsuz, bilinçdışı tarafına gönderilmektedir. Örneğin, Jung'un kolektif ahlaki normlar dediği şeye uymaya neden olan ahlaki bir vicdanın geliştirilmesi, ahlaki açıdan iyi bir persona ile bağdaşmayan kişilik yönlerinin bastırılmasını gerektirir. Jung'a göre, gölgenin bu şekilde bastırılması, modern insanlık krizinin önemli bir parçasıdır. Bu tek taraflılık bir yönüyle, bir doyumsuzluk, noksanlık ve benlikte yabancılaşma duygusuna; kişinin toplam benliğinin bir parçası inkar edildiği için de bir eksiklik hissine yol açmaktadır.

Bireysel gelişimde yer alan bu tür bilinçli farklılaşma, tanrı tasavvurunun gelişmesinde de yer alır. Mesih'te, tanrının oğlu bir insan haline gelir, tanrı dişiden ayrılarak eril, kötüden ayrılarak iyi olur. Bireysel gelişimde olduğu gibi, kişinin bilinçli kimliğinin bir parçası olarak kabul edilmeyen şey -fakat yine de kişinin bütünlüğünün bir parçasıdır-, diğer nesnelere yansıtılır. Antik mitolojide tanrısallığın eril ve dişil yönlerinin ayrıştırılması, bilinçli olarak "syzygy"[95] veya tanrısal çiftlerin (örn. Adonis ve Afrodit, Osiris ve İsis) tasvirlerinde yansıtılır. Fakat, Yahudi-Hristiyan Tanrı tasavvuru, esasen erildir ve dişil yön Sophia'ya -bilgeliğin vücut bulduğu Eski Ahit'e- veya Bakire Meryem'e ya da "Ana Kilise"ye yansıtılmıştır.

Jung, tek taraflı eril bir tanrı eksiksizlik yerine mükemmellik idealini temsil edeceği için, dişil sembolün dahil edilmesinin tanrı tasavvurunu tamlığın daha uygun bir sembolü haline getirdiğini iddia etmektedir. O, "kadın, doğası gereği *eksiksizlik* eğilimindeyken, mükemmellik eril bir ihtiyaçtır"[96] der. Bu nedenle Jung, Papa 13. Pius'un, Bakire Meryem'in bedeniyle göğe yükseldiğini beyan eden

[95] Antik Yunanca bir kavram olan syzygy, üç gök cisminin (Dünya, Güneş, Ay) bir hat oluşturacak şekilde bir araya gelmesini ifade eder. Güneş ve Ay ya bir tarafta ya da birbirine karşıt taraflarda bulunur. Bununla irtibatlı olarak syzygy, gnostisizmde bir araya gelerek birbirini tamamlayan eril ve dişil ikilik anlamında kullanılmaktadır. Jung, kavramı karşıt cinslerin arketipik çiftleşmesini ifade etmek için ele almaktadır [ç.n.].

[96] C. G. Jung, "Answer to Job," *C.W.* 11:620.

dogma bildirisini "Reformasyon'dan sonraki en önemli dini olay"[97] olarak görüyordu. Jung için bu dogma, tanrısallığın dişil yönünü eski haline getirmişti. Meryem'in sembolik işlevi ise eksik dişil ilkeyle tanrılığı ikmal etmek ve böylece onun mükemmellikten ziyade eksiksizliğin sembolüne dönüşmesine yardım etmektir. Fakat Jung, bu işlevin, Kilise'nin Meryem'in günahsızlığında ısrar etmesiyle bir şekilde sekteye uğradığını düşünmektedir. Bu, onu da Mesih gibi mükemmelliğin bir sembolü yapmaya çalışmaktır. Eksiksizlik mükemmel olmamayı içerdiğinden ve "daha çok dişil ideal eril yöne doğru eğildiğinden, daha ziyade kadın eril mükemmellik çabasını telafi etmek için gücünü kaybeder."[98]

Mesih/Meryem sembolizmi tanrılığın eril ve dişil yönlerini ayırt ettiği gibi, Mesih/Deccal sembolizmi de aynı bütünün iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık yönlerini ayırt eder. Jung, Mesih figürünün de Meryem gibi günahsız olarak algılandığını ve dogmatikleştirildiğini iddia eder. Bu yüzden o, bütünlük ve eksiksizlik için gerekli olan bazı şeylerden, yani insanın kötülük yapma eğilimini de kapsayan, insan kişiliğinin "karanlık tarafından" yoksundur. Eyüb'ün tanrısının karanlık, yani bilinçdışı tarafı vardır. Bu taraf, Mesih'in günahsız kişiliğinden dogmatik olarak çıkarılır ve Şeytan veya Deccal üzerine yansıtılır. Böylece Mesih, yalnızca tanrının aydınlık veya iyi tarafını enkarne eder. Hristiyan öğretisinde tanrı, bu iyi ve aydınlık yönü ile tanımlanır ve iyi ve sevgili baba olur. Bir telafi yolu olarak Şeytan, tanrının "karanlık tarafı"nın enkarnasyonu şeklinde, yani Mesih'in ışığı altında ortaya çıkan kaçınılmaz bir gölge gibi ortaya çıkar. Bu şekilde insan psişesi, üç taraflı teslis sembolünü, üzerine kişiliğin karanlık tarafının yansıtıldığı dördüncü bir "kayıp" unsur ekleyerek bir dörtlemeye dönüştürür. Sophia ve Meryem figürleri, teslisteki eksik dördüncü unsurun -bu durumda kadınsı ilke- tedarik edilmesiyle benzer telafi edici işlevi görür. Jung şu iddiadadır; teslis sembolünün bir dörtlemeye döndürülmesiyle, mitolojide ve rüyalarda ortaya çıkan benlik arketipinin doğal sembolleri mandala veya dörtleme olarak veya dört katlı semboller olarak -yaratılışın dört unsurunu veya psişenin ve dolayısıyla bütünlüğün

[97] *a.g.e.*, 11:752.

[98] *a.g.e.*, 11:627.

dört işlevini temsil eder- kendini gösterdiği için, psişe onu bütünlüğün daha uygun bir temsiline dönüştürmektedir.

Psikolojik bakış açısından, teslis dahil olmak üzere, herhangi bir tanrı tasavvuruna yansıtılan, böylece onu bütünlük sembolü olarak insan varoluşu için anlamlı kılan şey, benlik arketipidir. Böylece tanrı tasavvuru, eril ve dişil unsurların her ikisini ve insan bütünlüğünün bileşenleri olarak iyi ve kötü şeklinde insanca algılanan şeyi içerir. Eğer Jung'un iddia ettiği gibi teslis, bireyleşme sürecinin bir sembolü ise, o zaman bir tür özümseme göstermeli veya kişiliğin "karanlık tarafı"na boyun eğmeli ve iyi ile kötünün çatışması da dahil olmak üzere bilincin gelişmesiyle ilişkili bilinçli farklılaşmalarla ortaya çıkan çatışmayı aksettirmelidir. Böylece psişe, yalnızca "Mesih'te parlayan ışığı" değil, aynı zamanda karanlık Şeytan figürüyle çatışmasını da algılar. Kişi, Mesih figüründe yalnızca tanrının iyiliğini değil, aynı zamanda bu iyiliğin oluşturduğu gölgeyi ve böylece tanrı tasavvurunun gerçekleştirileceği kişilerin katlanmak zorunda olduğu iyi ve kötünün çatışmasını da görür. O halde, tanrının kötü veya karanlık tarafı, metafiziksel bir yolla anlaşılmaz. Bizim insani tanrı anlayışımız veya tanrı tasavvurumuz şu gerçeği yansıtmalıdır: Tanrı, kişinin insani iyi ve kötü kavramlaştırmalarını aşar ve böylece kişinin ona dair tasavvuru her ikisini de ihtiva etmelidir ki tasavvur bu şekilde uzlaşır.

Karşıtların uzlaşması kavramı, Jung'un teslisin üçüncü kişisi olan Kutsal Ruh'la alakalı sembolizm hakkındaki açıklamalarında belirgindir. Bir bireyleşme sembolü olarak Kutsal Ruh, bilincin ayrıştırdığı zıtların birleştirmesi ve uzlaştırması yoluyla husule gelen daha yüksek bir bilinç durumunu temsil eder. Bu, bilinç kaybı olmaksızın daha yüksek bir birliği temsil etmektedir. O ayru zamanda, tek taraflı bilinci kabul etmediği, kişinin tamlığının bilinçdışı yönlerini sindirdiğinden, tek taraflı bir bireysellik duygusunun aşılmasını temsil eder. *Answer to Job*'ta, bu üçüncü gelişim safhası, işlevi "empirik insanda" yani sıradan insanoğlunda enkarnasyona devam etmek olan Kutsal Ruh'un gelişi ile temsil edilir. Bunun etkisi, mükemmellikten ziyade eksiksizlikle karakterize edilen yeni bir insanlık yaratmaktır. Teslis sembolizminde Kutsal Ruh, bilinçli farklılaştırmanın

yol açtığı ve tanrılıktaki iyi ile kötü çatışmasının, yani Mesih ile Şeytan arasındaki çatışmanın neden olduğu ikiliğe bir son verir. Bu zıtlıkların uzlaştırılmasıyla ruh, Mesih ve Şeytan ayrışmasının yol açtığı birlik kaybını daha yüksek bir seviyede düzeltir. Aynı şekilde, bireyleşme sürecinde uzlaşma sembolü, bilincin büyümesinin yarattığı zıtlıkların bir birliğini meydana getirir ve daha yüksek bir bilinç haline yol açar.

Teslis dogmasının bu analizi, iki bölümlü bir süreci meydana çıkarmaktadır: Tanrı tasavvurunun saflaşması ve ilerleyen gelişimi; benlik arketipinin bir gerçekleşmesi olarak bu tasavvurun kendisinde "enkarne" olduğu insan bilincinin gelişimi. Aniela Jaffe, bunları "insanlığın bireyleşmesi"[99] olarak adlandırdığı aynı sürecin iki yüzü olarak işaret eder. Bu sürecin hedefi, tanrısallığın insanda enkarne edilmesidir ya da Jung'un gördüğü üzere, insan bilincinde tanrı arketipinin gerçekleşmesidir. Bu süreçle ilgili olarak aşağıdaki noktalar göz önünde bulundurulmalıdır. Birincisi, tanrı arketipinin gerçekleşmesi, benlik arketipinin gerçekleşmesi ile eş anlamlıdır. Bu nedenle Jung, tanrı arketipinin sembollerinin -tanrı tasavvurlarının-, benlik sembollerinden ayrıştırılamaz olduğunu iddia eder. İkincisi, bu asla tamamlanmayan ve böylece bitmeden devam eden bir süreçtir. Aşkın olan şey, aşkın olduğu şeyle asla kendini tamamlayamaz.

Teolojik olarak bu şu anlama gelir, tüm insanlar, tanrısallığın ve sonsuzluğun sınırlı dışavurumları, zorunlu olarak kısmi ve parçalıdır. Psikolojik olarak ise bu şu anlama gelir, bilinci aşan benlik arketipi aynı şekilde yalnızca kısmi ve parçalı bir şekilde bilinçli ifade bulabilir. Bütün bilinçli ifadeler ve bütünlük veya tamlık tecrübeleri zorunlu olarak sınırlıdır. Üçüncüsü, bu sürecin amacı, tanrıya benzeyen bir mükemmellik değil, tanrı gibi bir eksiksizliktir. Ahlaki terimlerle ifade edildiğinde bu şu anlama gelmektedir, ahlaki gelişimin amacı sadece kötülüğün iyiliğe galip gelmesi değil, tıpkı genel olarak benliğin bilinçli olarak algılanan karşıtların uzlaşması anlamına gelmesi gibi, bir anlamda iyi ve kötünün uzlaşmasıdır. "İyi ve kötünün ötesinde" olan böyle bir ahlak,

[99] Aniela Jaffe, *Was C. G. Jung a Mystic?*, s.70. Bu kavram, ilk kez Zürih'te Federal Teknoloji Ensitüsü tarafından 1955 yılında Jung'a takdim edilen fahri doktora belgesinde kullanılmıştır.

Mesih-Şeytan ikiliğinin uzlaşmasını temsil eden Kutsal Ruh tarafından sembolize edilir. Pratik ahlaki karar verme açısından bu, bizim siyah ile beyaz, iyi ile kötü arasında bilinçli ve genelde kurallara dayanan ayrımlarımızın daha nihai bir ahlaki kriter ışığında izafileştirildiği anlamına gelir. Görünüşte kötü olanın gerçekte bazen iyi ve bazen tam tersi olduğunu ve görünüşte "kötü" olan bir hareketin bazen iyi sonuçları ve bazen tam tersi sonuçları olduğunu itiraf ettiğimizde, bunu pratik bir yolla kabul ederiz. Eski bir atasözünün dediği gibi, "tanrı, eğri çizgilerle dosdoğru yazar." Benliğin veya tanrı arketipinin bu ilerleyici gerçekleşimi, Jung'un "empirik insan"da devam eden enkarnasyon dediği şeydir.

Enkarnasyon ve Kefaret. Jung'un teslise dair psikolojik yorumunda ki gerçekte benliğin bir dörtleme sembolüdür, Babanın orijinal birliği, iyi ve kötünün bilinçdışı bir birliğidir. Mesih ve Şeytan, Baba'nın "aydınlık" ve "karanlık" taraflarının enkarnasyonları olarak, iyi ve kötünün ayrışmasını ve çatışmasını temsil ederler. Baba ve Oğul'un ortak yaşamı olarak Kutsal Ruh, bu çatışmayı çözen uzlaştırıcı ilkedir. Jung şöyle der, "dörtleme açısından bakıldığında, Kutsal Ruh, karşıtlıkların bir uzlaşısıdır ve böylece Mesih'in temsil ettiği tanrılıktaki acılara cevaptır."[100] Mesih'in acısı, Mesih'in kurtarıcı işlevine işaret eden haç tasvirini hatırlatır. Jung için, iki hırsız arasında çarmıha gerilen Mesih tasviri, bireyleşme sürecinin zorunlu bir parçası olan karşıtlıkların çatışmasını sembolize eder. Dört köşesiyle haç, aynı zamanda benliğe ait bir dörtleme sembolüdür. Mesih figürünün psikolojik önemi, Jung'a göre onun benliğin bir sembolü olması gerçeğinde yatar. Psikolojik bakış açısından, onu dini inancın bir nesnesi haline getiren şey, insanlığın bilinçdışı içeriği ile dışsal Mesih figürünün benzeşmesidir. Evvela onun insanlığı, teslise dördüncü bir insani, maddi unsur ekler ve böylece onu bir dörtlemeye, yani bir bütünlük sembolüne çevirir. O, tanrı-insandır ve insanda ilahi olanın veya bilinçte benlik arketipinin gerçekleştirilmesini ifade eder.

Fakat, Jung'un Mesih figürünü benliğin tamamlanmamış bir sembolü olarak görmesinde bir anlam vardır. Görüldüğü

[100] C. G. Jung, "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", *C.W.* 11:260.

gibi Mesih, yalnızca tanrının "aydınlık" tarafını enkarne eder, böylece de insan bütünlüğünün karanlık tarafı hariçte tutulduğundan, eksiksizlikten ziyade mükemmelliğin sembolü haline gelir. Ama enantiodromia[101] yasasına göre herşey zıddına dönme eğilimi sergilediğinden, günahsız Mesih'in ortaya çıkması, kaçınılmaz olarak, bir telafi mekanizması yoluyla, Deccal ve Şeytan'ın da ortaya çıkmasına yol açar. İnsan bütünlüğünün karanlık tarafı, dogmatik olarak Mesih figürünün dışında tutulmuş ve Şeytan'a yansıtılmıştır. Mesih, "benliğin bir tecessümü" olmasına rağmen, yine de,

> psikolojik açıdan bakıldığında o, arketipin yalnızca bir yarısına karşılık gelir. Diğer yarı, Deccal'de ortaya çıkar. Sonraki, benliğin bir tezahürü olması kadar, bunun dışında o, benliğin karanlık yönünü de ihtiva eder. Her ikisi de Hristiyan sembolleridir ve iki hırsız arasında çarmıha gerilen Kurtarıcı tasviriyle, aynı anlama gelirler. Bu büyük sembol, bilincin ileriye doğru gelişmesi ve ayrışmasının, çatışmanın daha tehditkar bir farkındalığına yol açtığını ve egonun çarmıha gerilmesinden daha azını kapsadığını, uzlaşmaz karşıtlıklar arasında acı veren bir bekleyişi bize anlatır.[102]

Mesih'in çarmıha gerilmesi, onun dirilişinin zorunlu başlangıcıdır, bu nedenle "egonun çarmıha gerilmesi" (karşıtlıkların çatışması), bütünlüğün (karşıtlıkların birliği) yeniden doğması için zorunlu bir başlangıçtır.

Öyleyse benliğin tam sembolü sadece günahsız Mesih (tamamlanmamış bir mükemmelliği telkin eder) figürü değil, ayrıca çarmıha gerilen ve öldükten sonra göğe yükselen Mesih'tir. Bu ölüm ve yeniden doğuş, onun karşıtlıkların çatışmasıyla "çarmıha gerilmesi" ve onun bilinçdışına yeniden keşfe çıkması, yeniden doğuşu, bilincin "ölüm" sembolüdür. Mesih'in çarmıha gerilmesi, eksiksizlik arayan egonun çarmıha gerilmesidir ve mükemmellik ve eksiksizlik hedefleri arasında kopar, bölünür. Benliğini geliştirmeyi başaranlar, egonun bu çarmıha gerilişine katlanmalıdır. Jung, "bütün dünya tanrının çektiği acılardır ve kendi bütünlüğüne yakın herhangi bir yere gitmek isteyen her birey bunun

[101] Herşeyin er ya da geç zıddına döneceğini ifade eden kavram [e.n.].
[102] C. G.Jung, "Aion", *C.W.* 9(2):79.

çarmıh yolu olduğunu bilir"[103] der. Jung için, Mesih'in ölümü ve dirilişi, mitsel ölen ve dirilen tanrı temasının bir türevidir. Haddi zatında bu, yeniden doğuş ve benlik arketipinin gerçekleştirilmesini temsil eder ve bu noktada, psikolojik bakış açısından, onun gücü görülebilir. Bu bağlamda, içsel insan tecrübesinin tarihsel bir ifadesi olarak, Hristiyan teoloji diliyle tanrının hulul etmiş oğlu olan İsa figürü, psikolojik olarak, insanlığın kolektif bilinçdışında var olan arketipik yeniden doğuş ve bütünlük temalarının enkarnasyonu olur. Katoliklerin komünyon ayinine[104] dair yaptığı analizde[105] Jung, komünyonu yeniden doğuş ve dönüşüm temasının sembolik bir ifadesi olarak yorumlar. Ritüel, bireyleşme sürecini karakterize eden kurban etme ve yeniden doğuş temasının dışavurumu olarak, dolayısıyla da bu süreci sıradan insana ulaşılır kılmak olarak görülür.

Doğu Dinleri

Jung'un "dini içerikler"e olan ilgisi, kesinlikle Hristiyan sembolleri ve dogmalarıyla sınırlı değildi. Doğrudan dine ilişkin yazılarının çoğunu ihtiva eden çalışmalarının 11. cildi, *Psychology and Religion: West and East* adını taşımaktadır. Bu cildin içeriği, yogadan Budizm'e ve oradan Doğu meditasyonuna kadar, Doğu dinlerine ve felsefesine olan ilgisini gözler önüne sermektedir.

Jung'un Doğu dinlerine dair düşünceleri, iki ana kaygıyı taşımaktadır. Bunlardan birincisi, Doğu ve Batı zihniyetleri arasındaki farklılıklara yaptığı büyük vurgudur. Bu farklılıklara baktığında, Doğu spiritüel disiplinlerinin Batılı insanlar tarafından kritik edilmeden benimsenmesinde büyük bir sıkıntı görmektedir. İkincisi -ve tam olarak zihniyetteki bu farklılıklardan dolayı- Jung, kendi analitik psikolojisindeki yani bilinçdışı psikolojisindeki temel kavramlara benzerlikleri ve paralellikleri işaret ederek, Doğu düşüncesini ve pratiklerini Batı zihnine açıklamaya çalışmaktadır. Kendi psikolojik sistemini, Doğu düşüncesini anlamak için en yakın Batılı

[103] C. G. Jung, "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity", *C.W.* 11:265.

[104] Hristiyanlıkta İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki gece havarileri ile yediği Son Akşam Yemeği'nin anıldığı ayin [e.n.].

[105] C. G. Jung, "Transformation Symbolism in the Mass", C. W. 11.

yaklaşım ve en yararlı araç olarak görüyordu.

Doğu ve Batı. "Psychological Commentary on the Tibetan Book of the Great Liberation" adlı eserinde Jung, Doğu ve Batı düşüncesi arasındaki farkı şöyle ifade eder: "Bizde insan mukayese edilemeyecek kadar küçüktür ve tanrının inayeti her şeydir; ama Doğu'da, insan tanrıdır ve o kendini kurtarır."[106] Batılı tutum, nesnel olgulara olan dışadönük bir takıntı tarafından mimlenmiştir. Bu tutum, öznelliğin "gerçekdışı" dünyasını temsil eden zihnin veya psişenin değerini düşürmeyi beraberinde getirir ("Onların hepsi kafanızdadır" ifadesi aslında, onların "gerçekte" var olmadığı anlamına gelir.) Öte yandan Doğu tutumu, zihnin veya psişenin sübjektif alanındaki gerçek olan şeyi bulur. Dış dünya bir yanılsamadır (maya). İnsanın bu yanılsamadan kurtuluşu veya daha yüksek bir gelişimi içeriden gelir. Jung'a göre bu iki tutum birbiriyle uyuşmaz: "İyi bir Hristiyan olup kendini kurtaramazsın, ne de bir Budha olup tanrıya tapamazsın."[107]

Bu farklı tutumlar birleştirilemese de, birbirlerinden bir şeyler öğrenebilirler. Batı zihniyeti Doğu'dan, içeriden -yani Batı diliyle bilinçdışından- gelen iyileştirici güce dair bir şey öğrenebilir. Daha önce de belirtildiği gibi Jung'un kuramına göre bilinçdışı, kişinin tek taraflılığını telafi etmek ve böylece daha büyük bir psikolojik bütünlük halini elde etmek için otonom bir şekilde hareket edebilir. Jung kesinlikle bu bütünlük hali ile Doğulu "aydınlanma" veya "Evrensel Zihin"e -Jung'a göre kolektif bilinçdışına- katılma hedefini benzer görür. Fakat Batı zihniyeti, tıpkı Doğu zihniyetini dış dünyadan kaçınması gibi, fantezinin bilinçdışı dünyasından kaçınma eğilimindedir. Tam da bu sebeple Jung, Doğunun Batı'dan öğreneceği bir şeyler olduğuna da inanır. Tıpkı Batı'nın dışadönüklüğünün bilinçdışı psişeyi değersizleştirmesi gibi, Doğu'nun içedönüklüğü de ego bilincini değersizleştiriyor gibi gözükmektedir. Dolayısıyla bu, egosuz bir bilinç halini işaret eden bir tür ego-aşma spiritüel dönüşümünü amaçlıyor görünmektedir. Jung'a göre

[106] C. G. Jung, "Psychological Commentary on "The Tibetan Book of the Great Liberation", *C.W.* 11:768.

[107] *a.g.e.*, 11:772.

bu, bir açıdan çelişki gibi görünür. Sonuç olarak o, Batılıların yoga gibi pratikleri eleştiriye tabi tutmadan benimsemesi konusunda pek hevesli değildir. Yoganın (samadhi) amacı, "egonun neredeyse yok olduğu amental durum"[108] gibi görünmektedir. O, spiritüel dönüşümün istendiği zaman üretilemeyeceğine dikkat çeker; bu, bilinçdışının otonom aktivitesine dayanmalıdır. Batının tanrıya olan bağımlılığı bu tutumun bir yansımasıdır.

Jung'un Batı'daki yoga uygulamasında gördüğü bir diğer sorun, Batılılarda, bilim, felsefe ve din arasında birbirini ayıran keskin hatların olduğu bir zihin durumuyla karşılaşılmasıdır. Neticede, yoga, Batıya ithal edildiğinde ya Bilimsel çalışma nesnesi ya da kurtuluş yolu haline geldi. Bazı dini hareketler -Jung, Hristiyan Bilimi'nden ve Teosofi'den bahseder-, din ve bilimi birleştirmeye çalıştı. Bunlar, yogada "dini" ve aynı zamanda "bilimsel" bir yöntem buldular. O, fiziksel egzersizlerin kozmik bir bağlam içine konduğu fiziksel ve spiritüel bir birleşim olarak görüldü. Ancak Jung'un argümanı, Batı zihninin bölünmüş olmasıdır; fiziksel ve spiritüel olan, bilimsel ve dini olan doğal olarak bu şekilde bir araya gelmez. "Hintli, ne bedeni ne de zihni unutamaz, ancak Avrupalı her zaman ya birini ya diğerini unutuyor."[109]

Batı'nın dışa dönük bakış tarzıyla, Doğu'nun içi dönük bakış tarzı arasındaki farkın ayrıntılarını ortaya koyan Jung, Batılı zihnin her zaman "yükselme"nin, yani kendini dünyanın üzerine çıkarmanın yollarını aradığı gerçeğinin altını çizer. Bu, çoğunlukla "uhrevi" olarak tanımlanan dini tutuma ve bunun yanı sıra doğayı aşmaya ve kontrol etmeye çalışan bilimsel çabaya bir referans olarak görülür. Buna karşın Doğulu tutum, bir durgunluk ve derinleşmeyi ihtiva eder, yani doğanın anaç derinliklerine bir geri dönme eğilimini. Jung için bu, bilinçdışının içeriğini keşfetme yoluyla "yeniden doğuş"un aranması anlamındadır. Bununla birlikte, Batılıların kendi bilinçdışılarının "karanlık" tarafıyla karşılaşmaktan kaçındıklarını savunur. "Birçok insan, kendi iç dünyamıza göz atmanın hastalıklı olduğunu düşünüyor. Bir keresinde bir teolog, bunun melankoliye neden olabileceğini

[108] *a.g.e.*, 11:775.

[109] C. G. Jung, "Yoga and the West", *C.W.* 11:867.

ifade etmişti."[110]

Doğu Düşüncesi ve Jung Psikolojisi. Jung, Doğu düşüncesini Batı'ya açıkladığı "Tibetan Book of the Great Liberation" isimli eserini 1939 yılında yayınladı. Buradaki kurtuluş kavramı, Budizm'deki aydınlanma hedefi anlamına gelir ki bu, "Evrensel Zihin"in tecrübe edilmesini veya "gerçekliği görme"yi kapsamaktadır. Bireysel bilincin temelini oluşturan Evrensel Zihne doğru bu dönüş, dışsal memnuniyet için duyulan arzulara ve özlemlere eşlik eden acı ve çekişmeden bir kurtuluştur. Bireysel bilincin arzuları, "bir zihin"in tecrübe edilmesine mani olur. Şimdi Jung'un görüşüne göre bütün bunlar, bireyleşme sürecinin hedefi olan insan dönüşümüne benzemektedir. Evrensel Zihnin tecrübe edilmesi, kolektif bilinçdışının tecrübe edilmesi demektir. Her iki tecrübe, bilinçli zihni karakterize eden zıtlıkların çatışmasının ve kişiliğin sınırsız ve zamansız boyutunun bir deneyiminin aşılmasını içerir. Bilinç dünyasına zincirlenmiş olmak, bilinçdışı içeriğin farkında olmamaktır.

Bununla birlikte, daha önce de belirtildiği gibi Jung, bu kurtuluş/bireyleşme sürecinin sadece bilinçli öğretim yoluyla gerçekleşmesinin istenebildiğine inanmamaktadır.

> Kişi, dünyadan uzaklaşmaya ve iyilik için bilinçdışında kaybolmaya hazır olmadığı sürece, sadece öğretimin hiçbir etkisi yoktur veya en azından ortada arzulanan bir şey yoktur. Bunun için zıtların birliği gereklidir ve özellikle aşkın işlevin vesilesiyle dışadönüklüğün ve içedönüklüğün uzlaşmasına dair zor bir görevdir.[111]

Başka bir ifadeyle, bilincin ve bilinçdışının doğru bir şekilde *entegre olduğu* geçerli bir tür spiritüel dönüşümü gerçekleştirmek için kişi, bilinçdışının otonom bir biçimde sağladığı kendiliğinden gerçekleşen telafiye bağımlıdır. Bu, Jung'un bilinçdışının "aşkın işlevi" dediği şeydir. Batı zihniyeti bu işlevi "inayet" veya "tanrı'nın iradesi" gibi kelimelerle tanrıya atfettiği zaman, kişinin bir tür otonom güce bağlılığını kabul eder. Doğu düşüncesi "dharma" (yasa, doğruluk, rehberlik) terimini kullandığı zaman ki o, "zihinde

[110] C. G. Jung, "The Psychology of Eastern Meditation", *C.W.* 11:940.

[111] C. G. Jung, "Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation", *C.W.* 11:803.

bulunan hiçbir yerdedir", bu dönüşüm gücünün içeriden geldiğini kabul eder.

Benzer bir paralellik Jung'un "Psychological Commentary on 'The Tibetan Book of the Dead'" adlı kitabında da yer alır. Ölüler Kitabı (Bardo Thodol), ölüye veya ölmek üzere olana okunan bir talimatlar kitabıdır. Kitap, ölen kişiye "Bardo" varlığı döneminde, yani ölüm ile yeniden doğuş arasındaki 49 günlük ara dönemde rehberlik yapar. Ölüm anı, aydınlanmanın gerçekleşmesi için en büyük potansiyele sahip an olarak görülür. Daha sonra ruh, bu kurtuluşa götüren hakikatten bilinci uzaklaştıran yanılsamaya kurban gider ve böylece yeniden doğuşa veya reenkarnasyona yol açar. Bu talimatlar, ölen kişiyi şeyler dünyasından, tüm bu şeylerin vericisiyle veya tanrılıkla özdeşleşmiş ruhun veya psişenin önceliğine çağırmaya çalışır. Ölen kişi, önceki varoluşların psişik kalıntısından dolayı "karmik yanılsama" durumuna düşer. Karma yasası, bu nedenle bir "psişik kalıtım" meselesidir.

Jung, bunu kendi psişik miras kuramı ile, yani insanlık tarihi ve tecrübelerinin bireysel psişede bıraktığı iz olan kolektif bilinçdışının arketipleri kuramı ile ilişkilendirir. Jung, "aramızdan ayrılanlar için bir şey yapmanın, yaşayanların psikolojik ihtiyacı" olduğunu ifade eder ve bunun tek kanıtını Batı kültüründe ölüler için yapılan Katolik komünyon ayininde görür. Bununla birlikte genel olarak Ölüler Kitabı'ndaki talimatlar, "aramızdan ayrılanlar adına spiritüel çabanın en yüksek uygulamasını"[112] temsil eder. Kitabın temel öncülü, Jung için kolektif bilinçdışı fikrine benzer şekilde, ruhun veya psişenin "üstzamansallık" taşıdığı fikridir. Onu ister ruh isterse kolektif bilinçdışı diye isimlendirelim, onun tam manasıyla gerçekleşmesi (aydınlanma/bireyleşme), "artan bir eksiksizlik içinde, bütün bir insan ömrünü ve belki de birçok ömrü"[113] gerektirir. (Jung, bize amacın mükemmellik değil eksiksizlik olduğunu hatırlatmaktadır.) "Belki de birçok ömür" ifadesi, reenkarnasyon ile Jung'un bireyleşme süreci kavramının birbiriyle örtüştüğünü akla getirmektedir.

Jung, ego bilincinin kaybolmasını, onun Evrensel Zihinde

[112] *a.g.e.*, 11:855.

[113] *a.g.e.*, 11:857.

tamamen emilmesini icap ettiren Doğu spiritüelliğinin tek taraflı hedefi olarak gördüğü şey konusunda, Batılı okuyucularını uyarmak için zahmetine girmektedir. Bu, Batı'nın ego bilincine yönelik tek taraflı vurgusuyla zıttır. Fakat Zen Budizm'de, kendi psikolojik kuramına daha eksiksiz bir paralellik bulmuş gibi görünmektedir. Bu öyle görünüyor ki, Zen'in (satori veya aydınlanma) hedefinin bireyleşme süreci gibi doğal bir gelişme olduğu gerçeğine atıf yapmıştır. Jung hem satoriyi hem de bireyleşmeyi yanılsamadan, benlik ile egoyu karıştıran yanılsamadan, kurtulmak olarak görmektedir. Benlik tecrübesi, daha geniş veya daha yüksek bir ego tecrübesidir, ancak bir "ego olmama" formunda, yani psişenin egoyu aşan yönü anlamında kullanılmaktadır. Hem satori hem de bireyleşme, dışsal şeylerin bilincinin boşaltılmasını, böylece de onu diğer şeylerin etkisine açık hale getirmeyi ihtiva eder. Bu "diğer etki", kişinin aktivitesinin sonucu değil, "ego olmama"nın sonucudur. Bu, entelektüel olarak kontrol edilen bir süreç değil, kişinin mistik bir tecrübe ile teslim olduğu "dini" bir dönüşümdür.

Bilincin içeriği boşaltıldığında, enerji onlardan çekilir ve boşluk kavramına veya koan'a ("Tek bir elin alkışlama sesi nedir?" benzeri paradoksal bir bilmece) aktarılır. Jung'un ifadesiyle, enerji böylece bilinçdışına aktarılır ve nihayetinde bilinçdışı içerik, bilince girebilir. Bu, amacı önceden belirlenmiş bir süreç değil, dönüşüm için hazırlık yaratılmasıdır. Bu anlamda o, psikoterapiye benzemektedir. Hedef, dönüşümdür, ama kişi yalnızca bu kendiliğinden gerçekleşen dönüşüm için bir hazır oluş yaratabilir. Jung'un belirttiği gibi, "doktor tarafından sergilenen hiçbir çaba, bu tecrübeye zorlayamaz."[114]

Doğu spiritüelliği ile karşılaşmasında Batı zihninin yaşadığı zorluklardan birisi, önyargıdır, yani onun neyin "gerçek" olduğunu göz ardı eden sübjektif yaklaşımıdır. Evrensel Zihne karışmak için içe doğru arayış, Batı zihninden bakıldığı zaman "tamamen psikolojik" bir süreç gibi görülmektedir. Bu Jung için problem değildir; çünkü bir şeyin "psikolojik olarak gerçek" olması onun için yeterlidir.

[114] C. G. Jung, "Foreword to Suzuki's Introduction to Zen Buddhism", *C.W.* 11:904.

Üstelik, Doğu zihniyetine göre bu kavramlar tamamen psikolojik değil, ayrıca metafizikseldir. Jung'un ifadeleriyle benlik Tanrıdır (veya Batı düşüncesinde tanrıya karşılık gelir) ve ego-benlik gerilimi, Batı'da insan-tanrı gerilimine tekabül eder. Jung'un iddiasına göre, "ego" ve "benlik" terimleri, ancak "insan" ve "tanrı" kadar metafizikseldir. Burada Doğu dinleri ile Batı mistisizmi arasında bir paralellik görülür. Her iki durumda da hedef, "ağırlık merkezinin egodan benliğe, insandan tanrıya kaydırılmasıdır. Bu, egonun benlikte ve insanın tanrıda kaybolması demektir."[115]

Jung'un Doğu düşüncesine doğru bir başka gezisi (bu sefer Taoizm), Jung'un "bilinçdışını keşfetme yöntemi olarak nadir görülen bir önem"[116] atfettiği Çince bir metin olan "Foreword to the 'I Ching'" adlı çalışmasında yer almaktadır. Biliyoruz ki bilinç, bizi dışsal gerçeklik ile ilişkiye sokar. Rasyonel ilkelerden biri, bilincin dışsal dünyayı anlamanın bir aracı olarak iş görmesidir ve bu dünyadaki şeylerle olaylar arasındaki ilişki, neden ve sonuç ilkesidir. Fakat bilinçdışı, bu ilkeyle kısıtlandırılmış değildir. Sonuç olarak Jung, "tesadüfen" kendiliğinden gerçekleşen, ama neden ve sonuç açısından açıklanamayan anlamlı bir bağlantıya sahip olan olayların açıklanması için bilinçdışına bakar. Bunun için kullandığı terim, "nedensel olmayan bağlantı ilkesi" olarak tanımlanan "eşzamanlılık"tır. Eşzamanlılık ilkesi, olayların mekan ve zaman içindeki raslantılarının tesadüflerden daha fazla bir anlama geldiğini varsayar. Bu, "nesnel olayların kendileri arasında ve bunun yanı sıra gözlemcinin veya gözlemcilerin öznel (psişik) durumuyla, özel bir şekilde karşılıklı bağımlılığı varsayar."[117] (Örneğin astroloji, böyle bir karşılıklı bağımlılığı kurmaya çalışır.) Jung için *I Ching*, eşzamanlılık ilkesinin açık bir ifadesi ve uygulamasıdır. *I Ching*'de ana hatlarıyla belirtilen yöntem, kandil çiçeği saplarının fırlatılmasıyla veya bunun modern adaptasyonunda madeni paraların atılmasıyla bir "heksagram"ın (altı kesikli veya kesiksiz çizgi dizisi) yaratılmasını kapsar. Bu atılan paraların yazı ve turalarının

[115] C. G. Jung, "The Holy Men of India", *C.W.* 11:958.

[116] C. G. Jung, "Foreword to the "I Ching", *C.W.* 11:966

[117] *a.g.e.*, 11:972.

kombinasyonları bir sayı oluşturacak şekilde toplanır. Bu, sayının tek mi çift mi olduğuna bağlı olarak kesik veya kesik olmayan çizgilere çevrilir. Bu altı defa yapıldığında heksagram tamamlanır. Kişi daha sonra bu heksagramda, yani kesik ve kesik olmayan çizgilerin belirli bir kombinasyona tekabül eden *I Ching*'deki pasajın yerini saptar. Jung, *I Ching*'deki pasaj ile kişinin yaşam durumu veya onun o anda karşı karşıya kaldığı sorun arasında esrarengiz bir bağ kurmuştur. Burada, neden ve sonuçla açıkça bir ilgisi olmayan bir anlam bulma yolu vardır. Bu, eşzamanlılık ilkesinin bir ifadesiydi ve bu nedenle yalnızca bilinçdışı güçler bakımından açıklanabilirdi.

Jung'un Doğu dinlerine ve spiritüellik biçimlerine olan ilgisi, bu kitapta incelediğimiz diğer kuramcıların hepsinden daha derin ve daha geniş kapsamlıdır. Yine de onun din psikolojisinin birincil odak noktasının Batı Hristiyanlığı olduğu doğrudur. Neden böyle? Murray Stein, Jung'un kendisini Hristiyanlığın iyileştiricisi olarak gördüğünü, Hristiyanlığı psikoterapik yardıma ihtiyaç duyan hasta bir gelenek olarak kabul ettiğini öne sürmektedir. Onun derdi, Hristiyanlığın psikolojik sağlığı ve bütünlüğü idi. Stein, onun Hristiyanlık ile olan kişisel ilişkisinin, bu dini iyileştirmeye dönük bir "güçlü dürtü" ihtiva ettiğini söyler. Bu dürtü evvela, çağın bilimsel rasyonalizmine yeterli düzeyde manevi cevap veremeyen Hristiyanlığın manevi halinin temsili olarak gördüğü babasına yöneldi. Jung, babasının geleneksel, dogmatik Hristiyanlık biçimini reddediyor ama aynı zamanda da babasının acılarını dindirmek istiyordu. Hem isyankar hem terapötik bu duygular, daha sonra başka bir baba figürü olarak görülen Freud'a yönlendirildi. Burada da yine Freud'un dogmatizmini reddetmekle birlikte, psikanalizin tek taraflılığı olarak gördüğü, yani psikolojik hayatta cinselliğin önceliği fikrini düzeltmek istiyordu.

Bu isyankar ama terapötik tavır sonunda Hristiyanlığa yönlendirildi. Jung Hristiyanlıkta, tanrının doğrudan sezgisel tecrübesi yerine imanı gerektiren benzer bir tür dogmatizm ve Hristiyanlığın, insan tamlığının karanlık tarafını dışlayan tanrı tasavvurunda, benliğin sembolü olarak, benzer bir tür tek taraflılık gördü. Görüğümüz üzere Jung için tanrıyla karşılaşmak kör bir inanç ile değil, doğrudan bir tür tecrübi bilgi yoluyladır. Simyaya dair yazılarında bile, bu yaklaşımın

bir teyidini yapmaya çalışır ve böylece Hristiyanlığın tek taraflılığını düzeltici şey ve bilinçdışı telafi bulur. Stein şöyle özetler: "Jung'un babasını iyileştirmeye olan başlangıçtaki isteği... evvela Freud'a ve psikanalize geçti ("aktarıldı") ve nihayetinde durdu veya Hristiyanlığa geçti. Eğer doktor, hasta bir İsviçreli papazdan doğmuş olsaydı, gerçek hastasını babasının rahatsızlığının orijinal kaynağında, modern Hristiyanlıkta, buluna kadar devam ederdi."[118]

Değerlendirme

Jung'un din psikolojisi tarafından gündeme getirilen meseleler, Freud'un din kuramı için sorduğumuz benzer dört soru etrafında düzenlenebilir. Her şeye rağmen kabul edilmelidir ki sorular az çok birbirlerine benzemektedir.

İndirgemeci midir?

İndirgemeci tutum, bir "başka bir şey değil" tutumudur. Freud'a göre din, obsesif nevrozun semptomatik bir yanılsamasından "başka bir şey değil"di. Yalnızca patolojik dini ifadeleri tanımlayarak bunu ayırt etmedi. Bu yanılsama, "sokaktaki adamın" diniydi ve onun iddiasına göre bu anılmaya layık tek dindi. Bu görüşte din, tamamen psikolojik bir fenomendir ve bütünüyle obsesif bir nevrozun dinamikleri açısından açıklanabilir. Jung'un dine yaklaşımı da aynı tür bir indirgemecilikle suçlanabilir mi? Popüler görüş, Freud'un dine olumsuz ve Jung'un olumlu bir bakışı olduğudur. Freud dini nevrotik ve geriletici, yani tam insan gelişimi için bir ayak bağı olarak görmüştür. Jung, dinin sembolik karakteri ile psişenin arketipik yapısı bağdaştığı için, dini insan gelişmesi ve olgunlaşmasına potansiyel olarak yardım edici görmüştür. Bununla birlikte bu popüler görüşe karşı çıkanlar vardır. Erich Fromm, Freudyen kuramı, dinin "etik özünü" korumaya yönelik bir çaba olarak görmekte ve Jung'un "dini psikolojik bir fenomene indirdiğini ve aynı zamanda bilinçdışını dini bir fenomen haline getirdiğini"[119]

[118] Murray Stein, *Jung's Treatment of Christianity* (Wilmette, Ill: Chiron, 1986), s.108.

[119] Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1950), s. 20.

iddia etmektedir. Bir hümanist olarak Fromm, tanrı da olsa bilinçdışı da olsa, üstün bir güce "teslimiyet" kavramından rahatsız olmuş görünüyor. Fakat makul şekilde, bunun dinin "öz"ünü oluşturan etikten ziyade, üstün bir güce teslimiyet olduğu iddia edilebilir.

Fromm, Jung'un Hristiyanlık, Yahudilik ve Budizm gibi dinlerin ruhuna ters düşerek hakikat konusunda belli bir rölativizmden, yani tüm dinleri ortak bir tecrübi, arketipik köke indirgemeden ötürü suçlu olduğuna inanmaktadır. Bu noktada o, Jung'u tecrübeyi hakikatin önüne koymakla suçlayan Edward Glover'in daha eski ve çok daha tartışmalı eleştirisini tekrarlamış olmaktadır. Glover, şöyle yazar: "Kimse tanrının olup olmadığını umursamıyor, en azından Jung. Gerekli olan tek şey, 'yaşamanıza yardımcı' olduğu için bir 'tutum sergilemektir.'"[120] İndirgemecilikle ilgili bu eleştiriler, Jung'u hem dini psikolojik bir fenomene indirgemekle hem de dinin değerini onun psikolojik değeriyle sınırlamakla suçlamaktadır. Şurası bir hakikattir ki "dini içeriklere" -dini sembollere ve dogmalara- dair çalışmasında o, onların sembolik veya psikolojik değerini, yani onların bilinçdışının arketipik içeriğiyle olan ilişkisini vurgulamaktadır. Dogmalar mit işlevi görürler ve bu yüzden psikolojik bütünlüğü elde etmeye çalışma konusunda elverişlidirler. Jung'un, dini dogmaların psikolojik değerini vurgulayarak, onların tarihsel veya metafiziksel hakikatlerinin nispeten önemsiz olduğu izlenimini verdiği kabul edilmelidir. Fakat dine inananlar için, tanrının "psikolojik gerçek"ten daha fazlası olması veya Mesih'in tanrısal-insani doğasının tanrı-insan arketipinin mitsel ifadesinden daha fazlası olması veya onun ölümünün ve dirilişinin bir yeniden doğuş sembolünden daha fazlası olması önemli olabilir.

Öte yandan, dini içeriklerin psikolojik gerçekliği ve değeri üzerine odaklanma konusunda Jung'un savunmasına bakıldığında, onun dini yalnızca bir psikolojik fenomen olarak inceleyebilecek olan din psikolojisinin metodolojik sınırlarını gözettiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla, dinin değerini onun insani temellerine, yani psişenin arketipik yapısına yerleştirmesi oldukça uygun görünmektedir. Ayrıca

[120] Edward Glover, *Freud or Jung?* (Cleveland: World Publishing Co., 1956), s.163.

Jung'un, dini dogmaların nesnel gerçekliği, bunlar aynı zamanda insani olarak dönüşüme uğramadıkları sürece psikolojik olarak önemsizdir şeklindeki temel duruşuna katılmamak çok zordur. Aşikar olan indirgemeciliğin kaynağı iki bölümden ibaret görünmektedir. Bunlardan ilki Jung'un ifade tarzıdır. Kendinde varlık olarak tanrı ile bilinçte O'nun temsil edildiği tanrı tasavvuru arasındaki gerekli ayrımı yaptığı ve psikolojik olarak yalnızca tanrı tasavvuru hakkında konuştuğunu iddia ettiği halde, yazılarında bu ayrım her zaman açık değildir. Dahası, kendisini, dogmanın metafiziksel ve tarihsel hakikatinin psikolojik hakikatinden *daha az önemli* olduğu izlenimini verecek şekilde ifade eder. Bazen alakasız biçimde, bir dogmanın nesnel hakikati (örneğin "tarihsel Mesih'in gerçekliği) sembolik işlevine göre ikinci derecede önemliymiş gibi algılanır. İkincisi, dinin nesnel, metafiziksel hakikat iddialarının izafileştirilmesi, Jung'un içsel arketipik tecrübenin dinin esas özü olduğuna dair inancına dayandığı görünmektedir. Dahası bu, dini etik, sosyal ve toplumsal yönleri pahasına, onun kişisel ve tecrübi yönlerine aşırı bir vurgu olarak görülebilmektedir.

Bilim dışı mıdır?

Bu soru evvela, görüldüğü gibi Jung'un kuramsal formülasyonlarının bilimsel testlerden veya klinik gözlemlerden daha ziyade, 1913 ile 1917 yılları arasındaki kendi bilinçdışı içeriğiyle olan kritik karşılaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, onun bir bilim adamından ziyade bir mistik olduğu suçlamalarına yol açmıştır. Jung'un psikolojik fikirleri bilimsel sonuçlar mıdır yoksa mistik vizyonlar mı?

Colin Wilson, Jung'un bilim adamlığını aşan bir sanatçı, vizyoner ve romantik olduğuna inanır. Onun büyüklüğü, bilimsel başarılarda değil, terimin genellikle kullanıldığı gibi, "Batı dünyasının gurusu" olmasında yatmaktadır.

Bir romantik olarak o, "evrenin sonsuz sırlarının anlamının cazibesine kapılmıştı", bir sır ki geleneksel olarak mitte ifade edilir. Bu nedenle onun psikolojik kuramı, mit ve derinlik psikolojisi arasında bir bağ kurma ihtiyacıyla modellenir. Bunun için, kolektif bilinçdışının kuramsal yapısı mit ve sembolde bilinçli ifadesini bulur. Bilinçdışının olumlu bir

işlevi olmadığını düşünen Freud'un aksine Jung, bilinçdışını "sırlarla, hayat veren güçlerle dolu" olarak görür. Wilson'a göre bu, "realist kötümser" olan Freud'dan farklı olarak bir "romantik iyimser"in görüşüdür.[121] Arketipik yapısından ötürü bilinçdışı iyileştirici ve koruyucu olarak görüldüğü için, bu ayrıca esasen dini bir bakış açısıdır.

"C. G. Jung bir mistik midir?" sorusuna cevap vermeye çalışırken Aniela Jaffe, mistik tecrübeyi "numinosun doğrudan bir tecrübesi" veya "aslen gizli olan bir aşkın gerçekliğin, 'diğer taraf'ın, algılanması" olarak tanımlar. O, şunu kabul eder: bu tür bir tecrübe "Jung'un analitik psikolojisinde merkezi bir rol oynar" ki bu, "psişenin, yani kolektif bilinçdışının gizli arka planından bilince giren tasavvurlar ve içerikler"e dayanmaktadır. Bu durumda Jung'un psikolojisi, bilinçdışının bir tür arketipik tecrübesi hakkındaki Jung'un kendi deneyimine dair yalnızca bir araştırma değildir, aynı zamanda da oradan elde edilmiştir. Bilinçdışının arketipik tecrübesi, üstün aşkın bir gücün doğrudan tecrübesiyle ilişkili olan numinosluk niteliğinin mistik tecrübesiyle paylaşılması anlamında mistik olarak adlandırılabilir. Böyle anlaşılamayan ama yine de etkili olan bir tecrübede, "insanı aşan ve aynı anda onu kuşatan bir *gizem* duygusu" iletilir. Bununla birlikte o, intrapsişik bir tecrübe -kişinin kendi bilinçdışının derinliklerinin tecrübesi- olarak kalır ve "metafizik... hakkında nesnel bir bilgi olarak alınamaz."[122] Bu nedenlerle Jaffe, Jung'un bu "epistemolojik sınırlamayı" kabul ettiği için klasik anlamda (dini) bir mistik olmadığını iddia eder. Arketipin otonomi ve numinos niteliği onları, tecrübe düzeyinde, geleneksel olarak tanrı diye isimlendirilen "zorlayıcı numinosluk"tan ayırt edilemez hale getirmesine rağmen, Jung arketipik tecrübelerin nihai kaynağını isimlendirmekte tereddüt eder.[123]

Jung, klasik anlamda bir mistik olmadığı gibi klasik anlamda bir bilim adamı da değildir. Arketipik tecrübe, doğrudan, sezgisel, tecrübi bir bilgiyi temsil eder ve bu hem çağının bilimsel rasyonalizmiyle hem de dini dogmatizmiyle

[121] Colin Wilson, *C. G. Jung: Lord of the Underworld*, s. 75-79.

[122] Aniela Jaffe, *Was C. G. Jung a Mystic?* s. 1-5.

[123] *a.g.e.*, s. 27.

Jung'u kavgalı hale getirir. Homan'ın belirttiği gibi Jung, "din tarafından organize edilmiş eski dünya ile modernite veya sekülerlik tarafından organize edilmiş yeni dünya"[124] arasında sıkışmıştır. Burada din, geleneksel ortodoks Hristiyanlığı ifade eder ve "modernite", bilimsel rasyonalizmin ruhunu taşır. Görüldüğü gibi Jung'un psikolojik düşüncesi, her iki dünyayla da bağlantı kurmasını sağlayan bir köprü işlevi görmektedir. Bu, ne tamamen deneyseldir ne de geleneksel anlamda tamamen dinidir ve her ikisine de eleştiri sunar. Kısacası bu, "psikolojiktir." Bu nedenle, dini dogmaların nesnel hakikatine yaptığı vurguyla geleneksel dini düşünceden ve nesnel dataların gözlemlenmesine yaptığı vurguyla geleneksel bilimsel düşünceden ayrılan bir düşünme tarzı vardır. Jung'un içgözlemsel ve sezgisel yeni düşünme tarzı, bilime ve dine eleştirel bir bakış açısı sağlayan bir tür deneyimsel bilgiye yol açmıştır.

Jung'un bundan memnun olup olmadığını merak edebiliriz. Onun yazıları dini dogmatizme ve bilimsel rasyonalizme yöneltilen eleştirilerle doludur. Yine de doğrudan epistemolojik sorudan bahsederken Jung, tam olarak "empirik" anlamda bir bilim adamı olarak kabul edilmekte ısrar ederek suyu bulandırmışa benziyor. Jung kendini bir empirist olarak görür, çünkü nihai aşkın gerçekliklerle değil, insan tecrübesiyle, nesnel ve olgusal olarak kabul ettiği bu psikolojik tecrübelerle uğraşır. Fakat okuyucularının çoğu için, bu psikolojik gerçeklikleri ve tecrübeleri, kelimenin genel kullanımıyla, "empirik veri" olarak kabul etmek kolay olmayacaktır. Jung, daha derin bir din anlayışına ihtiyaç duyulduğunu açıkça ortaya koyarken ne yazık ki bilimin ufuklarını genişletme ihtiyacı konusunda Abraham Maslow kadar açık değildir. İlginç şekilde Jung'un çalışmalarını önemsemiyor görünen Maslow, yine de yazılarının çoğunda aynı problemle, yani bilimsel rasyonalizmin veya "dar bir şekilde tasarlanmış" bir bilim diye isimlendirdiği şeyin sınırlamalarının ötesine gitme ihtiyacıyla meşguldür. Onların kuramsal formülasyonları farklı olsa da o, değerlerin dikkate alınmaması için empirik olgularla ilgilenen bir bilimin dışında tutulan bilginin sezgisel tecrübi kaynakları için daha büyük bir açıklığa gereksinim duyma konusunda Jung'la aynı

[124] Peter Homans, *Jung in Context*, s. 157.

fikirdedir. Bu aynı itiraz, Jung'un yazılarında, onun "empirik" bir bilim adamı olduğu iddiasıyla beraber geçmektedir. Bu bağlamda David Wulff, kuramsal kavramlardan ziyade, Jung'un "bir tutum ve bir meydan okuma" niyetinde olduğunu iddia eder. Bu, "rasyonel olmayan ve gizemli olan şeylere, yani felsefecilerin mantığının ve bilim adamlarının enstrümanlarının ötesinde olan şeylere" açık olma tutumuna ve "idrakimizin ve kontrolümüzün dışında kalan güçlerin" tanınmasına işaret eder.[125]

Önyargılı mıdır?

Freud'un durumunda, yanlılık ve önyargı meselesi onun aleni ateizmi etrafında döner. Onun dinle ilgili olumsuz çıkarımları, başka gerçeklere dayalı olan ateizmden mi kaynaklanmaktadır? Ve bu ateizm, onun bilimsel rasyonalizminin ve/veya onun olumsuz ve karmaşık kişisel dini deneyimlerinin sonucu mudur? Herhangi bir kuramcının, ne tür önceden oluşmuş duygusal tutumların onun kuramsal formülasyonu hakkında bilgi verdiği sorgulanmalıdır. Jung'da Freud'un dinle ilgili kararsızlığına karşılık gelen şeyleri bulunabilir mi? Bu minval üzere, geleneksel ortodoks ifadesinde ve özellikle de dogmatizm ve talep edilen iman konusunda dini reddederken yine de Jung, mistik, tecrübi ifadesinde dinin cazibesine kapılmaktadır. Gnostisizm'de ve simyada bulduğu bu tür bir dini ifadeydi ve bunun için onları, ortodoks Hristiyanlığın tek taraflılığını -onun "karanlık tarafını"- telafi eden tarihsel hareketler olarak ve onun kendi bilinçdışı psikolojisinin tarihsel bağlantıları olarak görmektedir. Jung için din, geleneksel dogmalara iman etmekten ziyade, doğrudan, kişisel, içsel bir deneyim meselesiydi.

Geleneksel, ortodoks anlamda dinin reddedilmesi, Jung'un düşüncesinde, sembol sisteminin psişenin arketipik yapısıyla ilişkilendirilmesi sebebiyle, dinin mistik/sembolik değerinin doğrulanmasıyla bir arada var olur. Bir çocukken bile, kendi içsel tanrı tecrübesi ile yetiştirildiği dini gelenek arasında bir gerilim yaşandığını görmüştük. Hem Freud hem de Jung, geleneksel ve ortodoks olarak tanımladıkları belirli

[125] David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views* (New York: John Wiley and Sons, 1991), s. 465.

bir dogmatik ve kurallara dayanan dini reddetmektedir. Freud, bunun dinin tek biçimi olduğu önermesi üzerine, bilimsel-rasyonel bir zeminde onu reddeder ve "katı" ateizmi tercih eder. Jung ise onu otantik, arketipik, dini tecrübenin önünde bir engel olarak gördüğü için reddeder. Eğer Freud'un din görüşünün onun bilimsel-rasyonel dünya görüşü lehine önyargılı olup olmadığını sormak meşru ise, Jung'un din görüşünün de onun romantik dünya görüşü lehine önyargılı olup olmadığını sormak aynı şekilde meşrudur. Freud ve Jung'u karşılaştırırken Erich Fromm, rasyonalist olan Freud'un, kontrol etme ve yatıştırma isteği üzerine dayanan bir bilinçdışı anlayışına ulaştığını, buna karşın romantik antirasyonalist olan Jung'un, rasyonel olmayan bilinçdışını "bilgeliğin en derin kaynağı" olarak gördüğünü iddia eder. Şöyle tamamlar: "Jung'un bilinçdışına ilgisi, bir romantiğin hayranlığıydı; Freud'unki ise bir rasyonalistin tenkidiydi."[126] Her ikisi için de bilinçdışında dinin insani kaynağı yer aldığından, bu onların farklı din anlayışlarını yansıtmaktadır. Freud'a göre din, rasyonel yeniden değerlendirme ile bilinç aydınlığına getirilmesi gereken bastırılmış bilinçdışı içeriğin nevroz üreten yansımasının bir sonucudur; Jung için dini "içerikler", hayatın ve bilgeliğin kaynağı olan bilinçdışı arketiplerin yansımasını temsil etmektedir. Bu nedenle onlar, hayat veren ve iyileştirici bir tür içsel tecrübeyi ifade ederler.

Bu farklı bilinçdışı görüşü, açık şekilde Jung'u Freud'un din anlayışından daha pozitif bir din anlayışına yönlendirmektedir. Ayrıca bu, onun geleneksel ortodoks din eleştirisinin Freud'da olduğu gibi ateist bir görüşten değil, otantik dini tecrübenin anlamına dair algıdan ileri geldiğini göstermektedir. Freud dini bu şekilde reddederken, Jung otantik bir dinin çarpıtılması olarak gördüğü şeyi reddetmektedir. Eğer Stain'ın değerlendirmesi doğruysa, Jung babasının dinini iyileştirmek istemiş; Freud ise onu bilimle yer değiştirmek istemiştir. Soru hala durmaktadır: Jung'un kuşkusuz daha pozitif olan dini tecrübe ve din görüşü, geleneksel ortodoks dinin bazı yönlerini değersizleştirir mi? Dinin kişisel, mistik, tecrübi boyutuna yapılan tek taraflı vurgu, ona elitist bir nitelik kazandırır mı? Nitekim bu, tanrı

[126] Erich Fromm, *Sigmund Freud's Mission* (New York: Harper, 1959), s.53-54.

anlayışları içerden ziyade dışarda olan, dinleri daha mistikten ziyade etik olan, bireyselden ziyade daha umumi olan bir dine inananlar kitlesini hariçte bırakmaktadır. Bu bizi son sorumuza getirmektedir.

Tek taraflı mıdır?

Jung'un din kuramının iddia edilen tek taraflılığının bazı yönlerine şimdiden değindik: o, toplumsal yönü pahasına dinin kişisel yönünü, etik yönü pahasına mistik yönünü, nesnel anlamı pahasına içsel tecrübi anlamını ve eşitlikçi bir din anlayışı pahasına elitist bir din anlayışını vurgulamaktadır. Jung'un kuramının feminist bir eleştiri ve "arketipik" psikoloji diye tanımlanan analitik psikolojisinin gelişmiş bir hali tarafından Jung'un kuramında var olduğu ileri sürülen tek taraflılığı kısaca ele almak gerekir.

Arketipik Psikoloji. Arketipik psikolojinin önde gelen yorumcularından James Hillman'a göre Jung'un kuramında görülen tek taraflılık onun "monoteizm"idir. Bu teolojik terim, Jung'un analitik psikolojisini karakterize eden birlik ve bütünlük ideali için bir model işlevi görür. Jung'un arketipik kuramında, çeşitli arketipler benlik arketipinin üstdüzey otoritesi altında toplanır ve bizim onları tecrübe etmemiz bireyleşme sürecinin safhaları olarak görülür. Bu sürecin amacı, içinde bütün karşıtların uyumlu ve birleştirilmiş olduğu benliğin gerçekleşmesidir. Başka bir deyişle, psikolojik sağlığın en yüksek ifadesi olan psikolojik entegrasyon, bütünlük ve birlik ideali ile dinin en yüksek dışavurumu olan teolojik monoteizm ideali arasında bir korelasyon vardır. Hillman, "entegrasyon adına monoteizmi en tepeye koyan dinler tarihçilerinin psikolojik yanlılığı"na atıfta bulunarak monoteizmin üstünlüğü anlayışına itiraz eder.[127] Bireyleşmenin gelişen aşamaları yoluyla elde edilen üstün, birleşmiş bir benlik anlayışıyla Jung'un monoteistik psişe modelinin, politeizmi monoteizme göre daha altta ve onun ön safhası olarak gören bir teolojik tutumu yansıttığını iddia etmektedir. Bu görüşe göre, anima/animus tecrübesinin ikiliği ve arketipik tecrübelerin çokluğu, benliğin birleştirici ve bütünleştirici tecrübesine ön hazırlıktır. Sonuç olarak şöyle

[127] James Hillman, "Psychology: Monotheistic or Polytheistic", *Spring*, 1971, s.195.

der: "Benlik anima/animustan daha fazla bir bütünleşme olarak görüldüğünden ötürü, monoteizm de politieizmden üstün görülür."[128]

Bu monoteistik görüşe karşı Hillman, psişenin "politeistik" bir modelini önermektedir. O, bunun, insan tecrübelerinin çeşitliliğinin hakkını vereceğine inanmaktadır. Jung'un üstdüzey, birleştirici bir benlik kavramı, monoteizm lehine teolojik bir yanlılığın yansıması olarak ve Hristiyan cemaati arasında Jung'un kuramının cazibesinin nedeni olarak görülür. Fakat, monoteizmin teolojik üstünlüğünü sorgulamak meşruysa, "o halde monoteistik benlik modellerinin üstünlüğü de aynı şekilde sorgulanmalıdır."[129] Hillman, onun "doğal politeizmi" ve insan tecrübesinin "fıtri çeşitliliği"nin hakkını veren bir psişe modeli ister. Arketipik psikoloji, daha sonra, hiç kimseye üstdüzey veya birleştirici bir rol vermeksizin psişeyi oluşturan arketiplerin ve komplekslerin çokluğuna yaptığı vurgusundan ismini alır. Hillman, psikolojiye ilişkin böyle bir görüşün Jung'un kuramına dayandığını iddia eder ve Jung'dan şu alıntıyı yapar: "Anima/animus safhası politeizmle, benlik monoteizmle ilişkilidir."[130] Benlik arketipinin hususiyeti ve merkezi rolü, Jung'un "teolojik mizacının" bir ifadesi olarak görülmektedir. Bu birleştirici arketip Jung'un kuramında, -arketipi benlikten ayırt edilemeyen- monoteistik bir tanrı tasavvurunda ifade edildiği gibi, böylece arketipik psikolojide de arketiplerin çokluğu, "personalara tanrısal bir arkaplan ve her bir komplekse güç" sağlayan "medeniyetimizin geleneksel dilinde, yani klasik mitolojide" ifade edilir.[131]

Bu psişe anlayışında, varlığın arketipik kalıpları, onların tüm çokluğu ve çeşitliliğiyle birlikte var olur ve mit dilinde, en uygun biçimde de Yunan tanrılarının ve tanrıçalarının hikayelerinde ifadesini bulur. İdeal, artık tüm bu "varoluş olasılıklarını" daha merkezi bir arketipin aracılığıyla birleştirilmiş bir modele entegre etmek değildir, ama insan varoluşunu meydana getiren çeşitlilik içindeki uygun

[128] *a.g.e.*, s. 195.

[129] *a.g.e.*, s. 196.

[130] C. G. Jung, "Aion", *C.W.* 9(2):427.

[131] James Hillman, "Psychology: Monotheistic or Polytheistic", s. 197.

ifadelerin her birine, "politeizmde varoluş olasılıkları, bir diğerini dışlama anlamında kıskanç olmadığı için", izin vermektir.[132] Mitsel motifler vasıtasıyla çeşitli arketipik olasılıkların ifadesinin ortaya çıkması, Hillman'ın "ruh yapma" dediği şeydir ve bu nedenle arketipik psikoloji bir "ruh psikolojisidir." Ruhun kesin bir tanımı verilmemektedir ama en az iki yönü vurgulanmaktadır. Birincisi, arketiplerin çokluğunu ve çeşitliliğini gösterir ve böylece "politeistik"bir hal alır. Hillman, şunu iddia eder: "Eğer bir psikoloji, samimiyetle ruhun gerçek çeşitliliğini göstermek istiyorsa, o zaman monoteistik bir peşin hükümlülükle kişiliğin birliğinde ısrar ederek baştan bunu doğru farzetmemelidir. Sonuçta birlik ideali, birçok arketipik perspektiften yalnızca biridir."[133] İkincisi, ruh imgesel hayatın odağı olarak algılanır. Hillman, "psikolojik olarak yaşamak, birşeyler hayal etmek demektir; ruhla temasa geçmek, fantezi ile duyusal bağ kurmak demektedir" şeklinde belirtmektedir.[134] Arketipler, fantezi tasavvurlarımıza, onları mitsel şablonlarla birlikte yönlendirerek yapı kazandırmak olarak görülürler.

Mit o zaman ruhun yaratıcı, mecazi dili haline gelir. Bu sebeple Hillman, "bu temel yapılar her zaman ayrı kişilikler olarak tasavvur edilmediği" için arketiplere şahsiyet verme şeklinde doğal bir eğilimimiz olduğunu ve kişinin yaşamının -"arketipik sahneler boyunca oynayan ve böylece de psikodinamikleri psikodramatik hale getiren"- bu kişilik bileşenlerinin sonucu olduğunu öne sürer.[135] Klasik mitoloji, "bizim arketip tanımlamalarımızın ve klasik tanrı tanımlamalarının, kahramanların ve Şeytanların analojik olması gerektiği" için kişilik içeriklerini şahsileştirmenin bir yolunu sağlar.[136] Bu tip arketipik tasavvurlar, ruhun dili olduğu için arketipik psikoloji, tasavvurun veya tanrının, teolojinin veya bilimin rasyonel diline çevrilmesine mani olur ki bu, tahayyül dilini "şahsiyetsizleştirir" ve onu psikolojik

---

[132] *a.g.e.*, s.201.

[133] James Hillman, *Re-visioning Psychology* (New York: Harper and Row, 1975), s. xiv.

[134] *a.g.e.*, s. 23.

[135] *a.g.e.*, s. 22.

[136] *a.g.e.*, s. 36.

olarak etkisiz hale getirir.

Öte yandan, örneğin ne zamanki biz korkuya "kapılmış" olmaktan veya endişeye "düşmek"ten ya da aşka "esir olmak"tan bahsedersek, mitsel şiirsel dil rasyonel kavramları şahsileştirir. Dolayısıyla arketipleri bu şahsileştirilmiş biçimde onları ilişkilendirerek özümsemekteyiz. Arketipik psikoloji, tasavvurun kendisine odaklanarak ve onu mitsel motiflerle ilişkilendirerek, "tasavvur edilebilir psişe fenomenini muhafaza etme" arzusundadır. Bu şekilde o, kişinin psişik bütünlüğünü oluşturan "kısmi kişiliklerin" birçoğunu tam olarak ifade etmeyi ve onları, birleşik bir kişilik tarafından oynanan çeşitli "rollere" -temel çatışma içinde olmak gibi rolleri de yaşayabilir- indirgemekten kaçınmayı amaçlamaktadır. Bu görüşte bu tür bir çatışma, yanlış birlik, düzen, hiyerarşi hedefinin peşinden gitmenin ve psişenin çeşitlilik, çokluk ve karmaşıklığını reddetmenin bir sonucudur. Thomas Moore'un söylediği gibi, ruhun karmaşıklıkları "basitçe ortadan kaldırılmamalıdır, çünkü bunlar insan karmaşıklığının bir parçasıdır." Politeistik bir psişe görüşünde "çatışmalar artık belirleyici görünmemektedir."[137]

Hem Jung'un kuramı hem de arketipik psikoloji, arketipik yapısında psişenin temel olarak dini doğasını kabul ederler. Jung bu yapının çokluğunu ve çeşitliliğini kabul ederken, onu, insanın kültürel gelişiminin politeistik bir safhasını karşılıyor olarak görmektedir. Öte yandan, merkezi, entegre olmuş bir benlik arketipi kavramı, monoteizm safhasına tekabül eder. Fakat Hillman, bu monoteistik modeli, "psikolojik çeşitliliğin bir bastırılması, daha sonra psikopataloji olarak ortaya çıkma"sından sorumlu olarak görür.[138] Başka bir deyişle, düzen, hiyerarşi, entegrasyon ve birlik psikolojik sağlığın kriterleri olduğunda, çeşitlilik ve çokluk parçalanma ve ayrışma olarak yaşanır. Jung'un kuramında, psişenin doğal, arketipik din tecrübesine karşı koyulması olarak görülen, örtük bir geleneksel, ortodoks, monoteistik din eleştirisi vardır. Hillman'ın arketipik psikolojisinde ise,

[137] Thomas Moore (ed.), A *Blue Fire: Selected Writings by James Hillman* (New York: Harper and Row, 1989), s. 38.

[138] James Hillman, *Archetypal Psychology: A Brief Account* (Dallas: Spring Publications, 1985), s. 33.

psişenin "tabii çokluğuna" karşı koyulması olarak görülen örtük bir monoteistik din eleştirisi vardır. Aynı zamanda şunu da belirtmemiz gerekir ki her iki kuramcıda da, dinin doğal bir zemini olarak, insan tecrübesinin hayali bir alanının geçerliliğinin tasdiki vardır. Bu alan, hayali bir tecrübe dünyasının "geçiş fenomeni" olması bakımından Winnicott'ın din anlayışına bir nebze benzerlik gösterir. Hayali tecrübe dünyası, saf öznellik ve nesnel, olgusal gerçeklik dünyaları arasında bir ara yer işgal eder.

Feminist Eleştiri. Yakın geçmişte bir radyoda yapılan röportajda bir baba, küçük kızının anaokulundan "mezuniyetinde" gördüğü cinsel kalıp yargılardan şikayet ediyordu. Öyle görünüyordu ki kızlar sevimlilik ve sosyal beceriler için ödüllendirilirken, zeka ve başarı için verilen bütün ödüller oğlan çocuklarına gidiyordu. Bu küçük kızlara, "onların zihinlerinin hesaba katılmadığı" mesajı örtük bir biçimde veriliyordu. Erkek çocuklara verilmesi muhtemel negatif mesaj hakkında kimse endişe duymuyordu. Yani onların dostça, işbirliğini seven, uysal olma kapasiteleri önemsizdi. Önemli olan tek şey, beyin gücü ve başarıydı. Cinsel basmakalıp yargılar, iki yönlü bir yoldur. Fakat, bu örnekte olduğu gibi, küçük kızları daha fazla mağdur görmeye eğilimli olduğumuz gerçeği, feminist eleştirinin hedefi olan "ataerkil" önyargıya işaret edebilir. Sözüm ona biz, rasyonellik, atılganlık ve başarı gibi "eril" erdemlere, bağlılık, duyarlılık ve duygu gibi "dişil" erdemlerden daha mı fazla değer veriyoruz? Eğer öyleyse, denge nasıl kurulabilir? "Dişilik", geleneksel olarak erkeğe atfedilen nitelikleri ihtiva eder diye ısrar ederek mi, yoksa ataerkilliğin değerini kaybetmiş olduğu dişil nitelikleri yeniden keşfederek mi? Bu soru, Jung'un kuramına feminist cevapların kategori edilmesi için bir yol olabilir. Feminist tepkilerden biri, Jung'un cinsel tamamlayıcılık kuramında dişil ilkenin ve kadınların bir tasdikinin ve böylece ataerkilliğin tek taraflılığının bir eleştirisinin görülmesidir. Diğerleri ise Jung'un iyi niyetine, onun kendi antrosentrik tutumları ve dişil ilkeye, pasif ve itaatkar şeklinde görülen ataerkil kadın anlayışını pekiştirdiği şeklindeki muamelesi nedeniyle zarar verildiğini düşünmektedir.

Ann B. Ulanov, ilk tür karşılığa örnek olarak verilebilir.

Ulanov için Jung'un yaklaşımında olumlu olan şey, "dişiliğe, yetersiz bir erillik olmak yerine orijinal bir psişik kip olarak ciddi bir dikkat gösterdiği" gerçeğidir.[139] O, erkek kişiliğinin karşıtcins yani dişil bir tarafı olduğu için, dişiliğin yalnızca kadınlarla sınırlı olmadığı gerçeğinden hareketle Jung'un dişiliğe yaklaşımının ayırt edici özelliklerini listeler; mit ve sembol dilinde dişiliği tanımlaması; ve kişisel bütünlüğün kişinin karşıtcins tarafının özümsenmesini ihtiva etmesi şeklindeki kuramı.[140] Jung'un kuramında dişil, insan psişesinin arketipik bir yönüdür ve bu nedenle eril-dişil kutupların bir tarafını temsil eder. Ulanov, Jung'un logos ve eros olarak adlandırdığı eril ve dişil prensipleri, psişenin fıtri yapısı olarak kabul eder. Eril bilinci karakterize eden logos, rasyonellik, mantık, idrak, başarı, atılganlık ve nesnel ilgiyi yani kişisel olmayan hakikate ilgiyi temsil eder. Onun bilinçdışı, karşıtcins tamamlayıcısı animadır, eril psişenin dişil boyutu. Dişil bilincin sembolü eros, bağlılık, duygu, hassasiyet, pasiflik ve kişisel olmayan hakikatten ziyade kişisel olana ilgiyi temsil eder. Onun bilinçdışındaki karşıtcins karşılığı ise animustur, dişil psişenin eril boyutu.

Ulanov Jung'un kuramının bu yönünde en az üç puanlık bir değer bulur. Birincisi, hassasiyet, duygusallık, pasiflik, bilimsel rasyonalizmin egemen olduğu bir toplum tarafından kötü bir şekilde ihtiyaçmış gibi gösterilen nitelikler olduğu için dişiliğin bir tasdikini temsil eder. İkincisi, logos ve erosun tamamlayıcılığı şu anlama gelir, eril ve dişil ilkeler her bir psişenin tamamlayıcısıdır ve her bir ilke, hem erkeğin hem de kadının bilincinde kuramsal olarak baskındır ve biri diğerini tamamlar. Bu tamamlayıcılık, erkekle rekabet edebilmek için kadının "eril" hale gelmesine ihtiyaç olmadığını bariz bir şekilde göstermektedir. Son olarak Ulanov, hassasiyet ve pasiflikte, dini tutumun özünü görmektedir. Demaris Wehr, Jung için hassasiyetin "dini tecrübenin olmazsa olmazı"[141] olduğuna işaret etmekte ve buna iki farklı tepki olduğuna dikkati çekmektedir. Bazı feministler bunun kadınlara

[139] Ann B. Ulanov, *The Feminine in Jungian Psychology and Christian Theology* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1971), s. 154.

[140] *a.g.e.*, s. 141.

[141] Demaris Wehr, *Jung and Feminism: Liberating Archetypes* (Boston: Beacon Press, 1987), s. 6.

yönelik kalıp yargılardan biri olduğunu ve kadınların kendi haklarının temsilcisi olmaktan yoksun bırakıldıklarını düşünürler.

Ulanov bu ikinci duruşun temsilcisidir. Dişil ego, "şeylerin olmak istediği gibi olmasına izin verme" eğilimindedir ve dönüşümü büyük oranda pasiflik ve teslimiyet yoluyla sağlar iddiasındadır. Ona göre bir kadın, "bu değişiklikleri başlatmak yerine, başına gelen değişiklikleri yönlendirir." Pasiflik ile spiritüel dönüşüm arasındaki bu bağlantıyı göremediğimiz zaman, kadınları "bağımsız iradesi veya yargısı olmayan ve her zaman acı peşinde" olarak addederiz.[142] Ulanov'un görüşü, Jung'un bir "yüce güç"e "teslimiyet" gerektiren spiritüel dönüşüm anlayışıyla ve böylece psişenin "dini" işlevi hakkındaki görüşüyle uyumlu görünmektedir. Jung'un Hristiyan Tanrı tasavvurunu, -diğer şeylerin yanı sıra- kadınsı bir bileşenin eksikliği nedeniyle eksik bir bütünlük olarak yorumlaması da Jung'un dişiliğin değerini teyit ettiği görüşünü destekliyor gibi görünmektedir.

Diğer feminist düşünürler Jung'un kuramında dişiliğin şartsız bir tasdikini ve kadınların otantik kendini anlaması için bir değer görmezler. Ortaya koydukları soru şu şekilde ifade edilebilir: *Jung'un antrosentrik tutumları, onun kadın, dişi, anima ve animus hakkındaki fikirlerini çarpıtmakta mıdır?* Jung, tanrıdan bahsederken arketipik tanrı tasavvurundan bahsedeceği konusunda bize söz vermekte, ancak öyle görülüyor ki birçok durumda o sözünü yerine getirememiştir. Aynı şekilde o, eros ve logostan arketipik ilkeler olarak bahsediyor ama onlardan bahsederken bazen bir şekilde kadın ve erkek arasındaki farklılıklardan bahsediyor görünmektedir. Andrew Samuels şöyle belirtir: "Jung asla hususi olarak bir ayrım yapmadığından, bazen cinsiyet ve cinsel farklılıklardan -erkek ve kadın- ve diğer zamanlarda da cinsiyet farklılıklarından -eril ve dişil- bahsederken çoğu zaman bunu bilinçli olarak yapmamıştır."[143] Bazı feminist düşünürlerin görüşüne göre, bu karışıklık Jung'un kendi ataerkil ve antrosentrik kadın görüşlerinin onun dişi

[142] Ann B. Ulanov, *The Feminine in Jungian Psychology and Christian Theology*, s.183.

[143] Andrew Samuels, *Jung and the Post-Jungians* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), s. 207.

tanımlamasına sızmasına izin vermiştir. Sonuç, anima ve animusun eşit olmayan bir değerlendirmesi gibi görünüyor. Samuels, "Jung'un animayı animustan daha hoş bir figür olarak gördüğünden şüphe yok" diye yazmaktadır. Her ne kadar eros ve logosu kadın ve erkeklere atfen tanımlamış olsa da "kadınların hissetmekten ziyade düşünmesi, annelik yerine çalışması ve hatta etek yerine pantolon giymesi onu şaşırtmış ve endişelendirmiş görünmektedir."[144]

"Anima-animus modelinin eşitsizliğine" değinerek Naomi Goldenberg şunları söyler: "Jung, onun dikkate değer ve çok sık gözden kaçan erosu için kadına gerçekten değer verir ama aynı derecede doğrudur ki onu bu tabakaya hapseder."[145] Bu, şu gerçeğe ışık tutmaktadır: Jung, animayı eril bilince entegre etmenin faydalarından oldukça olumlu bir şekilde bahsederken, animusun dişil bilince hücumları neredeyse tamamen olumsuz terimlerle, yani abartılmış kendine güven, tartışmacılık, mantıkdışı düşünceler ve benzeri olarak tanımlanmaktadır. Sanki Jung, erkeklerin daha dişil olmalarını ama kadınların dişil olarak kalmalarını istemektedir. Goldenberg'in belirttiği gibi sonuçta kadınlar, tüm "logos alanlarında" yetersiz olarak görülüyor ve bu toplumsal alanda değişime engel oluyor.

Aynı şekilde Jung, dişiliği ve dolayısıyla da kadınların öz anlayışlarını, değişen sosyal ve kültürel kalıplardan ziyade, psişenin değişmeyen arketipik yapısına yerleştirmekle görevlidir. Örneğin Wehr, Jung'un dişilik anlayışını eril animadan çıkardığını ve bunu yaparken de "ataerkil bağlamın erkeklerin -buna Jung da dahildir- anima tasavvurları ve kadınların benlik duyguları üzerindeki etkisini" görmezden geldiğini söyleyerek onu suçlamaktadır.[146] Sonuç, bilinçli bir davranış modeli şeklinde dişiliğin, sosyal faktörlerin haricinde "kozmik", sembolik, ve arketipik olarak görüldüğüdür. Benzer biçimde Jung, erkek animayı kendi tecrübesinden hareketle tanımlayabilirken, animus "kadınların yaşanmış

[144] *a.g.e.*, s. 214-216.

[145] Naomi Goldenberg "A Feminist Critique of Jung", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 2, no. 2, 1976, s. 445.

[146] Demaris Wehr, *Jung and Feminism*, s. 104–105.

deneyimlerinden çıkarılmış bir adım" olarak kalır.[147] Sonuçta, kadınların "içselleştirilmiş baskı"sını pekiştiren olumsuz animus tanımlamaları ağır basar. Jung'un bazen abartılı "animusa sahip" kadın tanımlamaları, karşıtcins tarafına sorunsuz bir entegrasyonu sağlayamayan birini resmetmektedir. Tüm bunlar, Jung'un din kuramıyla ilgili bir soruyu gün yüzüne çıkarmaktadır. Dini arayışın hedefi eğer bireyleşme süreciyle aynı ise -bütünlük ve benlik ile eşanlamlı bir tür "yeniden doğuş"-, bu arayış yalnızca erkek için mi faydalı ve anlamlıdır? Jung'un aksi yöndeki çabalarına karşın onun din anlayışı "ataerkil" midir?

Jung'un, herhangi bir kişinin kendi taraftarı olmasını istemediğini söylediği aktarılır. Kendisinin de belirttiği gibi, kuramı tamamlanmış bir doktrin değildi, görüşleri tartışmaya sunulmuştur. Çalışmasına yönelik devam eden eleştiriyi ve revizyonu olumlu bir gelişme olarak göreceğini tahmin edebiliriz.

[147] *a.g.e.*, s.118.



Önerilen Okumalar

CLIFT, WALLACE, *Jung and Christianity: The Challenge of Reconciliation* (New York: Crossroad, 1982).

DOURLEY, JOHN, *The Illness That We Are; A Jungian Critique of Christianity* (Toronto: Inner City Books, 1984).

HALL CALVIN S. and NORDBY, VERNON J., *APrimer of Jungian Psychology* (New York: New American Library, 1973).

HANNA, CHARLES, *The Face of the Deep: The Religious Ideas of C. G. Jung* (Philadelphia: Westminster, 1967).

HANNAH, BARBARA, *Jung: His Life and Work* (New York: C. P. Putnam's Sons, 1976).

HOMANS, PETER, *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

JAFFE, ANIELA, *Was C. G. Jung a Mystic? And Other Essays* (Einsiedeln, Switzerland: Daimon, 1989).

JUNG, C. G., *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Random House, 1961).

JUNG, C. G., *Modern Man in Search of a Soul* (New York: Harcourt, Brace and World, 1933).

JUNG, C. G., *Psyche and Symbol: A Selection from the Writings of C. G. Jung*, ed. by Violet S. de Laszlo (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1958).

JUNG, C. G., *Psychology and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1938).

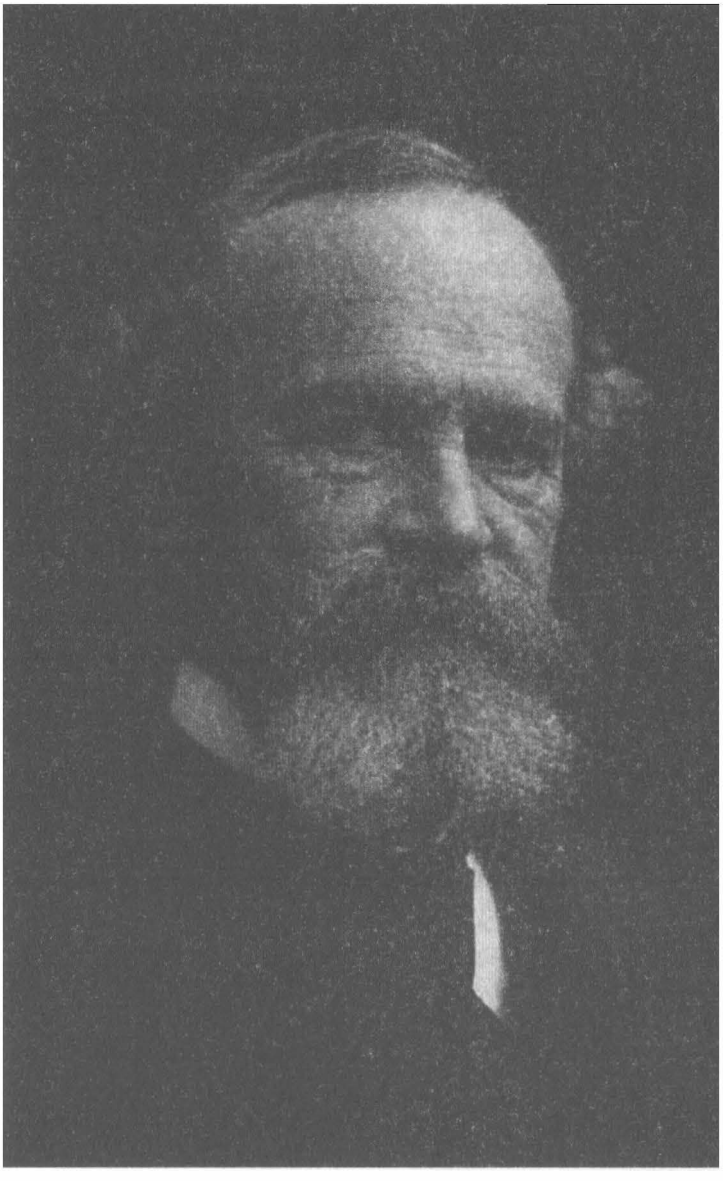
STEIN, MURRAY, *Jung's Treatment of Christianity* (Wilmette, Ill.: Chiron, 1986).

STORR, ANTHONY (ED.), *The Essential Jung* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1983).

WEHR, DEMARIS, *Jung and Feminism: Liberating Archetypes* (Boston: Beacon Press, 1987).

WHITE, VICTOR O.P., *God and the Unconscious* (London: Fontana Books, 1960).

WILSON, COLIN, *C.G. Jung: Lord of the Underworld* (Wellingborough, England: Aquarian Press, 1984).



William JAMES (1842–1910)

Library of Congress
Çev.: Necmi KARSLI

III. WILLIAM JAMES

Din ve Mizaç

Giriş

Harvard Üniversitesi'nde başarılı bir psikoloji ve felsefe profesörü olan William James (1842-1910), bireyin felsefesinin mizacının bir yansıması olduğuna inanıyordu. O, yaşam felsefesinin kuramsal bir konu olmadığını, aksine "aşağı yukarı hayatın içten ve derin anlamına dair dilsiz algılarımız"[1] olduğunu savunmuştur. Bu nedenle felsefe tarihi, büyük ölçüde insan mizaçlarının bir mücadele alanı haline gelir. Şimdilik James'in tezinin doğruluğunu değerlendirdiğimizde, bu ilkeden en az iki doğal sonuç çıkmaktadır. Birincisi, bir ölçüde, bireyin mizacının bir sonucu olan felsefesinin aynı zamanda onun dini olduğu söylenebilir. Bu prensibin James'in din psikolojisinde resmedilmiş olduğunu göreceğiz. İkincisi, James'in kendi felsefi ve dini görüşleri de büyük ölçüde kendi mizacının bir yansımasıdır. Mizaçlar çeşitli şekilde sınıflandırılmaktadırlar. James'in

[1] William James, *Pragmatism and four Essays from the Meaning of Truth* (New York: New American Library, 1974, 1907), s.17-18.

kendi psişik mizacının özgün niteliğini -hayata yönelik alışılagelmiş duygusal tepki üslubunu- değerlendirmede geliştirdiği mizaç sınıflandırmasına başvurmak yardımcı olacaktır. Kişinin felsefesinin kendi mizacının bir yansıması olduğu düşüncesiyle uyumlu olarak James, "yumuşak huylu" ve "gerçekçi" şeklinde iki temel mizacı yansıtan iki temel felsefi yaklaşım bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu iki tipin özellikleriyle ilgili olarak, James, yumuşak başlıların akılcı (ilkelere göre davranan), tekçi (eşyanın birliğine inanan) ve dindarlık (bütünlük ilkesine inanan) eğilimli olduklarını belirtmiştir. Öte yandan gerçekçilerin ise deneyci (gözlemlenebilir olgulara güvenen), çoğulcu (birden daha fazla gerçeklik olduğuna inanan), din karşıtı ve şüpheci eğilimli olduklarını belirtmiştir.[2]

Bir filozof olarak James, deneyci ve çoğulcuydu. Bu açıdan O, "gerçekçi" biri olarak görülebilir. Aynı zamanda James, kendisini ayakta tutan inancı tüm hayatı boyunca araştıran birisi olarak görülmektedir. Bu nedenle "din karşıtı" kavramı O'nun için uygun değildir. *Pragmatizm* isimli kitabında James, gerçekçilik "olgulara yönelik bilimsel sadakat" ile yumuşak huylu dini duyarlılığı ve insani değerlere bağlılığı birleştirme düşüncesinden bahsetmektedir. Bununla birlikte O, pratikte bilimsel gerçekçiliğin, "acımasızlık ve dinsizliğe" bağlıymış gibi görülmesinden ve yumuşak başlılığın ise somut gerçekler, "neşe ve kedere dair kesin teması tümden uzak tutan" bir tür dini tekçi felsefe olarak görülmesinden yakınmaktadır.[3] Halbuki gerçekçi bir bilim adamı insani ve dini değerlerle irtibatı kaybedebilir, yumuşak başlı dindarın soyut felsefesi de aslında, günlük hayatın somut gerçekleri ile irtibatı kaybedebilir.

Çoğulculuğa göre, bu somut gerçeklikler birbirlerinden farklı ve sıklıkla uyuşmazlık içindedirler. Bu nedenle, örneğin, iyilik ve kötülük birbiriyle uyuşmaz ve herhangi bir birleştirici ilke tarafından uzlaştırılamazlar. (Çoğulculukta) gerçeklik çoktur ve kötülük iyiliğe yabancıdır, aynı gerçekliğin bir parçası değildir. Diğer yandan tekçilik, iyilikle birlikte hayatın olumsuz tecrübelerine bir tür amaç ve anlam atfederek

[2] *a.g.e.*, s. 26-27.

[3] *a.g.e.*, s. 26-27.

birleşmiş, kapsamlı anlam sistemine katkıda bulunmaktadır. Böyle bir felsefe, rahatlık ve güven ihtiyacı duyan mizaç türü ile ilgilenirken, çoğulculuk iyilik ve kötülüğün birbirine yabancı olgular olarak mücadele içinde olması, dolayısıyla, dünyanın kusur ve eksikliği üzerinde durarak, dünyanın mükemmelleşmesine yönelik çabaya cevap mahiyetindeki mizaca hitap etmektedir. James, felsefi bir çoğulcu olmasına rağmen, güven ve rahatlık sunmadaki dini değerini fark ettiği için tekçiliğe sempati duyuyordu. *The Varieties of Religious Experience* isimli eserinde James dini tecrübeyi (biraz yanıltıcı şekilde) *"hasta ruhun"* dindarlığı olduğu kadar, güven, rahatlık ve durumu kurtarıcı yönü üzerinde durarak tanımlamıştır. Öte yandan, sağlıklı dindarlık, -James'in *yorucu hayat* olarak isimlendirdiği- dünyanın daha iyi bir yer olmasına yönelik etkin ahlaki çabalamanın önemini vurgulamak suretiyle gerçekçi, çoğulcu bakış açısı ile daha uyumlu idi.

O zaman, çoğulculuk ile tekçilik arasındaki felsefi karşıtlık, "hasta ruhlu" ve "sağlıklı düşünceli" olma arasındaki dini karşıtlıkla mukayese edilebilir. James'e göre her iki karşıtlık mizaç farklılıklarından kaynaklanmaktadır. J. S. Bixler, James'in felsefi ve dini eğilimlerde tecrübe ettiği olağandışı yüksek derecede bu çelişkili uyuşmazlığın, O'nun kendi içindeki aktif ve pasif eğilimlerindeki kişisel uyuşmazlıktan kaynaklandığını ileri sürmüştür. James, güven, istikrar ve rahatlık için hayatta kalma, inanma ve başarma şeklindeki aktif arzuları ile daha pasif arzularını uzlaştırma ve ahenk sağlamada hayatı boyunca güçlük çekmiştir.[4] Bixler'e göre doğamız hem etkin çabalama hem de emniyet güvencesi arzulamaktadır. Bu iki eğilimi bütünleştirme ve uyum sağlamada başarısız olursak, o zaman onları James'in dediği gibi "değişken ruh halleri" olarak tecrübe ederiz. James'in felsefi bir çoğulcu olmasına rağmen dini değerinden ötürü tekçiliğe sempatisinin olduğunu anlıyoruz. Bu, kısmen O'nun güven ve kurtarılma ihtiyacı içindeki "hasta ruhunun" umutsuzluk ve acizliğini sıklıkla deneyimlemiş olmasından kaynaklanmıştır. James sırasıyla aktif, pasif, çoğulcu ve tekilci, sağlıklı düşünceli ve hasta ruhlu olmuştur. Bunlara ayrıca, manik-depresif halleri de eklenebilir.

[4] Julius Seelye Bixler, *Religion in the Philosophy of William James* (New York: A.M.S. Press, 1979), s. 3.

James'e göre insan ideali, çoğulculuğa eşlik eden sağlıklı bir din anlayışı ve bu anlayışın beslediği üstün ahlaki çabadan ibaretti. Fakat kendi sağlıklı düşünceli kişiliğinde hararetli ruh hali değişmeli olarak acizlik, depresyon bazen de ümitsizlik duygularının etkisi altına girmiştir. Bunun sonucu olarak James, ahlaki çabalamaya davet ettiği kadar, rahatlatıcı ve koruyucu olan bir tanrının yardım ve güvencesine ihtiyaç duymuş, dolayısıyla hasta-ruhlu dindarlığın değerini kabul etmiştir. *The Varieties of Religious Experience*'de kötülüğü ve hayatın karanlık yanını reddeden yüzeysel sağlıklı düşünceliliğe oranla bu tür dindarlığa daha fazla değer atfedilmektedir. James'i hem dini tecrübenin çeşitliğini hem de mizaç, felsefe ve dini inanç arasındaki ilişkiyi anlamaya götüren unsurun büyük ölçüde bu iç çatışma ve kargaşa olduğu iddia edilebilir. Burada bahsedilen şey, muhtemelen onun din psikolojisine kazandırdığı iki büyük katkı ve anlayıştır. Bunlar, dini hayatta tecrübenin üstünlüğü ve dini tecrübenin çeşitleri veya tipolojisidir. O'nun çalışmaları, 20. yüzyılın başlangıcında Amerikan Ekolü'nü meydana getiren öncü din psikologlarının tümü tarafından çok uzun süre yakından takip edilmiş ve beğenilmiştir.

Hayatı

William James'in romancı gibi yazan bir filozof olduğu, kardeşi Henry'nin ise filozof gibi yazan bir romancı olduğu sıklıkla ifade edilmektedir. Bununla birlikte bu durum yazılarda açıkça kendisini gösterir. İki ünlü kardeşten daha kaprisli, daha değişken ve daha tez canlı olanın William olduğu kesin bir şekilde doğru gözükmektedir. William, Henry James ve Mary Robertson Walsh çiftinin beş çocuğundan en büyüğü olarak 11 Ocak 1842'de New York'ta dünyaya gelmiştir. William'ın babası Henry James, dede William James'in oğluydu, 18 yaşında İrlanda'dan göç etmiş, farklı iş girişimleri sayesinde nihayetinde Amerika'nın en zenginlerinden birisi olmuştur. Henry'nin yetişme şeklinin üç yönü, yetişkinlik dönemi için özellikle anlamlıydı. Birincisi Henry, katı Kalvinist dindarlık ve muhafazakarlık atmosferinde yetişti, sonraları (kardeşleri gibi) bunların her ikisini de reddetti. Yetişkinliğinde bu katı Presbiteryenliğin alternatifini İsveç'li mistik Emanuel Swedenborg'un öğretilerinde buldu. İkincisi,

çocukluğunda geçirdiği bir kazada yaralandı ve sağ bacağı dizinin üstünden kesilmek zorunda kalındı. Bu kaza Henry'i dışarıyı çok seven birisi olmaktan iç gözlemci ve okuma meraklısı birisi haline dönüştürdü. Üçüncüsü ise Henry'e babasından yaşaması için çalışmaya gerek bıraktırmayacak kadar yüklü miktarda miras kaldı.

Tüm bu olaylar oğul William'ın hayatı ve kişiliğini etkilemiş gözükmektedir. William hayatı boyunca ne dedesinin katı Kalvinizm doktronini ne de babasının mistik Swedenborgyan[5] hareketini benimseyememiştir. Bu inanç eksikliği hayatı boyunca tecrübe ettiği içsel kargaşa ve ümitsizliğin önemli bir nedeni olmuş görünmektedir. Ayrıca, fiziksel sakatlık ve miras kalan servetin birleşimi Henry'i hayatını araştırmaya ve yazmaya adayan hevesli, azimli bir öğrenciye dönüştürdü. Kendi kariyeri için oyalanmaktan kurtulmak çocuklarının eğitimleri ile bizzat ilgilenmesine olanak tanıdı. William ve Henry babalarının Amerika ve Avrupa'daki okullar arasında değişim isteği doğrultusunda Atlas Okyanusu boyunca ileri geri mekik döşeyerek babalarının bu konudaki kararsızlığının hem mağduru hem de müstefidi olmuşlardır. Öğrencilik dönemlerinde William ve küçük Henry, diğer çocuklar tarafından babalarının yaşamak için ne iş yaptığı sorulduğunda verecek cevapları olmadığı için utanç duymuşlardır. Babaları çocuklarının bu sorun ile yüzleştiğini fark ettiğinde onlara "benim bir filozof olduğumu söyle, benim bir hakikat araştırıcısı olduğumu söyle, benim kendi türünün bir aşığı olduğumu söyle, istersen bir yazar olduğumu söyle, ya da en iyisi sadece bir öğrenci olduğumu söyle"[6] demiştir.

Böyle odaklanmamış bir rol model örneği ile dağınık ve düzensiz okul deneyimi James'in kendi kariyerine karar verme konusunda müzmin bir yetersiz hissetmesine neden olmuştur. Bu kararsızlık, O'nun üniversite yıllarında başlayıp, ömrü boyunca devam eden görünüşte (bel ağrısı, baş ağrısı, göz yorgunluğu gibi) psikosomatik belirtiler şeklinde ifade edilen zihinsel ve manevi çalkantısının nedenlerinden

[5] Emanuel Swedenborg'un felsefesine dayanan dini bir hareket [ç.n.].

[6] Gay Wilson Allen, *William James: A Biography* (New York: Viking Press, 1967), s. 27'den alıntılanmıştır.

birisi olmuştur. James'in nihayetinde tıp okumaya karar vermesi, görünüşe göre Erikson'un "moratoryum" olarak adlandırdığı, yani kişinin hayatındaki asıl amacı keşfedinceye kadar zaman algısını yitirmesi, işlevini görmüştür. James, tıp fakültesi okuması ve 1869'da Harvard Üniversitesi'nden tıp doktoru unvanı almış olmasına rağmen, hiçbir zaman tıbbi bir uygulaması olmadı. Tıp eğitimini sonuna kadar sürdürmüş olmasına rağmen zihinsel süreçlerle ilişkili olduğu için psikolojiye ilgi duyuyordu. Aslında tıpa olan memnuniyetsizliğine tıp eğitimi süresince yakalanmış olduğu rahatsızlık ve içsel karmaşa yol açmıştır. James hakkında biyografi yazarı Gay Wilson şu noktaya işaret etmektedir: "Diğer her şeyden önce O'nun ihtiyaç duyduğu asıl şey babasının sahip olduğu gibi kişisel bir inançtı -kendisine, kendisinin dışındaki bazı güçlere ve böyle bir inançtan doğan gayeye olan inanç-; fakat tıp ona bunu sağlamadı."[7]

Harvard'da Lawrence Bilim Okulu ve Harvard Tıp Okulu'ndaki eğitimi tamamladıktan sonra James'in duygusal karmaşası ve depresyonu kritik bir noktaya ulaştı. Tıp okulundan mezuniyetinin ertesi yılında travmatik duygusal bir deneyim yaşadı. Görünüşe göre kuzeni Minny Temple'nin ölümünün tetiklediği bu deneyimin bahsi *The Varieties of Religious Experience*'nin 6 & 7. Bölümlerinde (Hasta Ruh) geçmektedir. Hasta Ruh, hayali bir Fransız erkeğine dayandırılır ancak aslında bunlar, James'in kendi deneyimleridir. James aşağıdaki gibi özgürce tercüme edilmesini istemiştir:

> Bu felsefi kötümserlik ve genel depresyon durumundayken, bir gece alacakaranlıkta soyunma odasına orada olan bazı makaleleri bulmak için girdim; oradayken hiçbir uyarı vermeksizin, sanki karanlıktan çıkmış gibi, kendi varlığımdan gelen muazzam bir korku hissettim. Bu esnada orada, daha önce akıl hastanesinde görmüş olduğum, tüm gün banklardan birinde oturmaya veya dizini çenesine doğru çekerek duvara yaslanmaya alışkın, üzerinde tüm bedenini örtmesi için çekilmiş tek elbisesi kaba gri bir tişört olan siyah saçlı genç bir erkek sara hastasının görüntüsü aklımda belirdi. Bir tür yontma Mısır kedisi veya Peru'lu bir mumya gibi hiç hareket

[7] *a.g.e.*, s. 121.

> etmeksizin, ancak siyah gözleriyle tamamen insan değilmiş gibi bakarak oturuyordu. Bu görüntü ve korkum birbiriyle bir tür birleşime girdi. Hissettiğim durum böyle bir şeydi. Onu çarpan şey, beni de o saat çarpmış olsa, sahip olduğum hiçbir şey beni o kaderden kurtaramazdı. Ona karşı öyle dehşet bir korku -ve anlık bir kararsızlık hissim- vardı ki sanki bugüne kadar göğsümün içinde bulunan katı bir şey bütünüyle yıkılmış ve titreyen bir korku yığınına dönüşmüştüm. Bundan sonra benim için kainat bütünüyle değişti. Midemin çukurundaki dehşet bir korku ve hayatımda ne daha önce hissettiğim ne de daha sonra aynısını hissedebileceğim hayata yönelik güvensizlik duygusuyla uyandım. O anki duygular geçip gitmiş olsa da o bir ilham gibiydi. Bu tecrübe, beni diğerlerinin ürkütücü duygularına karşı daha fazla anlayışlı yaptı. Gittikçe kuvvetten düştüm ve aylarca karanlık bir yere tek başıma gidemedim.[8]

James'in hayatındaki bu olay, en az üç nedenden ötürü önemlidir. Birincisi, bu olay onun tıp okulundan mezun olmasından sonraki yılda meydana gelmiştir. Bu nedenle O'nun bu olaydan dolayı hissettiği derin güvensizlik duygusunun, onu yanlış istikamete yönlendiren tıp alanına olan memnuniyetsizlik ve hayat kaygısı üzerinde etkili olduğu, 1861'de gelecek vadeden ressamlığı, (belki de babasının itirazı üzerine) bilimin lehine reddetmeye karar vermesinin durumunun kötüleşmesine yol açtığı haklı olarak düşünülebilir. İkincisi bu tecrübe, William henüz bir çocukken 26 yıl önce babasının muzdarip olduğu bir o kadar da travmatik olan bir panik atağa esrarengiz bir şekilde benzemektedir. Bir akşam üzeri hep birlikte akşam yemeği masasında otururlarken diğer aile bireyleri kalktıktan sonra içindeki rahatlık yerini ansızın bastıran bir korku ve dehşet duygusuna bırakır. Bu duygu onun çaresiz/korunmasız bir bebek gibi hissetmesine yol açar. Tıpkı oğlu gibi Henry de devamlı bir "şüphe, kaygı ve ümitsizlik" durumuna terk edilmiştir. Bununla birlikte O, bu derin korku ve güvensizlik duygularından kurtuluşu Emanuel Swedenborg'un öğretilerinde bulmuştur. William daha

[8] William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Macmillan, 1961), s. 138.

sonra bu öğretileri babasının "gerçeklik demeti" olarak isimlendirmiştir. Ancak James, kendisini duygusal ve manevi karmaşalarından kurtaracak bir "gerçeklik demeti"ni hiçbir zaman bulamamıştır. -Üçüncü hususa gelecek olursak- James, buna karşılık bunalımların dini niteliklerinin farkına varmıştır. Daha sonra yukarıda tırnak içine alınmış alıntıda hayali karakter şu sonuca varır: "Her zaman bu melankolik tecrübemin dinle ilgisinin olduğunu düşünüyordum." Daha ileriki yazılarında ruh sağlığını yalnızca, bazı İncil metinlerini tekrar tekrar okumuş olmasına bağlamıştır. Bu tecrübe, O'na sadece diğerlerinin ürkütücü duygularına karşı bir anlayış kazandırmamış aynı zamanda, tekçiliğin dini değerinin ve hasta ruhun dindarlığının geçerliliğinin farkına varmasını sağlamıştır.

James'in bu olayda tecrübe ettiği melankoli, hayatı boyunca kişiliğinin bilinçaltında kalacak ve zaman zaman depresyon nöbetlerinde patlak verecek kadar O'nu derinden sarsmıştır. O'nun -enerjik, cana yakın, espritüel- genel kişiliği, güven ve destek ihtiyacı duyan narin ve güvensiz egosunu maskelemede her zaman başarılı olamamıştır. 1915'te eski bir öğrencisi James'ten şaka ve kederin bir birleşimi olarak bahsetmiştir. "James hakkında şakacı kişiliğine rağmen derin bir üzüntüsü vardı, seninle buluşmak için o hüznünü terk ettiğini ve ayrıldıktan sonra da tekrar o hüzünlü haline geri döndüğünü hissederdin"[9] şeklinde yazmıştır. Değişken ruh haline sahip birisi olarak kalmakla birlikte, iki olay James'in mevcut buhranlarının ötesine geçmesine yardım etmiştir. Birincisi, Fransız filozof Charles Renouvier'i okumasıydı. Renouvier'in -sahip olunan başka düşünceler içinde seçme imkanı sağladığı için düşünceyi besleyicidir şeklindeki- özgür irade tanımından etkilenmiş ve günlüğüne: "Özgür irademin ilk eylemi, özgür iradeye inanmak olacak" yazmıştır.[10] Özgür irade gerçeğinin yaratıcı güçlerini serbest bırakacağına ve depresyonunun tutsağı olmaktan kurtaracağına kanaat getirmiştir.

---

[9] John Jay Chapman, *Memories and Milestones*, 1915, aktaran: G. W. Allen, *William James: A Biography*, s. 302.

[10] William James, *Diary*, April 30, 1870, aktaran: G.W. Allen, *William James: A Biography*, s. 168.

James'in duygusal hayatına biraz denge gelmesine yardım eden diğer olay, kendisine Harvard'da öğretim görevliliği teklif edilmesiydi. 1872 yılının Nisan ayında Harvard'ın rektörü Charles Eliot ve James'in eski kimya öğretmeni O'na bir sonraki yılın Ocak ayında başlamak üzere anatomi ve fizyoloji alanlarında öğretim üyeliği görevi teklif ettiler. Bu öğretim deneyimi James'in iç gözlemsel düşünebilme yönünü ortaya çıkarmıştır. William'ın 1873'te babası Henry'e gönderdiği bir mektupta: "Olur şey değil, geçen bahardaki ben ile şimdiki ben arasında ne kadar büyük fark var: o zaman hastalık hastasıyken şimdi zihnimin aklıselim olacak kadar berrak ve onarılmış olduğunu hissediyorum. Tıpkı yaşam ve ölüm arasındaki fark gibi"[11] söylediği belirtilmektedir. Hayatının yenilenmiş olduğu şeklindeki bu algı şüphesiz gerçekten hoşlandığı bir işi yapmasının sonucuydu ve bu aynı zamanda hayatına bir amaç ve yön vermişti. Bu, Harvard'ta 1907 yılına kadar devam edecek olan kariyerinin bir başlangıcıydı. Psikoloji O'nun ilk meslek seçimi olmadığı için bu alanda bu kadar uzun süre devam edeceğini kimse tahmin edemezdi. Allen'in belirttiğine göre kendisine ders verme teklifi ilk olarak sadece bu alandan geldiği için James kendisini 30 yaşında bir psikoloji öğretim görevlisi olarak buldu.[12]

Aslında James'in psikolojiye yönelik ilgisi psikolojik süreçlerin zihinsel süreçlerle olan ilişkisini sorgulamasıyla başlamıştı. Bu nedenle psikoloji alanına transfer olmadan önce, 1875'te ilk psikoloji dersini, felsefi ve ahlaki konulara büyük ilgi duyduğu için de 1879'da felsefe dersi vermeye başlaması fazla zamanını almadı. Bu arada Alice Howe Gibbens ile 1878 yılında evlendi. William eşi Alice ile birlikte tıpkı babası gibi, dört erkek bir kız çocuktan oluşan bir aile kurdu. Aynı sene yayıncı Henry Holt ve "Amerikan Bilim Serileri"nin yayınlayıcısı şirket ile psikoloji üzerine bir kitap yazmak için sözleşme imzaladı. Yayıncı kitabın bir yıl içerisinde tamamlanmasını istedi. James iki yıl istedi, ancak *Principles of Psychology* kitabının 1890'da iki cilt halinde yayınlanması on iki yıl sürdü. Bu kitap alanda bir klasik oldu

[11] G. W. Allen, *William James: A Biography*, s. 179-180'den alıntılanmıştır.

[12] *a.g.e*, s. 175.

ve iki yıl sonra daha kısa olan *Psychology: Briefer Course*'u yayınladı. O kitap biyografi yazarı Ralph Barton Perry'nin ifadesiyle "alanda en yaygın olarak kullanılan İngilizce kitaptır."[13] Çok kolay bıkan mizacı ve çabuk yorulan fizyolojik yapısı nedeniyle, İlkeler kitabının yazımına katlanma gibi uzun süreçli görevlerden sakınıyordu. Yine bu yapısı nedeniyle, laboratuvar çalışmalarının tekrarlanmasından sıkılması ve sabırsız mizacı fizyolojiye ilgisini sonlandırdı. Asıl ilgi duyduğu kültürel ve dini konulara yönelmeden önce Freud'un yaptığı gibi dolambaçlı bir yol izleyerek zihnini öncelikle tıp, doğa bilimleri ve psikoterapi ile meşgul etti. James ayrıca, fizyoloji ve psikoloji ile ilişkili olması nedeniyle dini ve felsefi konulara çok fazla ilgi duydu.

Bu entelektüel yolculuk sırasında 1902'de *The Varieties of Religious Experience* kitabını yayınladı. Bu kitap, James'in din psikolojine yönelik en kalıcı katkısı olarak görülmekle birlikte, bazen bir din felsefesi kitabı olarak ta tanımlanmaktadır. James'in burada tanrı, din ve ahlak hakkında söylediklerinin onun felsefi görüşlerinin -pragmatizm ve çoğulculuğunun- izlerini taşıdığında şüphe yoktur. O aynı zamanda James'in kavramsal veya temsili bilgi üzerinde sezgisel bilgi ve deneyin değerini vurgulayan "radikal deneycilik" olarak isimlendirdiği şeyin bir ifadesidir. Dini düşünce ve davranıştan farklı olarak dini tecrübe üzerine bu doğrudan odaklanma, *The Varieties of Religious Experience*'i din psikolojisinde öncü eser yapmıştır. Bu eser 1901-1902 yılları arasında Edinburg Üniversitesi'nde verilen dersler dizisinden (Gifford Dersleri) oluşmaktadır. 1900 yılının ilkbaharında James bu derslere hazırlanırken bir arkadaşına gönderdiği mektupta bu derslerde vurgulanan temel hususu şu şekilde açıklamıştır.

> Belirlediğim iki önemli problemden birincisi; (sınıfımın tüm önyargılarına karşın) dünyadaki dini hayatın gerçek omurgası olan tecrübeyi felsefeye karşı savunmaktır -burada kaderimiz ve dünyanın anlamına dair büyük ve yüce genel görüşlere karşılık, dua, rehberlik, doğrudan ve özel olarak hissedilen diğer tüm şeyleri kast ediyorum. İkincisi ise, dinin tüm özel tezahürleri (inanç ve öğretileri kast ediyorum) anlamsız olabilse de dinleyicileri ve

[13] Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James* (New York: Harper and Row, 1964), s. 200.

> okuyucuları doğruluğuna kesin olarak inandığım şeylere inandırmaktır. Zira, bir bütün olarak dini hayat insanlığın en önemli işlevidir. Korkarım ki, bu başarısız olacağım imkansız bir görev olsa bile yine de dini bir eylemim olarak deneyeceğim.[14]

Dini hayatta tecrübenin önceliği, ilk dersler silsilesinin sonuna doğru 1901 yılının Haziran ayında yazılan bir mektupta tekrar vurgulanmaktadır. Burada James "bireysel mistik tecrübeyi" tüm dinlerin temel kaynağı ve ana denizi olarak adlandırırken, "tüm teolojileri ve kilise kurallarına uygunluğu ikincil birleşik kaynak olarak kabul etmiştir."[15] James'in bu çalışmaları 1898 yılında Adironack Dağları'nda gezinti yaparken kalbinde oluşan kasıntıdan henüz iyileşmemişken, hatırı sayılır bir baskı altında kaleme aldığını ve sunduğunu belirtmek gerekir. Bu olay kronik kalp rahatsızlığına neden olmuş ve başarı ile geçen yılları boyunca sağlığı da 1910 yılındaki ölümüne kadar kötüye gitmiştir. Bununla birlikte hayatının son yıllarında iki çok önemli felsefi eserini tamamladı: *Pragmatism* (1907) ve *A Pluralistic Universe* (1909). Ek olarak, 1905 ve 1907 arasında hazırlanmış bir dizi yazısı, ölümünden sonra 1912 yılında *Essays in Radical Empiricism* başlığıyla yayınlandı. Bu çalışmalar James'in din psikolojisine arka plan hazırlayan bir dizi felsefi görüşün olgunlaşmış anlatımından oluşmaktaydı. İncelediğimiz diğer kuramlardan farklı olarak James'in din psikolojisi, doğrudan bir psikolojik kişilik kuramı ile ilişkili değildir. Elbette odaklandığı şey dini *tecrübe* idi ve bundan dolayı ortaya koyduğu şey bir din psikolojisi olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte mesleki kariyerinde O bir felsefeciydi ve görüşleri felsefi öncüllerle temellendirilmişti. Bu felsefi görüşler onun din psikolojisi anlayışının içeriğini oluşturmaktadır.

Felsefi İçerik

J. S. Bixler, James'in kariyerini şu şekilde özetlemiştir: James, mesleki hayatına bir fizyolog olarak başladı, bir

[14] Letter to Frances Morse, April 1900, aktaran: G.W. Allen, *William James: A Biography*, s. 415.

[15] Letter to Henry W Rankin, June 1901, aktaran: *a.g.e.*, s. 425.

kişinin tüm zamanını kemikler üzerinde harcamasının muhtemel faydasını sorgulayarak psikolojiye yöneldi. Daha sonra fizyolojide olduğu gibi ilgisi felsefeye kaydığı için kesin bir şekilde psikolojiyi bıraktı. O'na göre felsefenin zirvesi din felsefesinde yatmaktadır.[16] Aslında James'in düşüncelerinin tümünün altında yatan ilgi, dini olguyu -tanrı, dini tecrübe, ahlak- anlamak gibi gözükmektedir. Felsefi duruşu da beşeri ve dini hayat konusunda bunların pragmatik değerini kucaklamış gibi gözükmektedir. Bir filozof olarak özellikle James ile ilişkili olan üç kavram pragmatizm, çoğulculuk ve radikal deneyciliktir. Onun din hakkındaki görüşlerini anlamak için bu kavramların her birinin içeriğine kısaca bakacağız.

Pragmatizm

James'in biyografi yazarı G. W. Allen, Heinrich Straumann'ın pragmatizm hakkındaki sözlerinden şu şekilde alıntı yapmıştır: "Batı medeniyetinin herhangi bir yerine oranla Birleşik Devletlerde hayata dair daha yaygın ve daha içten bir şekilde benimsenen pragmatik bakış açısı, onu soyut düşünce açısından tanımlamaya kalkışan herhangi birisinden daha uzun zaman önce Amerikalıların çoğunluğu için sağlam bir tutum halini almıştır."[17] Bu düşünme ve yaşam tarzını gerçek ve anlamlı bir kurama dönüştürmeye kalkışanların başında James'in geldiği belirtilmelidir. Pragmatizm nedir? James onu bir metafizik uyuşmazlığı halletme metodu olarak tanımlamıştır. Ayrıca "herhangi birisi için uygulamada bu kavramı gerçeklik kavramından farklı kılan şey nedir"[18] sorusunu sormuştur. Eğer pratik bir fark yoksa o zaman bu, pragmatizmin uygulanabilirlik açısından başka görüşlerle aynı şey olduğu anlamına gelir. Öyleyse -tek bir dünya mı var? yoksa birden fazla mı? veya insanoğlu özgür müdür? yoksa yaptıkları belirlenmiş midir? gibi- görünür bir uyuşmazlık içinde olan farklı görüşler karşısında pragmatik metot her bir kavramı pratik sonuçları açısından yorumlamaya

[16] J. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, s. 198.

[17] Heinrich Straumann, *American Literature in the Twentieth Century*, aktaran: G. W. Allen, *William James: A Biography*, s. 458.

[18] William James, *Pragmatism*, s. 42.

çalışır. Burada pratik sonuçlar bir düşüncenin kişinin somut varlığı üzerindeki etkisi anlamına gelmektedir. James'e göre düşünce tüm tecrübemizin bir parçasıdır ve tecrübemizin diğer kısımlarıyla tatmin edici bir şekilde ilgilenmeye yardım edecek kadar kapsamlı olması onu gerçek yapmaktadır. Örneğin, James'e göre özgür irade kavramı kişi ona inanıp ona göre davrandığında gerçeğe dönüşür, böylece birey üzüntü ve kaygısı ile daha etkili bir şekilde başa çıkabilir.

Öyleyse, bireyin psikolojik sorunlarıyla etkili bir şekilde ilgilenmeyi cazip bir amaç yapan şey nedir? Veya daha genel olarak–neyin insani tecrübelerimizle daha tatmin edici bir şekilde ilgilenmeyi sağladığına karar verme ölçütü nedir? Burada James bize pragmatizmin sadece bir metot olduğunu; sonuçların gerektirdiği şeyi önermediğini hatırlatmaktadır. -"İşe yarayan" şey gerçektir- şeklindeki pragmatizmin popüler versiyonu "niyet veya amaca yönelik işe yarayan şey nedir?" şeklinde ucu açık bir soru ortaya çıkarmaktadır. Pragmatizm bu soruya cevap vermez. Bu sorunun cevabı başka bir kaynaktan gelmelidir. James'e göre o kaynak tek başına akıldan daha derin bir şeyde yerleşik olan en derin insani inançlarımız olabilir. Bu pragmatizmin bir gerçeklik kuramı sunmadığı anlamına gelmez, ancak o insanın varlık anlamı ve amacına dair daha mutlak inançlarımızla ilgili içinde rasyonel gerçeklik olan bir kuramdır. Böyle bir kuram -gerçekliği olan bir fikri kabul etme şeklindeki- geleneksel gerçeklik tanımını kabul eder ancak kabul etme terimini yeniden yorumlar. Böylece gerçeklik, bir fikrin kesin olarak hakikati temsil etme veya yansıtma kabiliyeti anlamına gelmez. Aksine o, gerçekliği daha etkili bir şekilde özümseme ve onunla başa çıkmaya yardım etme kabiliyetidir. Bu bir fikri gerçek yapan doğrulamadır. James'in ifade ettiği gibi: "Bir düşüncenin gerçekliği, onun doğasında var olan durgun bir özellik değildir. Gerçeklik, düşüncede meydana gelir. O, olaylar tarafından gerçek yapılır/olur."[19]

James, bu pragmatik gerçeklik düşüncesinin dinsizliğe eğilimli deneysel görüş ile dini hayat görüşünü uzlaştırmaya yardım edeceğini ümit ediyordu. Bu amaçla, pragmatizm, dini ve teolojik düşünceleri somut hayata olan etkisi

[19] *a.g.e.*, s. 133.

açısından değerlendirmektedir. İlke olarak somutu soyut olana tercih etmez. Bu nedenle, pragmatizmde dini bir düşüncenin reddedilmesi, sadece onun somutun karşıtı olarak soyutluğundan değil, insan hayatına yönelik olumsuz sonuçlarından dolayıdır. Aynı zamanda James, pragmatizmin tekçi/hasta-ruhlu dindarlık yerine çoğulcu/sağlıklı dindarlıkla daha uyumlu olduğunu ileri sürmüştür. Daha önce belirtildiği gibi, içinde iyilik ve kötülüğü de içeren zıtlıkların uzlaştığı nihai bir bütünlük olarak tekçi dünya görüşü, hasta ruha huzur ve rahatlama sunmaktadır. Bu bütünlük idealini kendisi için güven veren bir gerçeklik olarak görmeyen sağlıklı-düşünceli dindar birey, dünyanın daha iyi bir yer olması ve ebedi kurtuluş için çalışarak kendisini tanrının bir dostu olarak görmektedir.

Daha iyi bir dünya için çabalama ve dünyanın mükemmelleştirilebileceğine olan inanç, James'in "meliorism"[20] olarak adlandırdığı şeydir ve çoğulculuğun bu iyimserlik yönü onu pragmatizm ile daha uyumlu yapmaktadır. Bu nedenle, "imkan verildiğinde dinin çoğulcu olabileceğini veya yalnızca iyimserlik olarak kalacağını"[21] söyleyerek pragmatizmin dindarlık olarak isimlendirilebileceği sonucuna varmaktadır. *The Varieties of Religious Experience* kitabında James, bir şeyin değerinin pratik sonuçlarında olması gerektiğini ve dini tecrübelerin insanoğlunun varlığının meyveleri olduğunu belirterek dini tecrübelerle ilgili bir tür pragmatik düşünce ortaya koymaktadır.

Çoğulculuk

James'in derslerinin birisinde şöyle söylediği belirtilmektedir: *"Yaratılışın son gününde şükürler olsun diye bağrışılırken, orada karşılıksız aşk yaşayan bir hamamböceği kalmış olsa, o kainatın ahengini bozardı."*[22] Bu örnekteki zavallı hamamböceği tekçiliğin pek çok paradoks ve karışıklıklarından sadece birisini temsil etmektedir. Felsefi tekçilik veya mutlakiyet bir gerçekliğin olduğunu önermektedir: dünyada

[20] İyimserlik [ç.n.].

[21] *a.g.e.*, s. 193.

[22] Aktaran: J. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, s. 59.

algılamış olduğumuz görünür çeşitlilik, altında yatan birliği maskelemektedir ve aslında ortadaki zıtlıkların karmaşasının ötesinde eşsiz bir uyum vardır. James, "hasta ruha" rahatlık ve güvence veren dini değerinden ötürü bu bakış açısına olumlu yaklaşıyordu. Ancak onun sağladığı güvence nedir? Eğer tüm gerçeklik anlamlı bir bütün oluşturuyorsa, o zaman terslik, kötülük veya hayatın karanlık yönlerinin de onlarla ilişkili bazı anlamlarının olması ve büyük resimde bazı olumlu amaçlara hizmet etmesi inanca eşlik eden güvencedir. Böylece hayatın kötü yönlerinin üstesinden gelinmezken, onlar bir anlam veya amaca bağlanmaktadır. Böyle bir yaklaşım her şeyin aslında olması gerektiği gibi güven içinde olduğu düşüncesine sevk etmektedir.

Kapsayıcı bir yaşam felsefesi olsa da James, tekçiliği insan hayatına olan pragmatik sonuçları açısından yetersiz görmüştür. O, yorucu hayatta, herkesin zaman zaman ihtiyaç duyduğu bir "ahlak tatili" sağlamasına rağmen, dünyanın mükemmelleşmesi ve tamamlanmasına yönelik, daha mutat olması gereken, çalışma konusunda insani ve ahlaki enerjilerimizi harekete geçirmede başarısız olmuştur. Bir pragmatist olarak James, kötülük probleminin nasıl ortaya çıktığı veya amacının ne olabileceğinin kuramsal olarak sorgulanmasından ziyade, üstesinden nasıl gelineceğinin pratik olarak sorgulanması gerektiğini düşünüyordu. Bu yüzden James, birlik ve uyumu temel alan tekçi dünya görüşünü reddetmiş, dünyanın aslında algıladığımız gibi -çeşitlilik ve çelişkilerle dolu- olduğunu savunan çoğulcu görüşü benimsemiştir. Eğer gerçekten dünyanın ideal durumu bu birlik ve uyum ise, bu durum, dünyanın henüz başaramadığı bir hedefi temsil etmektedir. Bu nedenle dünya, henüz kusurlu olarak birleşik, noksan ve olması gereken şey olma yolundadır. Bu son nokta, James'in çoğulculuğunda vurgulanan hususa benzemektedir ki o; basit çeşitlilikten ziyade dünyanın gelişme ve değişme özelliğidir. Bixler'in önerdiği gibi, çoğulculuk "hayatı deneyimlerken onun bize sunduğu türden bir birliğe, belirsiz olasılıklar içeren zengin bir gelişme sürecinin birliğine" işaret etmektedir.[23]

Çoğulcu gerçeklik görüşü James'in düşüncesinde

[23] *a.g.e.*, s. 66.

yinelenen birkaç konunun temelini oluşturmaktadır. Birincisi, özgürlük, yaratıcılık ve bireysellik üzerine bir vurgulama bulunmaktadır. Eğer dünya eksik ve kusurlu ise, o zaman bireyin özgür ve yaratıcı eylemi dünyanın güzel bir yer olması açısından bir fark yaratabilir. İkincisi, James'in çoğulcu evreninde tanrı, tüm gerçeklikle eş kapsamlı, her şeyi kuşatan bütünlük değildir. Tanrı tüm gerçeklikten gelen birleştirici ilke değildir. Ancak tanrıdan gelen sadece iyiliktir. Kötülük ise, başka bir ilkeden gelen yabancı bir gerçekliktir. Dahası, James'e göre her insan, bireysel bilinçlilik durumunda sürekli tanrısal bilinçlilikle birliktedir veya yalnızca kendi bilinçaltı "geniş öz" yoluyla ulaşılan daha geniş bir manevi ortamdadır. Bilinçli hayattaki her gün bu "daha geniş ruhtan" uzak durmaktayız. Tüm bunlar James'i kötülükten sorumlu olmayan "sınırlı bir tanrı" düşüncesine götürmüştür, zira o "insanüstü bilincin" (tanrının) "dışsal bir ortama sahip olduğunu ve dolayısıyla sınırlı olduğunu"[24] ileri sürmüştür. Sonuç olarak James'e göre sınırlı tanrı görüşüne sahip bu çoğulculuk anlayışı, tanrısallığa yönelik daha büyük bir yakınlık duygusunu desteklemektedir. Böyle bir tanrı hakkında James şöyle der: "Tıpkı bizim gibi bir mekana sahip olan, zamanda var olan ve tarih yapan tanrı, insana özgü olan her şeye yabancılaşmaktan, durağanlıktan, sonsuzluktan, kusursuz mutlaklıktan uzaktır."[25] Böyle bir tanrı, henüz tamamlanmamış, dini açıdan, henüz kurtarılmamış olan dünyanın tamamlanması ve mükemmelleştirilmesi için ahlaki enerjimiz ile iş birliğine ihtiyaç duymaktadır. Böylece James'e göre çoğulcu görüş ahlaki enerjimizin uyarılmasına, faal bir hayatın yaşanmasına daha çok olanak sağlamaktadır.

Radikal Deneycilik

Tekçiliğin akılcı düşüncesi ile çoğulculuğun deneysel yaklaşımı arasında James'in yaptığı ayrımdan daha önce bahsetmiştik. James'in bakış açısına göre akılcılık, gerçekliğin farklı parçalarını her şeyi kuşatan bir bütünün parçaları olarak açıklama alışkanlığıdır. Örneğin, tekçi dini sistemler, gerçekliğin farklı parçalarını eşyanın tümünü temsil eden

[24] William James, *A Pluralistic Universe* (New York: E.P. Dutton, 1971), s. 269.

[25] *a.g.e.*, s. 272.

bir tanrının özüne bağlı olarak görürler. Deneycilik ise bütünü parçaları yoluyla açıklama alışkanlığıdır. James'e göre akılcılığın itiraza açık olan yönü, algısal deneyim alanımızın ötesinden bazı birleştirici ilkeler sunarak bütünlük oluşturmaya çalışmasıydı. Bu birleştirici ilke, tanrı gibi dini bir kavram ya da varlık veya madde gibi felsefi bir kavram olabilir. Bu durum, James'in doğrudan deneysel bilgiden türeyen ve ona alternatif olarak tanımladığı kavramsal bilgi ile sonuçlanır. James, felsefenin konusunun tecrübe edilmiş veya edilebilecek her şey olduğuna ve olayları doğrudan deneyimleme yoluyla bilmenin olaylardan haberdar olmaktan daha üstün olduğuna inanıyordu. Bir dini anlama yolu olarak dini tecrübenin üstünlüğünün anlatıldığı *The Varieties of Religious Experience*'nde bu ilke belirgin bir şekilde yer almaktadır. Dini öğreti ve örgütler özgün doğrudan tecrübenin doğal sonuçları olarak görülmektedir ve bu nedenle ikinci derece öneme sahiptirler.

James deneycilik tarzını "radikal" olarak tanımlamak suretiyle sıradan deneycilikten ayırmaktadır ve onu şöyle açıklamaktadır: "radikal olmak için, bir deneyci ne doğrudan tecrübe edilmeyen herhangi bir unsuru dikkate almalı ne de doğrudan tecrübe edilen hiçbir unsuru dışarıda bırakmamalıdır."[26] Sıradan deneyciliğin yapısının dışında bıraktığı, James'in inandığı doğrudan tecrübe unsuru bağlanmışlık veya birleşme öğeleridir. James'in iddiasına göre o, "olaylar ile irtibatı ortadan kaldırmaya ve ayrışmalar üzerinde ısrar etmeye"[27] eğilimliydi. James'in deneyciliği, ani gelişen tecrübelerimizin nesnelerini *tecrübe edildikleri gibi* algıladığımız konusunda ısrar ettiği ve bazı durumlarda bu, *birbirleri ile ilişkili oldukları* anlamına geldiği için radikaldir. James'e göre bunun bir örneği, her ikisi aynı öze ait olduğunda bir tecrübenin diğerinin içine girdiği bir "akım" olarak deneyimlenen bilinç muhtevasıdır.[28] Bu bilinç durumlarının sadece ayrı ve bireysel oluşumlar olarak değil aynı zamanda birleşik, devamlı ve ilişkili olarak tecrübe edildikleri üzerinde

[26] William James, *Essays in Radical Empiricism* (New York: E.P. Dutton, 1971), s. 25.

[27] *a.g.e.*, s. 25.

[28] *a.g.e.*, s. 27.

durmuştur. Diğer bir deyişle, tecrübenin sürekliliği doğrudan tecrübenin bir nesnesidir. Radikal deneycilik bu "birleştirici ilişkilere" hak ettiği değeri vermektedir. O, ardışık bilinç içeriğini ne ayrı ve farklı birimler olarak ele alır ne de birleştirici bütünleştirici bir ilke, anlamlı bir öz olarak veya ruh gibi felsefi ve dini bir yapıya başvurarak onları birleştirir. Bu öğeler devamlı veya ilişkili olarak tecrübe edilmektedir.

The Varieties of Religious Experience'nde James'in dini tecrübe düşüncesini bağlanmışlık ve ilişkinin doğrudan tecrübe edildiği özel bir tür tecrübe olarak ele aldığını göreceğiz. "Sanırım O'nun şöyle söylediği ileri sürülebilir": "tecrübelerimizin diğer kısımlarından farklı olarak analojik ve psikolojik düşünce ile anlaşılamayan belirli bir tabiata sahip dini tecrübeler bulunmaktadır. Sanırım onlar makul bir olasılıkla sıradan sağduyulu bir bireyde kapalı olan daha geniş bir manevi ortam ile bilinçliliğimizin devam ettiğine işaret etmektedirler."[29]

James'in Din Psikolojisi

Tanrı ve Dini İnanç

James'in hayatı boyunca devamlı olarak tecrübe ettiği çatışma, yaratılış gereği doğasının aktif ve pasif yanları arasındaki bir çatışma, felsefi açıdan çoğulculuk ve tekçilik arasındaki bir çatışma olarak tanımlanabilir. Buna bağlı olarak yazılarında birbiriyle çelişen tanrı ve dini inançların işlevi kavramlarını dengelemek için devamlı çabalama içinde olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan çoğulculuk üzerine yazılarında "Strenuous Life" ve 1877'deki "The Will to Believe" isimli denemesinde tanrı kavramını ele almıştır. Burada tanrı, insanoğlunu ahlaki eylemlere çağıran ve yorucu hayat karşısında insanların ahlaki enerjilerinin gizli kalmış güçlerini uyandıran bir varlık olarak resmedilmektedir. Bu, dünyayı tamamlama ve mükemmelleştirme görevinde insan aracılarına bağlı ve meşgul olan sınırlı bir tanrı, James'in "çoğulcu evreninin" tanrısıdır. O, aynı zamanda rahatlık ve güvence ihtiyacından daha çok sorgulama ve eylem ihtiyacı duyan "sağlıklı düşüncelilerin" tanrısıdır. Bixler bu tanrı

[29] William James, *A Pluralistic Universe*, s. 264.

anlayışını, içinde bir düşüncenin anlamının sonuçlarına eşit olduğu James'in önceki pragmatizm kavramı ile ilişkilendirmiştir.[30] Burada tanrı ahlaki enerjilerimizi serbest bırakan birisi olarak işlevi açısından tanımlanmaktadır. Gerçek şu ki, bir kavramın geçekliğinden ziyade anlamı üzerinde duran bu pragmatizm biçimi Immanuel Kant'ın tanrının varlığına dair ahlak argümanını anımsatmaktadır. Bu durumda James'in tanrısı, kişisel insani ihtiyacı yansıtan bir önerme, ahlaki hayatımıza anlam vermesi için gerekli olan bir varlık gibi görülebilir.

Öte yandan, *The Varieties of Religious Experience*'nde tanrı kavramı, "hasta ruhu" rahatlatan, bölünmüş benliği iyileştiren, hidayete erdiren bir tanrı- koruyucu bir güç olarak ele alınmaktadır. Bu tanrı, ahlaki enerjilerimizin çok fazla uyarıcısı değil, ancak koruyucu tecrübelerin yaratıcısı ve kaynağıdır. Aynı zamanda o, insan doğasının, rahatlık ve güvenlik ihtiyacını tecrübe etmesine olanak sağlayan ve mistik tecrübe ile kurtarıcılığın daha pasif bir şekilde ele alındığı pasif boyutuna hitap eden bir tanrı kavramıdır. James, *The Varieties of Religious Experience*'nde insan tabiatının (ve kendisinin) bu yönünü fark etmektedir. O, sadece bir görev için eylemde bulunma ihtiyacını değil güven ve huzur ihtiyacını da fark etmiştir. *The Varieties of Religious Experience*, pek çok bölümüyle "hasta ruh" üzerine bir çalışma ve dini tecrübeyi koruma ve daha anlaşılır bir şeye dönüştürme örneğidir. Ayrıca James, burada bu tür tecrübeleri sadece tanımlama ve sınıflandırma ile ilgilenmemiş, aynı zamanda tanrıyı bu dini tecrübelerin olası bir nedeni olarak varsaymıştır. Bixler, *The Varieties of Religious Experience*'nde yer alan bu tanrı anlayışını, bir kavramın sadece anlamının değil aynı zamanda gerçekliğinin de sonuçları (insan için değeri) ile eşit kabul edildiği James'in pragmatizminin sonraki biçimi ile ilişkilendirmiştir. *The Varieties of Religious Experience*'nde bulunan temel fikir, tanrı ve dini tecrübenin pratik sonuçları nedeniyle gerçek olduğudur.[31] Böylece gerçekliğin temel kriteri, değer olmaktadır. Artık o bir önermeyi doğrulamaya çalışan bir insan ihtiyacı (ahlaki hayat) meselesi değildir. Daha

[30] J. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, Bölüm 7.

[31] *a.g.e.*, Bölüm 7.

doğrusu, dini tecrübenin deneysel değerinin nihai bir gerçeğe –"bilinçliliğimizin daha geniş bir manevi ortamla devam ettiğine"- işaret ettiği savunulabilir. Bu yön, *The Varieties of Religious Experience*'nde çok fazla irdelenmemiş olmasına rağmen James, açık bir şekilde dinin öznel değerinin üstünde ve üzerinde bir kısım objektif gerçek yönünün olabileceğini savunmak istemiştir.

Dini Tecrübe

James'in *The Varieties of Religious Experience*'nde yer alan yazılarında ifade ettiği amaçlarından birisi felsefeden ziyade dini tecrübenin dini hayatın gerçek omurgası olduğunu göstermektir. Bu nedenle, din ve nöroloji üzerine bir ön tartışmadan sonra, 2. Bölümde bundan böyle önem vereceği şeyin dini düşünce ve davranıştan ziyade dini tecrübe olacağını açıklığa kavuşturmuştur. Yüzyıl sonra, o zamandan günümüze dini çalışmalarda yaygınlaşmış olan kuramsal ve ahlaki vurgudan böyle radikal bir şekilde ayrılışın ne kadar zor olduğunu takdir edebiliriz. James, ilk önce dinin iki yönünü "kurumsal" ve "bireysel" din şeklinde birbirinden ayırmış ve "dinin kurumsal yönü hiç önemsememe, dini kurumlar hakkında hiçbir şey söylememe, tanrılar hakkındaki sistematik, teolojik ve düşünceleri mümkün olduğu kadar az dikkate alma ve elinden geldiğince kendisini bireysel din ile sınırlandırma"[32] niyetinde olduğunu açıklamıştır. Bu durumda incelenecek olan şey teolojilerde ifade edilen din, ahlaki öğretiler veya kilise hayatının örgütlenmesi değil, bireyler tarafından tecrübe edilen dindir. Bu şekilde bireysel dini vurgulama, James'i, aşağıdaki din tanımını yapmaya götürmüştür: *"bireylerin kendilerini kutsal olarak kabul ettikleri şey ile ilişkili olarak görürlerken yalnız olarak deneyimledikleri bireysel duygu, eylem ve tecrübelerdir."*[33]

Neden James bu hareket noktasını tercih etmiştir? Neden din, bireysel ve özel dini tecrübe incelenerek en iyi şekilde anlaşılır? Cevap olarak James, dinin en temel yönünün bireysel dini tecrübe olduğunu ileri sürmüştür. Dini tecrübe en az iki nedenden ötürü dini hayattaki en önemli olgudur.

[32] William James, *Varieties*, s. 41.

[33] *a.g.e.*, s. 42.

Birincisi, her dini gelenek kurucusunun bireysel dini tecrübesi ile başlamaktadır. Gelenek veya kilise, bireylerde –İsa, Muhammed vb. gibi- gelenek kurucularının tecrübelerine yönelik inancı başlatmak için vardırlar. Teoloji, ahlaki öğretiler ve James'in "kilise kurallarına uygunluk" olarak isimlendirdiği şey, sadece bu amaca götüren araçlardır. James'e göre mezhepler geleneğin ifadeleridir, bununla birlikte her mezhebin kurucusu, gücünü aslında kutsalla doğrudan bireysel ilişki unsuruna borçludur.[34] İkincisi, James'e göre her bireyin dini hayatı bireysel tecrübede yerleşiktir. İnananlar dini öğretilerin rasyonel cazibesinden ötürü inanmış değillerdir. İnançları akıldan daha derin olan bir şeyde –kişiliğin tecrübi, duygusal ve sezgisel derinliklerinde- yerleşiktir. Bu nedenle, tanrıya olan inançlarına yönelik akılcı deliller etkisizdir, diğer taraftan ateistin derine yerleşik olan görüşleri, rasyonel delillerle inancın lehine kaldırılamaz. En derin inançlarımız akıldan kaynaklanmaz ve akılcı kanıtlara duyarlı değildirler. Rasyonel kanıtlar, sadece diğer alanlarda hali hazırda inandığımız şeyleri desteklemeye hizmet etmektedirler. James'e göre akla dayanmayan, dolaysız güven içimizdeki derin bir şeydir, akla dayanan deliller sadece yüzeysel kanıtlardır. İçgüdüler yol gösterir, zeka ise onu takip eder.[35]

Dini Tecrübenin Çeşitleri

James'e göre dini kişilik ve dini tecrübenin iki temel çeşidi vardır: sağlıklı-düşünceli dindarlık ve hasta ruhun dindarlığı. Daha önce gördüğümüz gibi, bunlar felsefi çoğulculuk ve tekçiliğe karşılık gelmektedirler. Gerçekliğin görünürdeki çeşitliliği ve eksikliğini kabul eden çoğulcuların dindarlığı, dünyanın ikmal ve mükemmelleşmesi için ahlaki mücadeleyle çalışmaya karşılık gelen biçime eğilimlidirler. Bu sağlıklı-düşünceli dindarlıktır. Diğer yandan, tekçiler gerçekliğin görünüşteki çeşitliliği ve eksikliğinin ötesinde temelde bir bütünlüğün olduğuna yönelik inançlarıyla teselli bulurlar. Bu, "olması gerektiği gibi" dünyanın karanlık yönlerinin bile olayların eşsiz anlam kazanmasında oynadığı bir rolü

[34] *a.g.e.*, s. 42.

[35] *a.g.e.*, s. 75.

olduğuna dair bir algının bulunduğu anlamına gelmektedir. Öyleyse tekçilerin dindarlığı bireyin ahlaki enerjilerine karşı bir görevden ziyade bir rahatlık ve güven kaynağı olarak tecrübe edilmeye eğilimlidir. Bu durumda dini tecrübe ahlaki bir görev olmaktan ziyade daha çok koruyucu bir tecrübedir –hasta ruh için bir ilaçtır-. James felsefi açıdan bir çoğulcu olmasına rağmen *The Varieties of Religious Experience*'nde üzerinde durduğu hususlar, koruyucu bir güç olarak tanrı ve dolayısıyla bu hasta ruhlu dini tecrübe türünün değeri ve onun sağlıklı-düşünceli dindarlığın daha yüzeysel biçimlerine olan üstünlüğüdür.

James'in sağlıklı-düşünceli ve hasta ruhlu dindarlık arasında yaptığı ayrımın temelinde dünyadaki çeşitliliğin önemli bir kısmını oluşturan apaçık kötülüğe yönelik tutumları yer almaktadır. Bu bağlamda sağlıklı-düşünceli biçimin kötülüğü tanıma veya onu açıklamadaki bir başarısızlığı temsil ettiğini öngörür. İnsan tabiatını da kapsayan doğa iyi olarak kabul edilir ve kötü yönleri önemsenmez. James sadece yeterli derecede güvenilmesi durumunda doğanın tamamen iyi olduğu bakış açılarına dayanarak böyle sağlıklı-düşünceli türüne kesin bir otoriterlik atfeder.[36] James, bu tür inananları doğanın ve insanoğlunun mutlak iyiliği açısından tanımlamada Francis W. Newman'dan "bir kez-doğmuş" terimini ödünç almıştır. Bu, sağlıklı-düşünceli dini gelişimin ani bir dönüşüm veya yeniden uyanış konusu olmadığını aksine bireyin doğal güçlerinin ve cevherinin kademeli gelişimi anlamına gelmektedir. Sağlıklı-düşünceli birey, hasta ruha yeniden doğma ve yeni bir yaratık olma ihtiyacı hissettiren trajik tanrıdan ayrı kalma algısı tecrübe etmez. Kutsala yönelik bir devamlılık algısı vardır. James'e göre bu sağlıklı düşünceli tutum, "yeni bir ruhun ani yaratılışı veya lütuf mucizesi olmaksızın hali hazırda Kutsal'la bir olmamız" [37] sayesinde bir tür panteizmi temsil etmektedir.

James, sağlıklı-düşünceliliğin iki türünü birbirinden ayırmıştır. "İstemsiz" sağlıklı-düşüncelilik, "olaylar hakkında doğrudan mutlu hissetme tarzı"[38] olarak tanımlanır. Bu,

[36] *a.g.e.*, s. 79.

[37] *a.g.e.*, s. 94.

[38] *a.g.e.*, s. 85.

kendiliğinden ve yaratılış gereği iyimserliğe eğilimli olmayı, insan doğasını tabii bir şekilde iyi olarak görmeyi ve dünyanın iyiliğini kötülüğün ortadan kaldırılmasında görmeyi ifade etmektedir. Böyle insanlar, James'in ifadesiyle "hayvani bir şekilde mutludurlar". Buna karşın "sistematik" sağlıklı düşüncelilik olayları soyut bir şekilde iyi olarak tasavvur etmektir. Bu tip sağlıklı-düşüncelilik, iyiliği varlığın temel ve evrensel yönü olarak gören, bu yüzden kötülüğü kasıtlı olarak görüş alanı dışında tutan (felsefi, teolojik vd.) herhangi bir düşünce sistemi olarak adlandırılmaktadır.[39] James, bu şekilde kasıtlı olarak kötülüğü görüş alanı dışında tutmanın bir örneği olarak şair Walt Whitman'ın yazılarına işaret etmiştir. Bir başka örnek, James'in "zihin-tedavi hareketi" olarak isimlendirdiği yapmacık iyimserliktir. Bu ise şüpheyi aşağılama, korku, kaygı ve gergin uyarı niteliğindeki tüm zihinsel durumlara ilişkin sağlıklı-düşünceli tutumların koruyucu güçlerine olan sezgisel inanca dikkat çekmekte olan o dönemin popüler literatüründeki tüm bu eğilimleri ifade etmektedir.[40] James'in doğal iyiliğe ve dolayısıyla insan doğasının mükemmelleştirilebileceğine yönelik bir inanç şeklindeki sistematik sağlıklı-düşünceliliğinde, günümüzün yaygın "kişisel gelişim" literatüründe de aynı olan temel öncülleri bulduğuna rahatlıkla hükmedilebilir.

Sağlıklı-düşünceli birey "tüm olaylara bakıp onları iyi olarak görürken"[41], hasta ruhlu birey tüm olayları kötü yönlerine dair üzüntü verici farkındalıkla, doğanın kötülük potansiyeli ve hayatın karanlık yanına dair bir duyarlılıkla görür. Zira insan tabiatına uygun olarak, hasta ruhlu birey kişiliğinin bir parçası olan kötülüğe karşı eksiklik ve yetersizliğinin acı verici farkındalığını yaşar. Dini açıdan bu bir günahkarlık ve tanrıya yabancılaşma duygusudur. Bundan dolayı, dini gelişim (iyiliğe yabancılık hisseden kişi için) doğuştan gelen iyiliğin doğal bir gelişimi olarak değil, bir dönüşüm veya yeniden uyanış konusu olarak görülür. Hali hazırda (sağlıklı-düşünceli olarak) anlatılan kişiden daha fazlası olmaktan ziyade, hasta ruhlu birey kutsalla

[39] *a.g.e.*, s. 85.

[40] *a.g.e.*, s. 90.

[41] *a.g.e.*, s. 85.

bir olduğunu hissetmek, mevcut eksiklik durumunun ve bütünlük yoksunluğunun üstesinden gelmek veya aşmak için yeni bir şey olma ihtiyacı duymaktadır. James, bu şekilde kötülüğü maksimuma çıkarmanın, hayatın kötü yönlerinin tesadüf eseri olmadığı ve hayatta anlam bulabilmek için hayatın karanlık yönlerini basit bir biçimde görmezden gelmek yerine onlara bazı anlamlar atfedilmesi gerektiğine yönelik bir inanca dayandığını ileri sürmüştür. Bu, aynı zamanda tüm gerçekliği aslında tek gerçeklik olarak gören tekçi veya panteist bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu nedenle gerçekliğin zaruri bir parçası olan kötülük temelinde tanrıya dayanmalıdır.[42] Dünyanın gerçekliğinin bir yönü olarak o, hayatın anlamının bir parçası olmalıdır; yazılmalı, korunmalı, kutsanmalı ve nihai gerçeklik sisteminde kendisine verilmiş bir işleve sahip olmalıdır.[43]

James kötülüğün nereden kaynaklandığı esası üzerine "sağlıksız-düşüncenin" iki kademesini birbirinden ayırmıştır. Onlardan birisine göre kötülük kişinin kendisi ve çevresi arasındaki bir uyumsuzluktur. Bu tür kötülük, kişinin kendisini ve/veya ortamını düzelterek çare bulunabildiği için prensipte iyileştirilebilir. Diğerleri ise kötülüğü bireysel açıdan insan doğasından kaynaklanmış olarak görmektedirler. İnsan hayatını olumsuz etkileyen sorunların insan doğasında kökenlerinin olduğunu düşünürler, bu nedenle, kötülüğü tamamen ortadan kaldıramasalar da yine de sosyal ve siyasi ortamlarda düzenlemelerin gerekliliğini savunurlar. Yine eğer sorun ortamdan ziyade bireysel ise, o zaman sadece bireyi dönüştüren bir tür dini tecrübe yoluyla üstesinden gelinebilir. Bu ise James'in "doğaüstü çare" olarak isimlendirdiği şeyi gerektirmektedir. Diğer bir deyişle, kötülük nihayetinde bir özne-nesne (öz-çevre) ikiliğinden ziyade başlı başına insan doğasının içindeki bir ikilikten meydana gelmektedir. Böyle bir görüş, insan doğasını trajik bir özellikle donatmaktadır. Bu, her birimizin temel iyiliğimizi gerçekleştirmede yerleşik bir engele sahip olduğumuz anlamına gelmektedir. James'e göre bu, doğal mutluluğumuzu sınırlandıran ve sağlıklı-düşünceli bireyi kötülüğün ortadan kaldırılamayacağını yok

[42] *a.g.e.*, s. 116-117.

[43] *a.g.e.*, s. 118.

saymaya meylettiren bir tutarsızlıktır.

Hasta ruhluya göre kötülük sorunu, sağlıklı-düşünceli bir iyileşmeye imkan vermez, zira kötülük insanın kendi içinde yer almaktadır. Bundan dolayı gerekli olan şey, yeni bir öz, yeniden doğuştur. Hasta ruhlu, koruyucu bir gücün iyileştirici etkisine ihtiyaç hissetmektedir. Böylece kötülük, bireyin kendinden kaynaklı olarak algılandığında –öz temelde kusurlu olarak görüldüğünde- o zaman kötülükten habersiz sağlıklı-görünüşlü duruma kolayca dönülemez. James'in söylediği gibi "kişi cennetteki ağacın meyvesini ve mutluluğu tattığında bir daha asla geri dönmez... Kurtarılma süreci, basitçe doğal sağlıklı durumuna geri dönüş değildir ve ıstırap çeken birey kurtarıldığında, daha önce sahip olduğundan daha derin bir tür bilinçli varoluş, kendisine ikinci bir doğum gibi görünen şey tarafından kurtarılmış olur."[44]

James, bu iki tip dini tecrübeyi kıyaslayarak üç hususu ortaya koymuştur. Birincisi, bu iki tip arasında doğal bir zıtlık olduğunu ileri sürmüştür. Hasta ruhluya sağlıklı-düşüncelinin iyimserliği "kelimelerle anlatılamaz bir körlük ve sığlık" gibi görünür. Diğer yandan, sağlıklı-düşünceliler hasta ruhluları fazlasıyla marazi konulara ilgi duyan, "kadınsı ve hasta", kafası sürekli ıstırapla meşgul olarak görürler.[45] İkincisi, yukarıdakilerin bir tür doğal sonucu olarak, sağlıklı-düşüncelilerin hastalıklı-düşüncelilerden daha az hoşgörülü ve merhametli olma eğiliminde olduklarını ileri sürmüştür. James, bu hususu ayrıntılı olarak ele almadığı için sağlıklı-görünüşlü inanç ile iyiliği, dolayısıyla insanoğlu ve insan topluluğunun mükemmelleştirilebilirliğini kast ettiğini sadece tahmin edebiliriz. Hasta ruhlunun temelde trajik olan yaşam standardını takdir ve kabule yönelik bu zihniyeti, halinden memnun olma ve iyileşmeye bir engel olarak görülebilir. Sonuç olarak James, iyi olaylar kadar kötü olaylar da doğanın gerçek unsurları olduğu için onları düşündüren ve anlam vermeye gayret ettiren hasta ruhlunun dindarlığının daha geniş bir tecrübe ölçeğini kapsayarak daha bütüncül ve daha derin dini tecrübe olduğu sonucuna

[44] *a.g.e.*, s. 135.

[45] *a.g.e.*, s. 139-140.

varmıştır. Diğer bir deyişle, -aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü- hayatın tüm yönlerine anlam verme gayretinde olan bir dindarlık, keder, acı ve ölümü herhangi bir pozitif durum ve aktif ilgiyle uzlaştırmada başarısız olan dindarlıktan daha bütüncüldür. Bundan dolayı en bütüncül dindarlık, "insan gerçek bir hayata doğabilmesi için gerçek olmayan bir hayatta ölmelidir" şeklinde temel önermesi olan kurtarıcı dindarlıktır.[46] James kuramsal olarak sağlıklı-görünüşlü dindarlığı felsefi çoğulculukla ilişkilendirmesine rağmen, *The Varieties of Religious Experience*'nde mükemmel çoğulculuğun sağlam-düşüncelilikten yoksun göründüğünden bahsetmiştir. Çoğulcular iyilik ve kötülüğün ikiliğini kabul etmektedirler. James'e göre sağlıklı-görünüşlüler bu ikiliğe çoğunlukla kötülüğü reddederek karşılık verirler. Bu nedenle James, gerçekliğin karanlık yanına duyarlı olan hasta ruhluların tekçiliğini daha bütüncül bir dini tutum olarak görmüştür.

Dini Tecrübenin Özü

The Varieties of Religious Experience'nde James'in üzerinde durduğu nokta dini tecrübesi rahatlık ve güven olan ve Tanrı'sı öncelikle koruyucu bir güç olarak tasavvur edilen hasta ruhun dindarlığıdır. Ancak hasta ruhun korunduğu şey nedir? Hasta ruhun hastalığı tam olarak nedir? *The Varieties of Religious Experience*'nin 8. Bölümünde James, onu, içsel bir bölünmüşlük, dolayısıyla, koruyucu dini tecrübeyi bölünmüş kişiliği birleştirici ve bütünleştirici olarak tanımlamıştır. Böyle bir bütünleşme, James'in işaret ettiği gibi, normal kişilik gelişiminin amacıdır. Psikolojik gelişim sürecinde iki tamamlayıcı sürecin meydana geldiğini belirtmek gerekir. Birincisi, bireyin sürekli genişleyen çevresinde tecrübenin tüm objelerini ve onları tecrübe etmenin çeşitli fiziksel, duygusal ve bilişsel yollarını fark etmesidir. Bu, Gordon Allport'un "öz-açılım" olarak isimlendirdiği şeydir. Eğer kişilerin birbirinden bağımsız olmayan dünyalarının çeşitlilik arz eden biçimlerinin ortaya koyduğu paralel bütünleşme süreci olmasaydı ve dolayısıyla uygun işlev ve öncelikler bir birleşmiş benlik içerisinde tahsis edilemeseydi, bu süreç parçalanmış benlikle sonuçlanacaktı. Bu sonuç, James'in "doğru bağlanmada kararlı bir işlevler sistemi" olarak

[46] *a.g.e.*, s. 140-142.

isimlendirdiği şeydir.

Ahlaki ve dini duyarlılık için bu böyle yerleşik bütünlüğün eksikliği James'in "günah mahkumiyeti" olarak isimlendirdiği şey olarak tecrübe edilir ve James, bunu iki ölümcül ve düşman özün -gerçek ve ideal- içsel bir tecrübesi olarak tarif eder.[47]

Bununla birlikte, hasta ruh için gerçek ve ideal benlik –imkan dahilinde ne olmalıyım ile gerçekte ne olduğum- arasındaki bu acı verici ayrılık, sadece gelişimsel bir başarısızlık yüzünden değil, aynı zamanda bir çeşit varoluşsal kaygıdır. Bu kaygı ve bölünmüşlük esasında insani durumun ayrılmaz bir parçasıdır. O halde, hasta ruhun hissettiği yabancılıktan arzu edilen birleşme ve bütünleşmeye geçiş sadece dini dönüşüm tecrübesinin eşlik ettiği içsel bir değişimle sağlanabilir. 9. Bölümde James, dönüşümü "şimdiye dek bölünmüş, bilinçli olarak yanlış, aşağı ve mutsuz olan bir benliğin, dini değerlere bağlanmasının sonucunda birleşmiş, bilinçli şekilde doğru, üstün ve mutlu olduğu aşamalı veya ani bir süreç" olarak tanımlamıştır.[48]

Bundan dolayı, James'e göre dini dönüşüm tecrübesinde iki şey meydana gelmektedir: Bölünmüş bir benlik birleşiktir ve bu, benliğin dini gerçekliklere daha sıkı bir şekilde tutunmasının bir sonucudur. Bu durum, James'in açıklamaya devam ettiği gibi, bireyin dini inanç ve bağlılıklarının onun hayatında ve bilinçliliğinde çevreselden ziyade merkezi bir rol üstlenmesinin bir sonucudur. James'e göre merkezi olan birtakım düşünceler –bireyin kendisini adadığı ve ürettiği birtakım düşünceler- veya onların bireyin bilinçliliğinde taze bir yer tutması, "kişisel enerjisinin daimi merkezini" oluşturur. Böyle bir düşünceler grubu açıkça bütünleştiricidir. Zira o, hayatın tüm alanlarını ve benliğin tüm yönlerini etkileyen ve birleştiren merkezi ve eşsiz bir motivasyon kaynağı sağlayarak benliği bütünleştirir. Bu şartlar altında James, "bireyin dönüşüm geçirmesinin, önceleri bilinçliliğinde çevresel olan dini düşüncelerin, şimdi, merkezi bir yer kaplaması ve dini hedeflerin enerjisinin daimi merkezini oluşturması anlamına

[47] *a.g.e.*, s. 146.

[48] *a.g.e.*, s. 160.

geldiği"[49] sonucuna varmıştır.

Bu noktada James, dini dönüşümünün bir sonucu olarak bilincin birleşimi üzerinde durmuştur. Bununla birlikte, dini tecrübede kutsala yönelik teslimiyetin unsurları üzerine düşünerek, bireyin kendisini bilincin ötesine uzanan bir şeye açmasından ileri gelen daha derin bir birleşme düzeyine işaret etmiştir. James, bireyin teslim olduğu bu üstün güç ister tanrı isterse bilinçaltı veya bilinçdışı benlik olsun, koruyucu gücü bilincin ötesinde bir güce bağlayarak, psikoloji ve teolojinin bu konuda mükemmel bir uyum içinde olduğu izlenimi uyandırmıştır.[50] Bundan dolayı bu tecrübe ister bir kurtuluş isterse bütünlük olarak adlandırılsın o, bireyin sıradan bilincinin sınırlarının ötesine geçen bir öz-aşkınlık tecrübesidir. Sonuç olarak James, onu bir "geniş benlik" tecrübesi olarak adlandırmıştır.

Günlük hayattaki bilincimiz, fiziksel engeller, kader, kısmet sınırlandırmaları, deneyimlediğimiz bilgi ve anlayış sınırlamaları ve diğerleriyle ilişki kurma kabiliyetimizdeki sınırlamalar tarafından her türlü şekilde kısıtlanmaktadır. Öz-aşkınlık arzusu, bireyin mevcut bilinçli hayatının sınırlarını aşma arzusudur. Din, bireyin mevcut bilinçli hayatının sınırlarını aşan bir hayattan ve bir gerçeklikten (tanrıdan) bahsederek, bu arzuya hitap eder. Bundan dolayı, öz-aşkınlık arzusu basit bir şekilde daha fazlasına yönelik bir arzu olarak tanımlanabilir. Sonuç olarak James, "daha fazla" terimini dini tecrübe sayesinde birleşmiş hissi uyandıran bilinç ötesi gerçekliği tanımlamak için kullanmıştır. James, dini tecrübe ile bir kişinin bilinçli hale geldiğini savunur, bireyin benliğinin "ulvi tarafı", "aynı niteliklerin *daha* fazlasıyla ilişkilidir ve süreklilik arz eder" ve bu ulvi taraf, kendi dışındaki evrende faaldir ve bu sayede birey, ulvi tarafı ile temas etmeye devam edebilir. Süfli tarafı bir enkaz gibi parçalara ayrıldığı zaman birey, şu ya da bu şekilde ulvi tarafın sağladığı gemiye biner ve kendisini kurtarır.[51]

Dini tecrübede deneyimlenen "*daha fazlası*" dinin tanrı, kutsal veya esrarlı olarak, psikolojinin ise daha derin,

[49] *a.g.e.*, s. 165.

[50] *a.g.e.*, s. 176.

[51] *a.g.e.*, s. 393-394.

bilinçdışı veya benliğin bilinçaltındaki yönleri olarak isimlendirdiği şeydir. Her iki bakış açısını uzlaştırmak için James, *daha fazlasını* bir "yan tarafın" ve bir "öteki tarafın" görüşlerini göz önünde bulundurarak tanımlamıştır. Yan taraf, bilinçaltı benliktir ve James, "öteki tarafta ne olursa olsun dini tecrübe konusunda kendimizi bağlı hissettiğimiz şeyden daha 'fazlasının', benliğinin öteki tarafında yer alan bilinçli hayatımızın bilinçdışındaki devamlılığı olduğunu" ifade eder.[52] Bilinçdışı benliğin bu deneyimi, James'in bir psikolog olarak ilgilenebileceği tek içeriğini yani, dini tecrübenin pozitif içeriğini temsil etmektedir. Ancak bu seviyede bile, tecrübe ettiğimiz şey bilinci aştığı için daha yüksek veya üstün bir güç tecrübesinden bahsedebileceğimizi savunmuştur. Dini tecrübenin en nihai içeriği ile ilgili olarak James açısından *daha fazlanın* öteki tarafının "tanrı-şekilli bir boşluğu" temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bilinçdışı veya daha geniş benlik, bireyin bilinçli hayatı ile onun ötesindeki herhangi bir şey (Tanrı?, kutsal?) arasındaki bir bağ olarak tanımlanmaktadır. James, eğer bizi doğrudan etkileyebilen dini tecrübenin daha temel kaynakları varsa, onların meydana gelmesinin psikolojik koşulunun onlara tek başına erişimi sağlayan bir bilinçdışı bölgesine sahip olmamız olabileceğini ileri sürmüştür.[53] Dini tecrübenin bilinçdışı benliğin bir tecrübesi mi yoksa bilinçdışı aracılığıyla erişilebilen daha üstün bir gerçekliğin tecrübesi mi olduğu sorusu açık kalmıştır.

Dini Hayatın Unsurları

The Varieties of Religious Experience'nin 11. Bölümünde James ilgisini, dini tecrübenin tabiatından "dindarlık durumunun meyveleri" olarak isimlendirdiği şeye doğru çevirmiştir.

Azizlik: Dinin bu pozitif etkilerinden dolayı ona azizlik şeklinde genel bir isim vermiş ve azizi, "manevi duyguları kişisel enerjisinin daimi merkezinde olan kutsal şahıs olarak tanımlamıştır."[54] James, belirli temel azizlik özelliklerinin evrensel ve tüm dinlerde aynı olduğunu ileri sürmüştür.

[52] *a.g.e.*, s. 396.

[53] *a.g.e.*, s. 198.

[54] *a.g.e.*, s. 220.

Bunlar -düşünsel olduğu kadar duygusal olan- üstün bir gücün yakından tecrübesi ve daha geniş bir dünyada yaşamaya ilişkin bir duygu; kendini bu üstün güce teslim etme; benliğin dar sınırlarından kurtulma ve sonuçta bir özgürlük duygusu; bireyin duygusal hayatını sevgi ve ahenkli muhabbetlere doğru kaydırmadır. Öyleyse, bu içsel ruhsal durumların belirli pratik sonuçlarının olduğu söylenebilir. James, her şeyden önce azizliğin meşhur çileciliği'ne işaret etmiştir. Kendini teslim eden kişi, kendini kurban etmeye, fedakarlığa ve kendi benliğine kayıtsızlığa eğilimlidir. Destansı hayata bu kasıtlı yöneliş, "iki kere-doğmuş felsefenin" dünyadaki gerçek yanlışlık unsurunun acı çekme yoluyla etkisizleştirilmesi ve arındırılması gerektiğine ilişkin bir ifadesi olarak görülmektedir.[55] James, tüm dini olgular hakkında yaptığı gibi çilecilik konusunda da pragmatik bir değerlendirme yapmıştır. Bazı azizlerin -oruç tutma, uyku yoksunluğu, kırbaçlama ve bedensel cezalandırmanın diğer biçimleri gibi- ölçüsüz çilelerinin azizin kişisel dünyasının ötesinde, insan hayatı ve genel olarak insan toplumu için çok küçük değerinin olduğu değerlendirilmektedir.

Bununla birlikte James, kişiliğin kendiliğinden gelen bir ihtiyacını temsil ettiği için bu cefa kültürünün bütünüyle reddedilmemesi gerektiğini savunmuştur.[56] Özveri ve zor hayat, içinde bireysel çıkar ve rahata düşkünlüğün aşıldığı kişiliğin kahramanca tarafının gelişimi için gereklidir. James, daha eski, manastıra ait yoksunluk ve sıkıntı biçimlerinden esinlenilen bir kahramanlık biçimini dar bir öz-mükemmelleşme gayreti hedeflendiği için "acınası beyhudelik" olarak nitelemiş, kahramanlık için daha çok sosyal olarak faydalı kanallar bulmanın gerekliliğini önermiştir. Elbette, savaş aynı türde özverili kahramanlığa neden olmaktadır, ancak James azizliğe daha çok yardımcı olacak bir tür kahramanlık aramaktadır. Savaşın ahlaki karşılığı: insanlara savaş kadar evrensel olarak hitap edecek ve bununla birlikte savaşın kendisini uyumsuz olarak ispatladığı kadar ruhani benlikleriyle uyumlu olacak kahramanca bir şey olmasıdır. James, artan şekilde

[55] *a.g.e.*, s. 287.

[56] *a.g.e.*, s. 241.

materyalist olan bir dünyada eski, manastıra ait bu yoksulluk idealinin bir alternatif olabileceğini ileri sürmüştür. Böylece "daha zayıf insanları ezme ihtiyacı duymaksızın fakirliğin zor bir yaşam biçimi olduğu gönüllü olarak kabul edilemez mi?" sorusunu neticelendirmiştir.[57]

Bundan başka azizlik, bireyin bağlandığı daha büyük bir objenin ışığı altında kişisel güdü ve ilgilerin aşkın ve anlamlı olduğu kesin bir ruh gücünü ifade etmektedir. Böyle bir dindarlık buyurucu ve saldırgan bir kişilikte bulunduğunda, dengesizleştiğinde fanatizme dönüşebilir. Kişinin düşmanı tanrının düşmanı olur. Daha nazik ve pasif bir kişilikte aynı tür dindarlık, özellikle bağlılık şiddetli, akıl zayıf olduğunda, tanrı sevgisi için tüm pratik insani istekleri dışarıda bırakan hayalperest bir benimsemeye dönüşmektedir. James'in bu sonuncusuna verdiği ilk örnek, on yedinci yüzyılda yaşamış bir rahibe olan Azize Margaret Alacoque'dur. O, çileciliği tüm benliğini anlamsızca kadınlar manastırındaki görevlerine adayacak kadar manen benimsemiştir. James, bu tür bir bağlılığın, yeterli derecede masumane olmasına rağmen, takdir edilemeyecek kadar tek yönlü olduğu sonucuna varmıştır.[58] Aynı pragmatik ölçüyü, daha önceki yüzyıllardaki azizlik mesleğine uyguladığında, onu daha geniş insan toplumu için değerli olamayacak kadar dar, narsistik ve sığ bulmuştur.

Azizliğin üçüncü ifadesi hayatın kesin bir şekilde arındırılmasına dayanmaktadır. Duygusal merkezi manevi şeylere kaydırma manevi bağlılık ile uyumsuz olan vahşi ve bedensel unsurlardan varlığın kesin bir şekilde arındırılmasını gerektirmektedir.[59] Ayrıca James, bireyin hayatı ve dünyası böyle bir kolaylık gerektirdiğinde bu eğilimin gidebileceği aşırılığa, yani Tanrı sevgisinin diğer herhangi bir sevgi ile karıştırılmaması gerektiğine işaret etmiştir.[60] Bu nedenle, James inziva olgusunu, manastırdaki münzevi hayatı bireyin tanrı sevgisinin saflığını korumak için dünya ile temastan geri çekilmek, karmaşayı terk etmek olarak tanımlamıştır. James,

[57] *a.g.e.*, s. 290.

[58] *a.g.e.*, s. 273.

[59] *a.g.e.*, s. 221.

[60] *a.g.e.*, s. 277.

tanrı sevgisine bu şekilde odaklanmak için diğer sevgileri dışarıda bırakmayı "teopatik"[61] olarak isimlendirmiştir. Ayrıca James, karşıt cinsle ilişki kurmaya dair saplantılı bir korkusu olan on altıncı yüzyılda yaşamış genç bir Cizvit Aziz Aloysius Gonzaga'nın bu davranışını kadın düşmanlığı ile sınırlandırarak açıklamıştır. Bu tür azizliğin dünyanın pek çok yanı ile irtibatı kesmek suretiyle basitleştirilmiş bir dünya yarattığını ileri sürmüştür, ancak bunun bedeli kişinin dünyaya değer vermemesidir. James, dünyaya aktif ilgi duyan Francis Xavier, John de Brebeuf ve Isaac Jogues gibi diğer Cizvitlerle karşılaştırarak Gonzaga'nın dünyadan kaçışı hakkında şu sonucu çıkarmıştır: "lekesiz kalmaya çalışırken faydayı kaybetmektense hayatın pek çok kirini-izini taşımak daha iyidir."[62]

Son olarak, azizlik diğerlerine yönelik duyarlılık ve yardımseverlik olarak ifade edilmektedir. James, azizlerin düşmanları bile kapsayan, hak eden ve hak etmeyen arasında ayrım yapmayan kahramanca hayırseverliğin kullanılma ve istismar edilme olasılığına yol açtığı, dolayısıyla toplumda kötülük ve adaletsizliğin artmasına yol açtığı için sağduyu kusuru olarak düşünmüştür. Bu güçlü yardımseverlik hakkında "karanlık güçlerin sistemli olarak onları istismar ettiklerini"[63] belirtmiştir. Bununla birlikte bu bakış açısı, James için bile çok fazla pragmatiktir. Bazı azizlerde bulunan aşırı yardımseverliğin bir yaratıcı sosyal güç olabileceğini belirtmiştir. Onlar, dünyanın henüz ulaşmadığı ahlaki bir düzlemi temsil ederler; onlar, insanlığın ahlaki gelişiminin henüz ulaşamadığı bir evreyi sergileyen karizmatik kişiliklerdir. James'e göre onlar öncü oldukları ve dünya henüz onlarla birlikte olmadığı için bütünüyle saçma olarak görülmektedirler.[64]

Mistisizm: James'in kutsala ilişkin tek başına deneyimlenen bireysel duygu ve tecrübeler şeklindeki din anlayışında, mistik bilinçlilik durumunu bireysel dini

[61] Kutsal etkiye duyarlılık; tanrı düşüncesinden aşırı derecede etkilenmiş olma [ç.n.].

[62] *a.g.e.*, s. 281.

[63] *a.g.e.*, s. 282.

[64] *a.g.e.*, s. 283.

tecrübenin temeli olarak görmesi şaşırtıcı değildir. James, mistisizmden bahsederken, mistisizm terimini akıldışı, mantıkdışı ve doğaüstü ile eşit kabul eden yaygın anlayışın ötesine geçmeyi açıkça istemiştir. Bu nedenle mistik bilinç durumunu karakterize eden dört niteliği listelemek suretiyle terime kendisinin verdiği anlamı açıklamıştır. Mistik tecrübenin içeriği rasyonel bir şekilde ifade edilemediği için mistik tecrübe *tarifsizdir*. O, doğrudan tecrübe edilen –zihinsel durumlardan daha çok duygusal durumlara benzeyen-[65] ve böyle olunca da sözlü olarak diğerlerine anlatılamayan bir şeydir. İkincisi, mistik tecrübe bir duygu durumu olmasına rağmen yine de onun *bilişsel niteliği* bulunmaktadır. O, rasyonel bir kanıtın sonucu olmaktan ziyade doğrudan tecrübe edilen bir iletişimdir. O, konudan konuya atlayan akıl yoluyla derinliği ölçülmemiş gerçeğin derinliklerine doğru güvenilir bir anlayış durumudur.[66] James, mistisizmin bu iki temel özelliğine ilave olarak daha az gerekli ancak genellikle mevcut olan iki özellik daha ilave etmiştir. Bunlar tecrübenin *geçiciliği* (uzun süre devam edemez oluşu) ve onu hisseden, tecrübe edenin *edilgenliğidir*, ki o tecrübenin yaratıcısı değil, sadece daha yüksek bir güç tarafından etkilenendir.

James mistik bilinçlilik durumunu tecrübe etmenin iki şeklini ayırt etmiştir. Kendiliğinden olan mistik tecrübe şekli *dejavu* tecrübesi, mest olma, daha dini bir konuda, tanrının varlığını yakından tecrübe etme gibi tanıdık olan bir gerçeğin derin anlam ve önemine yönelik ani bir anlayışı içermektedir. Birçok dini gelenekte mistik bilinci geliştirmek için sistematik düşünce odaklı yöntemler bulunmaktadır.

James, azizlikte olduğu gibi, mistik bilinçlilik durumunu değerlendirmede de pragmatik bir ölçüt uygulamıştır. Onların hayata olan faydaları nelerdir? Tıbbi-bilimsel eğilimin bu gibi durumları ille de patolojik olarak sınıflandırmasını reddetmiştir. Eğer patolojik bir durum varsa, onun tecrübenin kendisinde değil, kişiliği doğuştan pasif ve zekası zayıf tecrübe edenlerde olduğu üzerinde durmuştur.[67] Bu gibi mistiklerde öteki dünyevilik pratik hayat meselelerinde

[65] *a.g.e.*, s. 300.

[66] *a.g.e.*, s. 300.

[67] *a.g.e.*, s. 324.

beceriksizlik ve onlardan vazgeçme şeklini almaktadır. Öte yandan, güçlü akıl ve kişiliğe sahip olanlar, mistik deneyimleri ile yeni bir ruhsal enerji merkezi oluşturarak pratik alanda daha büyük gayret ve başarıya teşvik edilmiş görünmektedirler. Ancak bu şekilde ilham almış mistikte ilhamın değer veya gerçekliğine dair daha ileri sorgulamanın arttığını belirtmek gereklidir. Bazı mistiklerin tecrübelerinin bir sonucu olarak belirli dini öğretilerin anlamına dair anlayış kazandıklarını iddia etmelerine karşın, James, genel olarak mistik tecrübenin özneyi kuramsal veya felsefi olarak iki yönden etkilediğini -iyimserlik ve tekçilik- ileri sürmüştür. İyimserlik, öznelerin hayat bağlamının genişlemesinin bir sonucu olarak görülebilir. Sıradan bilinç durumundan mistik bilinç durumuna geçiş daha azdan daha fazlaya, küçükten büyüğe bir geçiştir. Bu durumlar zihnimizde hayır işlevinden ziyade evet işlevine hitap etmektedirler.[68] Mistik tecrübenin tekçi yönü, onun her şeyin altında yatan bir birliğin tecrübesi, birleştirici bir tecrübe olması durumudur. Bundan dolayı o, çelişki ve karmaşalarıyla güçlük ve sıkıntılarımıza neden olan dünyanın zıtlıklarını bir bütünlük içinde eriten bir gerçekliği tecrübe etme yoludur.[69]

James, mistik tecrübenin teolojik veya felsefi çıkarımlarının herhangi birinin gerçekliği ile alakalı üç katmanlı bir sonuç ortaya koymuştur: (1) Mistik durumların onları tecrübe edenler üzerinde mutlak nüfuzu vardır. Mistiklerin doğrudan tecrübeleri onlara göre gerçeğin algılanması olduğu kadar, diğerlerine yönelik daha "akılcı" inançlara da temel sağlar ve dolayısıyla bireyin yaşadığı inancı eşit derecede oluşturabilir. (2) Mistik durumların tecrübenin dışında olan kişiler üzerinde bir nüfuzu yoktur. Onlar, Katolik Kilisesi'nin sadece deneyimleyen kimse için düşündüğü ve tecrübeyi paylaşmayanlar üzerinde belirli bir nüfuzu olmayan "özel ilhamlar" olarak sınıflandırdığı şeylerdir. Dahası James'e göre, mistik kaynaklardan elde edilebilecek herhangi bir tür genel gerçeklik konusunda mistiklerin deneyimleri arasında görüş birliği sağlamak için yeterli ittifak bulunmamaktadır. (3) Mistik durumlar güvenilir genel gerçeklikler

[68] *a.g.e.*, s. 326.

[69] *a.g.e.*, s. 306.

ortaya koymada kullanılamamakla birlikte gerçekliğin sadece rasyonel kaynaklarıyla sınırlandırılamayacağını önermektedirler. James'e göre mistik durumlar, sadece bir tür bilinçliliğin olması gerektiğini ve inanılacak olan şeyin tek bir ölçütünün olmadığını göstererek mistik olmayan veya rasyonel bilinçliliğin otoritesini yıkmaktadırlar. James, burada kendi din psikolojisinin başlama noktasına, yani din olgusunda tecrübenin önceliğine dönmektedir. İşte bu, kişisel dindarlığın temelini oluşturan irrasyonel ölçüt, yani bireysel tecrübedir. Felsefi ve teolojik muhakeme, böyle bir tecrübede yerleşik olan inançların ne doğruluğunu kanıtlayabilir ne de yanlış olduğunu gösterebilir.

İnanç: Dini inancın temeli nedir? James'in bakış açısına göre, dini inancın akıldan başka bir şeyde yerleşik olduğunu ve rasyonel delillerin onların doğruluğu veya yanlışlığı ispatlayamadıklarını görmüştük. Dindar birey kutsal vahyin gücüne inanmaktadır denildiğinde, o zaman inananlar niçin kesin gerçekleri kutsal bir biçimde açıklığa kavuşmuş olarak kabul ederler sorusu akla gelmektedir. James, nihayetinde irrasyonel, sezgisel bir inanç türü olarak dini inancın kaynağını *mükemmellik* örneği olan mistik tecrübede bulmuştur. Sorudaki diğer yardımcı unsur dini inancın pragmatik değeridir. Bu pragmatik düşünceye göre, yaşamsal problemlerle daha etkili bir şekilde başa çıkmaya yardım eden ayrıca insani hayat tecrübeleriyle ve en derin insani arzularla tutarlı olan bir inanç gerçektir. James'in söylediği gibi, "sadık kaldığımız tanrılar ihtiyacımız olan ve kullandığımız tanrılardır ve tanrıların bizden istediği şey kendimiz ve yekdiğeri üzerindeki arzularımızı güçlendirmektir."[70]

Tüm bunlar, dini inançların sadece soyut ve kuramsal alanlarda tartışılan itici, soyut önermeler olmadıklarını, ancak inanan için hayati öneme sahip konular olduklarını göstermektedir. Bu nedenle inanan birey, inançları için rasyonel kanıt buluncaya değin düşünceyi askıya alamaz. Birey, rasyonel konular üzerinde bir önermenin gerçekliği belirlenemediğinde, rasyonel olmayan konular üzerinde karar verme şeklindeki bir "inanç sıçraması" yapma mecburiyetinde kalır. James, 1896 yılında kaleme aldığı *The Will to Believe*

[70] *a.g.e.*, s. 264.

isimli makalesinde Fitzjames Stephens'in şu sözünü alıntı yapmıştır: "Hayatın tüm önemli işlerinde karanlıkta adım atmak zorundayız."[71] Ancak adım atma rasyonel bir sonuç değil iken, irrasyonel de değildir. James'in bahsettiği şey, entelektüel alanlarda hükme bağlanamayan bir gerçeklik önermesi, bir varsayımdır. James'e göre birey (tanrının varlığı veya yokluğu gibi) rasyonel olarak çözümlenemeyen zıt önermelerle karşılaştığında, belirli koşullar altında rasyonel karar almaktan ziyade, seçeneklerden birisini gönüllü bir şekilde seçmekte özgürdür. O, pratik sonuçlarıyla bireyi o konuda davranışta bulunmaya yönlendiren gerçek veya güvenilir bir olasılık, bir yaşam seçeneği olmalıdır. İkincisi o –kabul veya reddedilmesi gereken bir önerme- zorunlu bir seçenek olmalıdır. Zira, yaşam için hayati öneminden ötürü, birey meseleye ilgisiz kalamaz. Son olarak o, sıradan bir seçenekten ziyade çok önemli olmalıdır. O, seçmemenin reddetmek, doğrulamamanın inkar etmek olduğu eşsiz bir durumu ifade etmektedir. James bu anlatılan durumlarda basit bir şekilde düşünceyi askıya almanın kendisinin -tıpkı evet veya hayır şeklinde karar vermek gibi- tutkulu bir karar olduğunu ve aynı şekilde gerçeği kaybetme riski taşıdığını savunmuştur.[72]

Değerlendirme

Duygu olarak Dini Tecrübe

Dinin psikolojik olarak incelenmesinde William James'in tarihsel önemi hakkında bir miktar şüphe duyulabilir. Onun dini olgunun incelenmesinde bireysel dini tecrübe üzerinde durması sadece önceki dini araştırmalardaki kuramsal, tarihsel ve ahlaki hususlara yönelik bir düzeltme değil aynı zamanda konunun din psikolojisi açısından tanımlanmasına da hizmet etmiştir. Bu tecrübi bakış açısıyla James'in dindarlık tipleri, ihtida, azizlik ve mistisizm gibi olgulara yönelik analizlerinin bugün bile dini araştırmalara büyük katkı sağladığı doğrudur. Bununla birlikte James, tek yönlü

[71] "The Will to Believe" aktaran: Ralph Barton Perry (ed.), *Essays on Faith and Morals*, (New York: World Publishing Co., 1962), s. 62.

[72] *a.g.e.*, s. 42.

ve dar bir dini tecrübe görüşünün kabulünü eleştirmiştir. Her şeyden önce dinin özünü bireyin kutsala ilişkin duygu, eylem ve tecrübeleri olarak tanımlamış olsa da *The Varieties of Religious Experience*'nde dini tecrübenin esas niteliği olarak duyguları vurgulamaya yönelik bir eğilim bulunmaktadır. Bu, dini tecrübenin doğasını açıklamak için örnek olarak travmatik duygusal tecrübeleri seçmesi sayesinde pekiştirilmiştir. Bu çıkarımdan, duygusallık derecesinin bir tecrübenin dini olabilmesi için ölçütü olduğu anlaşılmaktadır. James'in dinin gönüllülük ve entelektüel yönleri pahasına dinde duyguların rolü üzerinde durduğu savunulabilir.

Bireysel Dini Tecrübe

Bundan başka, James'in dini tecrübede bireylerin yalnızlığını vurgulayarak dinin müşterek ve toplumsal yönünü ihmal ettiği ileri sürülebilir. Oysa çoğu kimse "kilise kurallarına uygunluk" çalışmasının (kilise kanunları, yapılar ve kurumlar) dinin özüne inmediği, ayrıca bu yapıların toplum tecrübesinin gerçek bir kristalleşmesini temsil ettiğinin doğru olduğu konusunda James ile aynı fikirdedir. Ayrıca pek çok dindar insanın bireysel dini tecrübeleri yalıtılmış bir ortamda değil, esasen bazı dini toplulukların içinde meydana gelmektedir.

Ayrı Bir Tecrübe Türü Olarak Dini Tecrübe

James'in zamanından günümüze kadar meydana gelen teolojik olayların ışığında James'in dini tecrübe anlayışına başka bir nitelik uygulanabilir. Bireyin dini tecrübe anlayışı kaçınılmaz biçimde onun tanrı anlayışına bağlıdır. Günümüzün egemen teolojik yapısı, James'in dini tecrübe anlayışını muhtemelen yetersiz bulmaktadır. James'e göre dini tecrübe sıradan günlük tecrübelerimizden farklılaşabilen ayrı bir tecrübe türüdür. Bu tür dini tecrübenin ilk örneği, ihtida tecrübesidir. Peter Homans'ın ifade ettiği gibi, dini tecrübeye bu açıdan bakıldığında başlangıcı, ortası ve sonu olan psişik bir olay olarak görülmektedir.[73] Böylece dini tecrübe, bireyin günlük dünyevi tecrübelerinden ayrı olan ve

[73] Peter Homans, "Toward a Psychology of Religion: By Way of Freud and Tillich," *Zygon*, 2, no. 1, 1967, s. 100.

açıkça farklılaşan özel bir tür tecrübedir. James *The Varieties of Religious Experience*'nde dini olarak sınıflandırılabilmesi için yeterli derecede aşırı ve belirgin olan, dolayısıyla diğer tür tecrübelerden farklılaşan dini tecrübe örnekleri üzerine odaklanarak bu kavramı pekiştirmiştir.

Böyle bir dini tecrübe anlayışı içinde gerçekliğin iki ayrı alanının, kutsal ve dünyevi, desteklendiği bir teoloji görüşünü yansıtmaktadır. Bu iki parçaya ayrılmış gerçeklik görüşünde, tanrı kutsalın alanında yaşar ve bundan dolayı dünyevi gerçekliğin istila edilmesi yoluyla tecrübe edilir. Öyleyse dini tecrübe bireyin günlük dünyevi hayatına izinsiz giren bu "öteki" gerçekliğin bir tecrübesi olmaktadır. Bununla birlikte, James'in zamanından beri teolojik düşünceye, kutsal ve seküler arasındaki ayrımları ortadan kaldırmaya çalışan birleşik bir dünya görüşü tarafından artan bir şekilde katkı sağlanmıştır. Çağdaş teoloji, içinde tanrının "yukarıdaki" diğer gerçeklik alanına sürgün edildiği ve dolayısıyla insanın hayatı ve tecrübesinden ayrıldığı iki kademeli doğaüstü bir görüş bağlamında tanrının aşkınlığından veya "farklılıktan" bahsetmemektedir. Tanrı, hala aşkın bir gizem olarak görülür, ancak gizem insan tecrübesi ve insan ilişkileri içinde mevcuttur. Bundan dolayı, tanrı insan tecrübesinin dışında aranarak keşfedilmez, ancak tecrübenin derin ve en son boyutunda bulunabilir. Örneğin eğer tanrı sevgi ise, o zaman insanın sevgi tecrübesi bazı bakımlardan teolojik olarak insan tecrübesinin bir boyutu ve nihai alanı olarak düşünülen kutsalın bir tecrübesi olacaktır. Diğer bir deyişle, kutsal sekülerizmin nihai derin bir boyutu ve anlamıdır.

Ancak eğer tanrı artık -insani, dünyevi tecrübeden farklı ve ayrı olarak- insanın karşısında duran doğaüstü bir güç olarak düşülmez, aksine tüm insani tecrübenin bir boyutu veya nihai derinliği olarak düşünülürse, o zaman yeni bir dini tecrübe anlayışı ortaya çıkmış olur. Artık o, dünyevi tecrübeden ayrı bir tecrübe türü olarak görülmez, aksine tüm insani tecrübeler potansiyel olarak dini tecrübe olarak görülür. Geleneksel olarak ana konusu dini tecrübe olan din psikolojisine göre bu odaklanmada bir kayma anlamına gelmektedir. Bu nedenle Paul Pruyser, din psikolojisindeki temel soruya yeni bir düzenleme önermiştir: "eski soru: *Dini tecrübelerin anlamlı verileri hangileridir?*" "yeni soru: *Dini*

anlamı olan tecrübe verileri hangileridir?"[74] Başka bir deyişle, din psikolojisi artık dünyeviden ayrı dini olarak sınıflandırılabilen bir tecrübe türüne değil, aksine genel olarak insani tecrübenin dini niteliğine veya boyutuna odaklanmaktadır.

Dini Tecrübe ve Teoloji

Önceki tartışmanın ışığında James'in dini tecrübe çalışmasının, Pruyser'in çağdaş din psikolojisinin ilgisini azaltan "çok dar tasarlanmış" bir dini tecrübe anlayışı şeklinde adlandırmasından muzdarip olduğunu savunabiliriz. Öte yandan, psikoloji ve din/teoloji arasındaki mevcut diyalogda James'in çağdaş din psikolojine yönelik ilgisini tespit etmek belki mümkün olabilir. Bu diyalog, daha önce belirtilen disiplinin temel konusundaki odaklanma kayması sayesinde kolaylaşmıştır. Eğer o temel konu ayrı bir tecrübe türü değil de tüm tecrübenin bir boyutu ise, o zaman insani tecrübenin psikolojik ve teolojik yorumları arasında bir diyalog mümkün olur. Psikoloji veya teoloji tarafından teistik veya teistik olmayan şeklinde yorumlanabilen bu tecrübe türü, Erich Fromm'un "X-Tecrübesi" olarak adlandırdığı şeydir. O, hem psikoloji hem de din dilinin altında yatan "tecrübi alt tabaka"dır.[75] Gerçekliğin "daha fazlasının" bir tecrübesi olarak dini tecrübeyi analiz etmede, James sadece, psikolojik olarak "bilinçaltı benliğin" bir tecrübesi veya teolojik olarak tanrısallığın veya (onun öteki tarafı açısından) kutsalın bir tecrübesi olarak tanımlanabilen böyle bir tecrübeden bahsetmektedir.

James'in dini tecrübeye indirgemeci bir anlam açısından yaklaşmadığı açıktır. "daha fazlasının" yan ve öteki tarafını birbirinden ayırt etmede ne psikolojik ne de teolojik açıdan birini dışarıda bırakarak tanımlanamayan, ancak hem psikolojik hem de teolojik olarak tanımlanabilen bir tür tecrübe olduğunu açıklığa kavuşturmuştur. James, bilinçaltı benliğin "daha fazla"nın sadece yan tarafı olduğunda ısrarcı olmak suretiyle James tarafından hiç dikkate alınmayan çevresel veya

[74] Paul Pruyser, *A Dynamic Psychology of Religion* (New York: Harper and Row, 1968), s. 12.

[75] Erich Fromm, *You Shall Be as Gods* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966), Bölüm 2.

ikincil şeklindeki teoloji -aşkın inançlar- açısından tecrübenin diğer yorumuna alan bırakmıştır. O aşkın-inançları tecrübe açısından gerekli olarak görmüş ve bir insanın en ilginç ve değerli şeylerinin genellikle aşkın-inançları olduğu üzerinde durmuştur.[76] O, yüzden, bu bağlamda bu bilinçaltı benlik sadece dini tecrübenin psikolojik açıklaması olarak görülmez aynı zamanda teolojik açıklama veya aşkın-inanç için psikolojik koşul olarak görülmektedir. James, yüksek manevi aracıları doğrudan deneyimlemeyi sağlayan bu tecrübenin ön koşulunun yalnız olarak onlara erişilebilen bir bilinçaltı bölgesine sahip olmamız olabileceğini savunmuştur.[77]

James'e göre dini tecrübenin pozitif içeriği -psikolojik analizle ulaşılabilen içeriği- "engin benliğin" tecrübesidir. Bu bireyin bilinçaltı benliğinin bir tecrübesi olarak tanımlanabilir ve bu nedenle içinde bireyin sıradan bilincinin sınırlarının aşıldığı bir tecrübeyi temsil etmektedir. Bu, ister benliğin uzak sahalarına (bilinçaltı benlik) erişme yoluyla, isterse benliği aşan bir gerçeklik (tanrı) yoluyla meydanda gelsin yine de tecrübenin psikolojik veya teolojik olarak yorumlanma durumuna bağlı olacaktır. Bu tür öz-aşkınlık tecrübesinin yan ve öteki taraflarından bahsederken buradaki önemli bir husus James'in psikoloji ve teoloji arasındaki diyalog için bizlere bir metodolojik paradigma sunmuş olmasıdır. Bu, kesinlikle psikolojik açıdan bütünlük veya tamlık ve teolojik açıdan ise kurtuluş veya selamet olarak anlaşılabilen "engin benliğin" öz-aşkınlık tecrübesidir. Bu, hem insani ve hem de dini gelişimin amacı olduğundan dolayı psikoloji ve teolojinin ortak ilgi konusu olmuştur.

Dini Tecrübe ve Pragmatizm

Din hakkında ufuk açan psikoloji kuramları incelememizde James'i derinlikli psikologlar (Freud, Jung) ile daha insani yönelimli psikologlar (Fromm, Allport, Maslow) arasına yerleştirdik. Aşırı basitleştirme pahasına, derinlikli psikologların aslında dini düşünce ve davranışın kökeni ile ilgilendiklerini, hümanistlerin ise psikolojik sağlık ve insanı olgunlaştırmasını ölçüt alarak dini değerlendirmekle

[76] William James, *Varieties*, s. 398.

[77] *a.g.e.*, s. 198.

ilgilendiklerini göstererek bu iki grubu ayırt ettik. James, her iki kaygıyı da paylaşmıştır. O, "daha fazla" ve "engin benlik" kavramları ile dini tecrübenin kaynağını kuramsallaştırmıştır. Aynı zamanda, O dinin insan hayatı için önemi ile ilgilenmiş, bu amaçla, pragmatik bir ölçüt kullanmıştır.

Bununla birlikte, James'in azizlik ve mistisizm hakkındaki pragmatik değerlendirmesini okuyan dindar bir kişi -başını onaylamak için yukarı aşağı sallarken bile- kesin bir kuşku tecrübe edecektir. Bu şüphenin temelinde böyle bir pragmatik ölçütün din olgusunu yeterli derecede değerlendirip değerlendiremeyeceği sorusu yer almaktadır. Pragmatizm neyin işe yaradığı veya insan hayatı için değerli olduğuna dair kısa vadeli bir görüş edinme eğilimidir. Bu nedenle, azizliğin pragmatik olarak değerli olabilmesi için azizin hayatında pratik, faydalı sonuçlar üretmelidir. Bu ölçüte göre Azize Margaret Mary faydasızlığı ve yetersizliğinden dolayı ve Aziz Aloysius Gonzaga ise nevrotik saflığından ötürü işten kovulabilir. Bu pragmatik bağlam içinde birey güçlükle uyuşmazlığa düşebilir. Aynı zamanda, bunun mutlak bir yargı olmaması gerektiğine yönelik şüphe, sadece azizlerin sıradan ölçütlerle değerlendirilmemesi gerektiğine dair bir dini duygudan kaynaklanmamakta, aynı zamanda değer ve sağlıkla ilgili tüm pragmatik ve psikolojik ölçütlerin doğal sınırlılığına dayanmaktadır. James'in pragmatizmi gerçekliği onun insan varlığı için olan değeri ile eşit kabul etmektedir. Bu, elbette insan varlığının amacına yönelik olan şeyin değerli olduğu anlamına gelse de insan varlığının amacının ne olduğu sorusuna cevap vermemektedir. Bu nedenle James, Aziz Ignatius Loyola'yı "şimdiye kadar gelmiş pratik olarak en etkili lokomotif insanlardan birisi olarak tanımladığında, sadece Ignatius'un eserlerinin yararlılığının tarihsel değerlendirmesini yansıtmakta, ancak bize, bu makine'nin yararlılığını değerlendirmek için somut bir ölçüt sunmamaktadır.

Diğer taraftan din, neyin faydalı olduğuna dair uzun vadeli ve bazen paradoksal bakış açısı gerektirmektedir. Din, insanın kaderini ölümsüz olarak gördüğü için, insanın tüm yaptıklarını sadece anlık pratik sonuçları açısından değil sonsuzluğun bakış açısıyla değerlendirmektedir. O, başarıya yol açan ve insan hayatı için değerli olan şeyin

aynı zamanda paradoksal olabileceğine dair yargıda bulunmaktadır. Pragmatizmin dar kısa vadeli bakış açısını aşan tek bir ölçüt, acemi Margaret Mary Alacocque ile dinamik Ignatus Loyola'ya eşit derecede saygı sunabilir. Elbette bu, dini ölçütün geçerli, pragmatik veya psikolojik ölçütün ise geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bu, dini, psikolojik olarak incelerken kullanılan psikolojik sağlık ve değer ölçütünün sınırlılığının da hesaba katılması gerektiği anlamına gelmektedir. Din, çok yönlü bir olgudur. O, gerçekten psikolojik bir olgudur, ancak bu, onun pek çok yönünden sadece birisidir ve bu nedenle yalnız psikolojik ölçütler açısından değerlendirilemez.



Önerilen Okumalar

ALLEN, GAYWILSON, *William James: A Biography* (New York: Viking Press, 1967).

BIXLER, JULIUS SEELYE, *Religion in the Philosophy of William James* (New York: A.M.S. Press, 1979).

JAMES, WILLIAM, *The Letters of William James,* edited by his son Henry James (Boston: Atlantic Monthly Press, 1920), 2 vols.

JAMES, WILLIAM, *Pragmatism and Four Essays from the Meaning of Truth* (New York: New American Library, 1974).

JAMES, WILLIAM, *Radical Empiricism and a Pluralistic Universe* (New York: E.P. Dutton, 1971).

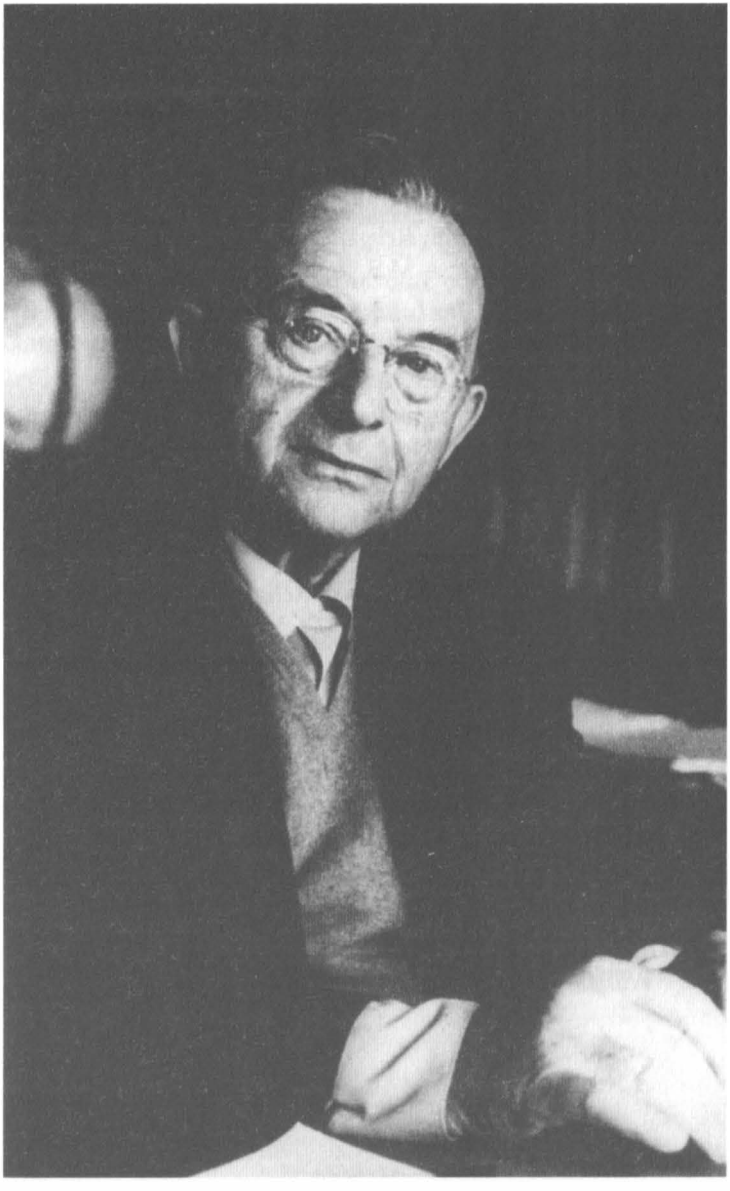
JAMES, WILLIAM, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Macmillan, 1961).

JAMES, WILLIAM, "The Will to Believe" and "The Moral Equivalent of War," in *Essays on Faith and Morals,* edited by Ralph Barton Perry (New York: World Publishing Co., 1962).

LEWIS, R.W.B., *The Jameses: A Family Narrative* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1991).

PERRY, RALPH BARTON, *The Thought and Character of William James* (New York: Harper and Row, 1964).

VANDEN BURGT, ROBERT J., *The Religious Philosophy of William James* (Chicago: Nelson-Hall, 1981).



Erich FROMM (1900–1980)

Lisa Goldering/American Psychological Association
Çev.: Abdullah TANRIVERDİ

IV. ERICH FROMM

Din ve Hümanizm

Giriş

Erich Fromm (1900-1980), yeni-Freudyen bir psikanalist ya da sosyal psikolog olarak farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Ancak onun bu her iki rolünü de tanımlayan ve haklarında detaylı bilgi veren şey, onun fundamental hümanizmidir. Bu bölümde onu öncelikle Gerhard Knapp'in sözleriyle "20. yüzyılın en etkili hümanistlerinden biri"[1] olarak ele alacağız. Böyle olunca da dinin psikolojik incelenmesinin Fromm'u ilgilendiren yanı, din fenomeninin kaynağını keşfetmek değil dini tecrübeyi değerlendirebilecek psikolojik kriterler belirlemek olarak karşımıza çıkacaktır. Fromm'un kendisinin işaret ettiği gibi, kritik soru(n) bir kişinin dindar olması ya da olmaması değil, yalnızca hangi tür bir dini yaşadığıdır. Freud "amansız bir ateist" olarak tanımlanırken Fromm'un "teist olmayan" şeklinde tanımlanması daha doğrudur. Onun din hakkındaki yazıları; bu terimin tanrıya ontolojik bir

[1] Gerhard Knapp, *The Art of Living: Erich Fromm's Life and Works* (New York: Peter Lang, 1989), s. 1.

gerçeklik olarak inanmamakla birlikte; kişinin özellikle insani güçlerinin (akıl ve sevgi) bir sembolü olarak hareket ettiği, bireyin insani güçlerinin gelişmesini teşvik ettiği, kişinin özgürlük ve özerkliğini artırdığı sürece tanrı kavramına değer veren birisini tanımlamak için kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Bu tür bir tanrı anlayışını merkeze alan bir din "hümanist" olarak adlandırılmaktadır.

Fromm "hümanist psikanaliz" olarak adlandırdığı olgunun ışığı altında dini incelemeye çalışmıştır. Sonuç olarak bu kavram, dinin psikolojik açıdan incelenmesinde en az iki kat önem kazanmıştır. Bunlardan ilki, bu yaklaşım, katı Freudyen kuramın hümanist çizgide yeniden gözden geçirilmesini önerdiği için Fromm'un hangi açıdan yeni-Freudyen biri olarak tanımlanabileceğini göstermektedir. Bu durum onun, Freud için katı bir şekilde cinsel anlam taşıyan kavramlara daha geniş bir duygusal anlam yükleyerek Freudyen terminolojiyi yeniden yorumlamasında görülebilir. Bu yorum içerisinde "ensest", cinsel bir dürtü olmak yerine ebeveyne, aileye vb. karşı duygusal bağlılık haline gelmektedir. "Nekrofili" de yaşanmış bitmiş ya da mekanik gibi "ruhu olmayan" herşeye karşı bir bağlılık haline gelmektedir; bu hayattan, tüm risk ve belirsizlik unsurlarını gidermeye yönelik bir girişimdir ki böylece hayat, yaşamın tek kesinliği olan ölüme dönüşür. Bu tarz bir hümanist revizyon, aynı zamanda içgüdüsel motivasyonun içsel dinamiklerinden bireyin çevresiyle kurduğu ilişkinin dinamiklerine doğru gerçekleşen bir değişim olarak da görülebilir. Bu nedenle Fromm, bir sosyal psikolog olarak kategorize edilebilir; ancak onun sosyal psikoloji anlayışı, bireysel beşeri tabiatın doğal iyiliği içerisinde yer alan hümanist inançtan kaynaklanmaktadır. Böyle bir görüşe göre olumsuz ve patolojik davranış, insan doğasındaki doğuştan gelen bir kusurdan değil, zararlı çevresel etkilerden kaynaklanmaktadır. Sonuçta Freud'un yaşam ve ölüm içgüdüsü olarak isimlendirdiği güdüler, Fromm'un kuramında biyofili (yaşama sevgisi) ve nekrofili (ölüm sevgisi) haline gelmektedir. Bu kavramlar içsel dürtüleri ya da içgüdüleri değil, yalnızca "karakter yönelimleri" ya da bireyin çevresine karşı öğrenilmiş ilişki yollarını temsil eder.

Bununla birlikte Fromm, önceleri bir revizyonist değildi.

Mesleki uygulamalarının ilk 10 yılında geleneksel Freudyen bir analistti. Fromm, Richard Evans ile yaptığı bir söyleşide bu duruma özellikle dikkat çeker:

> Önceden geleneksel bir analisttim ve 10 yıl boyunca bana öğretilenleri uyguladım. Bununla birlikte yavaş yavaş hem teknik hem de kuramdan memnun olmamaya başladım ve kademeli olarak, bana görmemin öğretildiği şeylerden ziyade diğer öğeleri aramaya başladım. Yöntemim ve görüşlerimin birçoğu psikanalitik kuramın bu eleştirel değerlendirmesinin bir sonucu olarak değişti.[2]

Bu "eleştirel değerlendirme"ye rağmen, Fromm'un kendisini hiçbir zaman bir asi ya da revizyonist olarak düşünmediği anlaşılmaktadır. Kendisini daha ziyade, amacı "Freud'u felsefi ve sosyolojik kategoriler içerisinde değerlendirmek" ve böylece çağdaş düşünceyle daha uyumlu hale getirmek olan bir "Freud'un çırağı ve tercümanı" gibi görmektedir. Bu yolla Fromm, Freud'un keşiflerini "oldukça dar olan libido kuramından uzaklaştırarak", "zenginleştirmeye ve derinleştirmeye" çalışmıştır.[3]

Fromm'un psikanalize hümanist revizyonunun ikinci bir sonucu ise onun işlevsel din anlayışında görülmektedir. Rainer Funk'un *Erich Fromm: The Courage to Be Human* adlı eserine düştüğü bir dipnotta Fromm, dini "insan varoluşundan kaynaklanan bir ihtiyacı karşılayan düşünceler, kurallar ve ayinler sistemi; bir yönlendirme sistemi ve bağlılık nesnesine duyulan ihtiyaç"[4] olarak tanımlamıştır. Funk'un işaret ettiği gibi, din bir ihtiyacı karşılıyor olmasından kaynaklanan önemine odaklanıldığı zaman tam olarak anlaşılabilir."[5] Hem Freud'un din psikopatolojisi hem de Jung'un arketipik din kuramı, dini olgunun psikolojik kökleri ile ilişkilidir ve bu da dinin hakikati veya geçerliliği hakkındaki bazı değerlendirmelere işaret eder. Fromm'un hümanist görüşüne göre önemli olan "üretken" hale gelmektir, böylece

---

[2] Richard Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (New York: Praeger, 1981), s. 57.

[3] *a.g.e.*, s. 58-59.

[4] Rainer Funk, *Erich Frommm: The Courage to Be Human* (New York: Continuum,1982), s. 294.

[5] *a.g.e.*, s. 101.

Fromm'a göre beşeri güçler olan akıl ve sevgi tam olarak gerçekleşmiş olur. Din bu hümanist amaçla ilgili işlevi açısından değerlendirilmektedir. John H. Schaar'ın ortaya koyduğu gibi: "Üretken bir insan için önemli olan dininin bazı bakımlardan doğru olup olmadığı değil, kullanışlı olup olmadığıdır. O, sizin güçlerinizi serbest bırakıyor mu ya da gelişmenize yardımcı oluyor mu?"[6] Eğer bu gerçekleşirse o zaman bu dinin bireyi kendi üretken beşeri güçlerinden uzaklaştıran "otoriter" olmadığına aksine "hümanist" olduğuna hükmedilmektedir.

Fromm'un hümanist yaklaşımı, onun kişisel ve mesleki formasyonundaki birtakım etkilere bakılarak anlaşılabilmektedir. Her şeyden önce Fromm, Rabbinik[7] Yahudi geleneğinde yetiştirilmiştir. 26 yaşında bir gençken Ortodoks Yahudi inancını terk etmesine rağmen, hayatı boyunca bu geleneğin derin hümanist ve etik yönlerini korumuştur. Üstelik Fromm'un sosyal eleştiri eserlerinde belli bir ütopyacılık -daha iyi bir dünya umudu- vardır ki bu durum belli bir ölçüde Yahudiliğin mesihçi umutlarını yansıtmaktadır. Freud'un bu öğrencisini psikanaliz çalışmalarına, dini geleneğinde derin kökleri bulunan hümanizmi getirdi. Bunun sonucunda ise "hümanist psikanaliz" meydana gelmiştir. Fromm'un düşüncesinde bahsedilmeye değer iki etki daha vardır. (a) Fromm, Marksist sosyalizmde kendi hümanist değerleriyle en iyi uyuşan sosyal ve siyasi değerleri bulmuş gibi görünmektedir. Fromm'a göre, Marx aslında kişinin kendine yabancılaşmasının engellenmesinin ve insanlığın tam anlamıyla gelişmesinin önkoşulunu ağır ekonomik şartlardan kurtulmak olarak gören bir hümanistti. (b) Son olarak, muhtemelen o hümanist dinin tam olarak ifadesini kişisel bir tanrının olmadığı ruhani bir sistem olan Budizm'de bulmuştur. Fromm açısından beşeri güçlerin (akıl ve sevgi) en üst düzeyde gelişimi, "dünyaya tam, üretken bir cevap vermeyi" mümkün kılmaktadır. En yüksek biçimiyle bu tür "üretkenlik", Budist aydınlanmanın amaçlarıyla da uyumludur.

---

[6] John Schaar, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (New York: Basic Books, 1961), s. 125.

[7] Ortodoks [e.n.].

Hayatı

"Tek çocuktum ve ileri düzeyde nevrotik ebeveynlerim vardı. Muhtemelen oldukça dayanılmaz nevrotik bir çocuktum."[8] Muhtemelen bu aşırı derecede sert ifadeler Fromm'un çocukluğunu özetlemeye yetecektir. 23 Mart 1900 yılında Almanya'nın Frankfurt şehrinde Naphtali Fromm ve Rosa Krause çiftinin tek çocuğu olarak dünyaya geldi. Naphtali'nin babası bir haham ve Talmud alimiyken Naphtali, haham olma amacına ulaşamadığı anlaşılan, başarılı bir meyve-şarap tüccarıydı. Fromm'un hatırladığına göre, babası geçimini sağlama tarzından utanıyor ve bir haham olmayı arzuluyordu. Genç bir delikanlı olarak Fromm'un, bir iş adamı olmak ve hayatını para kazanmak için harcama konusunda utanç verici birşeylerin olduğuna dair bu tutumu özümsediği anlaşılmaktadır. Belki de Fromm'un olgunluk yıllarındaki modern tüketim toplumuna yönelik ağır eleştirileri ve genel olarak "sahip olduğu" varoluş biçimi bu tutumun kalıntısı olarak görülebilir. Buna ek olarak Gerhard Knapp, Naphtali'nin mesleki çatışmasının, kapitalizm öncesi orta çağın ortodoks din anlayışı ile modern tüketim toplumunun karşıt dünya görüşlerinin bir çatışmasını yansıttığını ileri sürmektedir. Bu iki karşıt değer sistemi, kuramsal olarak, Fromm'un 1976'da yayınlanan *To Have or To Be*[9] adlı eserinde ifade edilecektir.

Fromm'un annesi Rosa, kocasının dini ve siyasi muhafazakarlığını paylaşmıyordu ve oğlunun ünlü bir piyanist olmasını istiyordu. Her iki ebeveyninin hayallerinin karşılığı olarak Fromm, hem Talmud eğitimi hem de piyano dersleri aldı. Ebeveynlerinden nevrotik olarak bahsettiğinde, muhtemelen zihninde kendilerinin tek çocuğunun başarısına saplantılı ve kendi hayallerini vekaleten onun şahsında yaşatmayı arzulayan ebeveynlerin anısını dile getirmektedir. Buna rağmen, genç Erich'in kendi rotasını çizmeyi başardığı anlaşılmaktadır. Lisenin bitiminde piyano derslerini bırakmasına rağmen Talmud çalışmaları Ortodoks Yahudi inancını reddettiği nokta olan 26 yaşına kadar devam etmiştir.

[8] Richard Evans, *Dialogue with Erich Fromm*, s. 56.

[9] Gerhard Knapp, *The Art of Living*, s. 8-10. Fromm'un hayatının detaylarını öncelikle bu çalışmaya borçluyum.

Yine de Fromm'un kişisel ve mesleki yaşantısında hümanist ve etik özü olduğunu düşündüğü bu inancın etkisi uzun süre devam etmiştir.

Fromm'un ergenlik döneminde yaşadığı özellikle iki olay, onun insan varlığının mantıksızlıkları ve iç çatışmaları ile yüzleşmesi ve muhtemelen bununda nihai kariyer tercihiyle daha sonraki yazılarını etkilemesi bakımından onda derin bir etki uyandırmıştır. Birincisi, bir intihardı. Fromm 12 yaşındayken aile dostlarından bir genç kız, yaşlı babasının ölümü sebebiyle intihar etmişti. 38 yıl sonra bu olay Fromm'un *Psychoanalysis and Religion* isimli kitabında, atalara tapınmanın modern bir formu olarak sınıflandırdığı bir ebeveyne nevrotik bağlanmaya örnek olarak hatırlanılacaktı.[10] Daha derin olan diğeri ise yaklaşık olarak Fromm'un lise yıllarına rastlayan I. Dünya Savaşı olaylarının neden olduğu etkidir. Bu savaşın başlaması genç Fromm'un "insan zihninin mantıksızlarını" anlamasını sağladı. Richard Evans ile söyleşisinde bu duruma "belki de benim gençliğimin en belirleyici olayıydı" şeklinde atıfta bulunmaktadır. Bu savaşın akıldışı yıkıcılığı, ülkesi Almanya'daki "anti-İngiliz histerisi" ve kendisinin bir delilik olarak gördüğü bir savaşa karşı insanların geliştirmiş oldukları coşku, onu: "İnsanların yıllarca siperlerde durup, hayvanlar gibi yaşaması nasıl ve niçin mümkün olabilir?" sorusunu sormaya yöneltti. İnsan davranışının mantıksızlığına dair bu kısa girişin kendisini nihai çalışmalarına doğru yönelttiğini ifade eder. "Böylece psikoloji, sosyoloji ve felsefe çalıştım. Psikanaliz hakkında bilgi edindim ve bir psikanalist olmaya karar verdim."[11] Yine Fromm 50 yıl sonra, biyofili (yaşama sevgisi) ve nekrofili (ölüm sevgisi) ayrımını yaparken, çocukluk yıllarında zihnini meşgul eden sorular için şu cevabı verecektir: "İnsanlar toplu bir yıkımdan korkmazlar çünkü onlar yaşamı sevmiyorlar; ya da yaşamı umursamıyorlar; ve dahası birçoğu ölümün çekiciliğine kapılmış haldeler."[12]

---

[10] Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, (New Haven: Yale University Press, 1950), s. 29.

[11] Richard Evans, *Dialogue with Erich Fromm*, s. 57.

[12] Erich Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* (New York: Harper ve Row, 1964), s. 56.

Fromm 18 yaşındayken hukuk eğitimi almak üzere Frankfurt Üniversitesine kaydoldu. Takip eden yıllarda (1919) Heidelberg'e geçti ve çalışma alanını psikoloji, sosyoloji ve felsefe olarak değiştirdi. 1925'de Heildelberg'te sosyoloji doktorasını tamamladı. Bu arada, Frankfurt'u tekrar ziyaretinde buradaki Yahudi toplumunun hayatıyla daha fazla alakadar olmaya başladı. 1920'de Yahudi Toplumu Eğitim Derneği'nin kurulmasına yardım etti ve sık sık orada konferanslar verdi. Aynı yıl the Bağımsız Yahudi Akademisi kuruldu. Fromm'un Talmud araştırmalarına ilgisinin devam ettiği yıllar boyunca, Talmud Akademisinin yöneticisi Franz Rosenzweig'in hümanist yaklaşımından derinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Knapp bu duruma şöyle dikkat çeker: "[Fromm'un] hayatı boyunca Yahudilikle ortodoks olmayan biçimde süren ilişkilerini belli bir ölçüde Rosenzweig'e borçlu olduğunu söylemek mümkündür."[13] Akademide diğer bir bağlantısı olan Leo Lowenthal, Fromm'u Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü ile tanıştırdı. Zamanla "Frankfurt Okulu" olarak tanımlanacak olan bu akademisyenler grubu bağlamında; Fromm, sosyo-psikolojik yaklaşımını düzeltip geliştirerek din ve toplum çalışmalarına dönüştürmüştür. 1930'a kadar Enstitü'nün psikanaliz danışmanığını yürüttü. 1926 yılında Fromm kendisiyle beraber analiz yaptığı bir psikanalist ve kendisinden de 10 yaş büyük olan Frieda Reichmann ile evlendi. Mutsuz bir evlilikti ve sadece dört yıl sürdü. 1930 yılında boşandılar ve nihayetinde boşandıkları yer olan Amerika'da her ikisi de başarılı bir kariyere sahipti. Fromm 1926'dan 1930'a kadar Münih ve Frankfurt'ta psikoloji ve psikiyatri üzerine çalıştı ve çalışmalarını 1929-1930 yıllarında Berlin Psikanaliz Enstitüsü'nde tamamladı. Bu yıllar, Karen Horney ile Amerika'da da devam edecek olan dostluk ve iş birliğinin yanı sıra, Fromm'u Marksizm'i inceleme yönünde etkileyen Wilhelm Reich'le olan temasının da başlangıcıydı.

Fromm 1930'dan 1939'a kadar Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün bir üyesi olarak kaldı. 1930 yılında Berlin'de özel bir psikanaliz muayenehanesi açtı ve bu yıllar boyunca az çok geleneksel Freudyen bir analist olarak çalışmaya devam etti. Ancak diğer bir yandan bu yıllar, hem katı

[13] Gerhard Knapp, *The Art of Living*, s. 14.

Freudyen kuramı "eleştirel değerlendirme"ya tabi tutmaya hem de sonraları daha popüler yazılarının habercisi olan sosyal-psikolojik yönteminin ve hümanist psikanalizin geliştirilmesine adanmıştı. Enstitü, Knapp'ın tanımlamasına göre "büyük çoğunlukla sosyal hayatın ve etkileşimin hemen hemen bütün alanlarında Marksist kuramın uygulama ve incelenmesine odaklanmıştı."[14] Psikolog Fromm'a göre bu, toplumsal ve ekonomik güçlerin Marksist analizinin bir bireysel bilinç ve karakter anlayışına uygulanması anlamına geliyordu. Sonuç ise bireysel karakterin sosyal belirleyicilerine daha fazla önem veren daha sosyal bir psikolojiydi. Bu görüşe göre karakter gelişimi, içgüdünün içsel gelişiminin yani libido ve erojen bölgelerin gelişmesinden ziyade, bireyin dünyayla ilişki biçimlerinin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu ise iki yolla gerçekleşir: özümseme (dünyadan edinme) ve sosyalleşme (etkin olarak dünya ile ilişki kurma ve dünyadaki rolünü gerçekleştirme).

Fromm, bu sosyal psikoloji türünden "özümseme ve sosyalleşme sürecinde insan enerjisinin kanalize edildiği (nispeten kalıcı) yapı"[15] şeklinde bir karakter tanımı türetmiştir. Fromm, karakterin sosyal ve kültürel belirleyicilerinin öncülüğünde, "aynı kültüre ait insanları birbirinden ayıran bireysel karakterin tersine aynı kültürün üyelerinin çoğunun paylaştığı karakter yapısının çekirdeği" olarak tanımladığı "sosyal karakter" kavramını geliştirmiştir.[16] Diğer bir deyişle, sosyal yapılar, o toplum içindeki bireylerin karakter yapısını şekillendirmektedir. Bu yolla, insan enerjisi toplumun işlevi ve hedeflerine doğru yönlendirilir, öyle ki "biz, içinde yaşadığımız toplumun gerekliliklerine uyarak olmak zorunda olduğumuz şey haline geliriz."[17] Freud, insan doğası hakkında daha kötümser bir bakış açısına dayanarak toplumun bireyin yıkıcı içgüdüsel dürtülerini bastırmasını kaçınılmaz bir gereklilik olarak görürken, Fromm, toplumun beklentilerine uyum sağlama ihtiyacını

[14] *a.g.e.*, s. 40.

[15] Erich Fromm, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics* (Greenwich, Conn.: Fawcette, 1965), s. 76.

[16] Erich Fromm, *The Sane Society* (Greenwich, Conn.: Fawcett, 1965), s. 76.

[17] Richard Evans, *Dialogue with Erich Fromm*, s. 9.

kendine yabancılaşmanın olası bir kaynağı görmektedir. Bu da toplumsal yapılar, idealler ve kalıpların; bireyin akıl, sevgi, özgürlük ve sorumluluk potansiyelinin tam geliştirilmesine, yani bireyin temel insani unsurlarının tam olarak gelişmesine karşıt olduğu durumlarda gerçekleşebilir. Bu durumda "sosyal karakter" bireyin insani özünün yerini alır ve onu bastırır. Böylece bilinçdışını bilinç alanına çıkarma şeklindeki psikanalitik süreç, yıkıcı bilinçdışı dürtüler üzerinde kontrol sahibi olma amacını taşımaz aksine, kişinin özellikle insani güçleri olan akıl ve sevgiyi bilinçli olarak ifade etme amacını taşımaktadır.

Fromm 1931-1932'de İsviçre'nin Davos şehrinde bir yıldan fazla verem tedavisi gördü. 1930'da evliliğinin son bulmasına denk geldiği için hastalığının psikosomatik olduğu öne sürülmüştür.[18] 1933'te Chicago Psikanaliz Enstitüsü'nde misafir olarak bir dizi konferans vermiştir. Bu arada Sosyal Araştırmalar Enstitüsü, Almanya Ulusal Sosyalist hükümeti tarafından kapatıldı. Enstitü müdürü Mark Horkheimer, Enstitüyü 1934'te New York'ta yeniden faaliyete geçirdi. Aynı yıl Fromm, New York City'e taşındı ve burada özel bir muayenehane açtı. New York'ta yeniden enstitüdeki meslektaşlarına katıldı ve Theodor Adorno ile Herbert Marcuse başta olmak üzere bazı enstitü üyelerinde kendisinin yeni-Freudyen görüşlerinin popülerliğini kaybetmeye başladığı 1937 yılına kadar enstitünün aktif bir üyesi olarak kaldı. 1938'de verem tedavisi için Davos Sanatoryumuna[19] döndükten sonra, 1939'da enstitüden resmi olarak istifa etti. Fromm, 1940'ta Amerikan vatandaşı oldu ve 1941'de sonraki 40 yıl boyunca son derece popüler olan İngilizce yayınlarından ilki olan *Escape from Freedom* adlı eserini yayınladı.

Fromm özel psikanaliz muayenehanesinin yanı sıra, 1940-1941 yıllarında Columbia Üniversitesi Amerikan Psikanaliz Enstitüsü'nde misafir yardımcı doçent olarak görev yaptı ve 1941'den 1950'ye kadar Vermont'daki Bennington Üniversitesi'nde psikanaliz dersleri verdi. Fromm ile dostluğu 1930 yılında Berlin'de başlayan Karen Horney, 1933'te onun

[18] Krş. Gerhard Knapp, *The Art of Living*, s. 24.

[19] Özellikle verem hastalığına yakalanmış kimselerin tedavi edilmeleri için kurulmuş sağlık kuruluşu [e.n.].

Chicago'ya getirilmesine de aracılık etmişti. New York'ta da Horney aracılığıyla Harry Stack Sullivan ve Amerikan Psikanalitik Topluluğu'nun önde gelen üyeleri ile tanıştı ve kabul gördü. Knapp'ın iddiasına göre "Karen Horney, Fromm'un hayatında, özellikle ilk evliliğinin dağıldığı yıllarda, yavaş yavaş güçlü bir anne figürü rolü üstlendi."[20] Fromm'un hayatında Karen Horney ve Frieda Reichmann gibi güçlü anne figürlerinin varlığı, muhtemelen anaerkil sosyal yapılara olan kuramsal ilgisinin deneysel kökenine ile Freud'un baba kompleksi hakkındaki aşırı söylemlerini hafifleterek, psikolojik gelişimde neden anne kompleksine yoğun bir şekilde vurgu yaptığını açıklamaktadır. Fromm'a göre anneye veya babaya bağlılığın her birinin hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır ve böylece birbirlerini tamamlarlar. Bu yüzden anne-baba komplekslerinin her biri, vicdanın, tanrı hakkındaki dini kavramların, siyasi ve sosyal ideolojilerin gelişiminde rol oynarlar.[21]

Fromm'un Karen Horney ile dostluğu 1941'de ikisi de New York Psikanaliz Topluluğu üyesi iken bozulmaya başladı. Bazı üyelerle yaşadığı bir anlaşmazlık Horney'in topluluktan istifa etmesine sebep oldu. Horney, kendisinden yana olan bazı meslektaşlarıyla birlikte Amerikan Psikanaliz Enstitüsü'nü kurdu. Fromm, Enstitü'nün bir üyesiydi fakat sonraları bir başka güç mücadelesi devreye girdi ve Fromm'un bir fakülte öğretim üyesi ve bir analist olarak sahip olduğu statü, tıbbi bir ünvana sahip olmadığı gerekçesiyle sorgulanmaya başladı. 1943 yılında fakültedeki, statüsünün düşürülmesini kabul etmek yerine istifa etti. Knapp, Fromm'un fakültedeki statüsünün düşürülmesini isteyen baskının bizzat Karen Horney'den geldiğini öne sürmektedir. Bunun iki sebebi vardı. Birincisi, Horney'in "Fromm'un kendi düşüncesi üzerinde giderek artan etkisi" ve özellikle 1941'de *Escape from Freedom* isimli eseri yayınlandıktan sonra "öğrenci çevrelerindeki gittikçe artan popülaritesi" tarafından tehdit edildiğini hissetmesiydi. İkincisi, Horney'in kızı Marianne 1939'da Fromm tarafından tedavi edilmeye çalışılmış ve bunun

[20] *a.g.e.*, s. 40.

[21] Krş. Erich Fromm, *The Sane Society*, s. 42-61.

sonucu olarak da annesine baş kaldırmaya başlamasıydı.[22]

Fromm, 1944'te ikinci kez evlendi. İkinci eşi, Henny Gurland (1902-1952) Nazi işgalindeki Fransa'dan kaçmıştı. O, Fromm'un dine, ahlaka, mistik sorulara ve özelikle de Zen Budizm'e olan ilgisini teşvik etmişti. Henny Gurland ile evli olduğu yıllar hem akademik anlamda hem de popüler bir yazar olarak itibarını pekiştiren üretken yıllardı. 1940-1950 arasında hem Michigan Üniversitesi'nde hem de New York Üniversitesi'nde ders verdi ve büyük eserlerinden ilk üçünü yayınladı: *Escape from Freedom, Man for Himself, Psychoanalysis and Religion*. Sonuncu eser 1948-1949 yılları arasında Yale Üniversitesi'nde verdiği Terry konferanslarının yayınlanmış halidir. Çift, Henny Fromm'un kötüleşen sağlığı yüzünden, Henny'nin 1952'de vefat ettiği zamana kadar Meksika'da yaşamıştır. Fromm, Henny'nin ölümünden sonra Meksika'da yaşamaya devam etmiş ve Meksika Psikanaliz Enstitüsü'nde müdür olarak görev yapmıştır. 1953'te Meksika'da Annis Freeman adında bir Amerikalıyla evlendi. Çift, 1969 yılına kadar Meksika'da yaşamaya devam etti. Fromm, 1968 yılında bir kalp krizi geçirdi ve Fromm iyileştikten sonra Annis ile birlikte 1969 yılında sonraki 5 yıl boyunca yaz aylarını geçirdikleri İsviçre'nin Locarno şehrine taşınmıştır. En sonunda 1974 yılında İsviçre'nin Muralto kasabasında sürekli oturum aldılar. Fromm, burada 17 Mart 1980 yılında kalp yetmezliğinden vefat etti.

Erich Fromm, ömrünün son yıllarında sağlık sorunlarından muzdaripti. Gerhard Knapp'ın belirttiğine göre o, hayatının sonuna kadar günlük meditasyon ve konsantrasyon egzersizleri yapan adanmış bir Budist olarak yaşadı.[23] Ayrıca adanmış bir hümanist olarak yaşadığı da söylenebilir. Sonuç olarak onun toplumsal, ahlaki ve dini sorulara olan ilgisi; aslında bireysel insan karakteri ile bireyin beşeri özünün ve özellikle insanın potansiyellerinin, mantığının, sevgisinin, özgürlüğünün ve sorumluluğunun tam gerçekleşmesine duyulan bir ilgiydi. Fromm'a göre, "insan her şeyin ölçüsüdür" aksiyomu hem dini hem de ahlaki sistemleri değerlendirirken bireyin beşeri özünü gerçekleştirmesinin nihai kriter olması

[22] Gerhard Knapp, *The Art of Living*, s. 42.

[23] *a.g.e.*, s. 206.

anlamına gelmektedir. Kendini gerçekleştirmenin -kendine yabancılaşma ve güçsüzlükten kurtulmak anlamına gelen- bu türü "hümanist dinin" amacıdır. Fromm'un tanrıyı insani bir sembole indirgeme eğilimi ve onun geleneksel teistik dinleri yorumlayışını tartışmak mümkündür. Ayrıca bu radikal anlamda "hümanist" olmayan bir dinin ortalama bireyler için pek kullanışlı olmadığı da doğrudur; en azından bilinçli olarak insanı etkilemeyi amaçlamıyorsa.

Kişilik Kuramı

Fromm'un kişilik kuramının temeli yabancılaşmış ve yabancılaşmamış kişilikler arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Yabancılaşmamış kişi, sahip olduğu özel beşeri güçlerin öznesi olarak kendisinin yanı sıra Rainer Funk'un deyişiyle "kendi mükemmel biçiminin" gerçekleşmesi yönünde akıl ve sevgi güçlerinin tam anlamıyla gelişimini de tecrübe eden kişidir. Bu da bütün "dışa bağımlı belirleyicilerden" bağımsız olmayı gerektirir.[24] Kişi sadece bu yolla gerçek kimliğini ve böylece dünyayla gerçek ilişkisini tecrübe edebilir. Buna karşın yabancılaşmış kişi kendi beşeri güçlerinin öznesi olarak kendini tecrübe etmekten acizdir, ayrılık ve güçsüzlük duygularının üstesinden gelmede başarısız olur ve dünyayla ilişkisi de otoriter, yıkıcı ya da uyumlu olma şeklinde gelişmektedir.

Fromm bir psikoterapist olarak, başa çıkması gereken temel sorunu "kendisine, arkadaş çevresine ve doğaya yabancılaşma" olan hastaların ihtiyaçlarını karşılamada geleneksel Freudyen terapi modelinin yetersiz olduğuna inanıyordu. Bu tür hastalara yalnızca semptomları kaldırmakla yardımcı olunamazdı: "Yabancılaşmadan muzdarip olanların tedavisi, hastalığın yokluğunda değil, psikolojik iyi-oluş halinin mevcudiyetinde gerçekleşir." İyi-oluş halinin daha ileri bir tanımı da "insan doğasıyla uyum içinde olmak" şeklindedir.[25] Fromm'a göre, beşeri

[24] Rainer Funk, *Erich Frommm: The Courage to Be Human* (New York: Continuum,1982), s. 114.

[25] Erich Fromm, "Zen-Buddhism and Psychoanalysis," Erich Fromm dahil, D.T. Suzuki ve Richard De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (New York: Harper ve Row, 1970), s. 86.

özün şartlarıyla uyum içinde yaşamak, hayatın her birimize sunduğu soruya "üretken" bir cevap bulmak demektir. Bu ise, "Ayrılık tecrübesinin yarattığı acının, tutukluluğun, utancın nasıl üstesinden gelebiliriz; kendimizle, dostlarımızla, doğayla birleşmeyi nasıl sağlayabiliriz?" sorusudur. Fromm'a göre bu sorunun "üretken" ya da "ilerlemeci" cevabı sadece "kişinin tam olarak doğuşu, farkındalığının, aklının, sevme kapasitesinin kendi benmerkezci hazzını aştığı bir noktaya ilerlemesi ve dünya ile yeni bir uyum ve birliğe ulaşmasıdır."[26]

Önceki bahiste açıkça görüldüğü üzere Fromm insan varlığının temel probleminin "ilişki kurmak" olduğunu düşünmektedir. Peki, bu neden böyledir? Bu sorunun cevabı, Fromm'un "kendinin farkında olan yaşam" olarak tanımladığı insan varlığının gerçek doğasında yatmaktadır. Evrim sürecinin belli bir noktasında, benlik bilinci veya öz-farkındalık yeteneğine sahip yeni bir tür ortaya çıkmıştır. Bu, insan hayvanının, doğanın hala bir parçası olmasına rağmen, içgüdüsel olarak belirlenmiş bir şekilde çevreye uyum sağlama anlamında değil; özel beşeri güçleri olan öz-farkındalık, akıl ve sevgiyi kullanma yoluyla doğayı "aştığı" anlamına gelmektedir. Fromm'un söylediği gibi, insan hayvanı "kendi hayatını yaşamak zorundadır, hayat onu değil. O, doğadadır ama doğayı aşar."[27] Doğanın bu şekilde aşılması, Fromm'un doğayla "ilk bağlar" ya da "orijinal ahenk" olarak adlandırdığı insan öz-farkındalığıyla bağdaşmayan bir durumun bozulmasını içerir. Fromm'a göre, kendi benliğinin farkında olma yeteneğine sahip olan bir canlının ortaya çıkışı "insanın doğuşu" demektir.

Bu doğum hakkında hem filogenetik (insan türünün doğuşu) anlamda ve hem de ontogenetik (bireysel insanın doğuşu) anlamda iki iddia ortaya atılmıştır. İlki, bunun süregelen bir olay olduğudur. Hem türler hem de birey "tam olarak doğuşun" gerçekleşmesi için doğayı aşmaya ve öz farkındalığını, aklını ve sevgisini geliştirmeye devam etmek zorundadır. "Bireyin tüm hayatı, kendi doğuşunu gerçekleştirme sürecinden başka bir şey değildir: Aslında öldüğümüzde tam olarak doğuşumuzu gerçekleştirmiş

[26] *a.g.e.*, s. 87.

[27] *a.g.e.*, s. 87.

olmamız gerekirken birçok bireyin acı kaderi henüz doğmadan ölmektir."[28] İkincisi, bu anlamdaki doğuşun, doğayla orijinal ahengi bozan ve dünyayla yeni bir *insan* ilişkisi biçimi bulmayı gerektiren; güvensizlik için güvenden; bağımlılık için bağımsızlıktan vazgeçme anlamına gelen olumsuz bir olay olarak algılanılmasıdır. Birey, cennetten atılır ve oraya geri dönüş imkansızdır.

İnsanoğlunun doğanın bir parçası olarak kalırken doğayı aştığı gerçeği, Fromm için insan varlığının temel çatışması veya ikilemini oluşturur. Sonuç olarak, insan olmak Fromm'un ilerleme ve gerileme olarak adlandırdığı çelişkili iki eğilimi tecrübe etmek anlamına gelmektedir. İlerlemeci eğilim süregelen "doğuş" sürecine ya da doğayı aşmaya atıfta bulunur. Bu eğilim, öz-farkındalığın sürekli büyümesini, bireyin beşeri güçleri olan sevgi ve aklın süregelen gelişimini içermesinin yanı sıra, özgürlük ve bağımsızlığın büyümesiyle insan özgürlüğünün gerektirdiği risk ve güvensizliğin kabulünü de içerir. Gerilemeci eğilim ise doğayla olan orijinal ahenge geri dönüş eğilimidir. Bireysel insan varlığında güvenlik ve bağımlılık uğruna akıl ve sevgiden vazgeçme eğilimini ifade eder. Bunun örnekleri arasında Fromm, her ikisi de bağımsız düşünceyi, yargıyı ve eylemi engelleyen "ensest bağlar" (örn. anne ya da bir anne figürüne bağımlı kalınması) ve sosyal uyumculuktan bahseder. Fromm'un öne sürdüğüne göre tüm insanlık çabaları, insan varlığının bu temel sorununa cevap bulmak için yapılan bir girişimdir. "Biz asla çelişkili iki eğilimden bağımsız değiliz: Biri rahimden, hayvan varlığından daha insani bir varlığa, esaretten özgürlüğe çıkış; diğeri rahime, doğaya, güvenliğe, kesinliğe geri dönüş."[29]

Fromm'un yazılarının ekseriyetle, insan varlığının tecrübe ettiği bu temel ikilemi detaylandırma teşebbüsünün çeşitli yolları olduğu öne sürülebilir. Karakter yapısı açısından bu temel ikilem üretkene karşı üretken olmayan karakter yönelimleri çatışmasında tecrübeedilir. Fromm'un analizinde, bu temel çatışma çeşitli yollarla özellikle de "varoluşsal ikilemler" olarak adlandırdığı beş temel çatışmada tecrübe

[28] Erich Fromm, *The Sane Society*, s. 32.

[29] *a.g.e.*, s. 33.

edilir. Bu varoluşsal ikilemlerin her biri, bir "varoluşsal ihtiyaca" yol açar ve o ihtiyacın karakter özelliği ikilemi "üretken" yaşam yönünde çözer. Bu beş varoluşsal ikilem ve bunlara karşılık gelen varoluşsal ihtiyaçlar şunlardır: (1) ilişki kurmaya karşı narsizm (üretken ilişki kurma); (2) yaratıcılığa karşı yıkıcılık (aşkınlık); (3) kardeşliğe karşı ensest (kökleşme); (4) bireyselliğe karşı uyumculuk (kimlik); (5) mantığa karşı mantıksızlık (yönelim çerçevesi ve bağlılık nesnesi). Bütün bu ayrımlarda, Fromm'un psikanalist olarak Freud'un insan varlığının çatışmacı modelini koruduğu açıktır. Bununla birlikte "hümanist" bir psikanalist olarak Freud'un aksine odak noktası, içgüdüsel çatışmalar değil, kendi deyişiyle "varoluşsal ikilemlerdir." Bu çatışmaları patolojik semptomlar (nevrozlar) olarak değil, normal insan varlığının ayrılmaz parçaları olarak ifade eder.

İlişki kurmaya karşı Narsizm (Üretken İlişki kurma)

İnsan varlığını karakterize eden öz-farkındalığın hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır. Bir taraftan, öz-farkındalık, kendimizi başkalarından ayırdığımız özgün kimlik duygusu için bir temel teşkil ederken, diğer taraftan, yeganelik ve bireysellik duyguları sırayla soyutlanmışlık ve ayrılık hisleri yaratır. Eğer ben herkesten farklıysam, bu özel farklılık beni, herkesten ayrı kılar. Fromm'a göre insanın en temel ihtiyacı, bu soyutlanmışlık ve ayrılık duygularının sebep olduğu diğer bireyler ve bireyin kendi dünyasıyla ilişki kurmada hissedilen güçsüzlüğün üstesinden gelmektir. Bunu yapmada başarısız olma, çocuksu narsizme gerileme sonucunu doğurur. "Diğer insanlarla kaynaşma, onlarla ilişki kurma gereksinimi, insanın ruh sağlığına bağlı olarak yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ihtiyaçtır."[30] Öz-farkındalığa eşlik eden bu bireysellik duygusunu feda ederek elde edilebilecek olan ilişki kurma ihtiyacı, çok temel bir önem taşımaktadır. İlişki kurma, Fromm'un "üretken olmayan" ilişki olarak ifade ettiği bireyselliğin kaybedilmesini de ihtiva eder. Bireysel ayrılıkların üstesinden gelmenin üretken olmayan yolları, başka bir kişiye veya gruba boyun eğmeyi (mazoşizm), başkaları üzerinde egemenlik veya kontrol sağlamayı (sadizm), yıkıcılık ve kini ya da herkes gibi olmaya

[30] *a.g.e.*, s. 36.

çalışarak başkalarının kabulünü kazanmayı (uyumculuk) içerir. Tüm bu ilişki çeşitleri bireyselliğin, bütünlüğün ve bağımsızlığın kaybedilmesini içerir. Mazoşist birey, üzerinde egemenlik sağlayan sadist bireylere boyun eğmeye bağımlı olduğu gibi üyesi olmak istediği grupla da uyum içinde olmaya bağımlıdır. Her halükarda, ait olma ihtiyacı, gerçekten bireyin gerçek anlamda kendisi olma ihtiyacını ortadan kaldırır ve sonuçta kişinin kimliğini sadece başka bir kişi ya da gruba bağlı olarak tanımlamasına neden olur.

Buna karşın, "üretken" ilişki, kişiliğin, bütünlüğün ve bağımsızlığın korunduğu ve böylece kişinin beşeri güçlerinin tam olarak gelişmesine izin verilen bir ilişki kurma biçimidir. Bu anlamda üretkenlik dünyayla -düşünce, eylem ve duygularımız aracılığıyla- ilişki kurulan farklı yollar şeklinde tanımlanabilir. Üretken düşünce, "dünyanın akıl vasıtasıyla doğru kavranmasını" ifade eder. Önyargıdan ya da bağımlılıktan azade olan tarafsız düşünce anlamına gelir. Ayrıca, bilginin bireyin kendi menfaati için olmadığı; insanlığın refahı için duyulan endişe tarafından motive edildiğinin anlaşılması da söz konusudur. Üretken eylem ile özne tarafından planlanıp, uygulanarak gerçek anlamda kendini ifade etme eylemi olan çalışma (Fromm, buna sanat ve zanaatkarlığı örnek gösterir) kastedilmektedir. Üretken sevgi ise her parçanın kendi bireysellik ve bağımsızlığını koruyarak başka birisi veya birileri ile bütünleşmesi anlamına gelmektedir. Fromm "sevgi tecrübesinin", "iki kişinin bir oldukları halde aynı zamanda iki olmaya devam ettikleri bir çelişki" olduğu sonucuna varır.[31] Üretken sevginin dört özelliği olduğunu öne sürer: diğerinin kendisini gerçekleştirmesine ve gelişmesine önem *vermek*; özgürce diğerine tepki gösterebilme *sorumluluğu*; kişinin kendi korku ve arzularının bir yansıması olarak değil, kök anlamının ima ettiği şekliyle diğerini olduğu gibi görme manasındaki *saygı*; diğerinin *bilgisi* ki bu olmadan saygı göstermek mümkün değildir.[32] Bütün bu üretkenlik biçimlerinin kendini ifade etmeyi ya da bireyin kendi gerçeğinin ifadesini içerdiği görülebilir. Fromm bu şekilde bireyin kendi düşüncelerine sahip olma, kendi fiillerini yapma ve kendi duygularını

[31] *a.g.e.*, s. 37.

[32] Krş. Erich Fromm, *The Man for Himself*, s. 104-107.

hissedebilme kapasitesini "kendiliğindenlik" olarak isimlendirir. Üretkenlik kendine yabancılaşmanın aksine, bireyin düşünce, eylem ve hislerinin gerçek öznesi olma tecrübesidir.

> Kişinin içinden geldiği gibi eylem yapmada, gerçekte hissettiklerini ve düşündüklerini ifade etmedeki yetersizliği sonucunda başkalarına ve kendine sahte bir benlik sunma zorunluluğu ortaya çıkar ki bu da aşağılık ve zayıflık hissinin kökenidir. Farkında olalım ya da olmayalım, kendimiz olmamaktan daha çok utanılacak hiçbir şey olmadığı gibi kendi düşüncemizi, hissettiğimizi ve bize ait olanı söylemekten daha büyük gurur ve mutluluk veren hiçbir şey de yoktur.[33]

Yaratıcılığa karşı Yıkıcılık (Aşkınlık)

Eğer öz-farkındalık kazanmak, ilk bağların ya da doğayla olan orijinal ahengin bozulması anlamına geliyorsa, aynı zamanda insan hayvanının "pasif yaratılış rolünden memnun olamayacağı" anlamına da gelir.[34] İnsanoğlu doğanın tamamen pasif bir parçası olmaktan kurtulma ihtiyacı tarafından güdülenir. O, doğanın kendisi vasıtasıyla sahip olduğu yaşam yerine kendi hayatını yaşamalı, pasif değil aktif olmalı ve hayatının kontrolüyle sorumluluğunu almalıdır. Pasif olan yaratılmışlık konumu, yaratıcılık veya yıkıcılık vasıtasıyla olumlu ya da olumsuz bir tarzda aşılabilir. Yaratıcılık, pasif yaratılma durumunu, bir anlamda "yaratıcı" olarak aşmak demektir. Bu ise yeni bir hayatın doğuşu vasıtasıyla; maddi ve sanatsal yaratıcılık vasıtasıyla; ayrıca sevilen kişinin bakımı ve yetiştirilmesi ile sevilen kişinin kendini gerçekleştirmesini teşvik eden yaratıcı eylemler anlamına gelen sevgi vasıtasıyla elde edilebilir.

Ayrıca aşkınlık ihtiyacı, aşkın yaşamın yollarından biri olarak görülen yıkıcılık tarafından da giderilebilir. Fromm, "eğer yaşamı yaratamazsam", "onu yok edebilirim. Yaşamı yok etmek de onu aşmamı sağlar"[35] şeklinde bir iddiada bulunur.

---

[33] Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Avon Books, 1965), s. 288.

[34] Erich Fromm, *The Sane Society*, s. 41.

[35] *a.g.e.*, s. 42.

Yıkıcılık, yaratıcılık ve sevgi kabiliyeti engellendiğinde kendini ifade eden, yaratıcılığın alternatifi olan "ikincil potansiyeldir." O, sadece hayatın fiziksel anlamda yıkımını değil nefretin duygusal yıkıcılığını da içerir. Fromm'a göre, yaratıcılık ve yıkıcılık, sevgi ve nefret arasındaki varoluşsal çelişki, varoluşsal bir aşkınlık ihtiyacının varlığına işaret eder. "Yaratıcılık ve yıkıcılık, sevgi ve nefret, bağımsız olarak var olan iki içgüdü değildir. Onların ikisi de aynı aşkınlık ihtiyacına verilen cevaplardır ve yaratıcılık isteği tatmin edilemediği zaman yıkıcılık isteğinin artması zorunludur."[36]

Kardeşliğe karşı Ensest (Kökleşme)

Doğayla olan orijinal ahengi aşmak, bireyin bütün kesinlik, güvenlik ve ait olma ihtiyacını karşılayan insanlık öncesi doğal evinden kovulmak anlamına gelmektedir. Gerekli olan şey, içgüdüsel uyum değil, öz-farkındalığına eşlik eden özel beşeri güçlerin egemenliği üzerine kurulu, dünyaya ait olmanın yeni şekli olan yeni bir yuva bulmaktır. Fromm'un iddiası şu şekildedir:

> İnsanın evrimi, orijinal evini, doğasını kaybettiği ve asla geri dönemediği gerçeğine dayanır; asla tekrar bir hayvan haline dönemez. Onun gidebileceği tek bir yol vardır: Doğal evinden tamamen çıkarak, dünyayı insanileştirerek ve tamamen kendisinin olması gereken hale gelerek, kendi yarattığı yeni bir ev bulmak.[37]

Bu dünyadayken "evde" olma hissi anlamındaki aidiyet duygusu, Fromm'un "kökleşme", "köklere" sahip olma tecrübesi olarak ifade ettiği varoluşsal bir ihtiyaçtır. Doğal köklerinden mahrum edilmiş olan insanoğlu, dünyada evde olduğunu yeniden hissetmesi için yeni insani kökler bulmak zorundadır. Bu sadece insan türlerinin evrimi için değil, aynı zamanda bireyin gelişimi için de geçerlidir. Çocuk için birincil bağ ve orijinal ahenk, her zaman seven, her zaman koruyan ve her zaman besleyen anne ile kurulur. Çocuk bu bağımlı ilişkide aidiyet ve kökleşme duygularını tatmaktadır. Büyümek ise bu bağımlı ilişkinin güvenliğini, bağımsızlığın belirsizlik ve güvensizliği ile değiş-tokuş etmek anlamına

[36] *a.g.e.*, s. 42.

[37] *a.g.e.*, s. 31.

gelmektedir. Fromm neticede şu sonuca ulaşır: "Nasıl ki doğum sadece rahmin koruyuculuğundan çıkmak anlamına geliyorsa büyümek de annenin koruyucu yörüngesinden çıkmak anlamına gelmektedir."[38]

Bununla birlikte, insan doğasının gerilemeci eğilimi nedeniyle, "insan doğal bağları koparmamaya, doğadan, anneden, kan bağından ve topraktan koparılmaya karşı mücadele etmeye derin bir iştiyak"[39] duyar. Fromm'un "ensest bağları" olarak atıfta bulunduğu bu bağlar; anneye, anne figürlerine, aileye, doğaya, ırka ve sosyal gruba bağımlılık ve uyum sağlama bağlarıdır. Böyle bağlara sarılmak; öz-farkındalık, akıl, sevgi ve bağımsızlığın gelişimini engellediği için kökleşme ihtiyacının olumsuz ya da "üretken olmayan" yollarla tatmin edilmesini ifade eder. "Üretken" kökleşme ise kardeşlik bağlarının tesisi ve diğerleriyle üretken ilişki kurulması ile meydana gelir. Kökleşmenin gerçek anlamda insani olan formu, bağımlılık ve uyumculuğun aksine sadece akıl, sevgi ve bireysel bütünlüğe dayalı hakiki insan topluluğunda gerçekleşebilir. Bu kökleşme kavramı, Fromm'un Oedipus kompleksi yorumu yönünde, Freud'unkinden farklı olan bir kavrayış sunar. Freud'a göre küçük erkek çocuğunun annesine *cinsel* bağlanması, babasıyla çatışmasına sebep olmaktadır ve bu daha büyük ve daha güçlü rakibin varlığından dolayı bu bağlanmanın terkedilmesi gerekmektedir. Fromm'a göre ise hem kızlar hem de erkekler anneye karşı *duygusal* bir bağlanma tecrübesi (kökleşme duygusunun kaynağı) yaşarlar. Bu gerilemeci bağlanma normal gelişimle birlikte terkedilir. Fakat bunun nedeni tehditkar baba değil, bağımsızlık yönünde hareket eden güçlü ilerlemeci eğilimdir.

Bireyselliğe karşı Uyumculuk (Kimlik)

Öz-farkındalığın hem bireysellik hem de ayrılığı içeren muğlak bir tecrübe olduğu gerçeği, güçlü bir kimlik duygusuna ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. Birey ancak bu temelde, bireyselliğini koruyup, üretken bir tarzda ayrılık ve güçsüzlüğün üstesinden gelebilir. Güçlü bir bireysel

[38] *a.g.e.*, s. 43.

[39] *a.g.e.*, s. 43.

kimlik duygusu geliştirmede başarısız olmak, Fromm'un ifadesiyle "sürü uyumculuğu" aracılığıyla varoluşçu ayrılık ve soyutlanmışlığın üstesinden gelme imkanı yaratır. Bu durumda birey kimliğini bir gruba ait olarak bulur. Bu grup sosyal, ekonomik, dini veya ırksal olabilir. O (birey), düşünce, eylemler, tavırlar, kültürel zevkler ve buna benzer gruba özgü tutumlara uyum sağlayarak gruptaki diğer herkes gibi olmaya çalışır. Bu yolla "kendisinden daha büyük bir şey ya da birinin parçası olarak"[40] ayrılık ve yalnızlığıyla başa çıkar, ancak aynı zamanda kişisel kimlik ve bütünlüğünü de kaybeder. Fromm, Batı kültürünün siyasi ve ekonomik özgürlük yönünde gelişmesinin, ilkel insanın kabile kimliğinden farklı olarak, kişisel kimlik tecrübesinin temelini oluşturduğuna işaret eder. Bununla birlikte birçok insan gerilemeci eğilim nedeniyle kişisel bir kimlik geliştirmeyi başaramaz ve kişisel kimlik ulusa, dine, sosyal veya ekonomik bir sınıfa ya da yürütülen bir mesleğe ait olan sahte bir kimlik ya da sürü kimliği haline geriler.[41]

Mantığa karşı Mantıksızlık (Yönelim Çerçevesi ve Bağlılık Nesnesi)

Mantığa karşı mantıksızlık çatışması, bireyin dünyasıyla ilişki kurma ve kökleşme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Fromm, bu varoluşsal ikilemi ve işaret edilen varoluşsal ihtiyacı tartışırken, bireyin dünyasıyla mantıklı ya da mantıksız biçimde ilişki kurabileceğinin altını çizer. Yönelim çerçevesi ihtiyacı, bireyin dünyasıyla entelektüel ilişki kurma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bir yönelim çerçevesi, bireyin kendi dünyasını anlaması ve incelemesinin tutarlı bir yoludur. Fromm böyle tutarlı bir dünya görüşünün mantıklı olduğunu, eğer aklı tatmin ediyorsa, mevcut objektif kanıtların tutarlılığı vasıtasıyla gerçekliğe yaklaşıldığını iddia eder. Mantıksız bir yönelim çerçevesi objektif olarak geçerli olmayıp bazı durumlarda oldukça anlamsız olduğu halde, yine de söz konusu düşünce sisteminin paylaşıldığı bir gruba ait olmaya duyulan duygusal ihtiyacı karşılar. Fromm "en mantıksız yönelimin bile", "eğer kayda değer bir insan kitlesi tarafından paylaşılıyorsa, bireye diğerleriyle birlik

[40] *a.g.e.*, s. 36.

[41] *a.g.e.*, s. 62-64.

hissi sağladığını ve nevrotik kişi tarafından yoksunluğunun farkına varıldığı güvenlik ve istikrar hissini belirli ölçüde karşıladığını" öne sürer.[42]

Yönelim çerçevesine duyulan ihtiyaç, "bağlılık nesnesi" ihtiyacıyla bir araya gelerek bir çift oluşturur; çünkü birey, dünyayla yalnızca entelektüel yönden değil, aynı zamanda varlığının duygusal, duyuşsal ve devrimci yönleriyle de yani sadece düşünceyle değil aynı zamanda duygu ve eylemle de ilişki kurmak zorundadır. Burada yalnızca bir anlama ihtiyacı yoktur, aynı zamanda bireyin hayatına yön ve amaç veren bir bağlılık ihtiyacı da söz konusudur. Mantıklı bir bağlılık nesnesi, bir kişiye, bir gruba, bir amaca veya bir tanrıya özgürce bağlanma vasıtasıyla sorumluluğun yerine getirilmesine duyulan ihtiyacı karşılar. Mantıksız bağlılık nesnesi ise tam tersine, sorumluluk ve özgürlüğün yerine getirilmesi için bir fırsat sunmaz; otoriter bir kişi, grup veya tanrıya boyun eğilmesi vasıtasıyla "özgürlükten kaçışı" meydana getirir.

Bir yönelim çerçevesi ve bağlılık nesnesi ihtiyacı, Fromm'a din hakkındaki tartışma için gerekli bağlamı sağlar. Fromm, dini şu şekilde tanımlar: "bireye bir yönelim çerçevesi ve bağlılık nesnesi veren bir grup tarafından paylaşılan her bir düşünce ve eylem sistemi."[43] Bu nedenle hümanist ve otoriter din ayrımı, mantıklı ve mantıksız yönelim çerçevesi ve bağlanma nesnesi arasındaki ayrımı yansıtmaktadır.

Fromm'un üretken ve üretken olmayan çeşitli karakter yönelimleri hakkındaki müzakeresi, karakter yapısı sorunu ile ilgilidir. Dolayısıyla çeşitli üretken olmayan yönelimler belirli karakter tiplerine bağlıdır. Mazoşizm, esasen bağımlı olan, mutluluk ve memnuniyetin kaynağını hep kendi dışında arayan ve onu almak isteyen "alıcı" karakterin tipik özelliğidir. Sadizm, kendi dışındakileri iyi olan her şeyin kaynağı olarak görmesine rağmen alıcı karakterin aksine onları bilfiil ele geçirmeye çalışan "sömürücü" karakterin tipik bir özelliğidir. Yıkıcılık da dünyayı bir tehdit olarak gören, yeni tecrübe ve fikirlere karşı çıkan, halihazırda sahip olduklarına ise sıkıca sarılan "istifçi" karakteri ifade eder.

[42] Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 32-33.

[43] *a.g.e.*, s. 21.

Son olarak uyumculuk ise kendini bir ürün gibi gören ve kendisini parçası olmak istediği grup için kabul edilebilir veya "pazarlanabilir" kılmak amacıyla uyumlu olmak zorunda olan "pazarlamacı" karakteri yansıtır.[44]

Fromm, insanın büyümesi ve gelişmesi sorunuyla ilgili olarak ilerlemeciliğe karşı gerilimecilik şeklindeki temel ikilemini uygular. *The Heart of Man* isimli kitabında bu ikilemi gelişimsel olarak *büyüme sendromuna* karşı çöküş sendromu çatışması şeklinde betimler. Burada çatışma tam anlamıyla büyümeye yönelik ilerlemeci bir faaliyeti ifade eden üretken yönelimler ile psikolojik bir "çöküşe" yol açan üretken olmayan yönelimler arasındadır. Bu bağlamda Fromm, üç tane varoluşsal ikilemden bahsetmektedir: nekrofiliye (ölüm sevgisi) karşı biyofili (yaşama sevgisi), narsizme karşı ilişki kurma ve "ensest bağlara" karşı bağımsızlık. Yine *To Have or To Be* adlı eserinde aynı ikilemi, ahlaki açıdan *olmak* ve *sahip olmak* şeklindeki varoluş biçimleri arasındaki çatışma olarak nitelendirir. Buradaki ayrışma, iki ahlaki kişilik türü arasındadır; kendi kimlik görüşünü sahip olduklarında bulanlarla, kendilerini düşünce, duygu ve eylemlerinin aktif bir öznesi olarak tecrübe edenler arasındaki ahlaki ayrım kastedilir. Sonuç olarak, *Psychoanalysis and Religion* adlı eserinde *hümanist* ve *otoriter* din arasındaki çatışmada bu ikilemin dini bağlamda tecrübe edildiği görülmektedir.

Din Kuramı

Fromm'un din kuramı onun insan varoluşu hakkındaki temel ikilem düşüncesine dayanmaktadır. İnsanoğlunun doğanın bir parçası olarak kalırken doğayı aştığı gerçeği gördüğümüz üzere iki çelişkili eğilime neden olmaktadır: ilerleme ve gerileme. İlerlemeci eğilim, ileri düzeyde aşkınlık, öz-farkındalık ve bağımsızlık yönündedir; bireyin özel beşeri güçleri olan akıl ve sevginin üretken ilişki kurma ve insani bir biçimde kökleşmeye dayalı olarak sürekli olarak geliştiğini ifade eder. Gerilemeci eğilim ise doğayla insan öncesi uyum durumunun bir tür restorasyonunu, anneye ya da anne figürüne ensest bağlar vasıtasıyla bağımlı olma durumunu

[44] Bu karakter tiplerinin bir müzakeresi için, bkz. Erich Fromm, *Man for Himself*, Bölüm 3.

ve böyle bir bağımlılığa eşlik eden güvenlik ile kesinliğe duyulan iştiyakı yansıtır. Fromm'un hümanist görüşüne göre bu çatışmacı eğilimler, içsel potansiyeli temsil eder ve kişilik, büyük ölçüde çevresel etkiler sebebiyle ilerlemeci ya da gerilemeci çizgilere doğru kaymaktadır. Bu etkilerden biri de dindir. Bu sebeple Fromm için din hakkındaki psikolojik soru(n), onun kaynağı hakkında değil değeri hakkındadır. Din, ilerlemeci midir yoksa gerilemeci midir? Beşeri güçlerin tam olarak gerçekleşmesi yönünde katkıda mı bulunmaktadır yoksa bu güçlerin gelişimini engellemekte midir? Din her ikisini de yapabileceği için, Fromm, dini tecrübenin hümanist ve otoriter tipleri arasında ayrım yapar.

Otoriter Din

Otoriter din Fromm'un, gerilemeci bir çizgide karakter gelişimine yönlendiren ve bu yüzden akıl, sevgi ve bağımsızlığı engelleyen bir din ya da dini tecrübeyi isimlendirmek için kullandığı bir terimdir. Adından da anlaşılacağı gibi, ortaya koyduğu adalet ve sevgi gibi ahlaki bir nitelik nedeniyle değil, sadece insanlık üzerindeki güç ve kontrolünden dolayı otoriteye -itaat edilmesi gereken bir tanrıya- mantıksızca boyun eğmeyi içerir. Bu yüzden, otoriter dinin başlıca erdemi itaat, başlıca günahı ise itaatsizliktir. Fromm "otoriter dini" şu şekilde ifade eder: "Tanrı bir güç ve kudret sembolüdür. O, en büyüktür. Çünkü en büyük güce sahiptir ve biraraya gelerek bir topluluk oluştursa bile insan tamamen güçsüzdür."[45] Bu açıklamada insan ve kutsalın göreli konumları, bu tür bir dinin insanın Fromm'un tanımladığı ayrılık, yalnızlık ve güçsüzlük gibi temel beşeri problemlere gerilemeci ya da üretken olmayan bir cevap verdiği izlenimini uyandırmaktadır. Otoriter dinde birey, bu duygularla insan varlığını aşan bir güce boyun eğerek başa çıkmaya çalışır. Birey, güçlü bir otoriteye bu şekilde boyun eğerek ayrılık ve güçsüzlük duygularından kaçmaya çalışır ancak bunun bedelini de bağımsızlığıyla öder. Fromm, bunu bir çeşit üretken olmayan değiş-tokuş olarak betimler: "Boyun eğme eyleminde kişi, birey olarak bağımsızlığını ve bütünlüğünü kaybederek bir parçası olduğu büyüleyici bir

[45] Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 36.

güç tarafından korunma duygusunu elde eder."[46]

O halde otoriter dinde güçsüz ve değersiz olan insan, kendisini yalnızca güçlü bir tanrıya veya otorite figürüne itaat ederek ve boyun eğerek güçlü hissedebilir. Bu şekilde bağımsız düşüncenin, eylemin ve sevginin tüm gücünü kendileri dışındaki bir güce teslim edenler hakkında Fromm şu sonuca varır: "Onların bu güçle bir şekilde ilişkili olmadan yaptıkları, hissettikleri veya düşündükleri hiçbir şey yoktur. 'Onun' kendilerini korumasını bekler, ayrıca 'onu' kendi eylemlerinin sonucunda olabilecek her şeyden sorumlu görürler."[47] Dolayısıyla bu gibi bir boyun eğmenin bedeli, kendi gerçek benliğine *yabancılaşarak* ödenir. Böyle bir dinde işleyen psikolojik dinamik *yansıtma*dır. İnsan kendi beşeri güçleri olan akıl ve sevgiyi tanrıya yansıtır, böylece tanrı bir puta dönüşür ve bundan dolayı kendi beşeri özüyle sadece bu puta boyun eğme aracılığıyla temasa geçebilir. Fromm, Richard Evans ile söyleşisinde bu noktaya dikkat çeker: "Bu, dinde sıklıkla görülür. Tanrı ya da bir pagan imgesinin putuna insani bir güç atfedilir. Birey, kendi benliğini zayıflatır, bütün gücünü dışsal figüre verir ve böylelikle kendi benliğiyle ancak bu figüre taparak ve boyun eğerek iletişime geçer."[48] Fromm (daha sonra bu noktaya geri döneceğiz) böyle bir puta tapınmanın Yahudi-Hıristiyan tek tanrıcılığının ruhuna da aykırı olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle, İncil'in tanrısını yansıtma yoluyla bir puta dönüştürenler, bu geleneğe ihanet etmiştir.

Otoriter dini bu şekilde yansıtma mekanizmasıyla tanımlaması Fromm'u, dini, beşeriyete özgü güçlerin -akıl, irade ve sevgi- kutsal bir figüre yansıtılması ve böylece onun sonsuz akıl, sonsuz irade ve sonsuz sevgi sahibi görülerek ona ibadet edilmesi olarak açıklayan filozof Ludwig Feurbach (1804-1872) ile aynı çizgiye getirir. Ancak süreç içerisinde, insan bu mutlak güçlerden yoksun kalarak, dini terimlerle "günahkarlık" olarak ifade edilen bir boşluk ve güçsüzlük durumuna indirgenmiştir. Hegel, insan doğasının yabancılaşmış biçimde bir tanrı olduğunu söylese de

[46] *a.g.e.*, s. 35.

[47] Erich Fromm, *Escape from Freedom*, s. 196-197.

[48] Richard Evans, *Dialogue with Erich Fromm*, s. 88.

Feuerbach, tanrının yabancılaşmış biçimdeki gerçek insan doğası olduğunu savunmuştur. Bu yüzden kutsalın doğasını incelemek esasında insanın doğasını incelemektir. Yahut Feurbach'ın ünlü vecizesiyle teoloji, aslında antropolojidir. Fromm aşağıdaki *Psychoanalysis and Religion*'dan alınan önemli pasajda, otoriter dini, bu tür yansıtma ve sonucunda ortaya çıkan yabancılaşma açısından izah eder.

> Otoriter dinde tanrı, esasında insana ait olanın yegane sahibi olur: akıl ve sevgi. Tanrı daha mükemmel hale gelirken, insan daha kusurlu hale gelir. İnsan, sahip olduğu en iyi şeyleri tanrıya yansıtır ve böylece kendisini acizleştirir. Şu halde tanrı bütün sevgiye, bütün bilgeliğe, bütün adalete sahiptir -ve insan ise bu niteliklerden yoksun, değersiz ve fakirdir. İnsan, öncelikle önemsizlik duygusuna sahipti, fakat şimdi ise tamamen güçsüz ve kuvvetsiz hale gelmiş; kendisinin bütün güçleri tanrıya yansıtılmıştır. Kendisinin en değerli özelliklerini tanrıya yansıttığı zaman onun kendi güçleriyle ilişkisi nasıl olur? Bu güçler, kendisinden ayrılmış olacak ve bu süreçte insan kendisine yabancılaşacaktır. Onun sahip olduğu her şey artık tanrınındır ve ona hiçbir şey kalmamıştır. Onun kendisine erişiminin tek vasıtası tanrıdır. Tanrıya ibadet ederek yansıtma yoluyla kaybettiği benliğinin bu bölümüyle iletişim kurmaya çalışır. Sahip olduğu her şeyi tanrıya verdikten sonra aslında kendisine ait olandan birazını vermesi için tanrıya yalvarır. Fakat insan, kendisinin olanı kaybetmiştir ve artık tamamen tanrının lütfuna kalmıştır. İyi olan her şeyden mahrum olduktan sonra ister istemez kendisini bir "günahkar" gibi hisseder ve yalnızca tanrının lütfu veya inayetiyle kendisini insan yapan şeyleri yeniden elde edebilir. Tanrıyı kendisine sevgisinden bir miktar vermeye ikna etmek için kendisinin sevgiden nasıl tamamen mahrum olduğunu ortaya koymalıdır. Tanrıyı üstün bilgeliğiyle kendisine yol göstermeye ikna etmek için kendi başına bırakıldığı zaman kendisinin bilgelikten nasıl tamamen mahrum olduğunu da ortaya koymalıdır.[49]

Fromm'a göre yansıtma ve onun sonucunda oluşan yabancılaşma birbirini besler, böylece birey, "acı verici bir ikileme yakalanır. Tanrıyı ne kadar yüceltirse kendisi de o

[49] Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 49-51.

kadar değersizleşir. Değersizleştikçe daha günahkar hisseder. Daha günahkar hissettikçe tanrıyı daha fazla yüceltir ve kendi benliğini tekrar elde etmek için daha az yetenekli hale gelir."[50]

Hümanist Din

Adından da anlaşılacağı gibi, hümanist din kavramı, otoriter bir tanrıya boyun eğmek ya da itaat etmek yerine, bireyin beşeri güçleri olan sevgi ve aklın hayata geçirilmesiyle insanın kendini gerçekleştirmesini amaçlayan bir din türüne işaret eder. Bu ise düşünce ve sevginin hayata geçirilmesi vasıtasıyla elde edilir ki Fromm, bireyin dünyayla ilişki kurmasının bu şekilde sağlanacağını savunmaktadır. Bu en üst düzeyde ilişki kurma durumu, "bütünle bir olmanın" mistik bir yönü haline gelir. Hümanist dinin bu dini tecrübe özü, Rainer Funk'un atıfta bulunduğu şekliyle mistisizmin teistik olmayan ve "insanın kendisiyle, hayatıyla ve dünyasıyla en üst düzeyde bir birlik tecrübesi gerçekleştirmesini" içeren bir türüdür.[51] Benzer bir şekilde inanç kavramı da sekülerleştirilmiştir. İnanç, "kişinin düşünce ve duygu tecrübesine dayanan kanaat kesinliği" olarak anlaşılmak yerine, ilahi vahiy temeline dayanmayan yani "önerme sahibine duyulan itimada dayalı olarak önermesine onay verme" şeklinde anlaşılamaz.[52]

Fromm'un ciddi bir biçimde akıl süzgecinden geçmiş olan inanç anlayışının ("önermelere onay verme") yanı sıra bir başka soru(n) ortaya çıkmaktadır: Mistik tecrübe ya da inanç nesnesi olmasa bile, bu tür bir hümanist dinde eğer bir tanrıya yer varsa bu neresi olur? Hümanist din teistik olabilir mi? Fromm'un buna cevabı tanrının insan gerçeğinin sembolü olduğu bir teizmdir: "İnsancıl dinler teistik olduğu için tanrı, *insan üstü güce* sahip bir kuvvet ve hakimiyet sembolü değil insanın kendi hayatında gerçekleştirmeye çalıştığı *insanın kendi güçlerinin* bir sembolüdür."[53] Fromm vahiy ve dışsal otorite gibi inanç hakkındaki hümanist anlayışıyla çelişkili kavramlara karşı beşeri özün sembolü

[50] *a.g.e.*, s. 51.

[51] Rainer Funk, *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, s. 120.

[52] Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 37.

[53] *a.g.e.*, s. 37. Ayrıca krş. s. 49.

olmaktan başka bir şey olmayan bir tanrı tasavvuru ortaya koyar. Benzer bir tür uyumsuzluğa işaretle, Lutheryan ve Calvinist öğretideki insanın günahkarlığı, kutsal lütfun ve bağışlamanın gerekliliği kavramlarının yanı sıra (Fromm'un anladığı şekliyle) Katolik doktrindeki papanın yanılmazlığı inanışına da atıfta bulunulur. Fromm'a göre bu, bireysel bütünlük ve bağımsızlık pahasına kesinlik ve güvenliğe duyulan bir özlemi temsil eder.

Ayrıca hümanist din Fromm'un otoriter dinde gördüğü iki temel yanılgının reddini de içerir. Bunlardan ilki, bağımlılık insan varlığının bir parçası ve bölümü olduğu için, insanı aşan bir güce bağımlılığın doğal olduğu düşüncesidir. Fromm buna cevap verirken tevazu ve kendini aşağılama arasında ayrım yapar. Tevazu, bireyin sınırlılıklarını ve kendi dışındaki güçlere bağımlılığını gerçekçi bir şekilde tanımasıdır. Diğer yandan kendini aşağılama ise mazoşist ve kendine zarar veren bir biçimde bu güçlere tapınmadır.[54] İkincisi ise aşkınlık ihtiyacının daha temel kavramıdır, yani insanın kendisinin ötesinde olan, kendisini aşan bir şeyle ilişki kurma özlemidir. Teistler bu insani ihtiyacı karşılayan aşkın bir varlığın mevcudiyetini kabul etmenin makul olduğunu savunurlar. Fromm ise bu argümanı "teolojik düşüncenin bir yanılgısı" olarak görüp reddeder ve buna cevaben böyle bir insani ihtiyacın, sadece tanrının insanın yansıtması sonucu ortaya çıktığı ve bu yüzden insanın derinliklerinde kökleşmiş olan sevgi ile ilişki kurma ihtiyacının bir sembolü olduğunu öne süren kendi önermesini kanıtladığını savunur. Her halükarda, böyle bir ihtiyaç, bu ihtiyaca karşılık gelen aşkın bir varlığın olduğunu kanıtlamaz.[55]

Fromm, otoriter ve hümanist din türlerinin siyah ve beyaz gibi birbiriyle neredeyse hiç uyuşamayacakları değerlendirmesinde bulunur. Bununla birlikte, bu karşılaştırmada problematik olan şey, -aşkın bir tanrıyla ilişkiyi içeren- tüm teistik din sınıflarının, otoriter olduğunun kastedilmesidir. Fromm, tanrının bazı insani değerlerin bir sembolünden daha fazla bir şey olarak görüldüğünde bile o dinin gerçek anlamda hümanist olamayacağı görüşündedir.

[54] *a.g.e.*, s. 53.

[55] *a.g.e.*, s. 54-55.

O, dini açıkça kendi hümanist temelli psikanaliz yaklaşımı ışığında değerlendirir. Bu yüzden din, bireyin özel beşeri gücü olan akıl ve sevginin gelişmesini amaçlayan hümanist temelli psikanaliz ile aynı amacı taşıdığı zaman hakiki din (yani hümanist) olarak değerlendirilir. Bu iki beşeri gücün gelişmesi, bireyin "ensest bağlara" olan bağımlılıktan kurtulmuş olmasını gerektirir. Ensestten özgürlük ve bağımsızlığa doğru gelişmek, başkalarını bireyin hayatındaki işlevleri yerine bağımsız kişiler olarak sevme kabiliyetinin olduğu kadar hem kişinin kendisini düşünme kabiliyetinin hem de değer yargılarını bağımsız hale getirmenin bir önkoşuludur. Yalnızca ensest bağlardan kurtulmuş olanlar, bağımsız olarak düşünmek ve sevmek için yeterli içsel özgürlüğe sahiptir.[56]

Fromm: "Analitik terapi esasen hastaya sevme kabiliyetini kazanması ya da yeniden elde etmesi için bir yardım etme teşebbüsüdür" der.[57] Fromm, bu yaklaşımın insanın tanrı sevgisinin, üretken bir aşkın sembolü olduğu hümanist dinlerin amacı ile uyumlu olduğunu savunur. "Hümanist dinde tanrı sevgisinin altında yatan beşeri gerçeklik, kişinin üretken, ihtirassız, boyun eğme ve hükmetme olmaksızın, kişilik bütünlüğünden kaynaklanan sevme kapasitesidir, tıpkı tanrının sevgisinin zayıflıktan değil, güçlülükten gelen bir sevgi sembolü olması gibi."[58] Teistler, Fromm ile en azından üç noktada anlaşabilirler: (a) bireyin komşusunu sevmesine yapılan vurgunun hem dinde hem de hümanist psikanalizde ortak oluşu; (b) bireyin sevme kapasitesi kazanması için genellikle analitik terapinin bir ihtiyaç olması; (c) büyük dinlerin genellikle bürokratik kitle örgütleri haline geldiklerinde sevginin ön şartı olan deruni içsel özgürlüğün zarar görmesi. Diğer yandan teistler, bir tür kurtarıcı tecrübe vasıtasıyla bireyin sevme kabiliyeti konusunda yetenekli hale gelmesinin mümkün olabileceğini vurgularken içsel özgürlükle birlikte gelişebilecek sevme kabiliyetinin, Fromm'un tanımladığı insani başarı olmadığı konusunda ısrar edebilirler. Hümanist bir düşünür olarak Fromm, hem hümanist düşünce ile dini düşünce arasındaki yakın ilişkiyi

[56] *a.g.e.*, s. 79-87.

[57] *a.g.e.*, s. 87.

[58] *a.g.e.*, s. 87.

ortaya koymakta, hem de onları ayıran derin farklılığı gözler önüne sermektedir.

Tanrı Kavramı

Fromm'un hümanist din anlayışında tanrı, insan varlığına hükmeden bir güç olarak değil, insanın hayatında gerçekleştirmeye çalıştığı insani güçler olan akıl ve sevginin bir sembolü olarak tasavvur edilir. Tanrının *sembolik* olarak anlaşılmasına yapılan bu vurgu, Fromm'un dinin *psikolojik* anlam veya değere sahip olduğuna dair vurgusuna dayanmaktadır. Dine inananların çoğu, tanrı kavram veya imajlarının, nihai olarak anlaşılamayan aşkın bir gerçekliğin sembolik/mecazi bir temsili olduğunu kabul etmelerine rağmen, yine de bu aşkın varlığın nesnel bir gerçeklik olduğuna inanırlar. Diğer bir deyişle, "tanrı ötesi tanrı" vardır, yani o, nihai gerçeklik hakkındaki çeşitli düşüncelerin ötesindedir. Bununla birlikte, Fromm için çeşitli tanrı mefhumlarıyla kavramsallaştırılmış olan şey, bir insan tecrübesidir. Fromm, bu durumun insanların atıfta bulundukları beşeri tecrübeyi inançlı bir şekilde ifade ettikleri sürece değerli olan kavramlar için geçerli olduğunu ifade eder.[59] Bu, içsel bir duygu ya da tecrübeye atıfta bulunan "sevgi" (Fromm'un başlıca örneği olan) gibi bir kavram için açıkça doğru olsa da "tanrı" gibi bir kavram o kadar kolay bir şekilde yalnızca içsel bir tecrübenin sembolü olarak görülemez. Bununla birlikte tanrı gibi bir kavramın o kavramı kullanan bireyin zihninde belli bazı kişisel duygular ve tutumlar ile ilişkili olduğu da doğrudur. Fromm'un ilgisini çeken de tanrı kavramının bu "psikolojik" anlamıdır. Tanrı fikri, ona inanan için öznel olarak hangi anlama gelmektedir? Özgürlük mü, bağımlılık mı? Sevgi mi, korku mu? Bütünlük mü, boyun eğme mi? Tanrı kavramının bu psikolojik anlamı, ("Tanrı, kendisi açısından nedir?") şeklindeki ontolojik sorudan bağımsız olarak aynı zamanda ("Tanrı, beşeri varoluş açısından hangi anlama gelmektedir?") şeklindeki "varoluşsal" soru olarak da isimlendirilebilir.

O halde "tanrı hakkındaki sorular" Fromm için, psikolojiktir; insan tecrübesinin ya da insanın bu kavramı

[59] Erich Fromm, *You Shall Be as Gods: A Radical interpretation of the Old Testament and Its Tradition* (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1966), s. 17-18.

kullanmasının ardında yatan tutum hakkındadırlar. O zaman şu soru akla gelmektedir: Tanrı, hakiki, yani "üretken" insan değerlerini (özgürlük, akıl, sevgi) ya da insanı kendi özüne yabancılaştıran bir "putu" ifade eden bir kavram mıdır? Bir tanrı bireyin üretken beşeri güçlerinin sembolüdür ve bu güçlerin gelişimini teşvik eder. İnsandan teslimiyet ve itaat isteyen bir tanrı, inanan kişiyi beşeri güçlerine yabancılaştırır, çünkü birey onları tanrıya yansıtmaktadır. Şu halde bireyin beşeri özünün ifadesi olan bu özel güçler, sadece insanın kendisinden yoksun olduğu dışsal ilahi güçler olarak görülmektedir. Fromm'un, bir "put" ile kastettiği şey, bireyin gerçek benliğinden yabancılaşma hissi ile sonuçlanan, kişinin üretken beşeri güçlerinin yansıtıldığı bir figürdür. Bu doğrultuda Fromm, Yahudi-Hristiyan tektanrıcılık geleneğini, putperestlikten kurtuluş olarak yorumlar. "Tanrı'nın kabul edilmesi, esasında, putların inkarıdır."[60] Üstelik, Fromm'un Eski Ahit yorumunda, putperestliği yasaklayan tanrı, bir put olmaktan ziyade hümanist bir sembol halini alır; kararlarında keyfi olmaktan ziyade adalet ilkelerini gözetir ve sonuçta bir putun aksine bir "obje" olmayan "isimsiz" bir tanrı haline gelir. Fromm'a göre teizmin en üst düzeyde gelişimi tanrının bir sembole indirgendiği noktada gerçekleşir. Bu durumun bir çocuğun ebeveynleriyle ilişkisinin gelişimine benzediği ifade edilebilir. Çocuk ebeveynlerine bağımlı ve boyun eğen bir konumda hayata başlar. Ancak zamanla "kendi annelik ve babalık ilkelerini oluşturarak kendi kendisinin babası ve annesi olduğu" noktaya doğru olgunlaşır. Benzer şekilde, teizm de tanrının keyfiliğine aciz bir şekilde bağımlı olma ve boyun eğme durumundan "tanrının dışsal bir güç olmayı bıraktığı, insanın adalet ve sevgi ilkelerini kendisinde bütünleştirdiği, tanrıyla bir olduğu ve nihayet tanrı hakkında sadece şiirsel ve sembolik manada konuştuğu" bir noktaya doğru gelişir.[61]

Teistik olmayan Dini Tecrübe

Fromm tanrı hakkında "sadece şiirsel ve sembolik anlamda" konuşulabilir sonucuna vardığı zaman, bu bizim

[60] *a.g.e.*, s. 42.

[61] Erich Fromm, *The Art of Loving*, (New York, Bantam Books, 1963), s. 68.

anladığımız şekliyle nihai gerçekliği anlatmadaki beşeri kavramlarımızın imajlar ve mecazlar olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis o, tanrı kavramının belli bir tür insani tecrübenin sembolü olduğunu ifade etmek istiyordu. Hümanist dinde, bu insani tecrübe, insanın "üretkenlik" ve gelişiminin olgunluğa ulaşmasıydı. Bu tam anlamıyla hümanist bir anlayışın sadece tanrıyı değil ayrıca dini tecrübeyi de temsil ettiğini göstermektedir. Eğer tanrı kavramı herhangi bir varoluşsal gerçekliğe vurgu yapmıyorsa, bu durumda genel olarak "dini" tecrübe şeklinde ifade edilen durumun herhangi bir aşkın referans noktasından mahrum olduğu anlamına gelir. Fromm, dini tecrübenin mutlaka bir tanrı kavramına bağlı olma zorunluluğu fikrini reddeder. Bununla birlikte, bu terimin geniş ölçüde kabul görmesinden dolayı ve bir belirsizlik oluşmasını engellemek amacıyla, "teistik olmayan dini tecrübeyi" oluşturan insan üretkenliğinin bütünlüğünü tarif ederken "X-tecrübesi" kavramını kullanır. X-tecrübesi tanrıya atıfta bulunarak veya bulunmayarak, teistik ya da teistik olmayan şeklinde yorumlanabilen veya kavramlaştırılabilen bir tür tecrübeyi ifade eder. Örneğin, bir dinin inananı veya bir ateist ikisi de aynı tür mistik tecrübeye sahip olabilirler, ancak bunu farklı şekilde yorumlayacaklardır; birisi bir tanrı tecrübesi olarak, diğeri daha çok natüralist/hümanist bir şekilde isimlendirecektir. Fromm için önemli olan "tecrübi temeldir," onun farklı kavramsallaştırmaları değil.[62]

Bu yüzden tanrı kavramının ardındaki tecrübe, tanrıyla bağlantılı olması gerekmeyen saf natüralist bir tecrübedir. Bu da "din, dogma veya kurumlar olmaksızın meydana gelebilecek hümanist bir 'dindarlığın'" yolunu açar.[63] Bu tecrübe -X-tecrübesi- Fromm tarafından şu özelliklere sahip olarak tanımlanır: (1) bir problem olarak yaşam tecrübesi, yani yaşamın ikilemlerinin farkında olma ve insanın yabancılaşma problemi; (2) hiyerarşik olarak değerler tecrübesi ve en yüksek değer olan bireyin kendini gerçekleştirmiş olması; (3) bireyin (zevk, para, güç vb.) gibi bir sonuç için araç olmak yerine bir amaç olarak kendi kendini tecrübe etmesi; (4)

[62] Erich Fromm, *You Shall Be as Gods*, s. 56-7.

[63] Erich Fromm, *To Have or to Be?* (New York: Harper ve Row, 1976), s. 202.

kişinin kendi öz-aşkınlık tecrübesi. X-tecrübesinin bu son hali Fromm'un deyişiyle "bireyin benliğinden, açgözlülüğünden ve onun korkularından azade olmasını" ifade eder. Bu da bireyin ilişki kurma uğruna kendi yalıtılmış benliğini koruma arzusunu aşarak ayrılık hissinin üstesinden gelmesine atıfta bulunur. Fromm'un "benliği aşmak, bireyin bencillik ve ayrılık hapishanesinden çıkmak" ifadesiyle kastettiği şey de budur. Burada teistik olmayan/hümanist/psikolojik bir "aşkınlık" anlayışı söz konusudur.[64]

X-tecrübesinin yukarıdaki tarifine göre, onun en üst düzeyde gelişiminin "narsizmin yok olması" ve bireyin dünyasına karşı açıklık tutumu benimsemesi konularında etkili olduğu ortadadır. Bireyin bencilliğinin ve narsizminin üstesinden gelmesinin önkoşulu, bireyin dünyasını sevmesi, onunla birlik sağlaması ve ona karşı bir açıklık tutumu benimsemesi olarak belirtilebilir. Bu yüzden X-tecrübesinin en üst düzeyde gerçekleşmesi, "herşeyle birlik" konusunda mistik bir hissin ortaya çıkmasına sebep olur. Ayrılık ve narsizmin üstesinden gelmek, hümanist dinin etik ve "dini" amaçlarının temelidir. Richard Evans ile söyleyişinde Fromm, bu amaçların Budizm, Taoizm, peygamberi din ve Yeni Ahit'in etik amaçlarıyla tutarlı olduğunu ileri sürmektedir.

> ... hayatın amacı bireyin narsizmin üstesinden gelmesidir, yani, bireyin gelişimine engel olan çıkar ve eşyaya olan açgözlülüğünün, bireyin içinde taşıdığı kendisinin yok edilemez olduğuna dair yanılsamasının ve bunun bireyin dünyaya açık hale gelmesini engellemesinin üstesinden gelmektir. Mistiklerin deyişiyle, dünyayla dolu olmak için boşalmış olmamız gerekir. Bu insan doğasından gelen bir emirdir, çünkü narsist bir insan çok mutsuz olmaktadır. O, ayrılmış ve korkmuştur. Eğer o, ziyadesiyle narsist ise, anlamsızlaşmıştır; anlamsızlık tam da budur.[65]

Bu Yahudilik-Hristiyanlık ve Zen Budizm'de ortak bir kavram olan bireyin benliğini "boşaltma" yoluyla dünyaya tamamen açık ve onunla uyumlu olmasının Fromm versiyonudur.

---

[64] Erich Fromm, *You Shall Be as Gods*, s. 57-60.

[65] Richard Evans, *Dialogue with Erich Fromm*, s. 102.

Fromm'a göre, narsizmin anlamsızlık potansiyeliyle başa çıkmanın yegane temel yolu, "dünyaya verilecek tam üretken cevap olan en üst düzeyde aydınlanmadır."[66] Bu aydınlanma hümanist psikanalizin amacıdır ve Fromm'a göre benzer şekilde Zen Budizm de bu aydınlanmayı amaçlar. Zen aydınlanması, yanılsamalardan özgürleşerek mümkün hale gelir; bu da ani bir şekilde, tefekkür olmaksızın gerçeğin kavranmasını, gerçekliğin "idrak ve tefekkür" olmadan sezgisel olarak anlaşılmasını mümkün kılar.[67] Psikanaliz de bilinçdışını bilinç düzeyine çıkarma girişiminde benzer bir tür aydınlanmayı amaçlar. Freud'a göre, bu bastırılmış içgüdüsel dürtülerin bilincine varmak anlamına geliyordu. Fromm açısından ise "bastırılmışlığın, kendine yabancılaşmanın ve bu itibarla yabancılığın üstesinden gelebilmenin yanında bilinçlenmek, yanılsamalarla kurgulardan ve yalanlardan sıyrılmak, gerçekliği olduğu gibi görmek anlamına gelmekteydi."[68] Bu sözler, bilinçli yaşantımız sosyal olarak şartlandırılmış olduğundan (dolayısıyla bir "sosyal karakter" yarattığından), kendimizi ve dünyamızı görme biçimimizi çarpıtan "kurgu ve yanılsamalara" maruz kaldığımızı ima etmektedir. Diğer deyişle bilinç alanına girenleri ve bilinçsiz alanda kalanları büyük ölçüde toplum belirler. Çünkü dil, mantık ve davranış sosyal olarak şartlandırılmışlardır. Fromm, bunu, "üç katmanlı filtre" olarak isimlendirir.[69] Bu da bireyin kendi gerçek benliğine ve dünyasına yabancılaşması ile sonuçlanır. Psikanalizin Budist aydınlamaya benzerliği, gerekli insaniyete yabancılaşma durumunun ya da Fromm'un "tam bir birey" olarak isimlendirdiği şeyin yanı sıra sosyal olarak şartlanmış bilinç yanılsamasının üstesinden gelme yoluyla "bastırmanın giderilmesi"dir. Fromm'a göre bireyin gerçek benliğine ve dünyasına yabancılaşmasının bu şekilde üstesinden gelinmesi Zen Budizm'in amacıyla da tutarlıdır.

Değerlendirme

Erich Fromm hakkındaki müzakerelerimize Gerhard

[66] Erich Fromm, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, s. 122.

[67] *a.g.e.*, s. 133.

[68] *a.g.e.*, s. 129.

[69] *a.g.e.*, s. 104.

Knapp'ın onun hakkında kullandığı "20. yüzyılın en etkili hümanistlerinden biri" ifadesiyle başladık. Bu açıklama hakkında biraz şüphe duyulabilir. Fromm'un hümanist düşünceye katkısı ve hümanist bir sosyal eleştirmen olarak yaptığı çalışmalar muazzamdır. Bizim odak noktamız onun din kuramı olduğuna göre Fromm'un hümanist ve sosyal bilimsel yaklaşımının dinin temel anlamı konusunda ne ölçüde adaletli olabileceğini sormak zorundayız. Bunun akabinde, ayrıntılı bir eleştiri değil, Fromm'un özgün bir dini tecrübeyi neyin oluşturduğuna ilişkin anlayışının tartışılmasını teşvik etmek üzere tasarlanmış birkaç önemli soru akla gelmektedir. Bu sorular Fromm düşüncesinin 3 temel konusu etrafında gruplanmaktadır: onun insani koşullar hakkındaki analizi, din ve dini tecrübe anlayışı ve teizm eleştirisi.

İnsani Koşullar

Fromm'un insani koşullar hakkındaki analizi, temel ikilem olarak karakterize ettiği insanın doğanın bir parçası olmakla birlikte doğayı aştığı gerçeğinin etrafında yoğunlaşır. Bu hem bireysellik hissi hem de ayrılık ve yabancılaşma hislerinden kaynaklanan insanın öz-farkındalığının bir sonucudur. Hakiki manada üretken insanın ilişki kurma yoluyla ayrılık ve yabancılaşmanın üstesinden gelme ihtiyacı, insan kişiliğinin en temel ihtiyacı olarak gözükmektedir. Bu ihtiyacın neden olduğu varoluşsal çatışmalar, onu tatmin etmeye yönelik "üretken" ve "üretken-olmayan" araçlar arasında meydana gelen çatışmalardır.

İnsani koşulların bu analizi psikanalitik, sosyolojik, felsefi ve ahlaki kavrayışlara dayanır. Fromm'un psikolojik iyi-oluş halinin yalnızca uyum sağlama anlamına gelmediğine aksine nesnel olarak tesis edilmiş insan doğası yasalarıyla uyum içinde yaşamak olduğuna inanmak gibi disiplinlerarası bir yaklaşım sergilemesi, bazılarının eserini "bilimsel olmayan" bir spekülasyon olarak etiketlemesine yol açtı. Rainer Funk bu gibi eleştirilere şu şekilde yanıt verir:

> Bu tür saldırılar, Fromm'un tek bir disiplinle sınırlı olan, tam olarak ispatlanabilir, objektif kavrayışların dışında hiçbir işe yaramayan pozitivist eğilimlerle olan tartışmalarının bir sonucudur. Fromm, sorumluluk sahibi bilimsel bir çalışmanın, ortaya koyduğu sonuçları

görmezden gelemeyeceğine veya çeşitli disiplinlerden gelen kavrayışları sentezlemeyi reddedemeyeceğine inanıyordu. Bilimsel çalışmalar, bulgularının ahlaka uygunluğu konusunda asla nötr olamazdı. Bundan dolayı bilim, bir yönelim çerçevesi gerektirir ki o da sadece tek bir insan disiplininin kavrayışından nihai sonuca gidilemeyeceğidir.[70]

Veyahut Fromm'un kendi deyişiyle: Titizlikle kanıtlanamayan ancak önemli olan problemlerle uğraşmak, kanıtlanabilen ancak önemsiz olan problemlerle uğraşmaktan daha iyidir.[71]

Elbette ki, Fromm'un geniş disiplinler arası yaklaşımı, insani koşulları analiz etmek için saf pozitivist bir yaklaşımdan daha uygundur. Bununla birlikte, insanın yabancılaşma sorunu ve bunun çözümü gibi soruların Fromm'un sosyal bilimsel analizinin gözünden kaçıp kaçamayacağı sorusu akla gelebilir. John H. Schaar Fromm'un "sosyolojik" yaklaşımının "Fromm'u yabancılaşma sorununun temel boyutlarına karşı kör ettiğini" iddia eder. Bu, açıkça "yabancılaşmanın yaralarını iyileştirmenin toplumsal reformu ne dereceye kadar iyileştirebileceğine dair zorlu soruyu" görmezden gelerek yabancılaşmanın "sosyal karaktere" göre açıklanmasına atıfta bulunur. Bu tür reformlar, "hiçbir sosyolojik çözümü olmayan sorunlar için ütopik çözümler" olarak tanımlanmaktadır.[72] Dürüst konuşmak gerekirse, Fromm sosyolojinin ötesine geçiyor ve yabancılaşmanın kaynağını insanın kendi öz farkındalığının gerçekliğinde konumlandırıyor. Ancak bir hümanist olarak, varoluşçu ya da dini analizlerin yapılması konusuna kısaca değinmektedir. Schaar ise bu konuda insanın sonu olan bir varlık olduğunu ve yabancılaşma sorunlarına yönelik herhangi bir çözümün "sosyolojik değil metafizik olması gerektiği"[73] görüşünü savunmaktadır. Yine, aynı şekilde Fromm'un bu probleme getirdiği çözümün psikolojik olduğu ya da daha doğrusu psikanalitik olduğu da belirtilmelidir. Yabancılaşmanın üstesinden bilinçaltı bilinç

[70] Rainer Funk, *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, s. 9.

[71] Krş. Richard Evans, *Dialogue with Erich Fromm*, s. 84.

[72] John H. Schaar, *Escape from Authority*, s. 212.

[73] *a.g.e.*, s. 232.

düzeyine getirilerek, dolayısıyla, bilincin yanılsamalarının üstesinden gelerek ve beşeri insani özüyle yeniden birleşmesi sağlanarak gelinebilir. Bu, dinin "kurtuluş" (bütünlük veya iyileşme) olarak isimlendirdiği şeydir ve dışsal bir lütuf ve kefaret kaynağından geldiği düşünülmektedir. J. Stanley Glen'in işaret ettiğine göre; Hristiyanlık gibi kurtarıcılık odaklı dinlerde yabancılaşma içten (insani koşullar), kurtuluş ise dıştan (tanrının lütfu) gelmekte iken, Fromm'a göre yabancılaşma dıştan (sosyal etkiler) ve kurtuluş ise içten (bilinçaltı) gelmektedir.[74]

Din ve Dini Tecrübe

Gördüğümüz gibi, Fromm'un hümanist yaklaşımı dini ve dini tecrübeyi yalnızca işlevsellikleri açısından değerlendirir. Dinin işlevi bireye bir "yönelim çerçevesi ve bir bağlılık nesnesi" sağlamaktır. Onların değerleri, bu işlevi yerine getirirken, "üretken" bir karakter yönelimi doğrultusunda, yani bireyin beşeri güçleri olan akıl ve sevginin gelişimi yönünde ne derece katkıda bulunduklarına bağlıdır. Burada din, sadece psikolojik değeri ve tamamen psikolojik kriterleri tatbik etmesi bakımından değerlendirilmektedir. Peki, bu durum ilerlemeci veya gerilemeci karakter yöneliminin gelişmesine yol açar mı? Şimdiye kadar incelediğimiz kuramcılarda, zaten bu yaklaşımdaki indirgemecilik tehlikesine dikkat çekmiştik. Din sadece psikolojik değer taşıyan tamamen psikolojik bir olguya indirgenebilir mi? Diğer taraftan, bu yaklaşımın meşru bir metodolojik sınırlandırmayı temsil ettiği de iddia edilebilir. Psikolog, dini sadece kendi psikolojik bakış açısından; yani, tanrı ve dinler gibi soru(n)ları sadece *insan tarafından tecrübe edilmeleri bakımından* inceleyebilir. Dini araştırmalar alanı, her biri din olgusunun farklı bir yönünü inceleyen çeşitli disiplinler tarafından oluşturulmuştur. (Örn., din psikolojisi, din sosyolojisi, din felsefesi vb.) Bu disiplinlerden herhangi birisinin dinin içeriğini boşaltır gibi davranması açıkça indirgemecilik olur.

Fromm'un bu anlamda indirgemeci olup olmadığı tartışmaya açıktır. Aslında psikolojik din kuramlarının

[74] J. Stanley Glen, *Erich Fromm: A Protestant Critique* (Philedalpia: Westminister,1966), s. 156.

bütüncül din fenomeninin sadece kısmi açıklamaları olmaları onları indirgemeci yapmaz. İndirgemeciliğin en önemli göstergesi, kuramcıların dini ne ölçüde dini koşullara göre anladıkları, dindarlar ve teologlar ile ciddi bir diyalog içine girmeye ne ölçüde istekli olduklarıdır. Bu bağlamda, Fromm'un Budizm'i en sempatik din olarak görmesinin büyük ölçüde teistik olmayan özelliklerinden kaynaklanması önemlidir. Fromm'un çoğunlukla otoriter karakterli oldukları için teistik dinleri reddettiği kolaylıkla iddia edilebilir. Her ne kadar o, hümanist bir dinin teistik olabileceğinden söz etse de açıktır ki bu bağlamda "teistik" olma, sadece "X-tecrübesinin" bir sembolü olan ve aşkın bir gerçekliği olmayan bir tanrıya atıfta bulunmaktadır. Takip eden bölümde Fromm'un teizme karşı tutumuna geri döneceğiz. Yine de bu noktada, bu tutumun temel sebeplerinden birisinin "din" ve "dini tecrübe" arasındaki karmaşıklık olduğu savunulabilir.

Fromm'un otoriter ve hümanist din arasındaki farka dair en sistematik yaklaşımı *Psychoanalysis and Religion* isimli eserinin 3. bölümünde bulunur. Bahsi geçen bölüm "Dini Tecrübenin Bazı Tipleri Üzerine Bir Analiz" başlığını taşır. Bununla birlikte, bölümün sonunda, yazar dikkatini teistik dinlere yönelttiği zaman artık onun dini tecrübe türleri değil, din türleri ayrımı yaptığı açıkça belli oluyor. Böylece o, Lutheryanlık, Calvinistlik ve Katolikliğin otoriter karakterine işaret edebilecektir. Katolik, Calvinist ve Lutheryan inananlar arasında göz ardı edilen gerçek, çeşitli dini tecrübeler bulunduğudur. Bazı inananlar dini geleneklerini, beşeri güçlerinin tam gelişimini engelleyen otoriter bir dini tecrübe haline gelecek şekilde özelleştirirler. Diğerleri için ise bu, insancıllaştırıcı ve özgürleştirici bir tecrübedir. Fromm'un din psikolojisinin, William James'in açıkça kabul ettiği, dini tecrübe türleri arasındaki ayrımın çeşitli dini gelenekler arasındaki ayrımı aştığı gerçeğini itiraf etmede başarısız olduğu savunulabilir.

Teizm

Dini tecrübenin farklı türlerini değerlendirmek için "otoriter" ve "hümanist" kavramlarının kullanılması sadece meşru olmakla kalmayıp, aynı zamanda çoğu insanın din hakkındaki düşünme biçimini zımnen de olsa karşılar gibi

görünmektedir. Buna karşın, kim bireyi daha tam bir insan haline getiren bir tanrı ve din tecrübesini tercih etmek istemez ki? Bununla birlikte, yukarıda söz edilen dini tecrübe ve din arasındaki karmaşıklık, Fromm'un teistik dinleri neredeyse kaçınılamaz surette otoriter, yani tecrübenin otoriter türü olarak mahkum etmesine yol açtığı gözükmektedir. Elbette tanrı tamamen insani tecrübenin bir sembolü olarak anlaşılmadığı sürece bu gerçekleşir. Peki, bu durumda o hala tam anlamıyla bir teizm olarak adlandırılabilir mi? Hatırlanacağı üzere Fromm, teistlerin tanrıyla ilişkilerini çocuğun ebeveynlerine karşı olan ilişkisiyle mukayese eder. O, her iki durumda da gelişimi, tamamen bağlılık ve itaat durumundan hem ebeveyn figürünün hem de kutsal figürün içselleştirilen ve nihayete erdirilen dışsal güçler olduğu bir özerklik durumuna doğru ilerleme olarak tanımlar. Büyüyen çocuğun er ya da geç "kendi anne ve babası olduğu", bir bilinç geliştirdiği ve değer yargılarında ebeveyn otoritesinden bağımsız olmaya yetenekli hale geldiği doğru olsa da bu suretle ebeveynlerin kolayca ortadan kaybolduğu doğru değildir. Aksine buradaki hadise, bireyin ebeveynleriyle daha olgun bir ilişki geliştiriyor olması değil midir? Aynı şekilde, teistin olgunluk ve bağımsızlığının gelişmesi, tanrının hakkında "sadece şiirsel ve sembolik manada" konuşulabilen bir figüre indirgenilmesi gerektiği anlamına gelmez, aksine tanrıyla daha olgun bir ilişki kurulmasıyla, tıpkı bireyin ebeveynlerinin gerçek olarak kalmaya devam ettikleri gibi tanrı da gerçek olarak kalır. Fromm, insanların gelişmesine izin veren bir tanrıyı kavramaktan aciz gibi görünüyor.

Bu müzakereyi yanlış anlaşılmasından ötürü Fromm'un teistik dinlerle hümanist türdeki bir dini tecrübe arasında bağlantı kurmasını zorlaştıran diğer bazı konuların kısa bir listesiyle sonlandıracağız.

1. Fromm teistik dinlerin paradoksal karakterini hiç hesaba katmamış görünüyor ve bu nedenle o J. Stanley Glen'in "bir tür otoriterlik vardır ve bu yüzden boyun eğme ve teslimiyet nihai olarak bireyi özgürleştirir"[75] sözleriyle ifade ettiği, birçok teist tarafından yaşanan tecrübeyi takdir etmez.

[75] *a.g.e.*, s. 153.

2. *Psychoanalysis and Religion* (s. 54-55) isimli eserinde teizmin psikolojik köklerinden olan -aşkınlık ihtiyacı- basitçe ilişki kurma ihtiyacı olarak açıklanır. Bunun çok daha fazlası olduğu -yani hayatın nihai bir derinlik boyutuna, nihai anlama, nihai kadere ve insani tecrübenin çeşitliliğini birleştiren nihai bir gerçekliğe dair bir ihtiyaç olduğu görülecektir.

3. Hümanist din, Fromm'un anladığı şekliyle, dinin doğrudan amacını insanın kemale ermesi ve kendini gerçekleştirmesi olarak göstermektedir. Teistik dinlerde, insanın kemale ermesi, insanın kendi ötesindeki bir şeye veya birine karşı olan büyük bir bağlılığın yan ürünü veya yan etkisi olarak görülür. Üstelik, sadece teist değil aynı zamanda varoluşçu olan Victor Frankl gibi bir düşünür, bireyin sevgi ve akıl güçlerini geliştirmesi gibi herhangi bir şekilde insanın kendini gerçekleştirmesinin bireyin insani mücadelesinin doğrudan amacı olamayacağını, bunun daha ziyade bireyin aşkınlığının yan ürünü veya yan etkisi olduğunu, yani insanın kendi ötesindeki bir şeye veya birine karşı olan bağlılığı (Örn., bir insana, bir amaca, bir tanrıya) sonucu oluştuğunu ileri sürmektedir.

4. Fromm, teistik dinlere ait bazı temel kavramları eksik bir anlayışla kötüye kullanmaktadır. Onun keskin bir biçimde aklileştirilmiş olan inanç anlayışı ("önermeleri tasdik eden"), inanmanın duygusal boyutunun yanı sıra inancın bir insanın öteki olana karşı verdiği külli bir cevap olduğunu da gözden kaçırır. Glen, Fromm'u eleştirirken onun "lütuf kavramının manasını ya hiç anlamadığını ya da çok az anladığını" öne sürerek, bu kavramı ona muhatap olan kişiyi özgürlüğünden ve içinde bulunduğu din türünü de meşruiyetinden yoksun bırakan otoriter bir ilişki yaratma olarak gördüğünü iddia eder. Glen, şu sonuca varır: "Luther ve Calvin'in hukukun*[76] gereklerine aykırı olarak kurtuluş öğretisine değişmez bir şekilde karşı oldukları gerçeğine rağmen Fromm, onların öğretilerinde yalnızca hukukun gereklerini görür."[77]

5. Son olarak, Fromm, insani gelişimin amacının narsizmin üstesinden gelmek olduğundan bahseder ki böylece birey, "kendi kişiliğini bütünlük arz ettiğinden

[76] Dini hukuk kastediliyor [ç. n.].

[77] *a.g.e.*, s. 193.

dolayı", "tıpkı tanrının sevgisinin, acziyetten değil güçten kaynaklanan bir sevgi sembolü oluşu gibi" sevebilir.[78] Teistik din, bu tür bir sevginin temelini oluşturan bireyin kendi ile meşgul olmasından (narsizm) özgürleşmenin bazı sembolik temsiller yoluyla değil, gerçek bir ilahi aşk veya lütuf tecrübesi yoluyla mümkün olduğunu iddia etmektedir.

[78] Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 87.

Önerilen Okumalar

EVANS, RICHARD, *Dialogue with Erich Fromm* (New York: Praeger, 1981).

FROMM, ERICH, *The Art of Loving*, (New York, Bantam Books, 1963).

FROMM, ERICH, *Escape from Freedom* (New York: Avon Books, 1965).

FROMM, ERICH, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* (New York: Harper ve Row, 1964).

FROMM, ERICH, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics* (Greenwich, Conn.: Fawcette, 1965).

FROMM, ERICH, *Psychoanalysis and Religion*, (New Haven: Yale University Press, 1950).

FROMM, ERICH, *The Sane Society* (Greenwich, Conn.: Fawcett, 1965).

FROMM, ERICH, *To Have or to Be?* (New York: Harper ve Row, 1976).

FROMM, ERICH, *You Shall Be as Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition* (New York, Holt, Rinehart ve Winston, 1966).

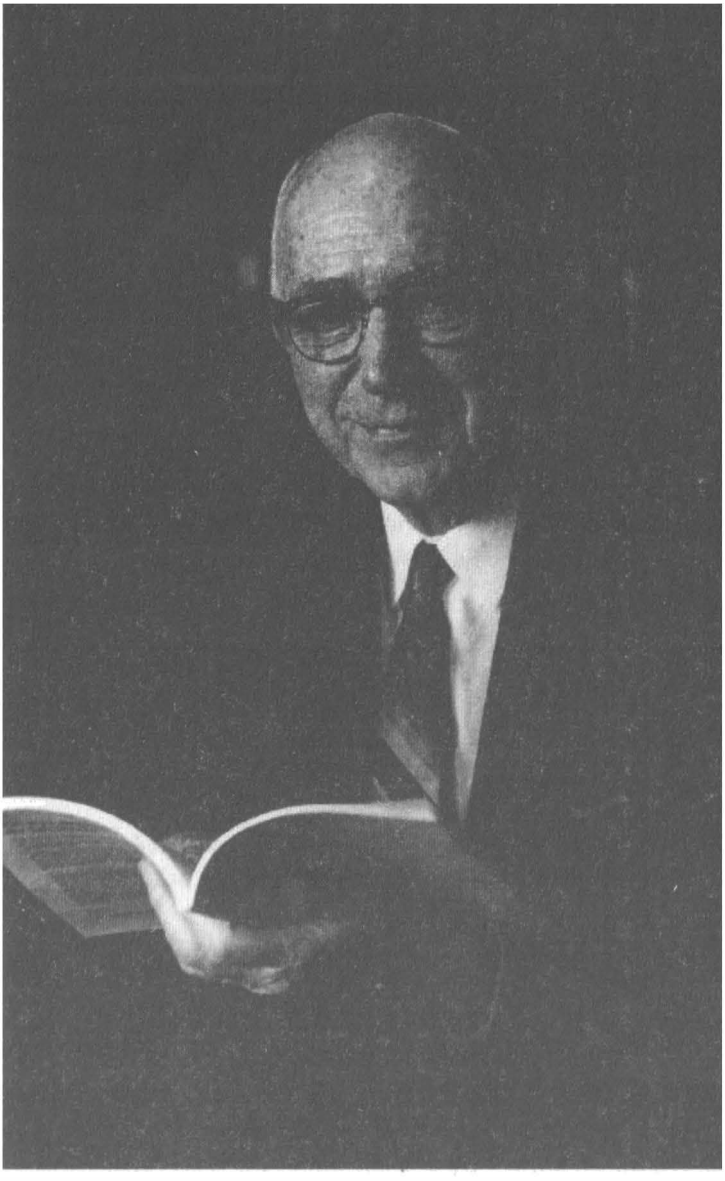
FROMM, ERICH, D. T. Suzuki, ve Richard De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (New York: Harper ve Row, 1970).

FUNK, RAINER, *Erich Fromm: The Courage to Be Human* (New York: Continuum,1982).

GLEN, J. STANLEY, *Erich Fromm: A Protestant Critique* (Philedalpia: Westminister,1966).

KNAPP, GERHARD, *The Art of Living: Erich romm's Life and Works* (New York: Peter Lang, 1989).

SCHAAR, JOHN, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (New York: Basic Books, 1961).



Gordon Willard ALLPORT (1897–1967)

Dominique
Çev.: Abdurrahman AKBOLAT

V. GORDON W. ALLPORT

Din ve Kişilik

Giriş

Gordon W. Allport (1897-1967), ilk kez 1967 yılında yayımlanan otobiyografisinde, 30 yıl öncesinde yayımlanan kitabı *Personality: A Psychological Interpretation*'nun önemine değinmektedir. Allport, otobiyografide "patolojiden ziyade normalliği vurgulamam gerektiğini düşündüğünü" belirtir.[1] Bu kısa ifade bile Allport'un psikolojik kuramını, psikanaliz ve davranışçı kişilik kuramlarının hissedilen yetersizliklerine karşı oluşan hümanist/varoluşçu tepkinin öncüsü olarak görmek için yeterlidir. Her kişilik kuramı aslında bir güdülenme kuramı olduğu için Allport'a göre bu kuramlar, ya bilinçsiz bastırılmış güdüler (psikanaliz) ya da erken çocukluk tecrübelerinden gelen şartlı tepkiler (davranışçılık) biçiminde ortaya çıkan patolojik güdülenmeye aşırı yoğunlaşmaları sebebiyle tek taraflıdır.

Psikanalitik kuram, "İnsan davranışının dinamikleri

[1] G. W. Allport, *The Person in Psychology* (Boston: Beacon Press, 1968), s. 394.

nelerdir?" veya "İnsan kişiliğindeki temel güdüleyici etkenler nelerdir?" sorularının cevaplanmasında, içgüdüsel ihtiyaçlarla güdülenen ve denge hali arayan bir insan resmi çizmektedir. Bu resim ise içgüdüsel ihtiyaçların eksiksiz hazzını temsil etmektedir. Öte yandan, davranışçılık, bireyi öğrenilmiş tepkiler tarafından kontrol edilen bir varlık olarak tanımlamıştır. Uyarıcı-tepki kuramları, bir çocuğun belirli bir uyarıcıya nasıl tepki vereceğini öğrenmesinin, hayatı boyunca benzer uyarıcılara karşı belirlenmiş bir örüntü ile tepki vermesinin temelini oluşturduğunu iddia etmektedirler. Örneğin, bir çocuk ebeveynlerine karşı vereceği tepkiyi öğrendiğinde, bu durum gelecekte karşılaşacağı tüm otoritelere vereceği tepkinin şeklini belirleyici mahiyettedir. Bu tür kuramlara verilen hümanist ve varoluşçu tepkiler normal olarak, onların insan davranışını kişiliğin alt yönleri bakımından değerlendirdikleri ve özellikle bireyin beşeri boyutlarının motive edici ve dinamik gücünü görmezden geldikleri gerçeğine işaret etmektedir. Görmezden gelinen bu yönler, bilinç, mantık ve hatta manevi boyuttur.

Bu ve benzeri kuramların tek taraflılığına karşı Allport, özellikle insanın durumunu adil bir şekilde ele alacak kapsamlı bir kişilik kuramı oluşturmak istemiştir. Allport, bireyin "beşeri potansiyellerini" test etme imkanı sağlayacak bir "insan imajı" oluşturmak istemiştir. Allport, "insanoğlunun doğal olarak 'iyi' olduğunu düşünmüyordum ancak büyük Amerikan psikolojisinin insanı bir dizi alakasız tepki eğilimi şeklinde tanımlayarak ona hak ettiğinden daha azını vermesi beni ikna etti" der.[2] Allport'un burada özellikle karşısında durduğu şey, psikanaliz ve davranışçılığın iki temel terimi olarak algıladığı "irrasyonalizm" ve "kalıtımcılık"tı. İrrasyonalizm, (bilinçli planlar ve niyetlere karşılık olarak) bilinçsiz güdülemeye yapılan psikanalitik vurguyu açıklarken; kalıtımcılık, doğuştan gelen içgüdülerin ve erken dönem çocukluk deneyimlerinin yetişkin davranışı üzerindeki etkilerinin tespit edilmesini sağlar. Her iki düşünce de yetişkin bireyin gerçek güdüsünün farkında olmadığını ima eder. Dolayısıyla onun bilinçli olarak ifade edilen güdüleri göründüğü gibi kabul edilemez ve asıl güdüleri sadece yansıtıcı testler yoluyla anlaşılabilir. Bu

[2] *a.g.e.*, s. 394.

düşünceler bir de yetişkin güdülerinin, Allport'un tabiriyle, doğuştan gelen veya öğrenilmiş güdülerin "şartlandırılmış, pekiştirilmiş, yüceltilmiş veya detaylandırılmış biçimleri" olduğunu ima eder.[3]

Allport'un bu gibi kuramlara verdiği cevap, yansıtıcı testlerin sadece bilinçsiz, bastırılmış güdüleri ortaya çıkarabileceği ve dolayısıyla iyi entegre olmuş yani bastırılmamış bir konu oldukları için faydasız olduğu yönündedir. Allport'un iddia ettiğine göre böyle bir konu, birey bilinçli güdülenmeyi ifade ettiği zaman "inanılma hakkına sahip" olur. İrrasyonalizm veya kalıtımcılığa dayanan güdüleme kuramları, mevcut güdülenmeyi geçmişteki bir şeye verilen tepki ya da cevap olarak yorumlama eğilimindedirler ve dolayısıyla bireyi, her türlü etkin "yönelimden" ve bilinçli hedefler, planlar ve güdüleyici öneme sahip olan her türlü niyetten mahrum bırakırlar; çünkü bunlar davranışa yansıdığı şekilde anlaşılamazlar. Örneğin Freud, güdülenmeyi "id"e bağlı bir şey olarak görür. Bu sebeple Allport, "dünya ile doğrudan faaliyetini sürdüren kişiliğin erişilebilen ve bilinçli olan bölgesinin yani "ego"nun dinamik güçten yoksun olduğu" sonucuna varır.[4] Allport bu yaklaşımı, üç sebeple yetersiz bir güdülenme kuramı olarak değerlendirir:[5] (1) Psikanaliz, güdülerin "eş zamanlılığı"nı kabul etmiyordu. (2) Yeterli ölçüde "çoğulcu" değildi, yani farklı türdeki güdülere izin vermiyordu. (3) Bilişsel süreçlere, yani geçmişe verilen tepkilerin yerine geleceğe yönelik bilinçli planlara ve niyetlere yeterli ölçüde dinamik güç atfedilmedi.

Allport'un kişilik kuramının dayanak noktası, bireyin "ego yapısının" dinamik güdüleyici gücünü, yani bilinç, mantık, kendini belirleyen güdülenmenin, bilinçli değerlerin, niyetlerin ve uzun vadedeki hedefleri ortaya koymaktı. Bu da Allport'un hem olgun yetişkinlerin hem de oturmuş dini kişiliğin güdülenmesini, "fonksiyonel özerklik", yani bebeklikten ve bilinçsiz ihtiyaçlardan bağımsız olarak tanımlamasına sebep olacaktı.

[3] G. W. Allport, *Personality and Social Encounter* (Boston: Beacon Press, 1960), s. 96.

[4] *a.g.e.*, s. 103.

[5] Krş. G. W. Allport, *Pattern and Growth in Personality* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), Bölüm 10.

Hayatı

Gordon Willard Allport, 11 Kasım 1897'de, dört erkek çocuğu olan bir ailenin en küçüğü olarak Indiana'nın Montezuma şehrinde dünyaya geldi.[6] Babası üç oğlunun doğumundan ve işletme alanında bir kariyer yaptıktan sonra sağlık sektörüne geçiş yapan bir köy doktoruydu. Dördüncü oğlunun doğumundan kısa süre sonra Allport'un babası muayenehanesini ilk olarak Streetsboro'ya oradan Ohio'daki Hudson'a ve son olarak Glenville'e (Cleveland) taşıdı. Allport'un ilk ve orta öğrenimini aldığı yer burasıydı. Allport, çocukken "kelimelerde pratik" olması buna karşın "oyunlarda yetersiz" kaldığını düşünmesi kendisini biraz dışlanmış hissetmesine neden oluyordu. Ancak kelimeler konusundaki pratikliği, küçük bir arkadaş grubu arasında onu "yıldız" yapmıştı.

Allport, bir çocuk ve ergen olarak ev hayatını "sade Protestan dindarlığı ve çok çalışmanın belirginleştiği" bir yaşantı şeklinde tanımlamıştır. Bir öğretmen olan annesinden "hevesli bir felsefi arayış bilincini ve nihai dini cevapların arayışı içinde olmanın önemini" öğrendi. Öte yandan, babası Allport ve kardeşlerini muayenehanesinde kendisine yardım etmelerini sağlamak için "yaşamın uygulamalı öncelikleri" (bürolarının bakımını sağlamak, tüpleri yıkamak ve hastalarla ilgilenmek) konusunda eğitti.[7] Allport kendi babasını "sözlüğünde tatil kelimesi olamayan birisi" olarak tanımlamıştır. Tıbbi uygulamalarına ek olarak, ortak bir ilaç şirketi kuracak, daireler inşa edecek ve onları kira verecek, hastaneleri inşa edecek ve denetleyecek zamanı buluyordu. Babasının "sade Protestan dindarlığı", kendisinin hayatın kurallarına dair ifadelerinde en belirgin şekilde kendisini göstermektedir: "Her insan elinden geldiğince sıkı çalışsa ve ailesinin ihtiyaçları için gereken minimum mali getiriyi elde etmiş olsa, işte o zaman herkese yetecek kadar zenginlik olurdu."[8] Tüm bunlar, Allport'un "güven ve sevgiyle pekiştirilmiş sıkı çalışma" olarak tanımladığı bir ev ortamı

[6] Krş. G. W. Allport, *The Person in Psychology*, Bölüm 21.

[7] *a.g.e.*, s. 379.

[8] *a.g.e.*, s. 379.

ortaya çıkarmıştı.[9]

Ev hayatının yanında, Allport'un hayatını şekillendiren gençlik yıllarındaki ikinci büyük olay 1915 yılında bir lisans öğrencisi olarak Harvard Üniversitesi'ne katılmasıydı. Harvard'ın "dile getirilmeyen mükemmeliyet beklentisi", Allport'un akademik potansiyelini fark etmesini sağladı. Lisans eğitiminin odak noktası, psikoloji ve sosyal etikti ve bu konular hayatının sonuna kadar mesleki çalışmalarının odağı olmaya devam edecekti. Sosyal Etik Bölümü'nde yaptığı çalışmalar, Allport'a sosyal hizmet alanında saha eğitimi için büyük bir imkan tanıdı. Bu çalışmaların arasında Boston'da bir erkek kulübünün yürütülmesi, Aile Topluluğuna gönüllü ziyaretler ve gönüllü gözetim memuru olarak çalışması gibi görevler vardı. Tüm bu sosyal hizmetlerin en az iki yönden çok doyurucu olduğunu fark etmiştir. Bu çalışma Allport'a, kişisel kimliğin araştırmasında "genelleştirilmiş bir aşağılık hissi" olarak nitelendirdiği şeyin etkisini ortadan kaldırmak için kendisine bir liyakat algısı sağlayarak yardımcı oldu. Buna ek olarak, bu çalışmayla insanlara sorunlarında yardım etmekten hoşlandığını da fark etti. Çalışmanın fedakar doğasında olan bu çekicilik, sonunda Allport'a dini olgunluk kazanına girişimlerinde yardımcı oldu.[10] Allport, dini olgunluk için verdiği bu mücadeleyi çocukluğundaki dini doktrin kavramlarının hümaniter din çeşidi ile yer değiştirmesi girişimi olarak tanımlar. Ancak, "birinin kendi zekasını yüceltmesi ve yalnızca tutarsız bir insan yapımı değerler bütününü tasdik etmesinin bütün bu arayışın değerini kaybettirdiğini düşündüğü için" dört yılın ardından bu yaklaşımı terk ettiğini itiraf etmiştir. Nihai sorular karşısındaki bu alçak gönüllü tutumu, Allport'un entelektüel küstahlığın "kışkırtıcı" olduğunu fark ettiği ve "belirsiz, seçici ve mütevazı olmanın daha iyi" olduğuna inanmayı tercih ettiği psikolojik kuramlar geliştirme çabasındaki seçimlerinde devam etmiş gibi görünüyor.[11]

Allport'a göre, üzerinde çalıştığı iki alan -psikoloji ve toplumsal etik- birbirleri ile ilişkiliydi. Etkin sosyal hizmetin,

[9] *a.g.e.*, s. 379.

[10] *a.g.e.*, s. 382.

[11] *a.g.e.*, s. 382.

insanın kişiliğine ilişkin sağlam bir anlayışa ihtiyacı olduğuna inanıyordu. Son olarak doktora tezinin başlığı, iki alanın bütünleştirilmesi konusundaki ilgisini yansıtacaktı: *An Experimental Study of the Traits of Personality: With Special Reference to the Problem of Social Diagnosis.* 1919 yılında mezuniyetinden sonra, Allport bir yıl boyunca İstanbul'daki Robert Koleji'nde İngilizce ve sosyoloji hocalığı yapmış ve sonrasında Harvard'da yüksek lisans dersi için bir burs teklifi almıştır. İstanbul'dan dönüş yolculuğunda Viyana'daki kardeşi Fayette'i ziyaret etmek için bir mola verdi. Oradayken tamamen merakından kendisini hürmetkar bir şekilde ağırlayan Freud'la bir görüşme ayarladı ancak kendisiyle ilgili hiçbir şeyden bahsetmedi. Resmiyeti gidermek adına, Allport tramvayda bariz bir kirlilik fobisi olduğunu gözlemlediği dört yaşındaki bir çocuğun hareketlerini Freud'a nakletti. Freud "ve o küçük oğlan sen miydin?" diye yanıt verdi. Bu yanıt, Allport'a, Freud'un hastalarındaki bilinçsiz ve patolojik kanıtları görme eğiliminde olduğunu düşündürdü. Allport'un bir hasta kılığıyla gelmiş olduğunu farz edersek, onun tahminlerini çürütmekte isteksiz olduğu düşünülebilir. Oysa sonrasında, Freud'la bu ilk ve tek karşılaşması Allport'un insan güdülenmesi için bilinçsiz ve patolojik kökenlerin üzerine aşırı vurgu yapmayan alternatif bir kuram üretmedeki kararlılığının güçlenmesine vesile oldu.[12]

Psikanaliz ve davranışçılığa alternatif olarak bu daha hümanist yaklaşım, şu ana kadar kendini o kadar sağlamlaştırdı ki bu ezber bozan teşebbüsünde Allport'u engelleyen zorlukları ve hatta kendinden şüphe duymuş olabileceğini hayal etmemiz bizler için çok zordur. Bu bağlamda, Harvard'daki akıl hocası kendisi davranışçılığa daha yatkın bir duruş sergilerken, Allport'un bağımsız fikirler dizisine arka çıkan H. S. Langfeld, Allport'un gücünü aldığı kişiydi. Doktora çalışmaları sırasında matematik, fizik, biyoloji ve tıp gibi alanlarda yeterliliğe sahip olmamasından dolayı Allport, psikoloji alanında kariyer yapma yönündeki yetkinliğinden kuşku duydu. Kendisine psikolojinin pek çok dalının olduğunu hatırlatan Langfeld idi. Allport, "bu sıradan ifadenin beni kurtardığını düşünüyorum. Gerçekten de psikolojinin hümanist çerçevesinde kendi yolumu bulmam

[12] *a.g.e.*, s. 383-384.

için beni cesaretlendiriyordu" dediğini hatırlamaktadır.[13] Yine, 1922'de doktora tezini bitirirken Edward Titchener liderliğindeki deneysel psikologların buluşmasına katılması için davet edildi. Her öğrenciye kendi araştırmalarını anlatmaları için üç dakika verildi. Allport, kişilik özelliklerine ilişkin çalışmalarını anlattığında "Titchener'dan gelen onaylamayan bir bakışla harekete geçen grubun tam sessizliğinin eleştirisi ile cezalandırıldı."[14] Langfeld'le yapılan bir görüşme, Titchener'in ne düşündüğünün aslında Allport'un umurunda olmaması gerektiğinin anlaşılmasını sağlamıştı. Allport bu olayı bir dönüm noktası olarak nitelediğini şu cümlesiyle tanımlar: "O zamandan bu yana, eleştiriler yahut başına buyruk uğraşlarıma yöneltilen mesleki anlamdaki küçümsenme hususunda hiç başımı ağrıtmadım."[15]

1922'de 24 yaşında doktorasını aldıktan sonra, Avrupa'da iki yıl geçirmesine olanak sağlayacak Sheldon gezi bursunu kazandı. Allport'un bu tecrübede en çok değer verdiği anlaşılan şey, örgütlü bir yapı olarak kişilik konusundaki görüşüne destek bulduğu psikolojideki Alman geleneğini tecrübe etmiş olmasıydı. Yurtdışında geçirdiği bu iki yılın ardından, 1924 sonbaharında Harvard'da sosyal etik alanında ders vermesi için kendisine eğitmenlik teklif edildi. Aynı zamanda kişilik psikolojisi alanında yeni bir ders vermesi de istendi. Bunun bir Amerikan üniversitesinde kişilik üzerine verilen ilk ders olduğuna inanılmaktadır. Bu dersin bir diğer önemi, Allport'un araştırmaya olan ilgisine sağladığı kabul görmede yatar ki bu kabullenme daha sonra "dolgun, sağlam" veya tam kapsamlı bir kişilik kuramı geliştirmesini sağlayacaktır. Allport'u bu metinde gözden geçirilen diğer kuramcılardan farklı kılan da işte bu ilgisidir. Kişiliğin yapısal bir parçası olan "özellik", olgunlaşmış motivasyonun kalitesi olarak "işlevsel özerklik" ve benliğin psikolojik olarak ulaşılabilir bir anlayışı olan "kendilik" gibi kavramlar, psikoterapik çalışmanın kalıntıları değil, tamamıyla olgunlaşmış yetişkin kişiliğe detaylı bir anlayış kazandırmak

[13] *a.g.e.*, s. 385.

[14] *a.g.e.*, s. 385.

[15] *a.g.e.*, s. 386.

için yapılan bu denemenin doğrudan bir sonucudur. Allport akademik bir psikologdur, ama bir doktordan ziyade daha çok saf bir kuramcı ve araştırmacıdır.

1925 yılında Allport, bir klinik psikolog olan Ada Trifkin Gould ile evlendi. Oğulları Robert ise bir çocuk doktoru oldu. Evliliklerinden sonra Allport, Dartmouth College'da sosyal psikoloji ve kişilik dersleri verdi ve her yaz Harvard'da eğitmenlik yapmak için geri döndü. 1930 yılında Allport, kariyerinin geri kalanını geçireceği Harvard'a döndü. 1937 yılına gelindiğinde, yeni kurulmuş ve bağımsız olan Psikoloji Bölümü'ne girmiş ve yine o yılda kapsamlı bir kişilik kuramı konusundaki çalışması olan *Personality: A Psychological Interpretation* isimli eserini yayınlamıştır. 1961'de *Pattern and Growth in Personality* başlığı altında düzenlenmiş bir versiyonu ortaya çıktı. Allport, 1937'de hem insan hem de dini olgunluk anlayışında temel bir kavram haline gelecek olan dürtülerin "işlevsel özerkliği" kavramını ortaya attı. Bu terim, olgun yetişkinlerin dürtülerinin bebeklikten, bilinçdışı ihtiyaçlardan ve şartlı cevaplardan bağımsızlığını tanımlamak için kullanılmıştır. Olgun yetişkin için, güdüleyici güç, "geçmişteki bazı güdülerin çağdışı koşullandırmasında değil, günümüzdeki kişiliğin hareketli yapısı üzerinde yer alıyordu."[16]

Allport'un ilgilendiği diğer araştırmalar, sosyal psikoloji ve sosyal etikti. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında öğrencileri ile birlikte grup çatışmaları ve önyargıların yanı sıra sivil ahlak, Hitler'in kişilik analizi, savaş zamanı söylentiler ve ayaklanmalar gibi sorunlar üzerine çalışmalar yürütmek suretiyle bu alanın içinde yer aldı. 1936'dan beri Sosyal Meselelerin Psikolojik İncelenmesi Topluluğunda yer aldığından ve 1944 yılında da başkanlığını yaptığından dolayı kendisini "siyasi liberal ve sosyal reformcu" olarak niteleyen Allport, bu çalışmanın aynı türden olduğunu fark etti. Araştırma merakını sosyal meselelere yönlendirmesinden dolayı, Harvard'da yeni kurulan Sosyal İlişkiler Bölümüne Allport'un katılması beklenen bir durumdu. Bu bölüm antropoloji, psikoloji ve sosyoloji bölümlerinden teşkil olmuş gibi görünüyordu. Bu çevrede grup çatışması ve önyargı

[16] *a.g.e.*, s. 395.

sorunlarına dair lisansüstü seminerler de düzenleyebilmişti. Bu çalışmaları 1954 tarihli *The Nature of Prejudice* kitabının temellerini oluşturuyordu. Bu yeni bölüm, davranış bilimleri merkezi olan 1965 yılında inşa edilen William James Hall'a taşınana kadar yedi ayrı binada on sekiz yılı aşkın bir süre boyunca eğitimlere devam etti. 1967 yılında vefatından önceki iki yılda, bu durum Allport'un yarı zamanlı çalıştığı dönemlere rastlar. Allport, öncesindeki elli yılın yedi yılı hariç yaşamının tamamını Harvard Üniversitesi'nde öğrencilik ve öğretim görevliliği yaparak geçirmiştir.

Kendi çalışmasını özetlerken Allport "polemik-eklektik" olarak açıklamıştır. Polemik, yetersiz olduğunu düşündüğü güdülenmenin tüm kapalı kuramlara yani "bilinçsiz süreçlere yapılan aşırı vurgulara, yansıtıcı testlere ve basite indirgenmiş dürtü kuramlarına" yönelmişti. Bu kuramların sadece çevresel ya da "fırsatçı" kişilik katmanlarını ele aldığına inanıyordu. Bunların yerine Allport, sadece bilinçsiz dürtüleri ve çatışmaları dışa vuran değil de, kişinin benlik saygısını, bilinçli yönelmişliğini ve uzun vadedeki hedeflerini dışa vuran kişiliğin daha "uygun" olan işlevlerini açıklayacak olan daha açık ve eklektik bir sistem ileri sürdü. Aynı zamanda psikanalitik ve uyarıcı tepki kuramlarının abartılı iddialarının, onların kabul gören görüşlerini inkar etmekten ziyade kuramının bütünleyici nitelikte olduğunun farkına vardı. "Yazılarımın çoğu nüans olarak polemikli olmasına rağmen karşı görüştekilerin bir noktaya kadar haklı olduklarından adım gibi eminim" dediğini itiraf eder.[17]

Bu kabul durumuyla bağlantılı olan psikolojik kuram geliştirmekte daha büyük bir bilimsel belirsizlik ve alçakgönüllülük yaklaşımı vardır. Allport der ki; "mesleğimizde hoşuma gitmeyen şey, şu anda revaçta olan dogmalarda görülen küstahlığın güçlü gizemli havasıdır. Bana göre tevazu, sosyal ve psikolojik bilim adamlarının işlemesi için uygun bir erdemdir."[18] Burada bahsedilen küstahlık, insan fenomeninin bütünlüğünü yalnızca "insanın daha kapsamlı deneyimlerinin ihlal edilmesine yönelik tepkiselliğin mekanik yönleri" ile ilgili olarak açıklamaya

[17] *a.g.e.*, s. 405.

[18] *a.g.e.*, s. 406.

çalışan tek taraflı kuramların kapsamlılık iddialarına işaret eder.[19] Kendisinin kişisel görüşünü, olduğu her yerde doğruluğa fırsat tanıyan, insan deneyiminin bütünlüğünü kapsayan ve insanın doğasına adil bir şekilde davranan kuramsal bir sistem arayışı" olarak açıklamaktadır.[20] Allport'un kuramsal sistemine ilişkin bir gözden geçirme, kişilikte gerçek insana adil davranma ve dini tecrübe de dahil olmak üzere insan tecrübesinin bütününü kapsama çabalarını açığa çıkaracaktır.

Kişilik Kuramı

Kişiliğin detaylı bir kuramının dinamik, güdüleyici gücünün sadece doğuştan gelen içgüdüsel dürtüler ve çocukluktan kalan şartlanmaların değil aynı zamanda bilinçli, rasyonel, kendi kendine karar veren bir güdülemeye -sadece bilinçaltındaki id'e değil aynı zamanda bilinçli egoya da- atfedilmesi gerektiğini görmüş bulunmaktayız. Üstelik açık patolojik göstergeleri yoksa insan davranışının bilinçli ego yapısı tarafından güdülendiği de varsayılmalıdır. Başka bir deyişle, bu noktadaki temel varsayım, bireyin davranışının altında yatan güdülerin, bilinçli olarak farkında olduğu veya Allport'un dile getirdiği şekliyle "aksi ispatlanmadıkça hastanın kavrama yetisine sahip olduğunun farz edilmesi gerektiğidir."[21] Olgun yetişkin örneğinde, kişinin davranışları ile ilgili sunduğu gerekçeler göründüğü gibi kabul edilebilir; patolojik bir rahatsızlık çeşidinin ispatının mümkün olmadığı durumda ise savunma mekanizması, reaksiyonun oluşumu, şartlı tepkiler ve benzeri durumlar açısından davranışı açıklamak gerekli değildir.

Kişiliğin Yapısı

Allport'un eşsiz ego yapısı ya da organizasyonuna olan inancı aşağıdaki kişilik tanımını öne sürmesine sebep olmuştur: "Kişilik, bireyin çevresine eşsiz bir şekilde uyum sağlamasına neden olan psikofizik sistemlerin dinamik

[19] *a.g.e.*, s. 406.

[20] *a.g.e.*, s. 406.

[21] G. W. Allport, *Personality and Social Encounter*, s.103.

organizasyonudur."[22] Bu tanımda yer alan iki noktanın derhal fark edilmesi gerekmektedir. İlki, "aslında insan nedir"i açıklayacak bir tanımı ortaya koymaya çalışırken, Allport "psikofizik" terimini aklın ve bedenin birleşimi olarak insana gönderme yaparken kullanır. İkinci olarak ise, tanım, her bir bireyin ego yapısının yegane bir organizasyon olduğunu ve dolayısıyla kişinin çevresine adapte olmasındaki eşsizliği açıkladığını kastetmektedir. Eşsizlik üzerindeki bu vurgu, her bireyin ego (gerçeklik ilkesi) ve süperego'nun (doğru ve yanlışın ilkesi) etkisi altındaki id'inin içgüdüsel enerjisini yücelten ya da yer değiştiren tutumu açısından Freud'un bireysel farklılıklar olarak açıkladığı Allport kuramına ait bir özelliktir. Bununla birlikte tüm bunlar, cinsel ve saldırgan içgüdülerin başlıca amacının kısmi ve amaç engelli olarak gerçekleştirildiğini ifade eder. Bu içgüdüler herkeste ortak olduğundan, bireyin eşsiz oluşu tamamen aşikardır. Ancak Allport, egonun amaçlarının, hedeflerinin ve niyetlerinin temel mahiyetinde olduğu ve içgüdüsel dürtülerin tatmin edilmesi gibi daha nihai bir hedefe yönelik araç olmadığı konusunda ısrarcılığını sürdürerek kişiliğin eşsizliğini net bir şekilde ortaya koydu.

Allport, bireysel kişiliğin eşsizliğini "psikofizik sistemler"in organizasyonu ile ilişkilendirdiği için şöyle bir soru akla gelmektedir: Sonuç olarak oluşan sistemler nelerdir? Bu soruya Allport, kişiliğin gelişmesini devam etmekte olan bir oluşum ve bütünleşme süreci olarak açıklamak suretiyle yanıt verir. Bu sürecin en erken aşamasında birey, belirli bir uyarıcıya belirli bir şekilde yanıt vermeyi öğrenir. Belirli bir yanıt, bireyin kişiliği halini aldığında, buna alışkanlık adı verilir ve bu, oluşumun ileri bir aşamasını gösterir. Daha da yüksek bir seviye ise Allport'a göre kişiliğin yapısındaki temel birimi temsil eden "özellik" kelimesi ile açıklanır. Bu nedenle, Allport her ne kadar bu tanımı reddetse de onun bu kuramı bazen "özellik psikolojisi" olarak nitelendirilir.[23] Bir özellik, belirli alışkanlıkların oluşmuş bir sistemini temsil eder. Hakaret veya aşağılanmalara öfkeyle, rekabete enerji ve

[22] G. W. Allport, *Personality: A Psychological Interpretation* (New York: Holt, 1937), s. 48.

[23] Krş. Richard Evans, *Gordon Allport: The Man and His Ideas* (New York: E. P. Dutton, 1970), s. 24.

şevkle, karşısına çıkan zorluklara gayretle, başarısızlıklara tazelenmiş bir hevesle ve karamsar bir haleti ruhiye üzerine giderek alışkanlığı sebebiyle karşılık veren bireyi bir düşünün. Böyle bir insanda saldırganlık olarak adlandırabileceğimiz bir kişilik özelliği oluşturmak için belirli alışkanlıklar veya tepki biçimleri bütünleşmiştir. Bu özellik, apaçık bir "tutum"dur, ancak özellikler "dürüstlük" gibi değerler veya "sanat" gibi ilgi alanları olarak da ifade edilebilir.

Bu bütünleşme ve oluşum süreci için ham madde veya temel, Allport'un "kalıtsal yatkınlık" adını verdiği üç tipten meydana gelir.[24] Bunların arasında, her türden içgüdüsel davranış, kalıtsal özellikler ve öğrenme kapasitesi veya vicdanlı birisi haline gelme gibi bazı belirli potansiyel kapasiteler yer alır. Bu potansiyel kapasiteler arasında, kendine özgü bir benlik duygusu ile birlikte özelliklerin yapılandırılmış bir oluşumu olan ego yapısı geliştirebilme kapasitesi mevcuttur. Bu, olgun erişkinlerde birincil güdüleyici güç halini alır. Bu nedenle Allport, bunlardan, "kendi kendini düzenleyen" ve "kendini idame ettiren" yapılandırılmış bir sistem haline gelmek anlamına gelen "yetişkinliğe ulaşma potansiyeli" olarak bahseder. Bu kelimeler, şartlı tepkiler tarafından belirlenmenin ya da içgüdüler tarafından yönlendirilmenin tam tersini ileri sürmektedir.

Bireyin ego yapısıyla ilişkili olan benlik duygusu, benliğin veya ruhun felsefi veya dini telakkisine benzeşen bir şekilde psikolojinin benlik kavramını kullanma konusunda haklı olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Böyle bir anlayış, kişilik sistemlerini bütünleştiren ve davranışını yönlendiren bir üst faktörü öne sürmektedir. Allport, psikoloji içerisindeki pozitivist eğilimin, felsefi ve dini bir önerme olarak böyle bir kavramı reddetmiş olduğuna ve bir benlik kavramına müracaat etmeden kişilik bütünleşmesi ve oluşumunu açıklamaya çalıştığına işaret etmektedir.[25] Yine de egonun rolü büyük ölçüde pasif ve savunmacı olsa da kavram, Freud ait kuramsal ego yapısında muhafaza edilmiştir. Alfred Adler, her bireyin kendine özgü "yaşam tarzı"nda açıkça yer alan "yaratıcı benlik" kavramında benlik düşüncesine daha

[24] Krş. G. W. Allport, *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality* (New Haven: Yale University Press, 1955), s. 24-28.

[25] *a.g.e.*, s. 36-41.

yakından değinir. Bu terim, bireyin benzersiz bir şekilde ait olduğu tüm faaliyetleri, değerleri, tutumları ve hedefleri ifade eder.

Bu olguya Allport, her şeyi benzersiz bir şekilde bireye ait olan ya da o birey için "uygun" olan anlamına gelen "benlik"[26] terimini uygun görür. O zaman, "benlik arayışı" bir kişinin kendi benzersiz ve bilinçli hedeflerinin arayışı içerisine girmesi anlamına gelir. Bu da dolayısıyla bizde kök salmış huy haline gelen ve kültürel çevremize uyum sağlamamıza yardımcı olan ancak kendimize özgü benlik duygumuzun merkezinde olmayan bu alışkanlıkları, becerileri ve kültürel uyumlulukları açıklayan "fırsatçı arayış"tan ayırt edilebilir. Otomobil kullanmayı öğrenmek, 16 yaşındaki birinin saplantılı olduğu bir takıntı haline gelebilir, ancak 40 yaşına gelindiğinde alışılagelmiş, mekanik ve pratik bir hale gelecektir. Öte yandan, 40 yaşındaki en çok değer verilen ilişkiler, en tutkuyla peşinden koşulan hedefler ve bireyin onlarsız yapamayacağı temel değerler, "uygun" veya bireye mahsus ve bireyin benzersizliğini açıklayan ego yapısının bir parçası haline gelmiştir. Böylesine bir benlik arayışının incelenmesinde Allport, sadece bir felsefi önerme olmayan, psikolojik çözümlemeye açık olan bir benlik kavramına dair bulgular bulur. Kişinin kendi benlik arayışının ortaya çıkardığı benliğinin "içsel birliği sağlamak için kişiliğin tüm yönlerini" içeren bir kavram olan "kendilik"[27] olarak adlandırılması gerektiğini öne sürmüştür.[28]

Öyleyse kendilik, bireyin kendine özgü yaşam biçiminde ortaya çıkar, başka bir deyişle, kişinin benlik arayışında kendini gösterir. Kendiliğin, kişinin kendi benlik fonksiyonunun toplamı olduğunu ve böylece psikolojik analizin erişebileceği bir benlik oluşturduğunu pekala söyleyebiliriz. Allport, kişiliğin gelişmesini benlik arayışının gelişmesi olarak, yani kendiliğin çeşitli boyutları arasından bir benlik arayışının gelişmesi olarak görür. Bunlar:[29]

1. *Bedensel Duyu*, Bireyin kendi bedensel hissiyatlarının

[26] İng.: propriate

[27] İng.: proprium

[28] *a.g.e.*, s. 40.

[29] *a.g.e.*, s. 41-54.

farkındalığı.

2. Öz Kimlik, Diğerlerinden farklı ve bağımsız bir şekilde müstakil bir varlık olarak kendinin farkındalığı.

3. *Egonun Pekiştirmesi*, Egonun kendi kendini doğrulama ve kendini arama temayülünü ifade eder.

4. *Ego Genişlemesi*, Egonun sevilen cisimlerle tanımlanması.

5. *Rasyonel Faktör*, Egonun sorun çözme ve niyetlerini yerine getirme işlevlerine ışık tutar.

6. Öz imaj, Bireyin kendine bakışa açısıdır.

7. *Benlik Arayışı*, Ego-yapısının güdülediği davranışa, yani içgüdüsel dürtülere ve şartlandırmaya değil, kendi öz imajına ve öz mükemmelliğe yönelik bilinçli hedefleri açıklar.

8. *Feraset Sahibi*, Bireyin kendi arayış işlevlerinin konusu olarak kendi kendisini deneyimlediği öz farkındalığın tamlığını ifade eder.

"Kendiliğin diğer bütün işlevlerini aşan ve onları gözetim altında tutan" feraset sahibi ya da farkında olan benlik kavramı, Allport'un zihinsel işlevler ve deneyimler toplamından ayırt edilebilen bağımsız bir benlik olup olmadığı sorusuna verdiği cevaptır. Bilgi sahibi olarak benlik, Allport için hala bir önermedir ama "kaçınılmaz" olan bir önerme denilebilir.

> Biz sadece şeyleri bilmekle kalmıyor, aynı zamanda sahip olduğumuz kendiliğimizin tecrübeye dayalı özelliklerini de biliyoruz (yani aşinayız). Bedensel hislere sahip olan kişi benim, kendi kimliğimin her geçen gün farkına varan benim; ilgi alanlarım ve mücadelelerimin yanı sıra kendimi ifade etmemi, benliğimdeki genişlemeyi, mantığa bürünmeye çalışmamı fark eden ve üzerine kafa patlatan benim. Bu nedenle, sahip olduğum benlik işlevleri üzerinde düşündüğüm zaman, muhtemelen onların zorunlu birlikteliklerini algılar ve onların kendi kendini bilme fonksiyonuyla bir şekilde bağlı olduklarını hissederim.[30]

Özetlemek gerekirse, Allport'un konumu, "transpsikolojik" bir tarzda hareket eden ve "psikolojik analizin erişilemediği" bağımsız bir benlik veya ruh kavramı

[30] *a.g.e.*, s. 53.

psikolojide kabul edilemezken, yine de yaygın olarak benliğe (benlik işlevlerine) atfedilen bu işlevler psikolojinin araştırma konusu olduğu yönündedir. Bu bağlamda benlik, psikolojide zaruri bir terim haline gelmektedir. Allport'un bu psikolojik olarak erişilebilir benlik için kullandığı terim, "kişiliğin merkezi kilitleme mekanizması" diye tanımlanabilecek kendiliktir.

Kişilik Dinamikleri

Burada, Allport'un zihinsel yaşamın "devamı"[31] olarak adlandırdığı şey olan insan kişiliğindeki motive edici gücü açıklıyoruz. Allport için, olgun yetişkinlerdeki dinamik güdüleme kaynağının, bilinçsiz id'in içgüdüsel dürtüleri değil, bilinçli egonun benlik fonksiyonları olduğunu, yani kişinin benlik imajı ve benlik mükemmeliyeti hakkındaki görüşleri, bireyin bilinçli amaçları, planları, değerleri ve niyetleri olduğunu görmüştük. Bu noktada gördüğümüz gibi Allport, dönemin baskın olan psikolojik kuramlarında yetişkin davranışını açıklamak için bilinçsiz dürtülere, çocuksu ihtiyaçlara ve koşullandırmaya yapılan aşırı vurguya tepkisini ortaya koymaktadır. Allport bu gibi kuramların, yetişkinlerin davranışları çocuklarınkinden farklı olsa da yine de çocuksu davranışlarla aynı işlevi yerine getirmesi sebebiyle çocuk ve yetişkin güdülenmesi arasında "işlevsel süreklik" olduğunu gösterdiklerini öne sürmektedir. Allport'un gözde örneklerinden biri, babası ile aynı mesleği seçen genç bir adamın (örn. hukuk, tıp vb. gibi) örneğidir. Genç bir adamın hukuk veya tıp uygulamasındaki davranışı, araba süren babasını taklit eden ya da her sabah işe giden babasını taklit eden küçük bir çocukken ki davranışıyla aynı değildir. Ancak bu görüşe göre, hem çocukluk hem de yetişkinlik davranışları, babayla özdeşleştirilmek için aynı çocuksu ihtiyacı karşılar. Bunda bir işlevsel süreklilik mevcuttur.

Allport'un görüşüne göre, işlevsel süreklilik üç gerekçeden dolayı yetersizdir: (1) İşlevsel süreklilik, birkaç temel içgüdüsel ya da çocuksu ihtiyaca indirgenemeyen yetişkin motivasyonunun çeşitliliğini açıklamaz. (2) İnsan davranışını herkes için ortak olan temel içgüdüler bakımından açıkladığı ve bireyin kendi kaderini tayin etme konusundaki eşsiz

[31] İng.: go

yeteneğini görmezden geldiği için kişiliğin eşsiz oluşuna haksızlık eder. (3) Sürekli bir oluşum süreci olmaktan ziyade içgüdüsel döngünün sonsuz tekrarı biçiminde büyümeyi açıklayarak kişiliğin "oluşum" yönünü ve uzun vadeli hedeflerin gerginliğini sürdürmenin peşinde gitmekten ziyade, içgüdüsel hazzın gerginliği azaltıcı bir arayışı olarak görmezden gelir.

Allport, işlevsel süreklilik kavramına karşı tez oluşturmak amacıyla yeterli motivasyon kuramı oluşturmak için üç şartı şu şekilde listeler:[32] (1) Güdülerin çağdaşlığını kabul etmek zorundadır, yani, kişinin *mevcut* davranışını gerçekten güdüleyen şeyleri araştırmak gerekir. Geçmiş güdüler, şu anda da mevcut güdüler haline gelmedikçe hiçbir anlam ifade etmezler ve bunun böyle olduğu da varsayılamaz. (2) Çoğulcu olmalı ve birçok türde güdüye izin vermelidir. (3) Bilinçli planlar, hedefler ve niyetler gibi bilişsel süreçlere dinamik bir güç atfetmelidirler.

İşlevsel süreklilik ilkesi, bilinçsiz ve çocuksu güdülenmenin küçülüp kaybolması için çok az yer bırakıyor gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, güdülenme seviyesinde, çocukluktan erişkinliğe geçişte hiçbir gerçek dönüşüm yoktur. Davranış değişir ancak davranışın arkasındaki nedenler değişmez. Ancak Allport, "yeni yetenekleri nasıl kazanıyorsak, yeni güdüleri de öyle öğreniyoruz" görüşünde ısrarcıdır.[33] Bu yeni güdüler, öğrenme kapasitesi ile işlevsel süreklilik ilkesini tersine çevirir. Aynı güdülenmeyi farklı davranış biçimlerine bağlamak yerine, aynı davranışın potansiyel olarak farklı güdülenme türlerinden kaynaklandığı görülür. Dolayısıyla, babasının mesleki izinden giden genç bir adamın başlangıçta, babası ile özdeşim kurma yahut onunla rekabet etmesi için çocuksu ihtiyacı tarafından güdülenmesi mümkündür. Ancak Allport, bunun yani babasıun izinden gitmekle yeni güdüler öğrenmesinin gerçekleşebileceğini iddia eder ve aslında, genellikle de durum bundan ibarettir. Seçilen kariyer, artık bilinçsiz çocuksu bir ihtiyacı tatmin etmek için bir araç değil, kendi içinde bir amaç haline gelir. Egonun yapısı, kendi değer ve hedeflerinin, hayatında başarmak istediği şeylerin bir

[32] G. W. Allport, *Pattern and Growth in Personality*, Bölüm 10.

[33] G. W. Allport, *Personality and Social Encounter*, s. 149.

ifadesi haline dönüşmüştür. Artık geçmişinin kontrolünden çıkmış, azimle gelecek hedefleri için uğraşmaktadır. Allport, "ego, idareyi eline alarak kendisini geleceğe doğru fırlatır ve güdülenmesini büyük oranda niyetler ve planlar çerçevesinde yeniden şekillendirir" fikrini ileri sürmüştür.[34]

Örneğimizdeki genç adamın durumunda Allport, gencin kariyer seçiminin, babasıyla özdeşleşme anlamındaki çocuksu çabaları ile tarihsel olarak devam etmesine rağmen, bu girişimlerle işlevsel olarak devam etmediğini, yani çocuksu davranışıyla aynı amaca veya işleve hizmet etmediği fikrini öne sürerdi. Yetişkinlik dönemindeki güdülerin çocuksu ve bilinçdışı ihtiyaçlardan bağımsız olması, Allport'un *güdülerin işlevsel özerkliği* olarak adlandırdığı şeyi teşkil etmiştir. Olgunlaşma sürecinde, bireyin davranışları "benlik" halini alır, yani birey için yegane olan bilinçli hedefler ve niyetler doğrultusunda güdülenmesi ihtimalini mümkün kılar. Bu nedenle Allport, işlevsel özerklik ilkesinin "bir kişinin kişilik ayarlamalarına ayırt edici nitelik kazandıran unsurların benzersizliğini ifade etmeye yardımcı olduğunu" dile getirmektedir.[35] İşlevsel özerkliği elde etmek, insan gelişiminin normal ve tipik hedefini temsil eder. Elbette, bir yetişkinin bilinçsiz, çocuksu ihtiyaçları ile güdülenmeye devam edebilmesi olasıdır. Ancak, Allport böyle bir motivasyonun nevrotik özelliğinin "dürtülere dayanan, uygun olmayan ve yaşla bağlantılı kişilikte" gözlemlenebileceğini ısrarla vurgulamaktadır.[36]

Döneminin hakim psikoloji anlayışları ışığında, Allport'un kişilik kuramı, bireyin dinamik motivasyonunun merkezi olarak bilinçli ego yapısına olan ısrarıyla en yenilikçi kuram olarak algılanır. Bu anlayış, en azından üç doğal sonucu beraberinde getirmektedir: (1) Güdülenme kuramında bilinçli amaçlar, niyetler ve değerler de dahil olmak üzere kişiliğe *kapsamlı* bir bakış açısı sunar. Böylece psikoloji, 'tüm yönleriyle insan' çalışması olur. (2) Bilincin güdüleyici gücünü vurgularken "benlik" işlevleri, kişiliğin

[34] *a.g.e.*, s. 138.

[35] *a.g.e.*, s. 146.

[36] Richard Evans, *Gordon Allport: The Man and His Ideas*, s. 31.

benzersizliğine odaklanmaktadır. (3) Gelişme sürecinde yeni güdüler öğrenme anlamında insanın kapasitesine vurgu yaparken, güdülenmenin insan gelişiminin temel özelliği olarak dönüşüm yaşadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla, çocukluktan erişkinliğe doğru geçiş süreci, yalnızca bir arıtma, yerini alına ve detaylandırma süreci değil, özünde hakiki dönüşümlerden bir tanesidir. Bu fikirler o kadar yaygın kabul görmüştür ki içlerindeki yenilikçi özelliklerin anlaşılamaması çok olasıdır.

Din Kuramı

Günümüzde gittikçe artan sayıda insan, "manevi" bir hayat arzusunda olduklarını ancak bunu kurumsal dinlerde bulamadıklarını iddia etmektedirler. Sonuç olarak, bu insanlar dini geleneklerinden bir soyutlanma hissiyatı yaşamakta ve diğer manevi hikmet kaynaklarının arayışı içine girmektedirler. Allport, 1950'de yayımlanan *The Individual and Religion* adlı eserinde bu çift yönlü eğilimi gözlemlemektedir. Amerikalı yetişkinlerin üçte ikisinin kendilerini dindar görmesi ve onda dokuzunun da tanrıya inandığını kaleme alan Allport, yine de birçoklarının dini geleneklerinin doktrinlerine dair "pek çok mental tereddüt" ve "şüpheleri" olduğunu gözlemlemiştir. Hala dindar "hissetmek" isterlerse de davranışlarını düzenleyen ilkeler çoğunlukla dini inançlarından değil de gittikçe artan oranda psikoloji ve psikiyatriden kaynaklanmaktadır. Bugün manevi rehberliğin alternatif kaynaklarının arasında Jung psikolojisi, Doğu felsefesi, Yeni Çağ Düşüncesi ve politik olarak doğru kültürel varsayımların olduğu söylenebilirken, geleneksel din hakkındaki muğlaklık aynıdır. Hem Allport tarafından gözlemlenen durum hem de günümüzde meydana gelen durum aynı soruna işaret etmektedir. Her ikisi de insanoğlunda doldurulması gereken dini ya da manevi bir boşluk olduğunu ve bu boşluğun geleneksel dinlerin öğretileri ile doldurulamaması halinde insanların diğer kaynaklara yöneleceğini öne sürmektedir.

Bu durum, hakiki manevi doyum için bireyin dinin ötesine bakması gerektiğini öne süren bazılarının din ile "maneviyat" arasında bir ihtilafın var olduğunu varsaymalarına neden

oldu. Allport, böylesine tartışmalı olan yanlış bir ihtilaftan sakınmakta ve bu öznel gereksinimi "dini duygu" olarak tanımlamaktadır. Bir düşünce olarak bu, Allport tarafından kişiliğin bir özelliği olarak kategorize edilir ve kökten dindar olan kişide, "temel özellik" olarak tanımlanır; yani, bir bireyin düşünce ve davranışlarının tamamında merkezi ve yaygın bir etki yaratan ana duygu veya egemen olan bir tutku haline gelir. Bu motive edici güç ile bir dizi inanç duygusu içinde dini düşünce, William James'in bireyin kişisel enerjisinin "daimi merkezi" olarak adlandırdığı şeye benzerlik göstermektedir. Allport, dinin hem bilişsel hem de dinamik boyutlarını kapsaması için "duygu" kelimesini kullanmıştır. Kişiliğin merkezi bir birimi olarak bu duygu hem düzen hem de motivasyonu sağlar. Duygu, "tanımlanabilen bir değer konusuna yönlendirilmiş his ve düşünce teşkilatlanması" olarak tanımlanır.[37] Olgun dini düşünce tanımında, değer konusunu inanan kişi için "en üst düzeyde önem" sahibi ve "her şeyin doğasındaki daimi ve merkezi" olarak kabul edilen şeyle ilişkilendirilen fikirler ve ilkeler olarak tanımlamıştır.[38]

Dini duygu konusunda iki başlangıç noktasına değinilmesi gerekir. Birincisi, dinin öznel yanını yansıtmaktadır. Dinin nesnel tarafını oluşturan ve bir bireyin dinini özümseme ve deneyimleme biçimini açıklayan doktrinler, semboller, değerler ve ritüel sistemine cevap veren bu öznel düşüncedir. Din psikolojisi için uygun çalışma konusu olan ise bu öznel olgudur. İkincisi ise, bir kişilik özelliği olarak dini düşünce, her bir bireye özgüdür. Allport için bu, ayrı bir "dini içgüdü" ya da tüm bireyler için ortak olacak tek bir mental mekanizmadan ileri gelen herhangi bir dini açıklamayı ortadan kaldırır. Dolayısıyla, buna bağlı olarak din, artırılmış cinsellik, takıntılı bir nevroz, bir baba kompleksi veya ortak bilinçdışı bir süreç bakımından basit bir dille açıklanamaz. Bilakis din, derece ve yoğunluk bakımından bir insandan diğerine farklılık gösteren çeşitli insani ihtiyaçlara cevap vermektedir.

---

[37] G. W. Allport, *The Individual and His Religion* (New York: Macmillan, 1950), s. 63.

[38] *a.g.e.*, s. 64.

Din Düşüncesinin Kökenleri

Allport, dinin cevap verdiği ve dolayısıyla her bireyin dini düşüncesine eşsizlik kazandıran insani ihtiyaçları aşağıdaki gibi listeler:[39]

Bedensel İstek: İnsanın dostluğa veya topluma ihtiyaç duymasının yanı sıra temel bedensel ihtiyaçları (yiyecek, barınma gibi); düşmanlar, doğa, hastalık, ölüm ve benzerlerinden kaynaklı bireyin varlığını tehdit eden şeylerden korkmasını içerir. Burada, dini bir inancın entelektüel tutarlılığı başkalarıyla paylaşılmasının duygusal faydasına kıyasla ikinci sıradadır, yani insan ilişkisine olan ihtiyacın karşılanmasının ne denli önemli olduğu konusundaki Erich Fromm'un görüşü hatıra gelmelidir. Yine, Allport'un bireyin tanrıya yaklaşımının kişinin mevcut ihtiyaçlarıyla belirlendiği söylemi, William James'in kendisine inanmaktan çok (insani ihtiyaçlarımızı karşılamak için) tanrıyı "kullanmaya" daha eğilimli olduğumuz görüşünü hatırlatmaktadır. Ancak, bu temel insan ihtiyaçlarının tatmininin farklı bireylerin dini güdülenmelerinde -dinin kendileri için temel bir dürtü olanlarından, dinin kendileri için kanaatkarlık, yoksunluk ve yalnızlık arayışı olduğu orta çağ münzevilerine varıncaya kadar- daha büyük ya da daha küçük bir rol oynamakta olduğu aşikardır.

Mizaç: Yukarıda sözü edilen bireysel farklılıklar, sırasıyla büyük ölçüde bireysel mizaç farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Burada yine William James'in sağlıklı düşünceli ve hasta ruhlu arasındaki ayrımını hatırlamakta fayda vardır. Büyük bir ölçüde, dindar kişiler arasında teolojik ve ritüel tercihlerinin sebeplerini açıklayan da mizaçta bulunan bu farklılıklardır. Zihin gücü ile bir düşünce dini arasındaki seçim yapmanın karşısında hayal gücü ile bir deneyim dininin seçimini yapmak, "yüce" bir ayin töreni ile şatafatın arasında seçim yapmanın karşısında "geleneksellik" ve daha merasimsiz bir ibadetin kendiliğindenliği arasında seçim yapma, aleni ibadet ile gizliden teslimiyet arasında seçim yapma... tüm bu seçimler büyük ölçüde mizaca ya da bireyin baskın olan duygu durumuna bağlıdır. Allport, din ve mizaç arasındaki bağlantıya daha fazla dikkat çekmek

[39] *a.g.e.*, s. 7-30.

için iki neden ortaya koymaktadır: Birincisi, kişiliğin şartlandırılmasında, özellikle Amerikan psikolojisindeki, çevresel faktörlere yapılan aşırı vurgunun bir şekilde dengesinin bulunması gerektiğidir. Ayrıca, "kişiliğin doğuştan gelen iklimine" de eşit miktarda dikkatin çekilmesi, yani mizaç da dahil olmak üzere bünyeden kaynaklanan veya kalıtsal olan kişiliği belirleyici faktörlere dikkat çekilmesi gerektiği konusunda ısrar etmektedir. İkinci olarak ise, dini tarikatlar arasındaki tüm kiliselerin birleşmesini amaçlayan hareket, dini farklılıkların sıklıkla mizaçla ilgili tercihlerdeki farklılıklardan kaynaklandığı gerçeğini de hesaba katmalıdır.

Psikojenik Arzular ve Manevi Değerler: Bunların organik ya da "viserojenik"[40] isteklerden ayırt edilmesi gerekmektedir. Burada Allport, gerçek, iyilik ve güzellik gibi kavramlarda aradığımız değerleri nesneleştirmeye eğilimli olduğumuzu dile getirmektedir. Bu tür değerler için duyulan arzu, belirgin bir insani güdüdür. İnsanın büyümesi burada, özetleme ve kategorize etme süreci olarak görülür ki bu süreç sayesinde bireysel olan iyi, güzel ve doğru konuları Doğruluk, Güzellik ve İyilik olarak soyut kavramlarla sınıflandırılır. Bu sayede belirli konuların temel nitelikleri somutlaştırılır ve kendimizin dışında var olan bir görüntü kazanır. Birçoğu için din, bu değerleri korumanın bir yoludur ve tanrı bu değerlerin nihai yansıması olarak görülür. Allport, örneklendirme yoluyla, bireysellik veya kişisellik değerinin gelişimine işaret eder. Bir bebeğin bedensel duyusu egoizm halini alır ve sonra da kişinin bireyselliğinde gurura dönüşür. Sonunda bir birey sadece kendi bireyselliğine değer vermeyi değil, başkalarınınkilere de değer vermeyi öğrenir ve bu da hayırseverlik, hoşgörü ve eşitlik gibi ilişikli değerlerin gelişimini teşvik eder. Dindar kişi, bu inancı kişisel bütünlüğün değerine, her bir bireyin onun imgesiyle yaratıldığı kişisel bir tanrının (kişiliğin yüce ifadesi) fikrine dayanak noktası yapabilir.

Anlam Arayışı: Bu cümle ile Allport, viserojenik ve psikolojik istek ve değerler arayışının arkasında, parça parça ayrılmış tüm arzularımızı bir anlam çerçevesinde bütünleştirecek bir tür nihai anlam arzusunun yattığı görüşünü öne sürmektedir. Allport, "ben diyorum ki, kendi kendini yiyerek, arzulayarak, değer vererek geçirdiğimiz

[40] İç organlardan kaynaklanan [e.n.].

tüm zamanlar boyunca, aslında sıklıkla kendi kargaşamızı yorumlama çabası içindeyizdir" ifadesini kullanmıştır.[41] Din, nihai anlam ve kader hissiyatı için noksansız bilgiye ulaşmada yapılan bu arayışın peşini bırakmamanın bir yoludur. Allport, bir bireyin dinini "kişinin hakkıyla ait olduğu o yüce bağlamı bularak kendi kişiliğini geliştirmek ve tamamlamak için nihai teşebbüsü" olarak tanımladığında kuşkusuz bu işlevi akılda tutuyordu.[42] Bu işlevi yerine getirirken din, sadece "deneysel nedensellik" sorusuna cevap bulabilen bilim dünyasının ötesine geçer. Örneğin, ölümün fiziksel boyutu belirlendiğinde, anlamının ne olduğu sorusuyla hala boğuşulmaktadır. Böylesine varoluşçu soruların (ölüm, suç, kaygı, endişe vb.) dini türden sorular olduğunu ancak bu soruların kesinlikle dinin ele aldığı türdeki sorular olduğunu söylemek, olayı fazla basite indirgemek gibi görülebilir. Dinin önümüze koyduğu cevaplar, bazen "doğrulanabilir kanıtların çok ötesine sıçramaktadır" ve bazıları tarafından (Freud dahil) aşırı derecede iyimser ve asılsız olarak görülmektedir. Allport, - ister dindar olsun ister olmasın- hepimizin yaşamlarımızı (örneğin, önümüzdeki yıl da yaşıyor olacağım, mezun olduktan sonra da iyi bir iş bulacağım gibi) eşit derecede doğrulanamayacak şekilde işleyen ilkeler ve varsayımlara dayandırdığı önermesiyle karşılık verir. Gerçekten de dinleri, dileklerin gerçekleşmesine dayanan bazı insanlar vardır, ancak dinin umutları, anlamları ve değerleri koruma eğilimi, tam olarak asılsız bir dileğin gerçek olmasının bir emaresi değildir.

Kültür ve Uyumluluk: Şimdiye kadar tartıştığımız "dini arayışın kökenleri", her bireyde dini düşüncenin eşsizliğini ortaya koymaktadır. Ancak, bu kişisel tercihler, bireyin kendi kültürü ve o bölgede hakim olan dinin kaideleri tarafından değerlere uyulması için uygulanan baskıya karşılık gelmektedir. Sosyal, politik ve ekonomik sistemlerin bağlı olduğu manevi ve ahlaki değerleri genellikle din karşıladığı için din ve kültür birbiri ile çok yakından bağlantılıdır. Bu ise Allport'un dinin bilgilendirdiği kültür açısından, yani toplumsal veya kültürel işlevi açısından tanımlanıp tanımlanamayacağını sorgulamasına sebep olmuştur.

[41] *a.g.e.*, s. 9.

[42] *a.g.e.*, s. 161.

Cevap olarak da dinin bireyin hayatındaki yerinin sosyal yaşamındaki yerinden farklı olduğuna işaret etmektedir. Dinin, sadece uyumluluk yoluyla toplumsal istikrarın elde edilmesi için bir araç olmadığını aynı zamanda toplumsal değişimin bir etkeni olduğunu da ileri sürmektedir. Bu tür değişiklikler genellikle dinlerini benzersiz ve devrim niteliğinde bir tarzda özümsemiş olan karizmatik liderlerden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Allport, dinin sosyal işlevi ne olursa olsun, öznel dini tutumun her bireyde benzersiz olduğu sonucuna varmaktadır. Aslında, "yeryüzünde dindar bir eğilime sahip olan faniler olduğu gibi, dini deneyimin pek çok çeşidinin de bulunduğunu" iddia etmektedir.[43]

Olgun Dini Düşünce

Dini düşüncenin temeli, daha önce bahsedilen insani ihtiyaçların herhangi birinden veya hepsinden kaynaklanıyor olabilir. Bununla birlikte, Allport için kişinin dini düşüncesinin olgunluğunun ölçüsü, kendisini insan ihtiyaçlarının karşılanması işlevinden kurtardığı ölçüdedir, yani "işlevsel olarak özerk" olabildiği derecededir. Elbette, olgun dini düşünce bile, bir çeşit huzur, güvenlik, dostluk gibi mefhumların kaynağı olabilecektir, ancak kendi içerisinde bir sona ulaşmış olan bir ölçüde tam olarak olgunluğa erişmiştir ve tabi ki kesinlikle böylesi insan ihtiyaçlarını karşılamak için bir araç değildir. Allport için olgun din ibaresi, olgunluğa işaret etmemekte ve dolayısıyla da bir dini doktrinin diğerine üstün olduğunu kabullenmemektedir; daha çok bu doktrinlerin bireysel anlamda inanan birey tarafından nasıl içselleştirildiği ve benimsendiğine işaret etmektedir. Bu, dinsel olgunluğun dindar kişinin insani ya da psikolojik olgunluğundan kaynaklandığını göstermektedir. Allport, olgun insan kişiliğinin üç özelliğini şu şekilde listeler:

1. Kendiliğinden genişleme, yani bir çeşit "viserojenik düzeyin ötesinde psikojenik ilgiler, değerler ve arzular";

2. Kendini nesneleştirme ya da mizah anlayışı da dahil olmak üzere kendisini başkalarının bizi gördüğü gibi objektif olarak görebilme kabiliyeti;

3. Genişleyen benliğin çeşitli boyutlarını, ilgi alanlarını ve

[43] *a.g.e.*, s. 30.

arzularını bütünleştirme görevini yerine getiren bütünleştirici hayat felsefesi (kendiyle bütünleşme).

Böylesine bütünleştirici bir yaşam felsefesi illaki dini olacak değildir; kişiliğin bütünleştirici merkezi, felsefi, etik veya siyasi olabilir. Bununla birlikte, dini düşünceyi belirgin kılan şey, onun kapsamlı oluşudur. Dinin ana düşünce olduğu her yerde, yaşam ve tüm insan tecrübeleri her yönüyle bütünleşmiş olmalı ve onlara anlam katmalıdır. Hayal gücüne ve dileklerin gerçekleşmesine dayanan bir dini düşünce, "kişinin gerçekliği ile olan sözleşmesindeki bir kaçış maddesini oluşturur."[44] İşte bu, dini eleştirinin hedefi olan olgunlaşmamış din türüdür. Allport olgunlaşmış dini düşüncenin aşağıdaki özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir.

İyi Farklılaşmışlık. Olgun dini düşünce, zenginliği ve karmaşıklığı ile ayırt edilir. Allport, dinlerini düşünmeden ve eleştirmeden kabul eden kişileri tanımlamak için "eleştiriye kapalı adanmışlık" terimini kullanır. Bu insanlar yüzeysel bir şekilde kendilerine öğretilenleri öylece kabul ederler ve eleştirel bir bakış açısıyla bakılmadan o inançların doğru bir şekilde içselleştirilemeyeceği, bireyin dini düşüncesini kendine mal edemeyeceği, bütüncül bir ana düşüncenin parçası haline gelemeyeceği kişinin dini inançlarını eleştirel olarak irdelemesi diyebileceğimiz o zahmetli uğraştan kaçınırlar. Öte yandan, farklılaşmış bir dini düşünce ise şüpheyi inancının bir yönü olarak kabullenebilir, dini inançlarında gerekli ve önemli olan şeyleri gereksiz ve daha az önemli olan şeylerden ayırt edebilir ve kendi kilisesinin veya din geleneğinin başarısızlıklarının yanı sıra başarılarının da farkındadır.

Türetilmiş ama yine de Etkin. Olgun dini düşüncenin bu özelliği, "motivasyon gücünün özerk yapısını" ele almaktadır.[45] İnsan olgunluğu için geçerli olan şey, dini olgunluk için de geçerlidir; sebeplerin işlevsel özerkliği ile nitelendirilir. Bu ifadenin, bir birey olgunlaştıkça, davranışının arkasındaki sebeplerin değişebileceği gerçeğini ifade ettiğini görmekteyiz. Başlangıçta bazı bilinçsiz, çocuksu ihtiyaçları karşılamak için denenen, daha başka bir amaç için bir araç mahiyetinde değil

[44] *a.g.e.*, s. 61.

[45] *a.g.e.*, s. 71.

de kendi faydası için izlenen bir eylem, zamanla kendi içinde bir son halini alabilir. Aynı şekilde din duygusu "türetilmiş", yani ferahlık, güven ve dostluğa duyulan ihtiyaçtan ortaya çıkmış olabilir; toplumsal statü veya uyum sağlamaya olan ihtiyaçtan veya bazı bilinçsiz veya nevrotik güdüyü memnun etme ihtiyacından bile kaynaklanıyor olabilir. Allport'un üzerinde ısrarla durduğu şey, başlangıçta kişisel ihtiyaçlardan böylelikle türemiş olan dini bir düşüncenin, kendi itici gücünü kendisinin sağladığı noktaya kadar olgunlaşabileceği gerçeğidir. Böylece köklerinden bağımsız olabilmek, işlevsel olarak özerk olabilmektir. Bir bireyin dini hayatı, artık bazı insani ihtiyaçların karşılanmasını sağlayamamaktadır; kendi içinde bir son haline gelmiştir.

Dindar kişi için bu, dini düşüncenin kendini tanrıya ve dini değerlere doğrudan yönlendirmekte serbest olduğu ve dine özgü başka bir beşeri hedefe ulaşmak amacına hizmet etmek zorunda olmadığı anlamına gelir. Allport'un dile getirdiği gibi:

> Başlangıçta işlevi, bu düzeni takip etmiş olmasına rağmen, "işlevsel olarak özerklik", bu kökeninden büyük ölçüde bağımsız hale gelmiş olan dini bir düşünce, diğer arzuların bir hizmetkarı olarak kabul edilemez. Artık kendinden merkezli sebeplerin mıknatısını takip etmek için bükülen demir tozu gibi davranmıyor; daha ziyade sayesinde diğer isteklerin yollarını düzene sokmak için elde edilmeye çalışıldığı kendi özünde mıknatıs olan bir ana sebep gibi davranıyor. Dini düşüncenin hayatla başa çıkmak için en iyi araç olduğuna karar verdikten sonra benlik, bir bakıma, kendi görüşleri çerçevesinde karşılaştığı her şeyi yorumlama görevini, uygun anlam ve değer çerçevesi ile uyumlu yaşama motivasyonu gücünün sağlanması görevini ve bu çerçeveyi büyütme ve harekete geçirme görevini ona devreder.[46]

Bu pasaj, iki şeyi vurgulamaktadır: Birincisi, dini olgunluğa ulaşmada gerçek anlamda bir nedenler dönüşümü gerçekleşmektedir. Bu dönüşüm, ister kademeli büyüme ister ani dönüşüm yoluyla gerçekleşsin, kendi merkezli sebeplerden kendini aşan sebeplere doğru bir hareket olan sonuç her zaman aynıdır. İkincisi, sıklıkla dini tecrübenin bir

[46] *a.g.e.*, s. 72-73.

özelliği olarak nitelendirilen özgürlük veya kurtuluş duygusu psikolojik olarak "öz merkezli nedenlerin mıknatısı"ndan kurtuluş olarak yorumlanabilir. Olgun dini düşünce, ferah ve güvenlik gibi çocuksu amaçlarından; kendince haklı gerekçe, onay veya ödül ihtiyacı gibi narsistik ihtiyaçlardan; suçluluk duygularının cezasını çekme gibi nevrotik hedeflerden sıyrılmıştır.

Sürekli Olarak Yönlendirici. Bu, olgun dini düşüncenin bir kişinin karakterinde gerçek bir değişiklik meydana getirebileceği anlamına gelir. Bu böyledir, çünkü bu bir ana düşünce halini aldığında, tüm yaşamı kapsar ve bütün kişiliğin içine işler. Sonuç olarak, olgunlaşmamış duygu, davranışları daha parçalı ve dağınık bir şekilde yönlendirirken, olgun dini düşünce istikrarlı ve kalıcı bir etki sağlamaktadır.

Kapsamlı ve Bütünleşik. Bu, kapsamlı ya da kapsayıcı bir yaşam felsefesi sağlamada ve tüm insanlık bilgisini ve tüm insan tecrübelerini o yaşam felsefesi içinde bütünleştirmede dini düşüncenin rolüne atıfta bulunmaktadır. Örneğin dini düşünce, dünya görüşü içerisinde bir şekilde yeni bilgi ve bilimsel gelişmeleri barındırmalıdır. Mesela, değişmeyen ahlaki ilkeler bile, insanın üremesindeki teknolojik ilerlemeler ve hayatı uzatmaya yönelik yapay araçlara uygulanmalıdır. Din ve bilim, iman ve akıl bir şekilde uzlaştırılmalıdır. Nitekim akıl yeni tarihi ve bilimsel gerçekleri keşfettiği için bu girişim devam eden bir girişimdir. Bu bilgi gelişmeleri asimile edilmeli ve kişinin dini inanç sistemine entegre edilmelidir. Olgun dini düşüncenin bu özelliği, tüm insan tecrübelerinde, yaşamın karanlık, negatif yönünün yanı sıra iyi ve güzel yönlerinde de anlam bulmaya çalışması gerektiği manasına da gelir. Hayatın herhangi bir yönünü anlam sistemine dahil edemeyen dini bir düşünce, kapsamlılık ve bütünlüğün testinde başarısız olur ve olgunlaşmamış duygunun hayalperest karakterini paylaşır.

Sezgisel. Allport, sezgisel bir inancı, "onaylanıncaya kadar ya da daha geçerli bir inanç keşfetmemize olanak sağlayana kadar geçici olarak kabullenilen" bir görüş olarak tanımlamaktadır.[47] Olgun dini düşüncenin bu niteliğini anlamak için, her dini doktrin, Allport'un deyişiyle, "işe

[47] *a.g.e.*, s. 81.

yarayan bir hipotez"dir ifadesini hatırlamakta fayda vardır. Dini doktrinlerin insan diline esasında gizemli olan şeyleri sokma girişiminde bulundukları için durum kesinlikle bundan ibarettir. Kavramsallaştırmada tüm beşeri girişimlerde de olduğu gibi, ifade etmeyi amaçladıkları şeyler aslında gerçekliğin yaklaşımlarıdır. Örneğin, tanrının zati tabiatı ile dinlerin bu tabiatı tanımlamaya çalıştıkları çeşitli imgeler ve kavramlar arasındaki farkı bir düşünün. Bu görüntülerin ve kavramların, insani tecrübelerden elde edilen ve insan tecrübesi veya anlayışının ötesinde bir gerçekliğe yansıtılan metaforlar olduğunun pekala bilincindeyiz. Tanrının, bir çocuk ve olgun bir yetişkin tarafından nasıl tahayyül edildiği arasındaki farkı dikkate alırsak, ilahi kavramsallaştırmamızın -tüm dini gerçeklerde de olduğu gibi- gelişime tabi olduğunun farkına varırız. Dolayısıyla, simgelediği gerçeği daha doğru biçimde aktarması bakımından her zaman gelişime ve yeniden biçimlendirmeye tabi olduğu için herhangi bir dogmatik kesin ifade geçici olarak (sezgisel olarak) benimsenmelidir. Dinine çocuksu bir anlayışla sarılan bir yetişkinin inancı, bu sezgisel nitelikten yoksun kalırdı. Bir dini doğru, değişmeden kalabilirken bunu aktarması için kullanılan dogmatik ifadeler, onun anlamına dair yeni anlayışlar ortaya çıktıkça değişime tabi olabilirler. Böylelikle inançlarını sezgisel olarak benimseyen ve hiçbir zaman tam bir kesinlik ile kabullenmeyen inanan kişi, "muhalifliğe sandığımızdan daha yakındır"[48] fakat tam bir kesinliğin olmadığı zamanlarda bile içtenlikle hareket edilebileceği konusunda Allport, William James'e katılmaktadır.

Dışsal Dine karşı İçsel Din

Din ve önyargı arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak için dışsal ve içsel din arasındaki ayrım, Allport tarafından kullanıldı. Allport, önyargı psikolojisi üzerine önemli miktarda çalışma yapmış, bunun sonuçlarını 1958 tarihli *The Nature of Prejudice* kitabında yayınlamıştır. Araştırması, kiliseye gidenlerin, gitmeyenlere kıyasla daha önyargılı olma eğiliminde olduğunu ortaya koymuştur. Açık bir şekilde inançların kardeşliğini amaçlayan kimseler arasındaki önyargı ve bağnazlık dinde bir belirsizliğe işaret etmektedir

[48] *a.g.e.*, s. 82.

ki Allport, bunu şu şekilde özetler; "iki farklı ip dizisi hepsi dinin fabrikasında dokunmuştur -kardeşlik ipi ve bağnazlık kumaşı-.[49] Kiliseye gidenlerin arasındaki önyargının göreceli sıklığı tartışmasında Allport, önyargı kaynağı olarak hizmet edebilecek üç farklı dini bağlamı tanımlamaktadır: İlki teolojik bağlamdır. Teolojik sistemlerin üç tane "bağnazlığa davetiye" içerdiği görülmektedir. Vahyin doktrini nihai hakikatin sahiplenme iddialarına ve onu yorumlamak için tek otoriteye sahip olma iddialarının artmasına neden olabilir. Seçilme doktrini, (kurtulacak olanları tanrı önceden takdir eder) "tanrının seçilmişleri" veya "tanrının seçtiği kişiler" veya milliyetçiliğe bağlı olduğunda "tanrının ülkesi" fikirlerini teşvik eder. Bazı tarihsel dönemlerde "teokrasi" kavramı -kralların ilahi hak yoluyla hükmettiği ya da kilisenin sivil yöneticiler üzerinde yetki sahibi olması kavramı- laik ya da dini otoritenin kötüye kullanılması ihtimalini ortaya çıkarmıştır.

Daha önce bahsedilen doktrinlerin, yalnızca bunları çarpıtmak ve sosyal ve politik hedeflere ulaşmak için kullananlara "bağnazlık davetiyeleri" gönderdiğini belirtmek gerekir. Allport ayrıca, bu teolojik köklerden kaynaklanan bağnazlık tehlikesinin zamanımızda büyük ölçüde düştüğünü belirtmiştir. Vahiy ve seçimin sert yorumları, ekümenik hareket tarafından hafifletilmiş ve teokrasinin yerine kilise ve devletin ayrılması doktrini getirilmiştir. Bugün önyargının sosyokültürel ve psikolojik bağlamları daha da önemlidir. Din, elbette bir sosyokültürel olgudur. Ancak bu, öncelikli sosyokültürel bir gerçeklik haline geldiğinde veya belirli bir sosyokültürel sınıfla özdeşleştirildiğinde, bir bağnazlık haline gelir. Bu gibi durumlarda, ortaya çıkan çatışmaların esasen dini veya sosyokültürel olup olmadığını belirlemek zordur, zira Kuzey İrlanda'daki devam eden çatışma ve Bosna'daki son savaş bunun kanıtıdır. Allport, bu bağlamda, kiliseye gidenlerin birçoğunun diğerlerinden daha önyargılı göründüğünü ileri sürmektedir, çünkü bazı insanlar, psikolojik maskesinden ötürü hem din hem de önyargıya ihtiyaç duyuyor gibi görünmektedir; çünkü her ikisinin de aynı ihtiyaç ve problemlere cevaplar sağladığı görülmektedir. Her ikisi de öz şüphe ve güvensizlikten çekinenlere öz güven

[49] G. W. Allport, *The Person in Psychology*, s. 218.

duygusu sağlar. Önyargı, bir günah keçisi ararken; din, suçlu bulunanlara rahatlama sağlar. Başarısızlık hissi çekenler için, önyargı dışlayıcı bir tavırla suçluluk hissi verirken; din, cennet ödülünü vaat eder. Burada "işlevsel olarak özerk" olmayan bir dini düşünceyi hemen anlayabiliriz; bu, dine dışsal bir işlev olarak hizmet eder; önyargıyla tatmin edilen aynı bir takım psikolojik ihtiyaçları karşılar. Allport, birçok birey için "önyargı ve dinin işlevsel öneminin aynı olduğu" sonucuna varmaktadır.[50]

Kişisel-psikolojik bağlamda, Allport, kiliseye gelenlerin arasında önyargının yüksek etki alanı için bir açıklama bulmaktadır. Araştırmalar, önyargı derecesinin kiliseye daha sık gidenlerde bir noktaya kadar azaldığını ve ayda on bir veya daha fazla kez katılmış olan kişilerin ön yargı düzeyinin hiç kiliseye gitmeyenlerden bile önemli derecede daha düşük olduğunu ortaya koymuştur. Bu, sık katılımcıların seyrek katılımcılara göre niteliksel olarak farklı bir dini düşünceye sahip olma ihtimalini göstermiştir. Bunu test etmek için kiliseye katılanların dinin içsel değere karşı dışsal değerini test etmek için bir anket geliştirmiştir. Amaç, "kiliseye gidenlerin, diğerlerinin (inançlı olmayan) üyeliğini destekleyen ve sona erdiren toplum türü üyeleri ile dinin kendisi içinde bir son -iyi bir son, yararlı olmayan- olarak görenleri" ayırt etmektir.[51] Bir dışsal yönelim, "kilise, iyi sosyal ilişkiler kurmak için bir yer olarak önemlidir" gibi ifadeleri kabul eden bir kişide ortaya çıkar. İçsel bir dinin düşünce türü, "Dinimi, hayatta yürüttüğüm diğer tüm ilişkilerime taşımak için çok uğraşıyorum" gibi bir ifade kullanan kişiye atfedilir.[52]

Bu çalışmanın sonucu, dışsal dini tutumun önyargı ile ve içsel tutum ise çok düşük önyargı ile ilişkilendirildiğini belirtmiştir. Dışsal dindarlık, dinin değerini dinin dışında bir şeyde bulan bir kişi olarak tanımlanır. Din, güvenlik, huzur, ticari ya da toplumsal statü gibi birtakım iyi şeyleri elde etmek için bir araç olarak kullanılır. Hatta din, daha önce ifade ettiğimiz gibi, önyargıları güçlendirmek için bile kullanılabilir. Eğer din yalnızca kendi menfaatim için

[50] *a.g.e.*, s. 225.

[51] *a.g.e.*, s. 230.

[52] *a.g.e.*, s. 233.

ise, benim çıkarıma olmayanlar veya güvenliğim için bir tehdit olarak algılananları içermesine gerek yoktur. İçsel dindarlık, tamamen farklı bir işlev görür. Bu, bir sona araç olmaktan ziyade kendi içinde bir sondur. Başka bir deyişle "işlevsel olarak özerktir." Bu durumda kişi, dini inançlarına kendini adar -Allport'un belirttiği gibi, insan kardeşliği doktrini içeren- ve hayatını bu inançlara uyarlamaya ve buna uyum sağlamaya çalışır. Dışsal yönelimde olduğu gibi, kişi inançlarını, egemen önyargıları da dahil olmak üzere, kendi yaşam biçimine uyarlamaz. Dinin ve önyargının ilişkisi ile ilgili olarak, Allport şu sonuca varır: "Din ve önyargı arasındaki ilişkiyi net bir şekilde konuşmak gerçekten doğru değildir. Aksine dinin farklı kişiliklerde oynayabileceği iki işlev arasında bir ayrım yapmak zorundasınızdır."[53]

Din ve Zihinsel Sağlık

Allport'un din kuramıyla ilgili tartışmalarımıza, birçok insanın hayatlarının yürütülmesinde Allport'un belirtmiş olduğu ahlaki yönlendirme arayışlarında dinden psikolojiye ve psikiyatriye dönüş olduğunu vurgulayarak başladık. Bu gözlem, onun din ile psikoterapi arasındaki ilişkiyi tartışmasına sebep olmaktadır. Her ikisi de düşünülmüş, zihinsel hastalıkların tedavisine dikkat çeker ki bu da zihinsel sağlığın teşviki ve zihinsel hijyendir. O halde, görevi, zihinsel sağlığın teşvik edilmesinde psikoterapi ve dinle ilgili rolleri tanımlamaktır. Her ikisi de bireyi daha fazla birleşmeye veya kişiliğin entegrasyonuna yönlendirmeye çalışarak bunu gerçekleştirir. Entegrasyon, "tek düşüncelilik" veya "kalbin arınmışlığı" hakkındaki dini düşünceye benzer bir kavram olarak görülür ve Allport tarafından "takribi bir zihinsel birliktelik çabasının uyumsuz dürtü ve arzuların dışına çıkmaya zorlanması"[54] olarak tanımlanır. Bu ise Allport'un bir ana duygunun egemen olduğu ve duyguların hiyerarşik bir örgütlenmesi dediği hali gerektirir.[55] Görülüyor ki, dini duygu gibi bir hakim duygu, kişilikte merkezi bir yeri kapladığı zaman, kişinin hayatının ve kişiliğinin tüm yönleri üzerinde yoğun bir motive edici etki yaptığı görülmektedir.

[53] Richard Evans, *Gordon Allport: The Man and His Ideas*, s. 72.

[54] G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, s. 104.

[55] *a.g.e.*, s. 90.

Diğer tüm duygular, bu ana duyguyla olan ilişkilerine göre bir tür hiyerarşik düzen içinde ayarlanır.

Allport, olgun dini düşüncenin kişiliğin bütünleşmesini sağladığını, çünkü kişiliğin daha fazla entegrasyonunu gerçekleştirmek için ve bazen de psikoterapiden daha üstün bir hale getirmek amacıyla ihtiyaç duyduğumuz şeylerin çoğunu sağladığını öne sürmektedir.

İlk olarak, din, birleştirici bir ana duygu sağlar. Bütün güçlü ilgiler kişilik ile birleştirmeye eğilim gösterirken, burada din, kapsamlı karakteri (kişinin hayatının her alanına nüfuz eden) ve en temel inanç ve değerlerinin birleştirici gücü nedeniyle "*mükemmel* bütünleyici bir araç" olarak görülür. Din, nihai anlam ve değerle ve yaşamın en nihai hedefleriyle uğraşır. Uzun menzilli hedeflerin bütünleştirici etkisi vardır, çünkü diğer tüm ilgiler kişinin hayatına uygun yerlerini alır ve onlara bağlanırlar. Dinin uzun vadeli hedeflerine asla tam olarak ulaşılamaz ve görevleri hiçbir zaman tamamlanamaz. Allport'a göre: "dinin başarısı hiçbir zaman net olarak tamamlanmamış olduğu için, bireyin hayatında büyük oranda adeta bir çimento görevi üstlenmektedir."[56]

İkincisi, din, insanın bağlanma isteğinin -sevmek ve sevilmek- ve bu sevginin şifa gücünün farkındadır. Allport, psikoterapi sevginin gücünün farkında olduğunu, ancak iyileştirici sürece dahil edilemediğini iddia eder. Psikoterapide kısmen de olsa "hassasiyet tabusu" var gibi görünmektedir, Allport, belki de dinin onun üstündeki ısrarının beklenmesini önermektedir. Tedaviye dini yaklaşımı reddeden bir psikoloji, bireyin çok derin olan yakınlık ihtiyacına odaklanmak yerine bu ihtiyacın hayal kırıklığının patolojik semptomlarına odaklanır. Öte yandan din, "insan doğasındaki yakın ihtiyaçlar için müsamaha göstermesiyle psikoterapiden daha üstündür"[57] ama pratikte sıklıkla sevgi taleplerini yerine getirmekte başarısız olur ve böylece şifa potansiyeli işe yaramaz bir hal alır. Allport, iki temel insan arzusu arasındaki ilişkiye, kişinin öz güvenini ve kendi sevgisini korumak ile başkalarıyla yakın ilişkiler kurmaya dikkat çekmektedir. İnsanlar kendi dürüstlük ve benlik

[56] *a.g.e.*, s. 105.

[57] *a.g.e.*, s. 93.

saygısını korumaları şartıyla başkalarıyla dostça ilişkiler ister. Eğer kişi bağlılık teklifinde başarısız olursa, sonuç "endişeli korku" ve hatta benlik saygısının engellenmesinden dolayı nefret olabilir. Tamamlayıcı gerçek "insanın yakın ihtiyaçları karşılandıkça saldırganlık ve düşmanlığın kaybolması orantısı"[58] şeklindedir. Dolayısıyla bir kişinin kendisini unutması ve başkaları ile sevgi dolu ve işbirliğine dayalı ilişkilere girme kabiliyeti, büyük ölçüde, başkalarından aldığı sevgi ve kabul ediliş derecesine bağlıdır. Kabul, Allport'un deyimiyle "benimseyici" bir tutum ve yaşam biçimine ve başkalarına karşı açıklığa yol açar; reddetme "dışlayıcı" bir tutuma, insanlık duygusunun yakınlık eğilimlerinden dışa atılmasına yol açar. Önyargı ve gönülsüzlük buna örnektir.

Üçüncüsü, din, vicdanın oluşmasında rol oynamaktadır. Birçok insan için din, vicdanın oluşumunda içselleştirilen temel ahlak değerlerini sağlar. Bilindiği üzere, zihinsel hastalık, iç çatışma halidir ve Allport'un görüşüne göre "ahlaki duygu her zaman ciddi çatışmalara dahil edilmiştir."[59] Vicdan, bireyin varlığının ve tüm davranışlarının yönlendirici merkezindeki temel değerlerin belirleyicisi veya hakemi olduğundan zihinsel sağlık için gerekli olan entegrasyonun duygusal destekçisi gibi hareket eder. Her durumda temel değerler bütününe göre hareket ederek bütünlük olarak adlandırdığımız tutarlılık davranışını sağlar. Bununla birlikte, bu entegrasyon işlevini yerine getirmek için, vicdan, çocukluk dönemi süper ego seviyesinin ötesine büyümelidir. Allport'un görüşüne göre, vicdanın gelişimi, üç aşamada gerçekleşir.[60] Birincisi, dışarıdan empoze edilen ebeveynlerin ve diğer yetkililerin kuralları içselleştirilir ve kendi içinde ön planda tutulur. Bu içselleştirme süreci, üst belleğin oluşumuyla sonuçlanır. İkincisi, korku ve yasaklamaya dayalı "zorunluluk" duygusu, kendi imajına ve kendine saygısına dayanan bir "gereklilik" duygusuna yol açar. Verdiği bir örnekte Allport, "otomobilime biraz yakıt almalıyım" ve "arkadaşıma bir mektup yazmam lazım" ifadeleri arasındaki hissedilen zorunluluğun farkına işaret eder. Aynı zamanda, süperegonun bir "zorunluluğu" olan her şeyin olgun

[58] G. W. Allport, *Personality and Social Encounter*, s. 207.

[59] G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, s. 98.

[60] *a.g.e.*, s. 99-101.; krş. *Becoming*, Bölüm, 16.

vicdanın "olması" gereken bir şeyi haline gelmediğine dikkat çekmektedir. Bu, bireyin ahlaki yükümlülüğünün içeriğinde bir değişiklik anlamına gelir, bir de çocukluğunda uygulanan kuralların, kendi büyüme sürecindeki değerler sisteminin ışığında bir tür eleştirel değerlendirme olarak ifade edilir. Benlik ve kişisel değerlerdeki artan bu duygu, vicdanın gelişiminde üçüncü dönüşümü sunmaktadır: somut kurallara itaat alışkanlıkları daha genelleştirilmiş ilkelere ve değerlere yol açıyor. Somut kurallara uymak yerine değerler dizisi tarafından yönlendirilmek, değişen koşullara daha fazla uyum sağlama ve ahlaki faktörler nezdinde daha fazla özerklik ve sorumluluk alma olanağı vermektedir.

Dördüncüsü, din, Allport'un "entegrasyon yönleri" dediği şeyleri teşvik eder. Bunlar aşağıdakileri içermektedir:

1. *Mizah.* Bu, "ilgisizlikten kurtulmak için temel teknik" olarak tanımlanmaktadır.[61] "Din açık bir şekilde ortaya koymaktadır ki hayatta kutsal, nihai ve mutlak bir şey vardır. Bu tür şartlar sadece tanrıya uygulanabilirse, din (dahil olmak üzere her şey) göreli ve bitmemiştir ve bu nedenle mizah için uygun bir konudur. Dinin sapkınlıkları başarısız olabileceği gibi, hakiki din, nihai olmayanı göreceli hale getirerek sağladığı perspektifle mizahı teşvik eder.

2. *Uzun menzilli hedefler.* Önceliklerin belirlenmesinde ve dolayısıyla kişiliğin örgütlenmesi ve bütünleştirilmesinde uzun vadeli hedeflerin rolünü tartıştık. Dolayısıyla dinin nihai hedefleri ve asla bitmeyen görevleri, "şimdiye dek yerine getirilmemiş olanların dikkati en iyi şekilde çekebildikleri, çaba gösterdikleri ve birliği sürdürdükleri" için bütünleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.[62]

3. *Gevşeme.* Psikoterapi, entegrasyonun önündeki engellerden birinin, iç çatışmaları çözmek veya kendini zorlayıcı davranışlardan kurtarmak için bireyin "sertçe belirlenmiş çabası" olduğunun farkındadır. Bu gibi mücadeleler sıklıkla "ters etki yasası"nı takip eder; kişi ne kadar sıkı çabalarsa, mücadele o kadar zor ve yoğun olur. Özellikle ahlaki mücadeleler, dinin teslim olma biçiminde sunduğu rahatlamayı gerektirir. İlahi bir bağışlama

[61] *a.g.e.*, s. 104.

[62] *a.g.e.*, s. 105.

kaynağına teslim olmak ve kabul etmek, birçokları için, bu tür çatışmaları çözmek için ilk adımdır, çünkü nevrotik çatışmayı karakterize eden kendi kaygılarından kurtulmayı sağlar.

4. *Kendini nesneleştirme.* Entegrasyon, kişinin kendini tanımasını, kendi güçlü ve zayıf yanlarını, varlıklarına ve yükümlülüklerine ilişkin net ve objektif bir şekilde resmetmesini gerektirir. Gerçek dindar kişi, kendisini nesnel davranış standartlarına ve rol modellerine karşı ölçen ve başarısızlıklarını dürüstçe itiraf eden "incelenmiş bir hayat" yaşar. Bu tür uygulamalar düzgün idame ettirildiği zaman kendi nesneleştirme sürecinde fayda sağlar.

Özetle, Allport'un din kuramının kendi kişilik kuramına tamamen entegre olduğuna dikkat çekilmelidir. Olgun kişiliğe atfedilen her şey -ego yapısının motive edici gücü, bireyin benzersizliği, motiflerin işlevsel otonomisi ve ana duyguların bütünleştirici etkisi- olgun dini kişilik özelliğidir.

Değerlendirme

Allport'un dinin psikolojik araştırmasına katkısı ve yeri, şu noktalar akılda tutularak değerlendirilebilir. İlk olarak, Allport, psikanalizin ve davranışçılığın eksik algılanmasına karşı verilen hümanist/varoluşçu tepkinin öncüsüdür. Allport'a göre, olgun yetişkinlik için dinamik güdülenme kaynağı, ego yapısının nitelikleri, düşünceleri, amaçları ve niyetlerinde yatar. Din, psikolojik yönü ile bu düşüncelerden biridir. Dolayısıyla, kendi bilinçli gücüne sahip olarak gören ve bilinçsiz bir gereksinimin yansıtılması ya da şartlı bir cevabın hazırlanması olarak görülmeyen bir din görüşü ortaya çıkar. Tıpkı kişilik kuramında olduğu gibi Allport, insanın özellikle alt beşeri işlevlere (içgüdü gibi) indirgenmesinden kaçınır; bu yüzden onun din kuramı da dini duygunun diğer bazı zihinsel mekanizmalara indirgenmesinden kaçınmaktadır.

İkincisi, Allport'un din psikolojisi, dinin psikolojik kaynağı ya da kökeni yerine onun değeri konusunda hümanist bir meşgale içerisindedir. "Dini arayışın kaynakları" hakkında konuşsa da Allport, olgun "işlevsel olarak özerk" dini düşüncenin orijinal bir uyaran olarak hareket edebilecek insani ihtiyaçlardan bağımsız olduğunu açıkça ortaya koyar.

Onun temel odak noktası, olgunlaşmamış (dışsal) ve olgun (içsel) dini düşünce arasındaki ayrımdır.

Üçüncü olarak, Allport'un din hakkındaki psikolojik değerlendirmesi, "çok iyi farklılaşmış" olan olgun dini düşünceye atfettiği niteliklerden birini gösterir. Allport, ne ayırım gözetmeksizin din yanlısıdır ne de din karşıtıdır. Olgunlaşmamış ve olgun kişiliği ayırt etmek için kullandığı aynı temel ölçütleri kullanarak olgunlaşmamış ve olgun dini düşünce arasında ayrım yaparak dinin basit bir değerlendirmesini yapmaktan da kaçınır. Allport'ta, bu ayrım özellikle belirgindir, çünkü çalışmalarının odak noktası öncelikle "kilise müdavimleri", yani örgütlü veya kurumsal din katılımcılarıdır. Dışsal ve içsel dini yönelimler üzerine yaptığı çalışmalar, az çok geleneksel manada zaten dindar olanlara uygulanmıştır. Bu, Allport'un çalışmasında belirgin bir kısıtlamayı ifade eder; çünkü bu, kiliseye gitmeyenlerin hayatındaki potansiyel dini boyutu ihmal eder. Aynı zamanda, bu örgütlü din hakkındaki basit yargıların bol olduğu bir çağda yapılması gereken önemli bir ayrımdır.

Allport, William James'le başlayan, din psikolojisindeki "Amerikan geleneği" olarak adlandırılabilecek oluşumda son derece önemli bir figür halini almıştır. Genel olarak din kuramı ve özellikle dışsal ve içsel dini yönelimler arasındaki ayrım, birçok empirik araştırma için kavramsal ve ölçüme dayalı bir çerçeve sağlamıştır. Kısaca özetlemek gerekirse: Dışsal yönelim, dinin değerini, bizatihi dinin dışında yer alan bir şeye atfeder. Din, güvenlik, arzulama, sosyal temaslar veya statü gibi birtakım başka amaçlar için bir araç olarak kullanılır. İçsel dini yönelim, dini belli bir sona araç olmaktan ziyade kendi başına bir amaç olarak görür. Dini inançlar ve değerler, yaşamın diğer tüm yönlerini bilgilendiren ve yönlendiren ana düşünceyi oluşturan işlevsel bir özerkliktir. Kısacası, dışsal din, kendini arayan; içsel din, kendini aşandır.

Birçok empirik araştırma, Allport'un din psikolojisini, özellikle dışsal/içsel ayrımı ve dinin bu iki boyutunu ölçen Dini Yönelim Ölçeğini kullanırken, aynı zamanda birçok eleştirel değerlendirme ve tartışma da meydana gelmiştir. Bu tartışmaların büyük kısmı, dışsal/içsel ayrımın değeri

etrafında toplanmaktadır. 1990'da yayınlanan bir makalede,[63] Lee A. Kirkpatrick ve Ralph W. Hood Jr bu tartışmayı gözden geçirmiştir. Dışsal/içsel ayrımın değeri ile ilgili olarak sorulan sorular şunlardır:

Birincisi, "dini yönelim" ne anlama gelir? Bu, inanç ve uygulamaları ya da kişinin dini hayatını motive eden şeyleri ifade eder mi? Bu soruya verilen cevap, Allport güdülenmeyi açıkça belirttiği için, özellikle de olgun (iç) din duygusunun işlevsel özerkliğini ifade ettiğinde yeterince basit görünür. Ancak bu, başka bir soru ortaya çıkarmaktadır. Bu terimler güdülenmeye işaret ediyorsa, dini değişkenleri veya kişilik değişkenlerini temsil ederler mi? Yazarlar, bireyin kurumsal davranışın diğer alanlarında dışsal veya içsel olabileceğini belirtmektedir. Burada, William James'in sağlıklı düşünceli din ile hasta ruh arasındaki ayrımı akla gelmektedir. Her iki durumda da aynı soru sorulabilir: Bu terimler dini düşüncenin özelliklerini mi, yoksa daha geniş anlamda kişiliğini mi tarif eder? Güdülenme türleri olarak "dışsal" ve "içsel" terimleri, sadece din için değil, temel kişilik değişkenleri için de geçerliyse, ayrım inananlar ile dine inanmayanlar arasındaki ayırımın ötesine geçer. Bu görüşün, Martin Bolt'ın 1975 yılında yayınladığı bir çalışmada destek bulduğunu söylemek mümkündür.[64] Bolt, bir grup üniversite öğrencisine, biri Allport'un Dini Yönelim Ölçeği ve diğeri J. Crumbaugh'nun Yaşamdaki Amaç Testi olmak üzere iki test uyguladı. Sonuçlar, dine içsel olarak güdülenen öğrencilerin, yaşamın dışsal olarak güdülenmesine oranla daha fazla anlam ve amacı ifade ettiğini göstermiştir. Bunun, Allport'un "olgunlaşmış din, yaşamı güdülenme ve anlam ile büsbütün sarar" iddiasını desteklediği görülüyor. Aynı zamanda, dışsal dine bağlı öğrencilerin seküler hedef ve değerler peşinde dengeleyici bir amaç bulamadıkları saptanmıştır. Bu, iki grup arasındaki farklılıkların yalnızca dinden değil temel kişilik farklılıklarından da kaynaklandığı öne sürülmektedir.

---

[63] Lee A. Kirkpatrick and Ralph W. Hood, "Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 1990, 442-462.

[64] Martin Bolt, "Purpose in Life and Religious Orientation", *Journal of Psychology and Theology*, 3, 1975, 116-118.

İkincisi, "dışsal" ve "içsel" kavramlarının anlamı nedir? Yazarlar, dışsal yönelimi daha net tanımlanmış (ben merkezli din) olarak görmektedirler. Diğer taraftan, içsel yönelim, farklı anlamlara sahip gibi görünmektedir. C. Daniel Batson[65], "içsel din" teriminin "olgun dini düşünce" kavramıyla aynı anlamda olmadığını savunmaktadır. Sonraki kavram, karmaşıklık ve belirsizlik ile yüzleşme ve yaşama kabiliyeti, şüphe kapasitesi ve özeleştirisi, dini sorular hakkında daha fazla araştırılmaya devam ederken bir şekilde inançlarını geçici olarak tutma becerisi gibi özellikleri içerir. Bununla birlikte içsel dinin şüphenin ötesinde bir duruma işaret ettiği; içsel dinin, geleneksel doktrine katı bir bağlılık duygusundaki "sabit fikirliliğe" atıfta bulunduğu ileri sürülmektedir. Batson, Dini Yönelim ölçeği tarafından ölçülen içsel dinin, olgun dini düşüncenin eleştirel açık uçlu yaklaşımı olmaksızın hayattaki merkezi ve temel bir güdü şeklinde dine sabit fikirli bir bağlılık olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla, bu testte, katı derecede geleneksel olan ve esnek olmayan bir kişi, içsel bir yönelime sahip görünebilmektedir. Bu nedenle Batson, üçüncü bir dini yönelim türünün -'arayış' yöneliminin dikkate alınması gerektiğini önermektedir. Bu, genel anlamda dindar olmayan ancak yaşamı belirsizlikler, şüpheler, karmaşıklıklar ve yaşam trajedileri karşısında "sonsuz bir araştırma ve sorgulama süreci" olan dindar "arayıştakilere" atıfta bulunur. Arayış Yönelimi, Paul Tillich'in "nihai endişe" dediği şey ile karakterize edilir. Bu, kısmen, Allport'un çalışmalarının daha önce belirtilen kısıtlamasını telafi etme girişimidir, çünkü "Kiliseye Gidenler" diyerek nitelediği dindar olanlarla sınırlandırılmayan bir Dini Yönelim Ölçeği'ne imkan sağlanmaktadır.

Üçüncüsü, dışsal/içsel ayrım bir "değer yüklü" ayırım mıdır? "İyi din" ile "kötü din" arasında ayrım yapmaya çalışmakta mıdır? Örneğin, Allport'un iç güdümlü din kavramı, "iyi" dini, önyargıdan kurtarmak arzusuyla mı hareket etmektedir? Benzer şekilde, dış güdümlü din ile olumsuz kişilik özelliklerini ve içsel din arasındaki olumlu kişilik özelliklerini ilişkilendirme gayretiyle hareket eden,

[65] C. Daniel Batson and Lynn Raynor-Prince, "Religious Orientation and Complexity of Thought about Existential Concerns", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 1983, 38-50.

Allport'un Dini Yönelim Ölçeğine dayalı bir araştırma var mıdır?

Bu son husus, din psikolojisi biliminin normatif ya da değer yargılarından uzak olup olmadığı konusunda daha genel bir soruyu gündeme getirmektedir. Din psikolojisinin kuralcı veya betimleyici olması gerekir mi? -Din ve Felsefe'nin yönteminden sonra- otantik dinin anlamı için yılmaksızın bir araştırma içine girmeli midir? Veya dinsel olguların sadece bilimsel tanımıyla kendisini sınırlamalı mıdır? İkinci seçeneği tercih edenler, din ile bilim arasındaki geleneksel ayırıma dikkat çekmektedir: Din, değerlerle ilgilenir; bilim, gerçeklerle ilgilenir. Diğerleri William James'te daha pragmatik bir görüş edinebilir ve "din psikolojisi iyi ve kötü, otantik ve otantik olmayan din arasında ayrım yapmamız için bize yardımcı olmayacaksa, ne işe yarar?" diye soru sorabilirler. Sonraki bölümde de göreceğimiz gibi (Bölüm 6) Abraham Maslow, bilim ile din arasındaki bu geleneksel ayrımı sorgulamakta ve değerler çalışmasını bilimsel araştırmaya dahil etmek istemektedir. 1978'de yayınlanan bir makalede Robert J. Palma[66], Allport'un din psikolojisinin "normatif" karakterini özellikle "olgun din" tanımında tartışmaktadır. Palma, Allport'un olgun din kuramının kuralcı olduğu ve sadece tanımlayıcı olmadığı sonucuna vararak hem olgun kişilik hem de olgun din kavramında, Allport basitçe tanımlamak için değil, aynı zamanda gerçekleşmesi gereken şeylerin ideal şartlarını belirtmek için 'olgun' kelimesine yer verdiğini ifade etmektedir.[67]

Elbette farklı "normlar" vardır, ancak Allport'un olgunluk ve olgun din kavramı burada sadece istatistiksel normlar değil, ideal normlar olarak da kabul edilmektedir. Allport, olgunluğun tanımlanmasında hangi ölçütleri kullanmaktadır? Olgun dinin ölçütlerinin olgun kişilik kriterlerinden türetildiğini gördük. Ama Allport bu olgun kişilik ölçütlerini nereden türetmiştir? Üç tane olgunluk özelliği listelerken -kendiliğinden genişleme, kendini nesneleştirme ve kendiyle bütünleşme-, dayanak noktasında ayrıntılı bir bilimsel

[66] Robert J. Palma, "The Prospects for a Normative Psychology of Religion: G. W. Allport as a Paradigm", *Journal of Psychology and Theology*, 6, 1978, 110-122.

[67] *a.g.e.*, s. 114.

argüman sunmadan basitçe şöyle ifade eder: "Bilimsel olarak desteklenen herhangi bir olgunluk ölçütünün önemli ölçüde bu üçünden farklı olacağından şüphe etmekteyim."[68] Richard Evans, iyi bir sağlıklı zihin veya iyi yaşam için objektif kriterler oluşturma olasılığı konusu hakkında soru sorduğunda Allport, psikolojinin "iyi yaşam nedir" sorusuna cevap vermesine katkıda bulunabileceğini, sonuçta felsefi ve etik bir soru olduğunu kabul etmiştir. Ardından, "Bir doktor bile sağlığı tanımlayamazken, kimsenin olgunluğu tanımlayabileceğinden emin değilim; bu, var olduğunu düşündüğümüz bir tür ideal devlettir, ancak herkes kendi değerlerine göre görüyor"[69] demiştir.

Bu son cümlede Allport, en bilimsel kuramların bile kuramcının temel değerlerine dayandırıldığına, bilimsel olarak kanıtlanamayan ancak onun ne olduğu ve ne olması gerektiği konusunda varsayım sunan değerlere işaret etmektedir. Dini öğretiler söz konusu olduğunda, bu değerler açıkça ortaya koyulmaktadır. Ancak, kuramsallaştırmanın bilimsel olduğu iddiasına dayandırıldığı ölçüde, bu değerler saklanma ve gizlenme eğilimindedirler. Allport'un kuramsal düşüncesini belirten kişisel değerleri belirlemede, ev yaşamını, öğrenci yıllarında geliştirdiği liberal, sosyal ve demokratik değerleri tanımlayan "sade Protestan dindarlığı" göz ardı edilemez. Felsefi düzeyde Allport kendisini "Locke" geleneğinden ziyade "Leibnizyen" geleneğine yerleştirir. O, Locke geleneğini, John Locke'un bireyin zihninin doğumda bir *tabula rasa* olduğu varsayımına dayanarak tanımlamaktadır. Bu nedenle zihin, uyarıcıların pasif bir alıcısı olup çevresi tarafından yapılandırılmıştır. Leibnizyen gelenekte zihin, yalnızca eylemlerin bulunduğu yer değil eylemlerin kaynağı olarak da düşünülür. Sadece iç ya da dış uyaranlar tarafından yönlendirilmez, kendi amaçlarına göre de hareket eder. Bu zihin görüşünün, Allport'taki güdülenmenin kaynağı olarak bireysel benlik yapısının etkin eğilimi hakkındaki psikolojik görüşüne nasıl dönüştüğünü görmek güç değildir.

Theodore A. McConnell, Locke ve Leibniz geleneği ayrımı ile Allport'un dışsal ve içsel dini yönelimleri arasındaki

[68] G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, s. 61.

[69] Richard Evans, *Gordon Allport: The Man and His Ideas*, s. 75.

ayrımında bir paralellik bulunduğunu ileri sürmektedir.[70] "Dışsal Yönelim, "benliğin asgari katılımı" mezhepsel inançların katılığı, muğlaklık ve karışıklıkla baş edememe ile sonuçlanması noktasında Locke'un görüşü ile paraleldir. İçsel yönelim ise liberal sosyal görünümün kaynağı ve hayatın belirsizliklerini tolere etme kabiliyeti olarak görülen "yoğun bir katılım ve kendini adama"yı temsil ettiği sürece Leibnizyen görüşe paralel olarak görülür. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, içsel yönelim Allport için "iyi din" ve "ideal bir norm"u temsil eder ki bu norm, Allport'un da kabul ettiği gibi herkesin "kendi değer yargılarına göre" oluşturduğu bir normdur. Ancak, onun bu kuramsal çalışması hakkında bilgi veren kişisel değerlerin bilinçli farkındalığının, bu kuramını normatif bir din psikolojisi haline getirip getirmediği sorgulanabilir.

[70] Theodore A. McConnell, "Gordon Allport and the Quest for Selfhood", *Journal of Religion and Health*, 8, 1969, s. 375-381.



Önerilen Okumalar

ALLPORT, GORDON, *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality* (New Haven: Yale University Press, 1955).

ALLPORT, GORDON, *The Individual and His Religion* (New York: Macmillan, 1950).

ALLPORT, GORDON, *Pattern and Growth in Personality* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961).

ALLPORT, GORDON, *The Person in Psychology* (Boston: Beacon Press, 1968).

KIRKPATRICK, LEE A. and HOOD, RALPH "Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 1990, 442-462.

MADDI, SALVATOR R. and COSTA, PAUL, *Humanism in Personology: Allport, Maslow and Murray* (Chicago: Aldine, Alkerton, 1972).

PALMA, ROBERT J. "The Prospects for a Normative Psychology of Religion: G.W. Allport as a Paradigm," *Journal of Psychology and Theology*, 6, 1978, 110-122.



Abraham MASLOW (1908-1970)

Corbis

Çev.: Mustafa ULU

VI. ABRAHAM MASLOW

Din ve Kendini Gerçekleştirme

Giriş

Abraham H. Maslow'un (1908-1970) eserlerinde, iki çağdaşı olan Erich Fromm ve Gordon Allport'un çalışmalarının hem bir yansımasını hem de bir uzantısını görüyoruz. Allport'un olduğu gibi Maslow'un olgunlaştırdığı kuramı da insan kişiliğinin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak üzere ortaya çıkan psikanalitik ve davranışçı kuramların başarısızlığına kısmen bir tepkidir. Ancak Allport'un aksine Maslow'un Wisconsin Üniversitesi'ndeki ilk eğitimi, deneysel ve davranışçıdır. O, maymunlardaki anne-bebek bağlanması üzerine çalışması ile bilinen Harry Harlow'un ilk doktora öğrencisidir. Maslow da bu konuyu doktora araştırmasında primatlardaki cinsel davranışla egemenlik kalıpları arasındaki ilişkiyi inceleyerek çalışmayı sürdürmüştür. Daha sonra Maslow, insan cinselliği konusunda da bu aynı araştırma çizgisini (cinsel davranışın egemenlikle olan ilişkisi) izlemeye devam edecektir. Bunlar, en çok tanındığı konu olan genelde insan motivasyonu ve özelde de kendini gerçekleştirme gereksinimini çalışmak için ilk sıçrama tahtasıydı. Kendini

gerçekleştirme gereksinimi vurgusuyla birlikte -bireyin olma kapasitesine sahip olduğu her şey olması- Freud ve davranışçılar tarafından benimsenmeyen, insanoğlunun "daha yüksek ihtiyaçları"nın varlığını kabul eden yeni bir "hümanist" psikoloji meydana getirildi.

Maslow'un hümanist psikolojisi, psikanaliz ve davranışçılık için bir alternatif olarak değil aksine bir destek olarak sunulmuştur. Aslında Maslow kendisini kuramının Freud'un kuramının mantıksal bir uzantısını temsil etmesi anlamında ve sadece bir köle bağlılığı olarak değil aksine Freud'un *ruhunu* taşıyan birisi olarak da bir Freudyen olarak görmektedir. Colin Wilson, Maslow'u Freud'tan ve davranışçılardan ayıran şeyin insan tabiatı ve dünyayı bir bütün olarak görmesinden kaynaklanan mutlak bir iyimserlik olduğunu iddia etmektedir. Maslow, sadece kişiliğin tek bir yönü (içgüdüsel gibi) ya da izole edilmiş uyarıcı-tepki mekanizmaları üzerine değil aksine bütün organizmanın kendini gerçekleştirme tepkisi üzerine odaklanmaktadır.[1] 17 Ağustos 1955 tarihli yayınlanmamış bir notta Maslow, psikanaliz hakkındaki duygularını özetlemektedir. Psikanalizin bize en iyi psikoterapi ve psikopatoloji sistemlerini sağladığını kabul ettikten sonra şunları ekler:

> Bununla birlikte, bütün insanlığın genel psikolojisi olarak psikanaliz, özellikle de insanlığın daha sağlıklı ve takdire şayan yönlerini açıklama konusunda oldukça yetersizdir. Psikanalizin ortaya koyduğu ve insan resmi, insanı eksiksiz olarak tarif etmeyi amaçlayan orantısız, biçimsiz, insanın zayıflıklarını ve eksikliklerini öven bir yapı sergiler. Psikanalizin bu konuda açık bir şekilde başarısız olduğu görülmektedir. Uygulamada insanın kendisiyle gurur duyduğu ve hayatına anlam, zenginlik ve değer kazandıran bütün aktiviteler, Freud tarafından ya ihmal edilmiş ya da patolojik olarak değerlendirilmiştir. İş, oyun, sevgi, sanat, yaratıcılık, iyi anlamda din, ahlak, felsefe, bilim, öğrenme, ebeveynlik, fedakarlık, kahramanlık, iyilik... bunların

[1] Calin Wilson, *New Pathways in Psychology: Maslow and the Post-Freudian Revolution* (New York: Taplinger Publishing Co., 1972), s. 145.

hepsi, eğer ele alınacak olursa, zayıflık olarak ele alınır.[2]

Maslow'un hümanist psikolojisi, "insanın kendisi ile gurur duyduğu bu aktivitelerin" hepsini insan tabiatının potansiyelleri olarak hesaba katar. Onun iddiasına göre insanoğlu, "problemlerini kendi gücü ile çözebilir... İnsan bir tanrıya doğru uçmak zorunda değildir. O, her türlü potansiyel, güç ve iyilik için kendi içerisine bakabilir."[3]

Erich Fromm ile yakın bir arkadaşlık geliştirmeyi hiçbir zaman başaramamasına rağmen Maslow, yine de kendi çalışmaları için Fromm'u bir hoca ve ilham kaynağı olarak görmüştür. Aslında bu iki adamın çalışmaları arasında birçok benzerlik var gibi gözüküyor: (1) her ikisi de kendi toplumsal eleştirilerine sosyal adalet tutkularını yansıtan ve Yahudi geleneğini karakterize eden daha iyi bir dünya inşa etmeye çalışan seküler Yahudilerdi. Maslow, psikoterapi ve sosyal terapiye (Ütopyacılık) olan ilgisinin "özellikle Yahudi" olduğunu iddia eder.[4] (2) Fromm'un amacı bireyin otantik insanlığının gerçekleştirilmesi olan "ruhun tedavisi" şeklindeki psikoterapi görüşü, Maslow'un kültürel göreciliğin tamamını aşan ve gerçekleştirilmeyi bekleyen evrensel düşünce ve insan doğasının ideali kavramlarında yansıtılır. (3) Maslow'un dini ya da teolojik bir açıklama gerektirmeyen saf naturalistik olgu olarak "doruk" ya da aşkın tecrübeler anlayışı, Fromm'un "teistik olmayan" dini tecrübe kavramı ile paralellik gösterir.

Maslow'un önemi, sadece hümanist psikolojinin gelişiminde oynadığı rolde değil, aynı zamanda kendi eserlerinin "transpersonel/benötesi" psikolojinin ortaya çıkışına sağladığı katkıda da yatar. Freudyen psikopatolojinin sınırlarının ötesine geçme ve sağlıklı bir insanın psikolojisini formüle etme teşebbüsünde Maslow, en sağlıklı, en gelişmiş, toplumun eksiksiz üyelerinin -"kendini gerçekleştirenler" olarak isimlendirdiği kişilerin- özelliklerini listelemeye çalışmıştır. Bunu yaparken de böyle birçok insanın, egonun

[2] International Study Project, Menlo Park, California, *Abraham H. Maslow: A Memorial Volume* (Monterey, Ca.: Brooks/Cole Publishing Co., 1972), s. 71.

[3] *a.g.e.*, s. 113.

[4] *a.g.e.*, s. 65.

dar, bencil çıkarlarını aşmak ve kendinden vazgeçerek dünyayla bir olmak anlamında aşkın tecrübelere sahip olma eğiliminde olduğunu keşfetmiştir. Bu tarz birleştirici tecrübeler Maslow tarafından insan doğasının bir potansiyeli olarak değerlendirilmiştir. Böylece bu tecrübeler, köken itibariyle natüralistiktir ve dini bir açıklama gerektirmezler. Bu tartışma din psikolojisinin tam kalbinde yer almaktadır. Aynı zamanda bu tarz "doruk tecrübeler"in incelenmesi, Maslow'u hümanist psikolojinin dini ya da manevi boyutunun eksikliği ve "dördüncü güç" ile "transpersonel/ benötesi" psikoloji ihtiyacına karşılık gelme konusunda hassas hale getirmiştir.

Hayatı

Abraham Maslow, 1 Nisan 1908 yılında Brooklyn, New York'ta dünyaya gelmiştir. Babası Samuel Maslow, Kiev'den Amerika'ya göç etmiş, ilk kuzeni Rose ile evlenmiş ve fıçı yapım şirketi kurmuş olan bir Rusya Yahudisiydi. Rose yedi kez doğum yaptı, bunlardan altısı hayatta kaldı ve en büyükleri Abe'ydi. Üç küçük kardeşi, işleri iyi giden şirketlerinde babalarının yolundan gittiler. Ancak Abe'nin ilgileri, akademikti ve çocukluğunun büyük bölümünü kitapların dünyasında geçirdi. Bu, sonraları "korkunç derecede mutsuz bir çocuktum... Ailem acınası bir aileydi ve annem de korkunç bir yaratıktı... Kütüphanede kitapların arasında hiçbir arkadaşım olmadan büyüdüm. Çocukluğumda psikotik olmadığıma hayret etmek gerekir"[5] cümleleriyle tanımladığı kısmen yalnız ve mutsuz bir çocukluğu telafi etme şekliydi. Küçük kardeşlerinin anneleri hakkında çok olumsuz kanaate sahip olmadıkları görülse de Abe'ye göre hatıralarının "korkunç yaratığı", kendisini hata yaptığında sürekli olarak tanrının cezalandırması ile korkutan acımasız, katı disiplinli birisiydi. Bu durum ise onun gençlik ateizminin ve dini hor görmesinin ilk tohumuydu. Annesinin buzdolabını sürgülü bir kilitle koruması, yerden yeteri kadar hızlı bir şekilde plakları toplamadığı için Abe'nin çok değer

[5] Edward Hoffman, *The Right to Be Human: A Biography of Abraham Maslow* (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher Inc., 1988), s. 1'den alınmıştır. Maslow'un hayatı hakkında birincil bilgi kaynağı olarak bu çalışmaya minnettarım.

verdiği bazı eski 78'lik plakları paramparça etmesi ve Abe'nin bakımlarını yapmak için eve getirdiği iki sahipsiz kedinin başlarını ezmesi gibi olaylar -bunların hepsi, zalim ve sadist yapılı bir anneye işaret ediyor-, Maslow'un biyografisini yazan kişiler tarafından kayıt altına alınan anılar arasındadır.

Paradoksal olarak annesinin sertliği ve zalimliği, Maslow'un sonraki araştırma ve kuramları, ütopyacılığı ve hümanizmi için bir güç sağladı. Sonraları hatırladığı bütün bu anılar, "annesinin temsil ettiği her şeyden uzaklaşmasına ve nefret etmesine neden oldu."[6] Genç Abe'nin mutsuzluğuna, cılız bir vücut yapısı ve büyük bir burnu olduğu için kendisini "oldukça çirkin bir çocuk" olarak görmesi olgusu da eklendi. Rose ile olan evliliği her geçen gün daha da kötüye giden ve bunun sonucu olarak da sürekli ailesinden ayrılan babasının kendisini ihmal ettiğini ve ona karşı yabancılaştığını hissetmeye de aynı dönemde başladı. Abe kolejden ayrıldıktan hemen sonra nihayet ebeveynleri boşandı. Bu olaydan sonra baba ve oğulları arasında bir uzlaşı meydana geldi. Ancak Maslow, annesine hiçbir zaman ısınamadı ve hatta cenaze törenine bile katılmadı. Bir çocuk olarak mutsuz ev hayatından kaçışlarının saatlerce halk kütüphanesinde okuma ve araştırma yapmasına ve kuzeni Will Maslow ile samimi arkadaş olmasına yol açtığı görülmektedir.

Will ile birlikte 1922 yılında başladıkları Brooklyn'deki Boys High School'da Maslow'a öğretmenlerinden biri tarafından Upton Sinclair'in romanı hediye edildi. Sekiz yıl sonra bile Maslow bu tecrübeyi, kendisinin entelektüel hayatının başlangıcı olarak değerlendirir. Aynı zamanda bu kitap Maslow'a yavaş yavaş sosyalist politik bakış açısının ve daha iyi bir dünya yaratmak konusunda idealist bir arzunun aşılanmasına da yardımcı oldu. Tarih dersinde Thomas Jefferson ve Abraham Lincoln'un hayatlarından etkilendi ve daha sonra onları kendini gerçekleştiren insanlar listesine ekledi. Liseden sonra Maslow, New York'taki City College'a kaydoldu. Bu aşamadaki entelektüel gelişimi kesinlikle beşeri bilimlere, kısmen de felsefeye doğruydu. Aşağıda yer alan City College'deki ilk yılında kaleme aldığı günlük kaydı, güçlü bir entelektüel üstünlük duygusunu ve akademik

[6] *a.g.e.*, s. 9.

dünya tarafından onaylanma arzusunu ortaya koymaktadır.

> New York Şehrinin Kolejinde öğrenciyim. Lisedeki kariyerim mükemmeldi ve şimdi kolejdeki kariyerim de parlak olmayı vaat ediyor. Favori olarak seçtiğim felsefede biraz ilerlemiş olmam umut veriyor. Yazılarım, İngilizce profesörüm tarafından samimi bir şekilde takdir gördü. Üniversite eğitimimin boşa gitmediği konusunda kendimi şımartıyorum. Halihazırda saygılarını kazandığımı ya da kısa süre içerisinde kazanacağımı düşündüğüm en üst sıradaki akademisyenlerle sıcak bir tartışma ortamında bulunmanın keskin zevkinin tadına vardım.[7]

Kullandığı dilin bütün güzelliği, derin bir şekilde kök salmış aşağılık duygusuna karşı savunmacı bir tutum serilemektedir. Aynı şey, biyografisini yazan Edward Hoffman'ın "en ufak dini hassasiyetin dokunduğu her şeyi tahkir eden aşırı rasyonalist bakış açısı"[8] olarak tanımladığı şeyi sürdürmek için gösterdiği çaba konusunda da söylenebilir. Maslow bu gerçekçi entelektüel bakış açısıyla aşırı yüklenmişti ve bunu müziğe karşı gelişen ilgisiyle uzlaştırmakta da sıkıntılar yaşadığı görülüyordu.

1927 yılının kışında Maslow, City College'den zaten orada öğrenci olan kuzeni Will'e katılmak için Ithaca, New York'ta bulunan Cornell Üniversitesi'ne yatay geçiş yaptı. Cornell ona mutsuz ev hayatından kurtulma şansı verdi. Bu dönemde Cornell'de karşılaştığı ve her yere yayılan anti-Semitizm sebebiyle kişisel bir yalıtılmışlık duygusunu tecrübe etti. Sonuç olarak orada sadece bir yarı yıl kaldı ve sonrasında Brooklyn'e Haziran 1927'de geri döndü. Burada City College'e yeniden kayıt oldu ve diğer kuzeni olan Bertha Goodman ile yeniden bir araya geldi. Abe ve Bertha'nın birbirlerine karşı hissettikleri çekicilik bundan sonra açık olarak ifade edilmeye başladı. Bertha'yı ilk öptüğü zamanı hatırlayarak Maslow, daha sonra şunları söyledi: "Sonra o da beni öptü ve hayat başladı."[9] Maslow, Wisconsin Üniversitesi'nde öğrenciyken 31 Aralık 1928'de evlendiler ve bu evlilikten iki kızları dünyaya geldi.

---

[7] *a.g.e.*, s. 19.

[8] *a.g.e.*, s. 20.

[9] *a.g.e.*, s. 29.

City College'e geri döndüğünde Maslow, sosyolog William Sumner ile çalışma fırsatı yakaladı ve toplumsal ihtiyaçlardaki değişimlere, bütün kültürü etkileyen, karizmatik, üstün ve aydınlanmış kişilerin sebep olduğu düşüncesine kapıldı. Sumner'in düşünceleri Maslow'un görkemli benlik imajı üzerinde güçlü bir etki yarattı ve bundan sonra Maslow kendisini entelektüel bir çaba ile daha iyi bir dünya oluşturmaya adadı. 1928 yılının yaz aylarında davranışçı John B. Watson üzerine yaptığı okumalardan da etkilenerek psikoloji alanında çalışmaya karar verdi. Bu aşamada davranışçılık, kendini psikolojiye adamış olan Maslow'u sosyal gelişime ve kendi idealizminde ortaya çıkan davranışsal koşullanma aracılığı ile sosyal değişime sebep olma ihtimaline doğru yönlendirdi. Bu nedenle de psikoloji çalışmak ve "dünyayı değiştirmek" üzere Wisconsin Üniversitesi'ne transfer oldu. Elbette Wisconsin'e gitmesine sebep olan başka faktörler de vardı. Bu gidiş Maslow'u üzerindeki aile baskısından kurtaracak ve aynı zamanda ona karşı hissettiği aşkın giderek yoğunlaşmaya başladığı ancak ani herhangi bir evlilik gerçekleştirme ihtimalinin bulunmadığı Bertha'dan biraz uzaklaştıracaktı. Ayrıca bir devlet üniversitesinde yer almanın avantajına ve bu yüzden de daha iyi ücretler kazanabilme imkanı sunan Wisconsin Üniversitesi'nin liberal atmosferinin cazibesine kapılmıştı.

Maslow, 1928'in Eylül ayında Wisconsin Üniversitesi'ne geldi. Bu, entelektüel ve duygusal bir gelişim döneminin başlangıcıydı. William Sheldon ve Harry Harlow gibi akademisyenlerin vesayeti altına girdi ve kendisini ilk kez akademik camianın tamamen kabul görmüş bir üyesi olarak hissetmeye başladı. Psikoloji profesörleri, gelecek vaat eden bir akademisyen olarak -bu durumun kendisi için ne kadar önemli olduğunu daha önce görmüştük- onu işlediler. Bu durum, ilk yarı yılın sonunda Bertha ile evlenmesinin bir sonucu olarak hissettiği artan duygusal güvenlik tarafından dengelendi. Bertha da Wisconsin'e Maslow'la birlikte döndü ve özel öğrenci olarak kabul edildi. Akademik anlamda Maslow'un Wisconsin'deki dersleri, kesinlikle deneysel ve davranışçıydı. Mistisizm ve doruk deneyimler konularıyla ilgilenmiş bir hümanist psikolog olarak kariyerinin sonunda bile bu tarz eğitimi ya da objektif deneysel araştırmayı

küçümsemedi veya reddetmedi. Ancak yüksek lisans tezi için öğrenme, bellek ve sözel materyalleri hatırlama üzerine kartların üzerindeki kelime listelerini, bir kronometreyi ve bir zili içeren bir araştırma projesinde görev aldığı zaman bu tür araştırmaların sınırlarının farkına varmaya başladı. Maslow tezinin (1931 yılında tamamladığı) sonucunun oldukça önemsiz olduğunu düşündü ve onu psikoloji kütüphanesinden kaldırdı.

1931 yılında araştırma görevlisi ve başlıca araştırma alanı maymunlar arasında anne-bebek bağlanması olan Harry Harlow'un ilk doktora öğrencisi oldu. Bu çalışma alanının kendisinin de başlıca araştırma alanı olmasına karar verdi. Bu dönemde darentelektüelodak ve Wisconsin Üniversitesi'ndeki akademisyenlerin uyguladığı davranışçılığın geniş bir bakış açısının olmaması sebebiyle sabırsızlanmaya başlamıştı. Tam da bu dönemde Freud ve Alfred Adler'i keşfetti. Onların sırasıyla insanın motive olmasında cinsellik ve egemenlik üzerine yaptıkları farklı yorumlar kafasını karıştırdı. Bu konuyu maymunlar üzerine yaptığı doktora tezine dahil etmeye karar verdi. Sonuçta primatlardaki cinsel davranışın egemenlik örüntüsüyle ilişkisi üzerine bir doktora tezi ortaya çıktı. Tez, 'maymunların egemenliğinin ya da güç durumlarının, sadece cinselliğin ifade edilmesiyle belirlendiği' şeklinde bir kuram geliştirdi. Bu sonucun yazılı olmayan gerekçesi (Maslow'un kanaatine göre), Adler'in insan motivasyonu konusundaki açıklamalarının Freud'unkilere oranla daha doğru olduğuydu.

Maslow doktora tezini 1934 yılında yoğun bir depresyonun en yüksek noktasındayken tamamladı. Kaydolduğu Wisconsin tıp fakültesinde iş bulmakta başarısız oldu ve öğretim görevlisi olarak psikolojiye giriş dersleri vermeye başladı. Bu girişim, kendisine ve öğrencilerine daha çok uygulama dersleri öğretilmesi ve Maslow'un duygusal açıdan kendisini tıp fakültesine uygun görmemesi sebebiyle sadece bir yarı yıl sürdü. Kariyerinin sonunda hayatın "sıradan" şeylerindeki kutsalı keşfetmenin önemi konusunda ısrarcı olan bu adam, soğukkanlı, bağımsız ve duygusal olmayan bir yaklaşımı çalışmalarına dahil ederek kutsallık -huşu, saygı veya hayranlık duygusu- hakkındaki herhangi bir duyguyu saf dışı bırakmaya kararlı görünen tıp mesleğinde tamamen

zıt bir ortam buldu. Otuz yıl sonra ilk ameliyat tecrübesini şu sözlerle anımsamaktadır:

> O ana kadar gördüğüm -hatırlayabildiğim kadarıyla- ilk ameliyat, kutsallıktan arındırma çabası içinde neredeyse paradigmatikti: yani, kutsal ve yasaktan önce huşu, mahremiyet, korku ve utangaçlık duygularını ve olağanüstülükten ve buna benzer şeylerden önce tevazuyu ortadan kaldırmak. Bir bayanın kanserli göğsü, elektrikli bir neşterle alınmıştı. Neşter, kanserin yayılmasını engellemek için göğsü yakarak kesmişti... Çocukların yarısının midesi bulanmıştı. Cerrah, sıkıntılanarak acele ile dışarı çıkan [birinci sınıf] tıp öğrencilerine aldırış etmeden yarayı dikkatsiz bir şekilde soğuttu ve kesimin şekli hakkında gelişigüzel işaretler koydu. Sonuçta o, göğsü kesmişti ve bu nesneyi havada yuvarlayarak büyük bir çarpma sesinin çıktığı mermer tezgahın üzerine fırlatmıştı. Otuz yıl geçmiş olmasına rağmen o sesi hala hatırlıyorum. O parça kutsal bir nesneden bir yağ topağına, kovaya atılan bir çöpe dönüşmüştü. Elbette ki kesinlikle ilkel toplumların çoğunda olduğu gibi herhangi bir çeşit dua, ritüel ya da seramoni yoktu... Burada konu saf teknolojik bir yöntemle ele alındı: uzman duygusuz, soğukkanlı, sakin ve hatta biraz da kasıntılıydı.[10]

Açıkçası tıp fakültesi ve tıp kariyeri Maslow için bir cevap değildi.

1935 yılında kariyerinin sonunun geldiğinin düşünülmeye başlandığı bir dönemde beklenmedik bir biçimde Maslow, New York'taki Columbia Üniversitesi'nde görev yapan Edward Thorndike'tan doktora sonrası araştırma bursu teklifi aldı. Görevi Eğitim Araştırmaları Enstitüsü'ndeki bir araştırma projesinde -İnsan Tabiatı ve Sosyal Düzen- Thorndike'a yardımcı olmaktı. Bu proje, öncelikle çevreye karşı katılımın insan davranışı üzerindeki göreli etkisi ile ilgiliydi. Bu projeden sıkılan Maslow, zamanının çoğunu cinsellik ve egemenlik (günümüzde insanın cinsel davranışına uygulanan) konusundaki kendi çalışmasına harcıyordu. Eninde sonunda Thorndike ona, kendi araştırma çizgisini takip etmesi için istediğini yapma özgürlüğü verdi. Bu kararda Maslow'un, Thorndike'ın enstitüsünde

[10] *a.g.e.*, s. 66-67.

geliştirilen I.Q. testinden muazzam bir skor olan 195 puan almış olmasının etkili olduğu görülmektedir. İlgi çekici bir biçimde ve bazen de belki de altta yatan bir güvensizliğin bir göstergesi olarak bu skor, bir gurur kaynağı ve hatta Maslow'un hayatının geri kalanı için bir övünme fırsatıydı. Bu araştırmayı gerçekleştirirken Maslow, erkek ve kadınlarla cinsel davranışları konusunda mülakat yapmaya karar verdi. Bununla birlikte kısa sürede kadınların bu konuda daha açık ve dürüst olduğu sonucuna ulaştı ve sadece kadınlar hakkındaki konulara yoğunlaşmaya karar verdi. Elde ettiği sonuç, kadınların cinselliği, öz-güven ile yakından ilişkili olan bir özellik olan egemenlik duygularının derecelerine bağlı olarak farklı bir şekilde tecrübe ettiği ve hesaba kattığıdır. Yüksek egemenlik duygusuna sahip olan kadınlar, cinselliği daha sıradan, kendi çapında haz veren ve bir olgu olarak görmektedirler. Ayrıca bu kişiler cinsel açıdan daha aktif, cesur ve tecrübidirler.

Birleşik Devletlerin İkinci Dünya Savaşına girmesinden hemen sonra Maslow, bu tarz sosyal araştırmalardan vazgeçti ve ilgisini insan motivasyonu ve kendini gerçekleştirme hakkındaki daha geniş sorunlara doğru çevirdi. Bu, otuzlu yıllarda New York'a geri dönmesinden ve bazıları Almanya'dan göç etmiş olan çok sayıda büyük psikologla temas halinde olması gerçeğinden kaynaklanıyor olabilir. Alfred Adler, Erich Fromm, Karen Horney, Kurt Goldstein, Max Wertheimer ve Kurt Koffka bu kişiler arasındaydı. Bu büyük düşünürlere hoca ve kendilerinden istekle bir şeyler öğrendiği kişiler olarak sahip olduğu için kendisini şanslı hissetmişti. Bu dönemde Columbia'da antropoloji bölümündeki tanıdıkları sebebiyle antropolojiye karşı da bir ilgi geliştirdi. Bu kişiler arasında Maslow'un özel olarak etkilendiği, Max Wertheimer ile birlikte, kendini gerçekleştiren kişilerin ilk iki örneği konusunda kendisini destekleyen ve bu alana ilgi duymasını sağlayan Ruth Benedict de yer alıyordu. Maslow'u gerçek bir alan araştırması yapmaya ve başka bir kültürü doğrudan tecrübe etmeye cesaretlendiren de Benedict idi. Bu cesaret, Alberta'da Blackfoot kabilesinde bir yaz tatili boyunca çalışmasıyla sonuçlandı. Bu tecrübe ise Maslow'un bütün kültürel çeşitliliklerin altında yatan evrensel insan tabiatı kavramı uğruna kültürel görecelilik düşüncesinden

vazgeçmesiyle sonuçlandı. Bir sonraki araştırması, kültürel farklılıkları aşan öz kişilik yapısı, temel kişilik özellikleri ve motivasyonlarını tanımlamayı amaçlayacaktı. Ve eğer bu tarz temel, evrensel motivasyonlar bilimsel olarak ortaya konulabilirse o zaman ideal kişiliğin amaçları yani değerler de bilimsel olarak çalışılmış olacaktı.

1937 yılının Şubat ayında Maslow, Brooklyn College'de ders vermeye başladı ve orada 1951 yılına kadar kaldı. Bu süre, hastalık nedeniyle 1947 ile 1949 yılları arasındaki iki yıllık bir ayrılıkla bölündü. Bu iki yıl boyunca kardeşlerinin fıçı şirketlerinin Pleasanton, California'daki bir şubesinin oldukça mütavazi bir yöneticilik işini kabul ederek sağlığını geri kazandı. Hissettiği aşırı tükenmişlik bu dönemde aslında kanser olarak teşhis edildi. 1967 yılının Aralık ayında kalp krizi geçirdikten sonra bunun yaşadığı hastalığın başlangıcının ilk kalp krizi olduğu söylendi. 1967 yılındaki bu kalp krizinden sonra Maslow, hayatının geri kalanını "ölümden sonraki hayat" -bir hayat hediyesi, bir bakıma, bireyin önceden kabul edilen her şeyin, yeni bir ışık altında algılandığı tahsis edilmiş süresinin ötesine geçmesi- olarak adlandırdı. Brooklyn College'deki yılları boyunca Maslow, kendini gerçekleştiren insanlar ya da kendisinin deyimiyle "İyi İnsanlar" (İİ) hakkında veri toplamaya başladı. 1950 yılında kendini gerçekleştiren insanların 13 yaygın özelliğini tanımladığı "Kendini Gerçekleştiren İnsanlar: Psikolojik Sağlık Üzerine Bir Araştırma" başlıklı makalesini yayınladı. Öğrencileri arasında uygun örneklerin neredeyse tamamen eksik olduğunu belirledikten sonra, bulgularını, önemli içsel problemlerinin olmaması ve yeteneklerini, kapasitelerini ve potansiyellerini tam olarak kullanmaları ile diğerlerinden ayrılan bireysel arkadaşları kadar, tarihi ve kamuya mal olmuş kişiler üzerinde temellendirdi.

1951 yılının bahar aylarında Maslow, Brandeis Üniversitesi'ndeki psikoloji programının başkanlığına davet edildi. Waltham, Massachusetts'te, Boston'un 15 mil batısında yer alan Brandeis, bir mezhebe bağlı olmayan, Yahudilerin sponsor olduğu ve 1948 yılında kurulmuş bir üniversiteydi. Maslow kariyerinin geri kalan bölümünü, 1961 yılında psikoloji bölümünün başkanlığından istifa etmiş olsa da Brandeis'te geçirdi. Bir araştırmacı ve kuramcı

olarak Brandeis'teki yılları, kendini gerçekleştirme ve doruk deneyimler konularındaki düşüncelerinin tam olarak olgunlaşmasına ve hümanist ya da "olma" psikolojisinin yani tamamen evrimleşmiş ve gerçek benliğin psikolojisinin ortaya çıkışındaki gelişmelere tanıklık etti. Araştırmasının yönü, onun Doğu hakkındaki düşünceleri kadar varoluşsal düşünceleri ve varoluşsal psikolojiyi ve Maslow'un doruk deneyimler olarak isimlendirdiği noktada olduğu belirtilen büyük mistikleri incelemesine sebep oldu. Bu son ilgi onun, insan kişiliğinin aşkın tecrübeleri ve manevi boyutlarıyla ilgilenen "dördüncü güç" psikolojisinin gerçekleşebilme ihtimalini araştırmasına yol açtı. Bu Maslow'un "üçüncü güç" ya da hümanist psikolojinin az geliştiğini hissettiği bir alandı. Ayrıca bu yıllarda Maslow, psikolojide ortaya çıkan hümanist trendin önde gelen temsilcisi olarak görülmeye başladı. Bunun sonuçlarından biri de çalışanları arasında kendini gerçekleştirme ve yaratıcılığı artırmakla ilgilenen şirketlerin ve devlet kurumlarının giderek artan biçimde peşinde olmalarıydı.

Ancak bütün bunların giderek artan bir kişisel engellenme ve izolasyon duygusuna karşı başarılmış olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu izolasyon en az üç etapta hissedildi: (1) Brandeis'teki öğrencileri ile ilişkileri, yıllar boyunca giderek gerginleşmişti. Brooklyn College'de ders verdiği çalışkan ve istekli öğrencilerle karşılaştırıldığında, bunlardaki enerji ve istek eksikliği net olarak görülüyordu. Kendi öğrencilik günlerinde ve hatta profesyonel kariyerinin ilk yıllarında hocalarından ve profesörlerinden bir şeyler öğrenme konusunda her zaman oldukça istekli olmuştu. Onun 1960'ların asi öğrencilerinin özgürlük ve yetkililerin onlara özgü bir müfredat geliştirmesi taleplerini anlamsız bulması hiç de şaşılacak bir şey değildir. Maslow bu konudaki yanıtı: "Yaşlandığınızda iyi insanlar olacaksınız. Ama şu anda ham ahmaklarsınız"[11] olmuştur. (2) Brandeis'teki meslektaşları tarafından takdir edilmediğini ve özellikle de kendisi giderek hümanist hale geldikçe daha fazla deneysel olmaya başlayan psikoloji bölümünün başkanlığından istifa ettikten sonra soyutlandığını hissetti. (3) Mevcut düzen ve sisteme karşı olan kültürün 1960'lardaki liderlerinin onu liderleri ya da

[11] *a.g.e.*, s. 317.

"devrimin babası" olarak ön plana sürme eğilimleri onu hayal kırıklığına uğrattı. Maslow'un onları insan dönüşümü konusundaki "deneysel" yaklaşımlarının yüzeyselliği ve entelektüellik karşıtı olmakla eleştirmesi gerçeğine rağmen bunların hepsi meydana gelmişti. Karşıt kültürün altında yer alan rasyonalite sebebiyle hümanist psikolojiye el koyduğu düşünülüyordu. Fakat bu akım, Maslow'un çok çalışma, disiplin, klasik eğitim modelleri ve titiz profesyonel eğitim ihtiyacı üzerine yaptığı vurguyu tamamen görmezden geliyordu.

Yukarıdaki bilgiler hümanist psikolojinin kurucularından biri olarak Abraham Maslow'u tanımlama çabalarına en az iki dipnot daha eklenilmesi gerektiğini hatırlattı. İlki, Maslow'un 1960'ların karşıt kültürünün bütün özellikleri ile tanımlanmaması gerekirken, biz de onun 1970'lerdeki vefatına kadar ortaya çıkan hümanist psikolojinin popülerleştirilmiş versiyonlarının çoğundan korkmuş olabileceğini varsayıyoruz. Onun iddialarına göre insanların içsel dönüşümleri ve kendini gerçekleştirmeleri, günümüzdeki insanların inanmalarına neden olabilecek kişisel gelişim literatürünün çoğuna oranla daha çetin cevizdir. İkincisi, Maslow'u basmakalıp biçimde ateist, din karşıtı bir hümanist olarak tanımlamak aşırı basit olabilir. Onun "öz" din ya da doruk deneyim hakkında çalışması, gençliğe özgü olan genel olarak bütün dinleri inkar etme düşüncesinden uzaklaşmasına ve hümanist bir bakış açısından dinlerin iyi ya da kötü olabileceğinin farkına varmasına sebep oldu.

Kişilik Kuramı

Görüldüğü gibi başlangıçta şöhretini bir davranışçı olarak elde eden Maslow'un insan motivasyonu üzerine yaptığı çalışması, hem davranışçılığın hem de psikanalizin tamamlanmamış psikolojiler olduğu şeklindeki kanaatinin güçlenmesine sebep olmuştur. Allport'la birlikte bu başat kuramların insan kişiliği üzerine kapsamlı bir anlayış sağlayamayacakları kanaatini paylaştı. Özellikle: (1) Bunlar, kişiliğin içgüdüsel boyutlarına ya da öğrenilmiş davranış örüntülerine "insan doğasının ulaştığı yüksek hedefleri", "değerlendirme süreçleri ve kendini gerçekleştirme arayışını" dışarıda bırakarak odaklanmaktadırlar. (2) Sağlıklı

bir kişilik hakkında değil de hasta, nevrozlu kişilik üzerine açıklamalar yaptılar. (3) İnsan tabiatı konusunda iyimser değil de kötümser bir bakış ürettiler. 1960'lara kadar Maslow, psikanaliz ve davranışçılığın üçüncü bir alternatifi olan ve insanlığın düşük doğasından ziyade yüksek doğasını; hastalıktan ziyade sağlığı ve soyutlanmış dürtüler ve U-T[12] örüntülerinden ziyade insan kişiliğinin bütününü inceleyen "üçüncü güç" ya da "hümanist" psikolojinin önde gelen temsilcisi olmuştur. Hümanist psikolojinin ajandası, sadece insanları hasta eden şeyleri değil onları sağlıklı yapan şeyleri de incelemekti. Ayrıca Maslow, Fromm ile birlikte sağlıklı bireyin basit bir şekilde uyumlu birey olmadığına işaret etmekte hızlı davranmıştır. Sağlıklı birey, sadece çevresel etkilere göre kendisini ayarlayan değil aksine kendini gerçekleştiren ve "içsel insan doğasını tam olarak açığa vuran"[13] birisidir.

Fromm, Allport ve Maslow, insanı makinalaştıran ve kendisini eşsiz bir insan haline getirecek olan şeyle değil de daha küçük bir şeyle ilgilenerek insanı tanımlayan bütün düşünce sistemine karşı tamamen hümanist/varoluşsal tepkinin savunucuları olarak görülebilirler. *Toward a Psychology of Being* isimli kitabının başlarında Maslow, bu tepkinin bir parçası olan hümanist psikolojinin temel varsayımları olduğuna inandığı şeyler hakkındaki düşüncelerini açıkça belirtir. Bu varsayımların bazıları şunlardır:[14]

1. Her insan, asli bir şart olarak öz ve değişmeyen, biyolojik temelli içsel bir doğaya sahiptir.

2. Onun en temel özelliklerindeki bu içsel doğa, "türlerin genişliğidir." İnsanlar, basit bir şekilde çevresel ve kültürel güçler tarafından yaratılmamıştır.

3. İnsanın bu zorunlu doğası bilimsel olarak incelenebilir.

4. İnsanın içsel doğası özü itibariyle kötü değildir. Kötü davranış, içsel insan ihtiyaçlarının engellenmesinden kaynaklanır.

---

[12] Uyarıcı-Tepki [e.n.].

[13] A. Maslow, *Toward a Psychology of Being* (New York: D. Van Nostrand & Co., 1968), s. 5.

[14] *a.g.e.*, s. 3-5.

5. İnsan doğası, özü itibariyle iyi ya da nötr olduğu için bastırılmak yerine ortaya çıkarılmalıdır.

6. Bireyin içsel insan doğasını bastırması, hastalığa yol açar.

7. Öz insan doğasına alışkanlıklar, kültürel baskılar ve ona karşı yanlış tutumlarla boyun eğdirilebilir.

8. Bastırıldığında bile öz insan doğası, kendini gerçekleştirmeye doğru baskı yapar.

9. Bireyin içsel doğasının gerçekleşmesi, disiplin, yoksunluk, acı, hayal kırıklığı ve trajedi ile uyumsuz değildir. Bu tecrübeler, başarı hissi, ego gücü ve bu yüzden de sağlıklı bir öz-benlik ile ilgili olmak zorundadır.

Bu varsayımlar, en az üç sebeple 'temel'dirler: (1) Bunlar, hastalıktan ziyade psikolojik sağlığı inceleyen bir psikolojinin temelidir. Eğer insanın öz doğası iyiyse o zaman psikolojik sağlığın ölçüsü, bu doğanın tam olarak ortaya konulması ve psikolojik sağlık ve olgunluğu oluşturan şeyin içsel doğasını tamamen ortaya koyan kişilerin yani, "kendini gerçekleştiren" insanların incelenmesi sayesinde elde edildiğinin bilinmesidir. (2) Maslow'a göre bunlar, doğal değer sistemi ya da bilimsel etiğin temelidir. İyilik, bireyin öz doğasının tam işlevselliği ile; kötülük ise bu öz doğanın bastırılması ile özdeşleşir. Bu sebeple öz insan doğasının bilinmesi, iyilik ile kötülüğün birbirlerinden ayrılmaları ve "nasıl iyi, mutlu ve üretken olunacağı; nasıl sevileceği ve bireyin en yüksek potansiyellerinin nasıl gerçekleştirileceği" konusundaki talimatlar için temel teşkil eder. Başka bir deyişle temel etik kaçınılmazlık, gerçekte olduğumuz şeyle uyum içerisinde eylemde bulunmaktadır. (3) bunlar, hümanist psikolojiyi varoluşsal düşüncelerle ilişkilendirerek daha geniş bir entelektüel bağlam içerisine yerleştirir. Maslow hümanist psikolojinin, varoluşçulukla "deneysel" bilgi üzerine olduğu kadar bireysel kimlik üzerine de radikal bir vurguyu paylaştığını düşünmektedir. Her ikisi de sistemler, kavramlar ve soyut kategorilerle değil aksine öznel bir tecrübe ile başlarlar. Böylece benlik, dış kaynaklar yerine değerlerin odağı haline gelir. Örnek vermek gerekirse "doruk deneyim"in doğası, sadece onun doğrudan tecrübe edilmesi ile ya da tecrübenin öznel bir açıklaması ile bilinebilir. Dahası

onun tecrübe eden kişi açısından değeri dış bir onaylamaya ihtiyaç duymaz. O, kendi kendini doğrulamaktadır.

Herhangi bir kuramda örtülü olan temel varsayımlar, yalnızca kuram tam olarak geliştirildikten sonra açık hale gelir. Kolaylık olması için Maslow'un kuramının gelişimini, onun üç araştırma alanına atıfta bulunarak izleyebiliriz: insan doğasının, kendini gerçekleştiren insanların ve doruk deneyimlerin incelenmesi.

Beşeri Motivasyon

Maslow'un ilk araştırma alanı, primatlardaki cinsel davranışlar ve egemenlik arasındaki ilişkiydi. Bu onu, insanın cinsel davranışlarının arkasındaki motivasyonu ve sonuçta genel olarak beşeri motivasyonun daha geniş sorunlarını incelemeye yönlendirdi. Bu noktadan sonra onun amacı, bilimsel açıdan bu temeli yani evrensel motivasyonları tanımlamak oldu. 1943 yılında Maslow, "ihtiyaçlar hiyerarşisi" kavramını geliştirdiği "A Theory of Human Motivation"[15] başlıklı çalışmasını yayınladı. Bu kuram, beşeri ihtiyaçların kendilerini "baskınlık" hiyerarşisi içerisinde düzenlediğini ileri sürer. "Baskın" bir ihtiyaç, daha güçlü ya da daha temel olandır. Bu yüzden herhangi bir beşeri ihtiyaç tecrübesi, diğer daha temel ihtiyaçların tatminine bağlıdır. Başka bir deyişle daha aşağıda yer alan, daha temel ihtiyaçlar tatmin edildikçe daha yüksek ihtiyaçlar ortaya çıkar ya da varlığını hissettirir.

Maslow, göreli 'baskınlıklarına' göre ihtiyaçlar hiyerarşisini aşağıda listelemiştir:

1. *Açlık ihtiyacı.* Gıda, yiyecek, beslenmeye dayalı temel ihtiyaç. Örneğin aç olan birey, açlığından daha yüksek herhangi bir şeyi gerçek bir yolla tecrübe edemez.

2. *Güvenlik ihtiyacı.* Fiziksel bir güvenlik duygusunun hissedilmesine dayalı temel ihtiyaç. Bu ihtiyaç, acıdan ve korkudan ve düzenli çevrenin bazı türlerinden bağımsız olmayı kapsar. Bir çocuğun kaotik bir ev ya da okul ortamında maruz kaldığı psikolojik hasar, işsizlik ve/veya evlilik uyuşmazlığı gibi tecrübelerle yetişkinlikte de devam eder.

3. *Sevme ihtiyacı.* Aile bireyleri ya da arkadaşlar gibi

[15] *Psychological Review*, 50, s. 370-396.

başkaları tarafından sevilmeye dayalı temel ihtiyaç. Bunların tatmini, bireye bir yer ya da bireyin ailesine veya gruba aidiyet hissi sağladığı için bazen "aidiyet ihtiyaçları" şeklinde de isimlendirilir.

4. *Saygı ihtiyacı.* Özsaygı ve özdeğer hissine duyulan temel ihtiyaç. Bunlar da sırasıyla başkalarından gelen saygınlığa bağlıdır.

5. *Kendini gerçekleştirme ihtiyacı.* Bireyin olma yeteneğine sahip olduğu her şeyi olması ihtiyacı olarak da isimlendirilir. Bu, insanın öz beşeri doğasının kapasitelerini ve potansiyellerini yerine getirmesi için tam olarak gelişmesi dürtüsüdür.

Kendini gerçekleştirme ihtiyacı, bireyin temel ihtiyaçları (gıda, güvenlik, sevgi ve saygı) yeterli şekilde tatmin edildiğinde ortaya çıkar. Dolayısıyla kendini gerçekleştirme dürtüsü, bireyi temel ihtiyaçların gerçekliğinin ötesine, daha yüksek gerçekliğe ya da "üst ihtiyaçlara" taşır. Bu, kendini gerçekleştirme ile ilgili değerlerin -güzellik, iyilik, doğruluk vb.- kişisel ihtiyaçları ya da eksiklikleri tatmin etmek için değil aksine kendi öz değerleri için onların peşinden gitmeyi ifade eder. Bu yüzden Maslow, onları, "varolma değerleri" ya da "V-değerleri" şeklinde isimlendirir. Bireyin kendini gerçekleştirme derecesi, psikolojik sağlık ya da olgunluğun ölçülmesi olarak değerlendirilir. Sonuç olarak, kendini gerçekleştirme ile ilgili yüksek ihtiyaçlar ya da değerler, Maslow tarafından eşit oranda "içgüdüsel" olarak ya da daha düşük ihtiyaçlar için temel olarak kabul edilir. Bunlar, insan doğası bakımından içseldir ve sadece bireyin düşük ihtiyaçlarının basit yüceltmeler (Freud'un yaptığı gibi) için değil psikolojik sağlık için de gereklidir. Bu sebeple eğer kendini gerçekleştirme, olgunluğun ayırıcı özelliğiyse ve kendini gerçekleştiren insan artık temel ihtiyaçlar (karşılanmış olan) ya da üst ihtiyaçlar tarafından motive olmayacaklarsa, olgun bireylerin belirli motivasyon türleri ile ayırt edilebileceği sonucuna ulaşabiliriz. Güzellik, doğruluk, adalet ve yaratıcılık gibi V-değerler, bazı temel ihtiyaçları ya da eksiklikleri tatmin etmek için değil bireyin daha ileri gelişim ihtiyacı için gerçekleştirilmeye çalışılır. Bu şekilde Maslow, kendini geçekleştiren insanları, üst motivasyonlar ya da "gelişim motivasyonu" tarafından motive edilmiş

olarak nitelendirir. Bu durum ise "eksiklik motivasyonu", yani temel ihtiyaçları karşılama arzusuyla zıttır.

Kendini Gerçekleştirme

Hümanist psikoloji, hastalıktan ziyade sağlık konusundaki çalışmalara odaklanır. 1950 yılında Maslow, *'Self-Actualizing People: A Study of Psychological Health'*[16] başlıklı çalışmasını yayınladı. Çalışmanın önermesi, eğer bir kişi psikolojik sağlığı incelemek istiyorsa önce tam anlamıyla insan olan, kendi içsel beşeri doğalarının potansiyellerini tam olarak gerçekleştiren ve psikolojik açıdan en sağlıklı olan insanları incelemelidir. Maslow için bu tanımlamaya uyan yeterli sayıda kişinin bulunması bir sorundu. Bu yüzden de bulgularını, Max Wertheimer ve Ruth Benedict gibi kişisel tanıdıkları kadar kamuya mal olmuş ve tarihi figürlere dayandırdı. Bulgularını sunarken iki noktayı özellikle vurgulamaktadır: (1) Bu kişiler, "uyumluluğun" sığ anlamında değil, kendini gerçekleştirme ve tam işlevselliğin derin anlamında sağlıklıydı. (2) Bu çalışmada kendini gerçekleştiren bir kişinin resmi, bir dizi imal edilmiş normlar değil aksine gerçek insanların ve hasta insanlara karşı sağlıklı olanların incelenmesidir.

Maslow'un bulgularına göre kendini gerçekleştirmeye doğru gelişim, klinik olarak gözlenen aşağıdaki özelliklerle belirtilir:[17]

1. Gerçekliğin üstün algısı (gerçekliği, kişinin özenli ihtiyaçları ile bağlantılı olarak değil de olduğu gibi görme).

2. Kendini, başkalarını ve doğayı kabullenmenin artması.

3. Doğallığın artması.

4. Ego merkezli ve bencil olmaya karşılık probleme odaklanmadaki artış.

5. Tarafsızlık ve mahremiyet arzusunun artması (haz ihtiyacı için dünyaya bağlılığın azalmasından dolayı).

6. Özerkliğin ve çevresindeki kültürü kabullenme konusundaki direncin artması (Madde 5'ten itibaren).

7. Minnettarlığın daha büyük tazeliği ve duygusal tepkinin

[16] *Personality Symposia: Symposium #1 on Values* (New York: Grune and Strattan, 1950), s. 11-34.

[17] A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Bölüm 3.

zenginliği (can sıkıntısına, rutine, bezginliğe daha az eğilimli olmak).

8. Doruk deneyimlerin daha yüksek sıklığı.

9. İnsanların belirli bölümleri (belirli bir ırk, sosyal sınıf vb.) ile değil de türleri ile -hem iyi yönlerinin hem de kötü yönlerinin- tanımlanmasının artması.

10. Kişilerarası ilişkilerin geliştirilmesi.

11. Daha demokratik karakter yapısı (bkz. Madde 9).

12. Yaratıcılığın artması.

13. Değer sistemindeki bazı değişiklikler.

Kendini gerçekleştiren insanların temel ihtiyaçlarını karşılamış, bu yüzden üst ihtiyaçlarla motive olan ve V-değerleri takip eden bir kişi olarak tanımlanması göz önüne alındığında şu soru ortaya çıkmaktadır: Temel ihtiyaçların karşılanmasının ötesindeki bu tarz bir gelişim nasıl meydana gelir? Bu soruyu Maslow aşağıdaki gibi cevaplamaktadır:

> Bulduğum tatmin edici cevap, basit olanıdır, şöyle ki ileri doğru atılan bir sonraki adım, aşina olduğumuz ve hatta biraz da sıkıldığımız önceki memnuniyete oranla, öznel olarak daha keyifli, daha eğlenceli, daha içsel olarak tatmin edici olduğu zaman gelişim meydana gelir; bizim için neyin doğru olduğunu bildiğimiz tek yol, diğer herhangi bir alternatife oranla öznel olarak daha iyi hissettirendir. Yeni tecrübe, harici kriterlerden ziyade kendisini doğrular. O, öz-gerekçeli ve öz-doğrulayıcıdır.[18]

Bu cevap, iki önemli imayı da beraberinde getirmektedir: (1) Kendini gerçekleştirmedeki gelişim, kendini keşfetme sürecidir. İleri doğru atılan her adımla hoşlandığımız şeyleri, yeteneklerimizi, hangi konuda iyi olduğumuzu öğreniriz. Böylece kendini gerçekleştirme, kişisel kimlik duygusuyla yakından ilişkili olur. (2) İleriye doğru atılan her adım özgürce yapılmış bir seçimdir ve gelişim de bu tarz bir dizi seçimdir. Bu ise her zaman alternatif bir seçeneğin olduğunu ima eder; bu seçenek, ileri doğru gitmeye değil aksine yeni şeylerdeki risk unsurundan dolayı tanıdık ve güvenli olanla kalmanın seçilmesidir. Mesela daha fazla mücadele etmeyi gerektiren bir iş teklifini kabul etme ile bireyin bildiği şey

[18] *a.g.e.*, s. 45.

ile kalması arasındaki şeçim, bireyin yetenekleri dahilinde normaldir. Maslow, ileri doğru gelişimi, güvenlik ile gelişim, bağımlılık ile bağımsızlık, gerileme ile ilerleme, gelişmemişlik ile olgunlaşma arasındaki asla bitmeyen bir dizi özgür seçim olarak tanımlarken yeniden Erich Fromm gibi davranır. İleri doğru gelişim, "gelişimin lezzetleri ve güvenlik kaygıları, gelişimin kaygıları ve güvenliğin lezzetlerinden daha büyük hale geldikleri zaman" meydana gelir.[19]

Gerilemeye yönelik bu eğilimin varlığı, kendini gerçekleştirmenin bir ideal olmadığını, problemsiz bir durum olduğunu bize hatırlatır. Maslow, "[insanların] sadece kendilerini gerçekleştirmeye çalıştıklarının değil aynı zamanda isteksiz olduklarının, korktuklarının ya da yapamayacaklarının farkında olmamız gerektiği konusunda"[20] ısrar eder. Hastalık ile sağlık arasındaki bu diyalektik, "temel ihtiyaçlardan" özgürleşmenin "sonsuza kadar mutlu" bir şekilde yaşamayı garantiye almadığı anlamına gelir. Bu yüzden Maslow kendini gerçekleştirmeyi, "gençliğin yoksunluk problemlerinden, hayatın nevrotik (çocuksu, fantezi, gereksiz ya da 'gerçekdışı') problemlerinden bireyi, hayatın 'gerçek' problemleri ile yüzleşebilmek, onlara dayanabilmek ve onlarla mücadele edebilmek için özgürleştiren bir kişilik gelişimi" olarak tanımlar.[21] "Gerçek" problemler, mükemmel bir çözüme sahip olmayan insani ve varoluşsal problemlerdir.

Doruk Deneyimler

Maslow'un kendini gerçekleştiren insanlar üzerine bulguları arasında bu kişilerin yüksek bir sıklıkta "doruk deneyimler" bildirdikleri gerçeği vardı. Bu, Maslow'un huşu, saygı ve merak duygularını uyandırma eğiliminde olan ve tecrübe konusundaki etkileri dönüştüren mutluluk, coşku ve sevincin geçici tecrübeleri için kullandığı bir kavramdı. Gördüğümüz gibi aynı zamanda bu, dini ve mistik tecrübeleri içeren kapsayıcı bir kavramdır. Maslow'un doruk deneyimler konusundaki bulguları, hayatlarında en mutlu oldukları

[19] *a.g.e.*, s. 47.

[20] *a.g.e.*, s. 166

[21] *a.g.e.*, s. 115.

anları tanımlamaları istenilen 190 kolej öğrencisinin yazılı yanıtlarının yanı sıra yaklaşık 80 bireyle gerçekleştirdiği mülakatlara dayanmaktadır. Bu araştırmaların sonuçlarına dayanarak Maslow, doruk deneyimin en belirleyici özelliğinin, kendisinin "varolmanın bilinci" ya da "V-biliş" olarak isimlendirdiği gerçekliği -dünya ve içindeki insanlar- bilme ve görme biçiminin değişmesi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bununla sıradan bir biliş arasındaki ayrım, gelişim ile yoksunluk motivasyonu arasındaki ayrım ile paralellik gösterir. V-biliş, bir kişi ya da nesnenin bütünsel varlığının veya nesnelerin kendi başına oldukları gibi görülmesinin tecrübe edilmesidir. Diğer taraftan "D-biliş", öznelerin eksiklik ihtiyaçları tarafından düzenlenir; nesne ise algılayan kişilere olan faydaları açısından algılanır. Doruk deneyimlerin bir özelliği olarak V-biliş, ileride Maslow'un din kuramı bağlamında tartışılacaktır.

Aynı zamanda V-biliş, doruk deneyimleri kişisel bir kimlik tecrübesine dönüştürür. Maslow, birey dünyanın zorunlu varlığını algıladıkça kendi varlığına, mükemmelliğine, daha mükemmel bir birey olmaya ve bütünlük, bireysellik, kendiliğindenlik, etkileyicilik, kolaylık, cesaret, güç, yaratıcılık vb. gibi kendi 'V-değerlerini' edimselleştirmeye yaklaştığını iddia etmektedir. Doruk deneyimde birey daha az bölünmüşlük ve daha fazla birlik hisseder, daha fazla kendi ile barışıktır; dünya ile daha fazla kaynaşmıştır ve daha kolay ve kendinden birşeyler katarak eyleme geçer; gücünün zirvesine ulaşmıştır ve kapasitesini tam olarak kullanır; korkular ve engeller tarafından daha az belirlenmiş ve sınırlandırılmıştır; geçmiş ile gelecek hakkında daha özgürdür ve yaşadığı ana tam olarak özen gösterir. Din dilinde bu kişi, "kutsanmış" ya da "onurlandırılmıştır."

Din Kuramı

Maslow'la birlikte din çalışmalarına hümanist yaklaşım, yeniden gündeme geldi. Allport'un içgüdümlü/dışgüdümlü ayrımı, dini tecrübenin psikolojik önemini değerlendirmek için bir kriter haline geldi. Erich Fromm dini tecrübenin, tecrübenin ayrı bir boyutu olduğu görüşünü reddetti ve bunun yerine dini ya da psikolojik olarak ve teistik ya da teistik olmayan yönlerden yorumlanabilecek ego-ötesi bir

tecrübe olan "X-tecrübesi"nden bahsetti. Doruk deneyim, X-tecrübesine benzese de Maslow'a göre o, psikolojik olarak yani tamamen bilimsel ve naturalistik şekilde açıklanabilecek saf doğal bir fenomendir. Teolojik ya da dini yorum gerekli değildir. Bu sebeple dini tecrübeler, gerçekten doruk-deneyimlerdir ve dini değerler gerçekten "V-değerleri"dir. Bu, Maslow'un *Religions, Values and Peak-Experiences* isimli kitabının ana öncülüdür. Maslow, "onların doğanın sınırları içerisinde olduklarını" ve "tamamen naturalistik bir şekilde araştırılabileceğini ve tartışılabileceğini"[22] iddia eder. Bu akıl yürütme yöntemi, bilim ile din arasındaki geleneksel ayrıma meydan okur.

Bilim ve Din

"Dini değerlerin doğal tecrübeler oldukları" şeklindeki tez ve Maslow'un "dini" deneyimi anlama ve "dini" değerleri keşfetme aracı olarak bilimde tek bir amaç güden ısrarcılığı, geleneksel anlamda dini önemsiz hale getiriyor gibi gözükmektedir. Bununla birlikte Maslow, çalışmalarının dini inkar etme çabası taşımadığı aksine büyük dindar mistiklerin öğretilerinin deneysel ve bilimsel açıdan doğrulanması olduğu konusunda ısrar eder. Maslow, dini değerlerin aslında beşeri değerler olduklarını; azizlerin yaşadıkları değerlerin, kendini gerçekleştiren kişilerin değerleri olduklarını göstermek istemektedir. Buna bağlı olarak Maslow, "algısal olarak daha dindar insanların" dini, bilimsel temellere oturtmaya yönelik olan ve sadece "geleneğe, körü körüne inanca, dünyevi güce, tavsiyelere vb." güvenme gereksinimi konusunda bireyi rahatlatmayı amaçlayan bu girişimi hoş karşılayacakları sonucunu çıkarmaktadır. Bu girişim, dini sekülerleştirirken aynı zamanda seküler olan herşeyi de dinileştirir.[23] Maslow, dini incelemeye yönelik bu yaklaşımın William James'inki ile "aynı hat üzerinde" olduğunu savunur. Ancak dikkatli bir okuyucu, James'in "daha fazla" gerçeklik hakkındaki kavramının daha nihai kaynak ihtimaline ve deneysel bilimin kapasitelerinin ötesinde yer alan dini tecrübenin açıklanmasına olanak sağladığını hatırlayacaktır.

[22] A. Maslow, *Religions, Values and Peak-Experiences* (Columbus: Ohio State University Press, 1964), s. xii.

[23] *a.g.e.*, s. xii.

Maslow, amacını aşağıdaki gibi ifade etmektedir:

> "Manevi değerlerin naturalistik anlamlara sahip olduklarını, bu manevi değerlerin, kurumsal kiliselerin özel mülkiyetinde olmadıklarını, onların kendilerini doğrulamak için doğaüstü kavramlara ihtiyaç duymadıklarını, onların münasip biçimde genişlemiş olan bilimin yetki alanına dahil olduklarını ve bu nedenle de onların bütün insanların genel sorumluluğu olduklarını göstermeye çalışıyorum."[24]

Dolayısıyla dini tecrübeler ve değerler, bilimin gerçekliği içerisinde yer almaktadır. Ancak bu eğer bilim "uygun biçimde genişlemişse" geçerlidir. Burada Maslow, bilimin gerçeklerle, ideal olanla değil aktüel olanla ilişkili olduğunu; normatif değil betimleyici olduğunu; değerler, ahlak ya da maneviyat hakkındaki bütün sorulardan soyutlanmış olduğunu öne süren bilim ve din arasındaki geleneksel ayrımı reddeder. Diğer taraftan din, değerler, ölüm, amaçlar ve hayat amaçları ile ilişkilidir. Yürürlükteki bu ayrımın "iki kutuplu bilim" ve "iki kutuplu din" ürettiği görülmektedir. Kendisini anlam, amaç ve ahlak hakkındaki sorulardan uzaklaştırdığında bilim, "değersiz" ve ölüm ve nihai değerler hakkında hiçbir şey söyleyemeyecek hale gelir. Böyle olduğunda da bilim, herhangi bir amaç, iyilik ya da kötülük için kullanılabilecek "teknolojiden başka hiçbir şey" olmaya mahkum olur. Diğer taraftan din ise kendisini bilimsel kavrayıştan ayırdığında ve ilham ile geleneğe bel bağladığında katı ve değişmez tutuculuk eğilimi gösterir. Maslow'un görüşüne göre bilim ve dinin, gerçekler ve değerlerin, aktüel ve ideal olanın bu iki kutuplu hali, "sakat bir bilim ve sakat bir din, sakat gerçekler ve sakat değerler" üretir.[25]

Maslow, "hümanist" bilim, yani, aslında dinin özel alanında yer alan soruları kapsayacak şekilde genişletilmiş ve yeniden tanımlanan bir bilim öngörmektedir. Burada hümanist psikoloji, bilimi gözden geçirmekte "bilim, genişledikten ve yeniden tanımlandıktan sonra temel dini soruları, bilimin yetki alanının özel bir parçası olarak kabul etmeyi" mümkün hale getirecek tamamen yeni

[24] *a.g.e.*, s. 4.

[25] *a.g.e.*, s. 17.

bir yol geliştirmenin habercisi olarak görülmektedir.[26] Böylece yeniden tanımlanmış bilim, "daha geniş güçlere ve yöntemlere sahip olan, değerleri inceleyebilen ve onları insanlara öğretebilen" bir bilim olacaktır. Bu tarz bir bilime, "doğal olarak gözlenebilecek dine ait olan hemen hemen herşey" dahildir.[27] Dindar bir birey de bilim genişlemiş olsa bile inandığı dinin esas çekirdeğinin -inancının objesi olan dönüştürücü güç- "doğal gözlemin" ötesinde olduğuna itiraz edebilir. Bununla birlikte bu durum, bir nebze de olsa bilimin sınırlılıklarına işaret eder ve dini değerlerin peşinden gitmenin içsel doğamızın kendini gerçekleştirmenin peşinden gitmesi ile çatıştığını gösterme girişimlerini geçersiz kılmaz. Sonuç olarak bilim dinin sadece gözlenebilir olgular -bu durumda dini tecrübeler ve dini değerler- üzerinde çalışabilir ancak bu tecrübelerin ve değerlerin olası aşkın kaynağı hakkındaki sorulardan soyutlanmalıdır.

Dini Tecrübe

Açıkça kabul etmese de Maslow'un bu metodolojik sınırlılığın farkına vardığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Maslow, "bilinen bütün büyük dinlerin içsel çekirdeği, özü, evrensel cevheri" hakkında konuşmaya başladığında aslında zorunlu cevheri, "bazı aşırı duygusal peygamber ya da kahinlerin şahsiliği, yalnızlığı, kişisel aydınlanması, ilhamı ya da cezbesi" şeklinde tanımlamış olur.[28] Bu kişisel aydınlanma daha sonraları "doruk-deneyim" olarak tanımlanmıştır. Zorunlu cevher ve dinin başlangıç noktası böylece bir gizem ya da doruk deneyim halini alır. Yine inançlı bir kişi, inandığı dinin zorunlu özünün herhangi birinin ilham tecrübesi olmadığını aksine ilhamın bizatihi kendisi ve onun aşkın kaynağı olduğunu iddia edebilir. Bununla birlikte Maslow, tarihsel ve kültürel açıdan koşullanmış tecrübeyi açıklama şekli olarak "doğaüstü ilham" ihtimalini reddeder. Maslow, "aslında olağandışı ilham bakımından ifade edilen bu eski ifadelerin tamamen doğal olmalarının kuvvetle muhtemel, aslında kesin, olduğunu ve ayrıca günümüzde kolaylıkla incelenebilecek her çeşit beşeri doruk-deneyimler, o

[26] *a.g.e.*, s. 11.

[27] *a.g.e.*, s. 17.

[28] *a.g.e.*, s. 19.

dönemin belirli bir kahininin yaşadığı dönemde geçerli olan kavramsal, kültürel ve dilsel çerçeve ne olursa olsun ifade edilebilir nitelikte olduğunu" iddia eder. Buna bağlı olarak da Maslow, "günümüzde geçmişte olan ve gerçekleştikleri dönemlerde sadece tabiatüstü kavramlarla açıklanabilen şeyleri inceleyebileceğimiz" ve bahsedilen şeyi "[dini] bilimin dışında ve ondan ayrı bir olgu olarak değil de bilimin bir parçası haline getirerek"[29] yapabileceğimiz sonucuna ulaşır.

Düşüncelerinde meydana gelen bu büyük coşku ile Maslow, din ile dini tecrübe iyice birbirine karıştırıyor ve bu nedenle de din psikolojisinin metodolojik sınırlarını aşıyor olabilir. Fromm'un "otoriter" ve "hümanist" kategorileri sadece dini tecrübeye değil aksine dine de aynı şekilde uyguladığının hatırlanması gerekir. Gerçekten de bu ayrım akılda tutulacak olursa, doğal olarak gözlemlenebilir doruk-deneyimin özelliklerine sahip olduğu için Maslow'un öz dini *tecrübe* hakkındaki açıklamalarından istifade edebiliriz. Bu ise bizi, Maslow'un iddia ettiği gibi ifade edilebilecekleri dini kelimelerdeki çeşitlenmeye bakılmaksızın bütün mistik, aşkın, vecd halini almış tecrübelere uygulanabilecek şeyi tanımlama noktasında etken hale getirir. Aynı zamanda bu, Maslow'un dinin gelişimindeki doruk-deneyimler ya da dindarlığın zorunlu rolü hakkındaki ifadelerini James'in tecrübenin, -daha temel bir anlamda- entelektüel inançtan önce geldiği şeklindeki görüşleri ile aynı paralele getirmemize imkan verir. Daha önce görüldüğü gibi Maslow'un bakış açısında öz dini tecrübenin ya da doruk-deneyimin dönüştürücü etkisi, gerçekliği -Maslow'un "V-biliş" olarak isimlendirdiği şey- bilme ve yerinde incelemenin tamamen farklı bir yoldur. Maslow, V-bilişin özelliklerini ve dolayısıyla doruk deneyimleri aşağıdaki gibi sıralar:[30]

İlk olarak nesne, muhtemel herhangi bir fayda ve amaçtan bağımsız bir şekilde bir bütün ve eksiksiz bir birim olarak görülür. Bu özellik, doruk-deneyimi "tefekkür" kavramının gelenek anlamı ile ilişkilendirir. Maslow'un kavrama yüklediği anlam, bir sanat eserinin, müzik parçasının ya da doğanın güzelliği hakkında düşünürken

[29] *a.g.e.*, s. 20.

[30] A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, s. 73-95.

"kaybolma" tecrübesinde kendisini gösterir. Bu tam birleşme, nesnenin beşeri ilgi ve özgür beşeri öngörülerden bağımsız ya da onlarla alakasız olarak algılandığı anlamına gelir. O, kullanılmamış, korkutulmamış ya da ona tepki gösterilmemiştir aksine onun içinde olan şey algılanmıştır. Bu nedenle V-bilişin, ego ihtiyaçları ya da kaygılarının herhangi bir nesneye yansıtılmadığı anlamında ego-aşkınlığı ya da "motivasyonsuzluk" olduğu söylenebilir.

İkinci olarak V-biliş, doruk deneyime kendi kendini doğrulama ya da kendi kendini meşrulaştırma özelliği kazandırmaktadır. O, tecrübenin ötesinde herhangi bir amacı olmayan içsel bir değere sahiptir. O, "çiçekleri koklamak için zaman ayırmak" için belirgin faydacı bir amaca hizmet etmemekle birlikte çok az sayıda insan bunu yapmanın bilgeliğine itiraz edecektir.

Üçüncü olarak V-biliş, sıklıkla zaman ve mekanda yönelim bozukluğunu gerektirir. Nerede olduğumuzu ve ne kadar zaman geçtiğini unuturuz. "Yemek yemeyi" bile unutacak kadar kendimizi aktiviteye fazla kaptırmış olabiliriz. Ancak eğer aktiviteye kendimizi herhangi bir amaç olmaksızın sadece onu daha iyi yapabilmek için kaptırmışsak bu faydalı olabilir. Böyle durumlarda aktivitenin kendisine ya da aktivitenin nesnesine "yakalanmış" oluruz. Bu tam birleşme ve bunun beraberinde getirdiği etkilenme, bir nesnenin (ya da diğer insanların) kontrolünden ya da manipülasyonundan bir vazgeçiş anlamına gelmektedir. Böyleye Maslow, V-bilişi, etkin olmaya oranla daha pasif ve daha algısal olarak tanımlar. Büyük dindar mistikler bu görüşü kabul edeceklerdir.

Dördüncü olarak V-biliş, hayret, huşu, saygı, alçak gönüllülük ve büyük birşeye teslimiyet gibi duygusal tepkileri anımsatır. Genellikle "dini tecrübe" olarak adlandırılan şey, temelde "birleştirici" bir deneyimdir; o, daha büyük bir gerçekliğin parçası olarak bir kişinin yalıtılmış bireyselleğinin tecrübesidir. Maslow, doruk-deneyimin bir özelliği olarak aşkın bir şey ve dinin kutsal olarak isimlendirdiği şey hakkındaki bu tecrübeyi de dahil eder.

Beşinci olarak V-biliş, kendi gerçekliği içerisindeki bir nesne hakkındaki algıyı ima eder. Bu şekilde algılandığında gerçeklik, bir kötülük olarak değil aksine özünde bir iyilik olarak ya da nötr olarak ortaya çıkar. Kötülük, tam olmayan

bir olgudur, sınırlı bir vizyonun ürünüdür. Bunun nedeni, D-bilişi niteleyen iyilik ve kötülük gibi kutupsallıkların ve çatışmaların, V-bilişte bir şekilde çözümlenmiş ya da aşılmış olmasıdır. Maslow bu tür bir algıyı, dünyanın ya da diğer insanların kusursuz, sevgi dolu, ayıplamayan, merhametli ve belki de eğlenceli olarak kabul edilmesi bakımından "tanrı benzeri" olarak tanımlar.

Bu son noktaya basit bir örnek olarak insanların başkalarını kusurlu olsalar bile sevme ve kabul etme kapasitesi verilebilir. Mükemmeliyeti sevmek ve kusurları tolore etmek bir önemli değildir aksine kusursuzluk ve kusurluluğu bir şekilde birbirlerine ait olarak ve diğer kişilerin bütünlüğünün gerekli yönleri olarak görmek önemlidir. Bu ise Maslow'un "V-sevgisi" olarak isimlendirdiği şeydir, yani bütün yönleri ile nesnelerin ya da diğer insanların varolmasının sevgisidir. Maslow'un iddiasına göre bu tarz bir sevgi, "psikoloji bilgimin beni hazırlamadığı ama estetik, din ve felsefe üzerine yazılar kaleme alan belirli yazarların çok iyi bir şekilde tanımlandığını gördüğüm bilişin özel bir çeşidinde kök salar. Bunu varolmanın bilinci ya da kısaca V-biliş"[31] olarak isimlendirebilirim. Diğer insanların temel ve toplam varlığının "motive olmamış" bilişinden kaynaklanan bu tür bir sevgi, V-biliş sıradan bilişe oranla daha algısal olduğu sürece "aşkın gözü kördür" şeklindeki popüler düşünceye meydan okumaktadır. Sonuç olarak "V-sevgisine sahip biri, başkalarının kör olduğu bir sevgi içerisinde gerçekleri algılayabilir. Başka bir deyişle o, daha güçlü ve etkili bir biçimde algılayabilir."[32]

Tecrübenin önceliği hakkındaki görüşlerini açıkladıktan ve dinin mahiyetini, öz ya da doruk-deneyim ile tanımladıktan sonra Maslow, iki tür dindar kişilik arasında ayrım yapar: kişisel olarak doruk-deneyimler ile kavranılabilen dine inanan birey (doruklarda yaşayan) ve amacı peygamberin/kurucunun orijinal vahiy deneyimini kitlelere iletmek olan kiliseye ya da organizasyona bağlılıkta kök salan bir dine inanan birey -doruklarda yaşamayan-. Maslow, bu ayrımı iki dindar türün uç versiyonlarına atıfta bulunarak gösterir:

[31] *a.g.e.*, s. 73.

[32] *a.g.e.*, s. 73.

peygamber ve keşiş. Burada peygamber, "dünya, evren, ahlak, tanrı hakkındaki kendi doğrularını, kendi kimliğini içten, sahip olduğu kişisel tecrübelerden ve ilham olduğunu düşündüğü şeylerden keşfetmiş olan" kişiyi temsil eder.[33] Diğer taraftan keşiş ise "vahyi kitlelere ulaştırmak için peygamberin orijinal vahyi temeli üzerinde inşa edilen organizasyon yapısına sadık olan"[34] kişidir. Kiliseler ve dini organizasyonlar, peygamberlerin/kahinlerin doruk-deneyimlerini kitlelere doktrinler, ritüeller ve seremoniler aracılığı ile iletmeye çalışırlar. Maslow'un görüşüne göre, bu görev doruklarda yaşamayan kişilerin diğer doruklarda yaşamayan kişilerle iletişim kurmaları için bir araç haline geldiğinde doktrinler ve ritüeller "işlevsel olarak özerk" olma eğilimli olurlar, yani dini tecrübeleri ileten araçlar olmaktan ziyade -inanç nesneleri- kendi kendilerine sonlanırlar. Daha sonra bunlar, orijinal vahiy yerine "kutsal şeyler ve kutsal aktiviteler" haline gelirler. Sonuç ise "zorunlu ve orijinal anlam, en sonunda orijinal mistik tecrübelere, mistiklere, genel anlamda peygamberlere, yani mevcut bakış açımızdan gerçekten dindar olduklarını ifade edebileceğimiz çoğu insana düşman haline gelen somutlaştırmalar içerisinde kaybolur."[35]

Maslow, çoğu dinlerin kalbinde yer alan dini tecrübe ve aydınlanma halleri için doruk deneyimlerin model olabileceği sonucuna ulaşır. Aynı zamanda bu otantik dinlerin, yani bireyin kişisel tecrübelerinde kök salan dinlerin ayırıcı özelliği haline gelir. Bu bakış açısından organize olmuş dinin riski, hayatı "ikiye bölme" eğiliminde olmasıdır. Bunun nedeni ise, Maslow'a göre, geleneksel anlamda dinin, "dinileştirmesi" ya da "dinileştirmeyi giderirken" hayatın bir bölümünü kutsallaştırması ya da hayatın geri kalanını seküleştirmesidir. Dini tecrübeler (kutsal, mukaddes, huşu, saygı, teslimiyet, gizem, dindarlık, minnettarlık vb.), dini aktivitelere, belirli zamanlara ve yerlere ve belirli kurallarla belirlenmiş ritüellere hasredilirler. Buradaki risk, bazı inanlarda bunun, onları başka bir zamanda ve başka bir yerde ya da hayatın

[33] A. Maslow, *Religions, Values and Peak-Experiences*, s. 21.

[34] *a.g.e.*, s. 21.

[35] *a.g.e.*, s. 24-25.

herhangi diğer boyutlarında dini tecrübe yaşama ihtimaline daha az açık hale getiren bir tutum yaratmasıdır. Maslow buradan, "hayatın sadece bir bölümünü dinileştirmek, onun geri kalanı seküleştirmektir" sonucunu çıkarır: [36] Bu nedenle Maslow, "teistik olmayan dindar insanların", yani geleneksel anlamda dindar olmayan kişilerin (kiliseye gitmeyenler), hayatlarının herhangi bir döneminde ve herhangi bir koşulda dini tecrübeye daha açık olabileceğini ileri sürer.

Dini Değerler

Maslow, değerlerin içsel değerlendirme süreçlerinden kaynaklandığını, yani onların sağlıklı beşeri gelişimin sonucu olarak ortaya çıktıklarını savunan tarafta yer alır. Maslow'un iddiasına göre kendini gerçekleştiren insanlar, en yüksek manevi değerlerin kaynak itibariyle doğal olduğunu ortaya koymaktadırlar; kişilik geliştikçe onlar da gelişmektedir. Bu yüzden bu değerler için doğaüstü yaptırımlar gereksizdir; değerleri ve maneviyatı, ilahi bir kaynaktan, kiliseden ya da dini bir otoriteden öğrenmemiz gerekmez. Maslow'un hakkında konuştuğu değerler, bütünlük, adalet, basitlik, güzellik, iyilik, gerçeklik, dürüstlük, farkındalık vb. gibi 'V-değerler' olarak isimlendirilen değerlerdir. Bunlar, kendini gerçekleştirmeyi amaçlayan içsel beşeri doğa olarak ve "daha yüksek doğamızın" doğuştan gelen potansiyelleri olarak görülmektedir. Bu değerlendirme ise şu soruyu gündeme getirir: eğer bu değerler kaynak itibariyle doğallarsa başlangıçta manevi değerleri, ilahi ya da dini bir kaynaktan öğrenmek neden gereklidir? Maslow'un cevabı, doğuştan gelen beşeri iyiliğin farkında olmanın "insanın doğuştan gelen yoksunluğunu" ve "hayvani doğasının kötülüğünü" vurgulayan hem dini hem de seküler doktrinler tarafından bastırıldığını öne sürer. Dolayısıyla eğer iyilik ve erdem, doğuştan gelen beşeri potansiyeller olarak görülmezlerse o zaman "onlar, insan doğasının dışından açıklanmalıdır."[37] "Tamamen yoksun" olan birisine erdemli bir şekilde nasıl yaşayacağı ve hatta bunu yapmaya nasıl zorlandığı bile net bir şekilde öğretilmelidir.

[36] *a.g.e.*, s. 31.

[37] *a.g.e.*, s. 36-37.

Bu bağlamda Maslow, Erich Fromm'un "otoriter" dinde bulduğu aynı riskten bahsetmektedir. Bu bakış açısına göre, birey doğuştan getirdiği bütün beşeri iyiliği tanrıya yansıttığında o takdirde boş ve güçsüz kalacak ve tanrının iyiliği ve gücüne daha fazla ihtiyaç duyacaktır. Bu durumdan Maslow, şu sonucu çıkarır: "Kötü insan kendisinin zayıf bir varlık olduğuna inandırılandır ve bu durumda tanrı onun için daha gerekli bir hal alır."[38] Bununla birlikte "doğaüstü yaptırımlara" inanmanın, insan doğasının daha yüksek olasılıklarında yer alan inanca yol açtığı da görülebilir. Söz konusu ilke, manevi değerler gibi doğal olarak açıklanabilen şeylerin doğaüstü bir açıklama gerektirmeyeceğidir. Yine de manevi değerleri, ilahi yaptırımlardan ayıramayan kişiler için -Maslow'un "daha az sofistike" ve "ortodoks olarak daha dindar" şeklinde değerlendirdiği kişiler de bunların arasındadır- bu durum bir risk oluşturur. "Eğer sadece 'manevi' değerlere uygulanan yaptırım doğaüstü olsaydı' Maslow'un önderdiği gibi 'o takdirde bu yaptırımların altını kazmak, *bütün* yüksek değerlerin altını kazmak"[39] anlamına gelirdi.

Bu temel önermeyi -manevi değerlerin, kaynak bakımından doğal oldukları sürece doğaüstü yaptırımlara ihtiyacı olmadığı şeklindeki- ifade ettikten sonra Maslow, değerlendirmesinin alanını genişletmeye devam eder. Eğer hayatımıza uyguladığımız değerler, doğaüstü bir kaynaktan öğrenilmezlerse onları nasıl öğrenebiliriz? Beşeri varlığa kılavuzluk edecek bir değer sistemini nasıl inşa edebiliriz? Maslow'un bu sorulara şu şekilde cevap verir: "eğer manevi değerler, insan doğasına has bir özellik olsaydı o zaman onların bilgisi, en iyi insanlardaki hümaniteyi, yani kendini gerçekleştiren insanları incelemenin bir sonucu olurdu." Bu noktada Maslow, bazılarınca dini reddetmenin sonucu olarak tecrübe edilen ve doğaüstü ya da dini açıdan sağlamlaştırılan ahlak sisteminin zayıflamasından kaynaklanan krizlere işaret eder. Dini inancın desteği olmazsa bazıları, bilime inanmaya başlarlar. Ancak bilim, pozitivist ve değersiz bir yolla tasarlandığı için ahlak ve değerlere yeterli oranda kaynak sağlamakta başarısız olacaktır. Bu durumda manevi boşluk,

[38] *a.g.e.*, s. 37.

[39] *a.g.e.*, s. 37.

geçerli değersizlik ortamında Maslow'un "köksüzlük, değer patolojisi, anlamsızlık, varoluşsal sıkıntı, manevi açlık, diğer-yönlendirmeler, başarı nevrozları vb."[40] şeklinde listelediği semptomlar arasında çeşitli varoluşsal kaygılara yol açar.

Maslow'un bu krizlere verdiği cevap, değerlerin incelenmesini içerecek ve natüralist değer sistemine zemin oluşturacak kadar genişletilmiş ve hümanist olan bir bilimdir. Bu tarz bir değer sistemi içerisinde inanç, o zaman doğal bir inanç türüne ya da Erich Fromm'un "hümanist inanç" olarak isimlendirdiği şeye dönüşür. 1959 yılında Maslow, *New Knowledge in Human Values* başlığı altında biz dizi makaleyi düzenledi. Bu çalışmanın önsözünde (hümanist) inancı üç cümle ile ifade etti:[41] (1) Çağımızın nihai hastalığı, değersizliktir. (2) Bu hastalığın tedavisi, "beşeri değerlerin doğrulanmış ve kullanılabilir bir sistemidir", "'inanmaya ya da inanca sahip olmaya' teşvik edildiğimiz için değil de doğru oldukları için" insanlığın kendisini adayabileceği değerlerdir. (3) Beşeri doğa hakkında doğru bilgi üzerinde kurulan bu tarz bir değer sistemi, günümüz için de geçerlidir. Yine, beşeri değerler üzerine 1961 yılındaki bir sempozyumda Maslow, dört sayfalık bir sunumda aşağıdaki yorumu yapmaktadır.[42]

> Bu kağıtların herhangi birinde insanüstü bir kaynak ya da değer odağına ait bir iz yoktur. Doğaüstü dahil edilmemiştir, kutsal kitap yoktur, kutsal gelenek yoktur. Konuşmacıların tamamı insan eylemine kılavuzluk eden değerlerin, insanlığın doğası ve doğal gerçekliğin bizatihi kendi içerisinde bulunabileceğini kabul etmektedir.[43]

Değerler hakkındaki kuramına yeni eklemelerde bulunurken Maslow olgunluk yıllarında gençlik dönemi çalışmalarında karakterize edilen aynı çeşit idealizmi sergiler. Bilim, daha güzel bir dünya yaratmalıdır. Ancak günümüzde o, artık gençlik coşkusunun davranışçı ve pozitivist bilimi

---

[40] *a.g.e.*, s. 38.

[41] A. Maslow (ed.), *New Knowledge in Human Values* (Chicago: Henry Regnery Co., 1959), s. vii-viii.

[42] Charlotte Buhler, Herbert Fingarette, Wolfgang Lederer ve Alan Watts tarafından sunuldu.

[43] A. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature* (New York: Viking Press), s. 150.

değil, geçmişin hem dini hem de bilimsel/rasyonel inancının yerine yeni bir hümanist inanç vücuda getiren genişletilmiş hümanist bir bilimdir.

Değerlere dair bu bilimsel yaklaşımın öncülü, kendini gerçekleştiren insanların özgür seçimleri, natüralist değer sistemi olarak tanımlayıcı bir şekilde incelenebilir. Böyle bir teşebbüste, gözlemcinin beklentileri veya umutları önemsizdir. Bu noktada, "En iyi insanların değerleri ne olmalıdır?" değil "Onların değerleri nelerdir?" sorusunun sorulması gerekir. Peki iyi insanlar kimlerdir (İİ)? Maslow bu soruya, iyi insan, insanlık kavramını yerine getirdiği ve tatmin ettiği kadar ve bütün kapasiteleri iyi geliştiği ve tamamen işlevsel olduğu kadar iyidir[44] şeklinde cevap verir. En derin ihtiyaçlarımızın ve bu sebeple de *özgür* seçimlerimizin kendi kendilerine tehlikeli, zararlı ya da kötü olmadığı şeklindeki diğer öncülden Maslow, sağlıklı bir kültürün başlıca işlevinin evrensel bir kendini-gerçekleştirmenin gelişebileceği ortamı oluşturmak olduğu sonucunu çıkarır. Maslow'a göre "nihayetinde çevrenin rolü, *çevresel* potansiyelleri değil de [bireyin] *kendi sahip olduğu* potansiyelleri geliştirmesine izin vermek ya da yardımcı olmaktır."[45] Bu ilkenin özel bir uygulaması olarak Maslow eğitimin rolünü de şu şekilde tanımlar: "bireyin, insanlığı bütünüyle geliştirmesine, en yüksek potansiyelinin en üst düzeyde yerine getirilmesi ve gerçekleşmesine, mümkün olan en iyi kişiliğe sahip olmasına ... aslında potansiyel olarak derinlerinde mevcut olan şey haline gelmesine yardımcı olmak."[46] Bu ilke sırasıyla iyi ve kötü eğitim arasındaki ayrımın kriterini oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu ayrım aşağıdaki gerekçeleri ima eder: (1) Eğitim, herkes içindir, zekiler için olduğu kadar geri zekalılar içindir; (2) o, hayat boyu devam eden bir süreçtir; (3) o, sadece bilişsel olanlara değil bütün beşeri yeterliliklere uygulanabilir; (4) o, sadece sınıfa hasredilemez; (5) her bireyin kabiliyeti benzersiz olduğu için, orada kesin olarak belirlenmiş herhangi bir müfredat olamaz.

Maslow'a göre, natüralist değer sistemini oluşturma

[44] A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, s. 170-171.

[45] *a.g.e.*, s. 160.

[46] A. Maslow, *Religions, Values and Peak-Experiences*, s. 49.

görevinin kendisinin temsil ettiği hümanist psikolojiye düştüğü açık bir şekilde görülmektedir. Ortodoks dinin reddedilmesi ile birlikte insan hayatının yönü ya ortodoks, pozitivistik, herhangi bir değere sahip olmayan bilime ya da dindar liberaller, seküler olanlar ve teistik olmayan hümanistlere bırakıldı. Bununla birlikte bu son gruplar genellikle, ortodoks bilim temeli ya da kişisel olmayan rasyonalizm üzerine ve psikolojik bilimlerin değil de doğal bilimlerin üzerine bir değer sistemi inşa etmeye çalıştı. Ancak bunu yaparken de kendilerini, duygusal, dürtüsel ve iradesel yönleri görmezden gelmek için beşeri doğanın bilişsel ve kişisel olmayan boyutlarıyla sınırlandırdılar. Bu tür aşırı rasyonel yaklaşım, Maslow onu "hayranlık duyulan, bireylerin kendilerini uğruna feda edebileceği, kendilerini teslim edebilecekleri ve uğrunda ölebilecekleri"[47] birşeye yerleştirdiği için insanları Fromm'un "bağlanma nesnesi" olarak isimlendirdiği şeyden mahrum bırakır. Sonuç olarak bu son gruplar, kurumsal dinlerin mümkün olduğu kadar zemin oluşturmaya çalıştıkları bu tür tecrübelere alan açmakta başarısız oldular: saygı, teslimiyet, alçak gönüllülük, huşu ve Maslow'un "Dionysiac[48] tecrübeler, yabanilik, eğlence, dürtüsellik" olarak ifade ettiği şey.[49] Bu nedenle Maslow, ortodoks dinin yerine geçen teistik olmayan bir sistemi barındıran herhangi bir dinin, sadece entelektüel açıdan inandırıcı olmadığını aynı zamanda duygusal açıdan da tatmin edici olduğunu savunur. Liberaller ve teistik olmayanlar bu son iki noktada başarısız oldukları için ortodoks dinin reddedilmesi ile oluşan boşluğu yeteri kadar dolduramamışlardır. Maslow, daha geniş ve daha kapsayıcı bilimin bu boşluğu doldurabileceğine inanır. Böyle bir bilim, "aşkınlık hakkında ham bilgi", yani aşkın ve vecd halini almış doruk-deneyimleri içerecektir. Hümanist psikoloji, Maslow'un bu tarz bir bilim yaratma girişimlerini içerir.

Değerlendirme

Maslow'un çalışmaları hakkında yapılabilecek

[47] *a.g.e.*, s. 42.

[48] Sefahat düşkünü [e.n.].

[49] *a.g.e.*, s. 42.

herhangi bir değerlendirme, onun, hümanist psikolojinin gelişiminde önde gelen figürlerden biri olduğu öncülüne dayanmaktadır. Dolayısıyla da bu düşünceyi, herhangi bir kişinin Maslow'un din psikolojisine yaptığı katkı hakkındaki tahmininin kişinin hümanist psikoloji ve onun ana öncülleri hakkındaki tahminlerini yansıtacağı düşüncesi izler. Bu bağlamda, en eleştirel okuyucu bile, muhtemelen Maslow'un Fromm ve Allport'la birlikte psikanalitik ve davranışçı kuramların tek taraflılığına gerekli düzeltmeyi sağladığını kabul edecektir. Hümanist psikoloji, insan doğasının "daha yüksek hedeflerine" yani, kendini gerçekleştirme, öz-aşkınlık, yaratıcılık, maneviyat ve dini ya da "doruk" tecrübeler konusundaki beşeri potansiyele hak ettiği tanınırlığı kazandırmaya çalışır. Maslow'un kişisel kaygısı, bu potansiyellerin "içgüdüsel" olduklarını ve cinsellik ve egemenlik gibi insan doğası için temel olduklarını; bunların sadece içgüdüsel dürtülerin yüceltilmesi olarak görülmemesi gerektiğini göstermekti. Maslow'un özellikle çalışanları arasında kendini gerçekleştirme ve yaratıcılığı geliştirmek konusunda kendisine danışan endüstri liderleri arasındaki doğrudan etkisi kayda değer niteliktedir.

Maslow'un daha geniş ve daha kalıcı etkisi konusuna gelindiğinde resim daha bulanıklaşmaktadır. Eğitimde kademeli, isteğe bağlı ve öğrenci merkezli eğilimler, sosyal hayattaki bireysel hakların üstünlüğü ve değerlerin sübjektifliği vurgusu: Bu eğilimlerin tamamı -doğru ya da yanlış bir şekilde Maslow'un 1960'lardaki etkisine bağlı olan- yirmibirinci yüzyılın başlarındaki eğitim, sosyal ve ahlaki kaosun ortasında yeniden düşünülmeye çalışılmıştır. Ancak Maslow'un düşünceleri ile bazı sosyal eğilimler arasında doğrudan bağlantı kurmak her zaman kolay değildir. Sular, Maslow'un düşüncelerini tam olarak anlamadığı halde yine de onun kendileri için ilham kaynağı olduğunu iddia edenler tarafından bulanıklaştırılmaktadır. Onun, kendisini "devrimin babası" olarak gören 1960'ların karşıt kültürünün liderleri ile yaşadığı hayal kırıklığından üstü kapalı bir şekilde bahsetmiştik. Aslında Maslow, sıkı çalışma, disiplin ve titiz mesleki eğitimi dahil etmedikleri sebebiyle onların hissetme ve tecrübe etme üzerine olan vurgularına az bir yakınlık duyuyordu. Ayrıca Maslow'un

-eğitimin klasik biçimlerine inanan biri olarak-, kesin olarak kendi müfredatlarını belirlemek isteyen öğrencilere olan inancını yitirdiğini görmüştük. Daha önce belirttiğimiz gibi Maslow, 1960'ların karşıt kültürü ya da kendi düşüncesinin "pop psikolojisi" ve bunun ürettiği "kendine yardım eden" literatür ile basit bir şekilde tanımlanmamalıdır. Bu literatür, kendini gerçekleştirme ve içsel dönüşüm kavramlarına saplanıp kalmış olsa da onda Maslow'un insan doğasının karanlık ve gerici tarafına gösterdiği hassasiyet, kendini gerçekleştirenlerin ego kaygılarını aşmaları ve kendi ile meşgul olmaktan kurtulmaları konuları çoğunlukla eksiktir. Maslow'un gelişmeyi tercih etmenin güvenliği tercih etmeye oranla "içsel olarak daha tatmin edici" olmaya başladığı zaman geliştiğimiz şeklindeki düşüncesi ile 1960'ların "eğer iyi hissettiriyorsa yap!" sloganı arasında kesinlikle bir büyük bir farklılık vardır.

Bununla birlikte daha temel bir seviyede Maslow'un hümanist din psikolojisinin ana öncüllerinden bazıları hem psikologlar hem de teologların kafalarında soru işareti yaratmaktadır. Görüleceği gibi Viktor Frakl, öz-aşkınlığın anlamı ve değerlerin kaynağı konusunda farklı bir bakış açısı ortaya koyar. Frankl, Maslow'un organizmanın içsel potansiyellerini açığa vuran gelişimin içsel süreçlerden kaynaklanan öz-aşkınlık üzerindeki vurgusunu reddeder. Frankl, öz-aşkınlık için "kasıtlı yönlendirmelerin" gerekliliği konusunda oldukça ısrar eder. Öz-aşkınlık, bireyi, bir kişiyi, bir görevi, bir nedeni, tanrıyı vb. şeyleri aşan bir şey ile kurulan ilişki olarak görülebilir. Ancak böyle bir ilişkiye kesintisiz bir bağlılık, bireyi özüne kayıtsız bir hale getirir. Aynı şekilde Frankl, değerlerin içsel değerlendirme sürecinin sonu olmadığını ve bunların sağlıklı beşeri gelişimin sonucu olarak da bireyin kendi içinden kaynaklanmadığını belirtir. Onun iddiasına göre değerler ve anlam, sevilecek biri, başarılacak bir görev vb. şeklinde objektif bir varlığa sahiptir. Değerler, kendini ifade etmek değil, öz-aşkınlık meselesidir; icat edilen değil yüz yüze gelinendir; kendini gerçekleştirmenin değil öz-aşkınlığın bir ürünüdür.

Teologlara göre problem, Maslow'un insan doğasının doğal iyiliği hakkındaki ana öncülü ile dini anlamdaki günah düşüncesinin ve kurtarıcı olarak nitelendirilen

herhangi bir dinin ana öncülü olan kurtuluşun gerekliliğinin uzlaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Maslow'a göre kendini gerçekleştirme, insan doğasının içsel potansiyellerinin tam olarak ifade edilmesini temsil eder. Kurtarıcı dinlere göre kendini gerçekleştirme, dini kurtuluş tecrübesinin dönüştürülmesini gerektirir. Maslow'un "insanın doğuştan yoksunluğu" ve içimizdeki iyiliğe kör edici bir faktör olarak "insanın hayvani doğasının kötülüğü" hakkındaki dini doktrinlere referansta bulunduğunda bazı konularda kafasının karıştığı görülmektedir. Aslında sorun, insan doğasının siyah ve beyaz kavramları arasında seçim yapmaktan daha karmaşıktır. Dini görüş basitçe genel bir şekilde insan doğasının "tamamen yoksunluğu" düşüncesi ile tanımlanamaz. Maslow, insan doğasının kendini gerçekleştirme sürecini engelleyen ve sınırlayan gerici eğilimleri hakkında konuşmaya başladığında insan doğasının daha incelikli olarak değerlendirildiği görüşe yaklaşır.

Maslow'un din psikolojisine yönlendirilebilecek muhtemelen en ciddi soru, indirgemecilik sorusudur. Eğer dini tecrübeler, "tamamen naturalistik yöntemlerle" çalışılabilecek ve açıklanabilinecek doğal tecrübelerse o zaman teolojik ya da dini açıklamaya yer yoktur. Maslow'un aşkınlık ya da doruk deneyimlerin aslında aşkın bir kaynağa sahip olabileceği ihtimalini tamamen reddettiği görülmektedir. Dahası o, bu yaklaşımın (dinin saf doğal fenomene indirgenmesi) "William James ile aynı paralellikte" olduğunu iddia eder. Ancak okuyucu James'in yaklaşımının çok daha incelikli olduğunu hatırlayacaktır. James'e göre dini tecrübe, bilinçli hayatı ve tecrübeyi aşan gerçekliğin "daha fazla" tecrübe edilmesidir. Böyle olunca da o, "yan taraf" (bilinçaltı benlik) üzerinden ya da fazlalığın "öteki tarafı" (kutsal, çeşitli ya da ilahi) üzerinden yorumlanabilir. James'in dini tecrübe anlayışı, 'her türlü aşırılık birey için kendisinin öteki tarafında mümkün olabilir' düşüncesini kesinlikle içerir. Yine Maslow, kendi hümanist din anlayışını teolog Paul Tillich'in "nihai ilgi" şeklindeki din tanımıyla aynı eksene getirmek için çok çaba sarfetmiştir. Ancak bu tanımı kullanırken Tillich dini, nihai, mutlak ve sonsuz olan şeyle ilgilenmek şeklinde tanımlamak istemiştir. Elbette ki bu, aşkın olan şeye işaret eder ve ilahi, üstün bir varlık olarak değil "Kendin Olmak"

düşüncesinin daha nihai kategorileri içerisinde anlaşılır. Bireyin aşkınlık anlayışını derinleştirmekle onu basit bir şekilde ortadan kaldırmak arasında fark vardır.

Bu indirgemeci eğilimin büyük oranda Maslow'un araştırma döneminden olduğu kadar ilk hayat tecrübelerinden kaynaklandığını iddia etmek mantıksız olabilir. Annesinin sert, acımasız ve dini olarak motive olduğu anlaşılan disiplininin dini tamamen erken yaşlarda reddetmeye ve ateizmin oldukça militan bir savunucusu olmaya yönlendirdiğini görmüştük. Bu ateistik duruşun genç Maslow'un gelişmekte olan idealizmi ile birleşmesinin onda din yoluyla değil de bilimin önderliğinde daha iyi bir dünya yaratma arzunun meydana gelmesine sebep olduğu görülüyor. Bunun bir sonucu olarak da o, ilk olarak dünyadaki gerçek değişimin bir aracı olarak kendisini etkileyen davranışçılığa büyük ilgi duymuştur. Onun din karşıtı duruşu dinin hem iyi hem de kötü olabileceği realizasyonu ile yumuşatılmış olsa da o, din ve dini tecrübenin "tamamen natüralist" açıdan yani, bilimsel yollarla açıklanabileceği inancına sıkıca sarılmıştır. Davranışçılığı kendisine daha hümanist bir psikoloji tarzı kazandırmış olsa bile araştırma hayatı boyunca dikkatli bir bilim insanı personasını benimsediği görülmektedir. Bunların hepsi aşağıdaki sorulara sebep olur:

İlki, Maslow'un ateizmi, dinin iddialarını ciddiye almayı reddetmesinin nedeni midir? Dini tecrübe hakkındaki tamamen natüralist terimlerle yaptığı açıklamalar, araştımasının sonuçlarında olduğu kadar kişisel ihtiyaçları yansıtabilir mi? Maslow'un kendini gerçekleştirme konusundaki çalışmasının görünüşe göre kendini gerçekleştiren kişilerin özelliklerinin açıklayıcı bir listesini meydana getirmesi kayda değerdir. Ancak bu olgunluk düzeyine onların nasıl ulaştıklarının ortaya konulmamış olması oldukça ciddi bir sorundur. Bunun, temel ihtiyaçların tatmin edilmesini içeren sağlıklı bir gelişimin ürünü olduğunun varsayıldığı görülmektedir. Bununla birlikte sağlıklı gelişmenin kısmen dini yönelimden kaynaklanıp kaynaklanmadığı hakkındaki sorular, konu ile alakalı olarak görülmemektedir.

İkincisi, bu durum Maslow'un din ve manevi değerler hakkındaki kuramının ne kadar "bilimsel" olduğu konusunda

daha fazla soruyu gündeme getirmektedir. Beşeri bilimlerin -psikoloji dahil olmak üzere- dini tectübe ve değerlerin gelişimine uygulamanması hayranlık uyandıran bir projedir. Ancak buna karşılık diğer kuramcılar bize psikolojinin dinin sadece insani tarafını araştırabileceği gerçeğini (din insani olarak nasıl tecrübe edilir) hatırlatırken Maslow, bilimi bir zamanlar dinin özel bir alanı olan –"ölüm, amaçlar ve hayatın amacı gibi"- bütün problemleri çalışabilecek kadar genişletmiştir. İçinizden birisi şu soruları sormak isteyebilir: Bilim alanına sınırlama getirilemez mi? Felsefe ve teoloji için geriye bir şey kaldı mı? Bilim bu kadar genişletilebilir mi? Maslow'un yazılarının, "daha ileri araştırmalar" tarafından doğrulanması gereken kesin olmayan sonuçlarla dolu olduğu anlaşılıyor. Ancak son olarak da bu sonuçlardan herhangi biri titizlikle bilimsel bir şekilde doğrulanmış mı? sorusu sorulabilir. Maslow'un Jung'la umutsuzca bilim insanı olarak görülmek gibi bir ihtiyacını paylaştığı da anlaşılmaktadır ve bu "bilimsel" olma geriliminin onun beşeri tabiatın "yüksek hedefleri" hakkındaki engin içgörülerinin az da olsa önemini azalttığı görülmektedir. Jung'da olduğu gibi bu içgörülü kişi, elde ettiği sonuçları farklı ve bilginin deneysel türünün -insanlığın doruk-deneyimlerinden türetilen bilginin- üzerinde temellendirmesi konusunda iyi tavsiyeler almamış olabilir miydi?



Önerilen Okumalar

HOFFMAN, Edward, *The Right to Be Human: A Biography of Abraham Maslow* (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher Inc., 1988).

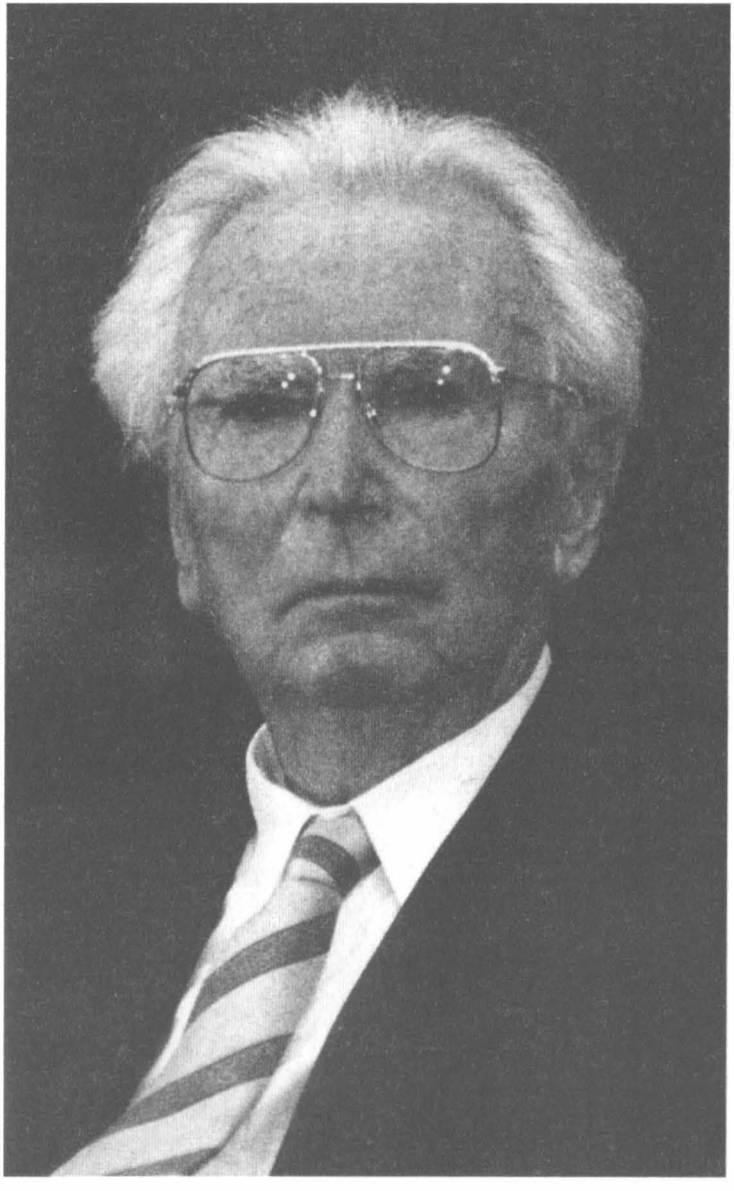
MASLOW, Abraham, *The Farther Reaches of Human Nature* (New York: Viking Press, 1971).

MASLOW, Abraham, *The Journals of Abraham Maslow*, editör: Richard J. Lowry (Lexington, Mass.: Lewis Publishing Co., 1982).

MASLOW, Abraham, *Religions, Values and Peak-Experiences* (New York: Penguin Arkana, 1994).

MASLOW, Abraham, *Toward a Psychology of Being* (New York: D. Van Nostrand & Co., 1968).

WILSON, Colin, *New Pathways in Psychology: Maslow and the Post-Freudian Revolution* (New York: Taplinger Publishing Co., 1972).



Viktor Emil FRANKL (1905-1997)

AP/Wide World Photos

Çev.: Merve TAŞTAN & A. Vahap TAŞTAN

VII. VIKTOR E. FRANKL

Din ve Öz-Aşkınlık

Giriş

Viktor Frankl (1905-1997), Fromm, Allport ve Maslow ile birlikte psikanaliz ve davranışçılığa karşı bir tepki olarak meydana gelen hümanist/varoluşsal gelenek içinde yer alır. Görüldüğü üzere, bu tepki, bir yandan bu psikolojik kuramlara gerçek katkıları anlamamızı sağlarken, diğer taraftan benliğin gerçek insani boyutu olarak algılanan "üretkenlik" (Fromm), "benlik arayışı" (Allport) ya da "kendini-gerçekleştirme" (Maslow) eğilimleriyle ilgili, onların ihmal ettiği şeyleri düzeltme yollarını arar. Frankl'a göre, benlikle ilgili insani olan en önemli şey, kendisini bizzat "anlam arayışı"nda ortaya koyan "manevi boyut"tur. İnsan kişiliğinde en esaslı ve en temel motive edici güç, içgüdüsel dürtüler ya da öğrenilmiş davranış kalıpları değil, aksine bir kimsenin bireysel varoluşunun anlamını keşfetme arzusudur. Frankl'ın "noöjenik" nevrozlar dediği şeyde görülen bu dürtünün ortaya çıkardığı hayal kırıklığı, benliğin içgüdüsel düzeyinde bir hayal kırıklığı değil, ruhun *(akıl)* anlam arayışındadır. Bu anlamsızlık tecrübesi insanlığın

benzersiz anksiyete tipi olan varoluşsal anksiyeteye götürür; çünkü bu içgüdüsel düzeyde değil, insani varlığın maneviyat düzeyinde tecrübe edilmiştir.

Bu tip noöjenik nevrozları tedavi etmek için Frankl, "logoterapi" adını verdiği yeni bir psikoterapi sistemi icat etmiştir. Logoterapi, Frankl'ın "anlam" olarak tanımladığı Yunanca *"logos"* kelimesi ile "therapy" kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Bu, kendi kuramını Viyana Okulu kuramcılarından meslektaşları Freud ve Adler'den farklılaştırmak için Frankl'ın "Üçüncü Viyana Psikoterapi Okulu" olarak isimlendirmekten hoşlandığı sistemi temsil etmektedir. Freudyen psikanalistlerin kişilikte temel güdüleyici olarak "anlam arayışı" ve Adler'in "güç arayışı"nı vurgulayan bireysel psikolojisine karşılık, Frankl bilinçdışı bir temel eğilim olarak "anlam arayışına" işaret eder. Benliğin manevi boyutuna yapılan bu vurgu William Blair Gould'un, Frankl'ın temel başarısının "psikoterapi'de Freudyenizme, psikolojide davranışçılığa ve felsefede pozitivizme meydan okuma olduğu" sonucunu çıkarmasına sebep olur.[1] Frankl, diğer kuramların eksikliklerini düzeltmeye yönelik bir önerinin zorunlu olarak bir önyargı ifadesi olacağına inanmıştır. Zira o, mutlak gerçekliğe sahip olmadığımız için önyargılı göreli gerçeklerimizin birbirlerini düzeltmek zorunda oldukları iddiasında bulunur. Logoterapi ile ilgili bu önyargı, insan varlığında gerçekten insani (manevi) olanı indirgemeci bir yolla bitiren nihilizm ve kinizme[2] karşıdır. O şöyle yazar:

> Hem bilinçli hem de içtenlikle sahip olduğum önyargı, nihilizmi suçlamak ve kinizmi sorumlu tutmak gerektiğinden dolayı her ikisine de saldırır. Bu, nihilist telkinin ve kinik motivasyonun tehlikeli bir döngüsüdür. Bu döngüyü kırmak için gereksinim duyduğumuz şey, bu *maskesizlerin maskesini düşürmek* olacaktır. Bu maskesizler ki, kişiliklerde karanlık, bilinç dışı gizemlerin "maskesini çıkartmakla" övünen "derinlik psikolojisi"nin tamamen

[1] William Blair Gould, *Viktor E. Frankl: Life with Meaning* (Pacific Grove, Ca.: Brooks/Cole Publishing Co., 1993), s. 47.

[2] Mutluluğa ancak erdemle ulaşılacağını ve bu erdemin de dünyevi hazları yadsımakla mümkün olabileceğini savunan felsefi akım [e.n.].

> önyargılı savunucuları ve uygulayıcılarıdır. Freud bize, maskesiz olmanın ne kadar önemli olduğunu öğretti. Fakat bu maskesizliğin nerede durması gerektiğini ve durduğu bu yerde "maskesiz psikologun", gerçek/sahici olanın basit bir nedenle maskesiz olamayacağı bir şeyle karşılaşabileceğini öğretmedi.[3]

Bu bağlamda gerçek olan şey "insanlık aleminde gerçekten insani olan" bu ruhun anlam arayışıdır.

Kendi sistemini oluşturmadan önce Frankl, kısa bir süreliğine de olsa sırasıyla Freud ve Adler'in etkisi altında kaldı. Bununla birlikte, başlangıçtan itibaren Frankl, psikoloji ve felsefe arasında bir alanda dolaşıyordu ve psikolojide anlam ve değerler sorunu ile yakından ilgileniyordu. 20 yaşındayken Adler'in *Journal of Individual Psychology*'sinde bu konularla ilgili bir makale yayınladı. Gençlik yıllarında başlayan "anlam arayışı"nın içyüzünü anlama çabası, daha olgun düşüncelere sahip olduğu yıllarda İkinci Dünya Savaşı boyunca Nazi toplama kamplarında esir tutulan bir mahkum olarak elde ettiği tecrübeler tarafından da doğrulandı. Burada o, hem kendini hem de "geleceğe ve ulaşabilecekleri bir anlama doğru yönelen ve muhtemelen daha çok hayatta kalma mücadelesi veren"[4] diğer insanları gözlemledi. Bu kişiler, kendi umutsuz durumlarına karşı takındıkları tavırla "görünürde anlamsız bir acı çekmeyi gerçek bir insani başarıya" dönüştürebilen mahkumlardı. Frankl bütün bunlardan şu sonuca vardı: "Ben inandım ki, son tahlilde, içinde bir anlam tohumu taşımayan hiçbir durum yoktur. Bu inanç büyük ölçüde logoterapinin temelidir."[5]

Hayatı

Viktor Frankl, 26 Mart 1905 yılında Viyana'da doğdu. Babası Gabriel Frankl, Avusturya Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nda memurdu. Babasının mizacını "güçlü görev duygusuna" sahip bir "Savaşçı" olarak tanımlar.

[3] Viktor Frankl, *Recollections: An Autobiography* (New York: Plenum Press, 1997), s. 126.

[4] *a.g.e.*, s. 97.

[5] *a.g.e.*, s. 53.

Diğer taraftan, annesi Elsa "iyi yürekli ve oldukça dindar" olarak tanımlanır. Annesi Elsa "eski, yerleşik Prag'ın soylu ailesinden gelmesine" karşılık, Gabriel maddi sebeplerle tıp öğrenimini yarıda bırakan "bir kitap ciltçisinin meteliksiz oğludur." Viktor, anne babasının her ikisine de derin bir duygusal bağlılığa sahip gözükmekte olup, kendi kişiliğini babasının akılcılığı ve annesinin duygusallığı arasında bir gerilim olarak tanımlar. O aynı zamanda ailesinin evine derin bir bağlılık duygusuna sahiptir. Öyle ki, olgunluk yıllarında bile mümkün oldukça burada daha sık kalmayı istemektedir. Gabriel, Naziler tarafından tutuklanan ailenin ilk ferdiydi ve ailenin geri kalanları tutuklanmadan önce Theresienstadt'da toplama kampında öldü. Bir hafta sonra Frankl ve ilk karısı Tilly, Auschwitz ölüm kampına gönderildi. Elsa ise tek başına Auschwitz'e sürgüne yollandı ve doğrudan gaz odasına gönderildi. Frankl'ın ağabeyi Walter, Auschwitz kampına bağlı bir maden ocağında öldü. Böylece, Avusturya'ya göç eden kız kardeşi Stella hariç, Frankl ailesinin tamamını ölüm kamplarında kaybetti.

Bir lise öğrencisi iken Frankl, psikanalize karşı büyüklere özgü bir ilgi geliştirdi ve Sigmund Freud ile mektuplaşmaya başladı. Freud'a yazdığı mektupların birine "olumlama ve olumsuzlama ile ilgili taklit hareketlerin kaynağı" konusunda yazdığı bir makaleyi ekledi. Freud bu makaleyi 1924 yılında *International Journal of Psychoanalsis*'de yayınladı. Daha sonra bir üniversite öğrencisi olarak Freud ile tanışma fırsatı yakaladı. Frankl, kendisini tanıtırken Freud sadece onun ismini tanımakla kalmadı aynı zamanda onun tam adresini de hatırladı. Ancak, Fraknl'ın Freudyen psikanalizle ilgisi uzun sürmedi. Üniversite yıllarında Alfred Adler ve Bireysel Psikoloji Topluluğu'nun aktif bir üyesi haline gelen okulunun etkisine kapıldı. Buna rağmen Rudolf Allers ve Oswald Schwarz etkisi altında Frankl, katı Adleryen fikirlerden uzaklaşmaya başladı. 1927'de Adler ile ilişkisi kötüleşmeye yüz tuttu, kısa süre sonra toplulukla resmen ilişiği kesildi. Bu sırada Frankl bir tıp öğrencisiydi, nörolog ve psikiyatrist olmak istiyordu. Genç bir tıp öğrencisi olarak onun "psikiyatriye doğuştan yetenekli olduğu" şeklindeki anlayışının muhtemelen onu psikiyatr olmaya yönlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu da onun bir şekilde kimlik duygusu ve

kendini gerçekleştirme ideali ile ilişkiliydi.

1920'li yıllarda Frankl Viyana'daki Akademik Tıbbi Psikoloji Topluluğu'na katıldı. "Logoterapi"den ilk defa bu inceleme grubunda söz etti. 1933'den itibaren fikirlerini sistemleştirdi ve varoluş analizi terimini de kullandı. Bununla birlikte, Frankl, bizzat henüz on üçlü yaşlarındayken logoterapinin iki temel kavramını geliştirmiş olduğuna işaret eder: (1) bu anlam, icat edilmekten çok, karşılaşılandır; (2) nihai anlam, anlaşılamayan fakat sadece inanılan "üstün anlam" formunda var olur. Frankl'a göre, logoterapinin gelişmesinin arkasındaki bu motivasyon, psikoterapinin "kişiliksizleştirici ve kimliksizleştirici" eğilimlerinin kurbanlarına karşı duyulan merhametle ilişkiliydi.

Adleryen topluluktan ayrılışından sonra Frankl, Viyana'da ve diğer altı şehirde gençlik danışma merkezleri kurdu. Tıp eğitiminden sonra ilk olarak, Otto Potzl'in yönetimi altında Üniversite Psikiyatri Kliniği'nde, daha sonra dört yıl The Am Steinholf akıl hastanesinde çalıştı. 1937 yılında nöroloji ve psikiyatri alanında özel bir uygulama merkezi açtı. Sadece birkaç ay sonra, 1938'de Hitler'in askeri birliği Avusturya'yı işgal etti. Kendisini ve ailesini toplama kamplarına gönderilmekten koruyacağını düşünerek Rothschild Hastanesi nöroloji bölümünde görev aldı. Buradaki hastalarının çoğu, Nazilerin ele geçirmesinden sonra intihara teşebbüs eden Yahudilerdi. O sırada ABD'ye göç etmek için başvurmuştu. 1941'de kontenjan sırası geldi ve vize almak için Amerikan konsolosluğuna gitmek istedi. Bununla birlikte, ülkeyi terk etmesi halinde anne babasının kesin olarak toplama kamplarına gönderileceği endişesiyle, son anda bir tereddüt geçirdi. Ne yaptığından emin olmayarak, kendisini ikilemden kurtaracak "cennetten bir ses" duymak ümidiyle yürüyüşe çıktı. Ebeveyninin evine gelince, babasının, yıkılmış olan Sinagog'tan getirmiş olduğu küçük bir mermer parçası keşfetti. Mermerde dördüncü emirden "Babana ve anana saygı duy" ibaresi yazılıydı. Bu, Frankl'ın "cennetten duyduğu" sesti ve anne babasıyla Viyana'da kalmaya devam etti.

Aynı yıl Frankl, Rothschild Hastanesinde hemşire olan Tilly Grasser ile evlendi. Frankl-Grasser ve başka bir çift, Yahudi evlendirme dairesi Naziler tarafından kapatılmadan

önce, evlenme izni elde eden son Viyanalı Yahudilerdi. Telly hamile kalınca bebeğini düşürmek zorunda kaldı, çünkü hamile bir Yahudi kadın derhal toplama kamplarına gönderilirdi. Frankl'ın *The Unheard Cry for Meaning* (1978) kitabı bu fedakarlığı anlatır: "Doğmamış bir çocuk, Harry ya da Marion'a itafen." Düğünden dokuz ay sonra çift, önce Theresienstant toplama kampında mahkum edildi ve kısa bir müddet sonra da Auschwitz'e gönderildi. Sürgününden önce Frankl, *The Doctor and the Soul* adlı eserinin ilk müsveddesini yazdı. Ceketinin astarında gizlenen bu el yazması, Auschwitz'de ceket kendisinden alındığında kayboldu. Artık sadece karısından ayrılmakla kalmayan, aynı zamanda en sevdiği işi yapmaktan da mahrum olan Frankl, bireyin sahip olduğu, asla elinden alınamayacak olan ve kaçınılamaz acıya karşı bir tutum benimseme özgürlüğü anlamına gelen ve daha sonraları "son özgürlük" olarak isimlendirdiği şeye son çare olarak başvurdu. Frankl için bu durum, önceki hayatına tamamen kapıları kapatmak ve kendini hayatının işini yeniden kurmaya adamak anlamına gelir. Onun, bu kayıp müsveddeyi yeniden oluşturmaya yönelik azmi, kendisinin de itiraf ettiği gibi, toplama kamplarında hayatının anlamına dönüştü ve yaşama tutunma nedeni haline geldi. Frankl, "40. Doğum günüm için bir mahkum bana bir kalem artığı, bir de neredeyse mucizevi bir şekilde kaçırdığı küçük SS formları verdi. Bu formların arkasına *The Doctor and the Soul*'u yeniden oluşturama yardımcı olacak notları karaladım"[6] der.

Bu kitabın üçüncü ve son müsveddesini, serbest kaldıktan sonra Viyana'da tamamlandı. Frankl'ın bu eseri, üç stenograftan oluşan bir ekibe hızlı bir şekilde yazdırdığı anlaşılmaktadır. Kamplarda eşinin ölümünü öğrendikten sonra, artık kendini tamamen işine adadı. Aynı şekilde, bundan kısa bir süre sonra *Man's Search for Meaning* adlı eserini dokuz günde yazdırdı. Bu esnada Viyana Poliklinik Hastanesi'nde de işe başladı ve burada nöroloji bölüm başkanlığını 25 yıl devam ettirdi. 1947 yılında Eleonore (Elly) Schwindt ile evlendi. Kitaplarının çevirileri - özellikle *Man's Search for Meaning*- ona uluslararası düzeyde bir okuyucu kitlesi kazandırdı. Neticede, misafir öğretim üyesi/ konuşmacı olarak dünyanın her yerinden büyük davetler aldı.

[6] *a.g.e.*, s. 98.

Biyografisinde, Avrupa dışında 200'den fazla üniversitede konferans verdiğini, sadece Amerika'ya konuşmacı olarak 92 kez gittiğini belirtir. 90'lı yaşlarında hala günde ortalama 92 mektup almaktadır. Mektupların çoğu, onun eserlerinden etkilenen insanların minnettarlık ifadeleriyle doludur. Frankl, 1997'de 92 yaşında öldü. Onun hayatı aşağıdaki iki alıntıda en iyi şekilde özetlenebilir. Nietzsche'nin, *Man's Search for Meaning*'den alıntılanan – "yaşamak için bir *nedeni* olan kişi, hemen hemen her türlü *nasıla* katlanabilir" sözü, Frankl'ın hayatının ilk yarısını tamamen bir trajedi olarak tanımlar. Amerikalı bir öğrencinin Frankl'a söylediği "hayatınızın anlamı, hayatlarına anlam katmak için başkalarına yardım etmek olacaktır" sözü de uluslararası düzeyde tanınmış bir psikoterapist, yazar ve konuşmacı/öğretim üyesi olarak hayatının ikinci yarısında kazanmış olduğu başarıya atıfta bulunur.

Kişilik Kuramı

Sigmund Freud, kişilik hakkındaki görüşlerinin eleştirmenleri tarafından materyalist, mekanik ve ateist olarak algılanması sebebiyle ve kişiliğin daha yüksek boyutlarını görmezden gelerek onu içgüdüsel bir mekanizmaya indirgemesinden dolayı sıklıkla eleştirilmiştir. Bu çalışmada incelediğimiz diğer bütün kuramcılar, Freudyen kuram hakkındaki bu tek yanlı algıyı düzeltmeye çalışmışlardır. Hepsi de bu içgüdüselliğin ötesindeki bir motivasyona ve sadece uyum sağlamada değil, fakat aynı zamanda gerçek beşeri gelişimi ve kendini-gerçekleştirmeyi yönlendiren "dini" ya da (teistik veya teistik-olmayan) manevi tecrübenin imkanına da işaret etmişlerdir. Kişiliğin bir dini ya da manevi boyutundan açıkça söz eden Jung ve Frankl, bu kuramcılar arasındadır. Bununla birlikte, Jung'a göre dindarlık, psişeden -kolektif bilinçdışının özerk faaliyeti içindeki- kaynaklanır ve böylece bir öz-bildirim aracı haline gelir. Buna karşılık, Frankl'a göre ise beşeri bir durum olan dindarlık, benliğin dünyaya karşı verdiği tepki ile ilgili sorumluluk ve özgürlükte ortaya çıkar ve bu sebeple de öz-aşkınlık açısından tanımlanması daha uygun olur. Burada öz-aşkınlık her zaman "kasıtlı bir yönlendirme"yi ima eder; bu daima -sevilecek bir kişi, tamamlanacak bir görev, hizmet için bir

neden veya amaç vb.- gibi bireyin kendisi dışında bir kişiye ya da bir şeye bağlanma durumuna işaret eder.

Öz-bildirimden ziyade öz-aşkınlığa bu vurgusundan dolayı Frankl, psikolojik kuramını derinlik psikolojisinden çok, "yücelik psikolojisi"[7] olarak tanımlar. Rastlantısal bir şekilde, Frankl'ın yüceliğe olan ilgisinin, psikolojik kuramdan da ileri gittiğine dikkat etmek gerekir. Onun yaşam boyu süren hobisi dağlara tırmanmaktı ve 67 yaşında bile uçma kursları aldı! Dağa tırmanma tutkusunu şöyle açıklar: "Bazıları çöle giderken ben dağlara giderim; tek başıma yürüyüşlerle güç kazanırım...Çok az istisna dışında, bütün önemli kararlarımı dağlarda alırım."[8]

İnsana öz-aşkınlığı kazandıran özgürlük ve sorumluluk, Frankl'a göre kişiliğin manevi boyutunun bir kanıtıdır. İnsani doğa üç boyuta sahip gözükmektedir: fiziki, psikolojik ve manevi. Psikolojik boyut, Freud'un içgüdüsel dürtüler ve yansımaları olarak tanımladığı, bundan dolayı da Frankl'ın "haz arayışı" dediği durumdur. Buna karşılık, manevi boyut ise "anlam arayışı"nın yuvasıdır. Frankl'ın kişilik anlayışında manevi boyutla ilgili üç önemli hipotez vardır: (1) Bu boyut, Freud'un içgüdüsel bilinçaltının ötesinde, kişilik yapısının bir boyutu olarak "manevi bilinçdışı"nın kurulması için kuramsal bir oluşuma izin verir. (2) Bu manevi bilinçdışı, o zaman, insanlığın "manevi" aktivitelerinin ayırt edici bir kaynağı olarak konumlanır. Doğrudan içgüdüsel hazların ötesine geçen bu yüksek aktiviteler, insanın anlam istemi tarafından güdülenmiştir; bunlar, Freud'un iddia ettiği gibi sadece temel içgüdüsel ihtiyaçların bir yüceltilmesinden ibaret değildir. (3) Freud'un, basitçe medeniyetin çıkarı için insanların ödemek zorunda oldukları bir bedel olarak tanımlanan bu içgüdüsel vazgeçişe karşı yeni bir tutum ortaya koyar. Frankl'ın anlayışında içgüdüsel vazgeçiş, daha temel bir ihtiyacın lehine -bir insanın varlığına anlam kazandırma ihtiyacı- terk edilebilir ya da ertelenebilir.

Freud'a göre insan varlığında yaratıcı gerilim "haz arayışı" (içgüdüsel dürtüler) ile bu dürtülerin doğrudan ya

[7] 'height psychology' kavramı 'yücelik psikolojisi' olarak tercüme edilmiştir [e.n.].

[8] *a.g.e.*, s. 42.

da yüceltme yoluyla süblime edilmesi arasındaydı. Frankl'a göre ise bu, yaratıcı gerilimin bir gerilim olarak tecrübe edilmesiyle anlam arayışı ve bunun ifası arasındadır; ya da Frankl'ın ifadesiyle, var olmaya karşı anlam. Freud'un, içgüdüsel enerjinin gerçeklik dünyasındaki objelerde yoğun çaba sonucu ortaya çıkacağı konusundaki ısrarı, Frankl'ın öz-aşkınlık kavramıyla paralellik gösterir. Bu kavram, anlam arayışının bir şekilde benliği aşarı; yani objektif bir anlam ve değer dünyasına karşı tepki vermesi yoluyla gerçekleşeceğini iddia eder. Bu yüzden anlam, bir kişinin varlığının bir ifadesi değil; fakat daha ziyade benliğin ötesine uzanan bir cevap arayışı, bir meydan okumadır. Bundan dolayı, anlamın objektif bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesi vardır. Bu, kendi içimde yarattığım ve hayatıma uyguladığım bir şey değildir; aksine yerine getirilecek bir görev, üstlenilecek bir sorumluluk ve çekilecek bir acı formunda nesnel bir gerçeklik olarak karşılaştığımız bir durumdur.

Bu tarz bir anlam kavrayışı Frankl'ı, beşeri varoluşun nesnel bir anlam örüntüsüne sahip olmadığını ve beşeri varoluşun sadece her bir bireyin öznel olarak kendisi için yarattığı bir anlama sahip olduğunu iddia eden bazı varoluşsal düşünürlerden ayırmaktadır. Frankl, anlamın bu nesnel karakterinin ihmal edilmesinin varoluşçuların kendi varlık anlayışlarının temel bir özelliğini ihmal etmek anlamına geleceğini iddia eder: "Her ne kadar onlar, insanın 'bu dünyada bir varlık' olduğunu *ad nauseam*[9] şeklinde tekrarlamaktan usanmasalar bile anlamın da 'bu dünyada' bulunduğunu ve bu nedenle nesnel bir faktör olduğunu unutmuş gözüküyorlar. Bu, temel bir öz-bildirimden ya da benliğin dünya*ya* yansımasından daha fazla bir şeydir."[10]

Aynı zamanda anlamın nesnel karakteri, bunun objektif rasyonel bilgi tarzının sonrasında "hazır" bir biçimde var olduğu anlamına da gelmez. Bu nedenle Frankl, logoterapistin bir hastanın hayatına anlam katamayacağı konusunda ısrar eder; o, sadece hastanın kendi hayatındaki belli bir anlamı keşfetmesine yardımcı olmalıdır. Anlam, bireyin içinde

[9] Bir düşünce ya da iddianın çok defa tekrar edilerek sahte bir kanıt veya inandırıcılık oluşturması durumu [e.n.].

[10] Viktor Frankl, *Psychotherapy and Existentialism* (New York: Washington Square Press, 1985), s. 55.

değil, aksine sadece sorumluluklar, fırsatlar, iş ve görevlerin objektif dünyasında keşfedildiği anlamında nesnel bir karakter taşır. Frankl'a göre "Bu anlam, icat edilmek yerine keşfedilmelidir."[11]

Frankl, anlamı bu öz-aşkınlık yoluyla gerçekleştirmenin, insanın başarılı bir şekilde kendini-gerçekleştirmesinin tek yolu olduğu şeklindeki tezini savunmaya devam eder. İnsanın temel güdüsünün ya da nihai kaderinin kendini-gerçekleştirme olarak tanımlanan şey olup olmadığı sorusuna şöyle cevap verir:

> Bu soruya her türlü riski göze alarak kesinlikle olumsuz cevap vereceğim. Bana göre kendini-gerçekleştirmenin bir etki olduğu, bir niyet konusu olmadığı gayet açıktır. Temel antropolojik gerçekliğin aynasından bakarsak insan varlığının en temel özelliklerinden birinin öz-aşkınlık olduğunu görürüz.[12]

Öz-aşkınlığı, insan hayatında anlam arayışının baş güdüsü olarak tanımladıktan sonra Frankl, Maslow'un temel ve asıl olarak gördüğü kendini-gerçekleştirme dürtüsünü besleyen hümanist görüşünden uzaklaşır. Maslow'u iki açıdan eleştirir. Birincisi, Maslow kendini-gerçekleştirmeyi insan aktivitesinin nihai güdüsü yapmakla "kelimenin değerini düşürdü, amaçlarını tamamen araca dönüştürdü ve işi bitirdi."[13] Burada Frankl, Maslow'un çevrenin insanın kendini-gerçekleştirmede tamamen bir araç olduğu görüşünü hatırlatır. İkincisi, kendini-gerçekleştirme dürtüsünün üstünlüğü, işe yaramadığı nedeniyle pragmatik açıdan reddedilmiştir. Frankl'a göre kendini-gerçekleştirme doğrudan bir amaç konusu olamaz; o sadece, anlamın peşinde olan öz-aşkınlığın bir uzantısı olarak anlaşılabilir:

> İnsanın yaratıcı sorumluluğunu ve hayatındaki gizil anlamı ortaya çıkartması gerektiğini belirttikten sonra, hayatın gerçek anlamının, insanın içinden ya da sözde kapalı bir sistem olan *psişeden* ziyade dış dünyada bulunabileceğini vurgulamak istedim. Aynı şekilde insan varlığını, bu gerçek amacı, kendini-gerçekleştirme

[11] *a.g.e.*, s. 55.

[12] *a.g.e.*, s. 56.

[13] *a.g.e.*, s. 56.

> denilen şeyde de bulunamaz. İnsan varlığı temelde kendini-gerçekleştirmeden ziyade öz-aşkınlıkla ilişkilidir. Kendini-gerçekleştirme hiç de basit nedenlerle insanların kendisine yöneldiği olası bir amaç değildir. O sadece insanın hayatındaki anlamı tamamlaması için çalışmasını öneriyor ki, bir dereceye kadar zaten bunu gerçekleştiriyor. Başka bir deyişle, kendini-gerçekleştirme bizzat bir amaç olmadıkça bir değer ifade etmez, o sadece öz-aşkınlığın bir yan etkisi olabilir.[14]

Bu prensip mutluluk, sağlık ve doğru bilinç gibi ikinci dereceden çeşitli kendini-gerçekleştirme durumlarında da gerçeği yansıtmaktadır. Bunlardan hiçbiri kendi başlarına bir amaç ya da doğrudan aranan objeler değildir. Bunlar sadece insani çabanın gerçek objelerinin bir yansıması ve etkileriyle oluşan deneyimler olabilirler. Mutluluk tecrübesi (ör. bir görevin başarıyla tamamlanması gibi) mutluluk yaratacak bir *neden* olduğunda yaşanır. Aynı şekilde, sağlık sadece sağlıklı bir yaşam tarzının sonucu ve doğru bilinç de moral değerlere olan inanç ve onu aramanın ürünüdür. Bu tür hedefleri kendilerinde bir amaç olarak aramak, öz-aşkınlığa engel olan bir tür öz-meşguliyet yaratır ve böylece kendi kendini engelleyen başarısız bir davranış ortaya çıkar.[15]

Frankl'ı yorumlayacak olursak anlamın icat edilmek yerine keşfedildiğini ve böylece kendini-gerçekleştirme ve mutluluk gibi şeylerin de peşlerinden koşulan değil, anlam arayışının sonucu olarak keşfedilmiş şeyler olduğunu söyleyebiliriz. İnsan varlığında en temel motive edici güç olarak anlam arayışı, logoterapinin üç temel prensibi ya da öğretisinden biridir. İlk olarak -irade özgürlüğü (ve onun yansıması olan sorumluluk)- anlam arayışı kavramı için ön koşuldur. Bu, yerine göre, "logoterapinin üçüncü ilkesi" olan yaşamın anlamı için de bir ön gerekliliktir. Frankl, bunu şöyle özetler: "Bizim iddiamız, hayatın bir anlamı olduğudur; bir anlam ki, insan tek başına hep bunu araya gelmiştir (anlam arayışı) ve bu anlamı ortaya çıkarma girişiminde

[14] Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York: Washington Square Press, 1963), s. 175.

[15] Krş. Viktor Frankl, *The Will to Meaning* (New York: New American Library, 1970), s. 37-41.

bulunmak için de bir özgürlüğe sahiptir (irade özgürlüğü).[16] Görüldüğü üzere, bir kişinin hayatının anlamı, öz-aşkınlık yoluyla, yani, anlam ve değerlerin objektif dünyasına bağlanmak suretiyle keşfedilmiştir. Böylece o, değerlerin bir arayışı ya da gerçekleşmesi olarak düşünülebilir. Frankl, kuramında anlamı bulmanın üç yolu olarak bilinen üç tip değeri birbirinden ayırır. Bunlar yaratıcı, tecrübi ve tutumsal değerlerdir. Herhangi biri (1) yaratım yoluyla dünyaya verdikleri anlam (yaratıcı değerler); (2) karşılaşma ve deneyim yoluyla dünyadan elde edilen değerler (deneyimsel değerler) ve (3) kaçınılmaz bir acıya maruz kalma ya da sıkıntılı bir durumda sergilenen duruşla (tutumsal değerler) hayatın anlamını bulabilir.

Frankl, anlamın bu üç tip değerle ilişkisini daha da özelleştirerek açıklama yoluna gider: Yaratıcı değerler, sorumluluk duygusuyla bir görevi yerine getirmek için çalışmak ile; deneyimsel değerler, insan varlığının bir başka özsel gerçekliği olan *sevgi* ile ve tutumsal değerler ise cesaretle katlanılan *acı* ile özdeşleştirilir. Çalışma, sevgi ve acı çekme, böylece öz-aşkınlık yoluyla anlamın gerçeklik kazandığı üç temel yol olarak görülür. Frankl'a göre bu, moral ya da felsefi prensiplerden ziyade fenomenoloji üzerine temellenen bir yargıdır.

> Logoterapist ne bir ahlakçı ne de bir entelektüeldir. Onun çalışması, fenomenolojik analizler gibi deneye dayanır. Değerlendirme süreci konusunda sokak tecrübesine sahip sıradan bir insanın fenomenolojik bir analizi, bir kimsenin bir iş bularak ya da önemli bir şey yaparak veya doğa ve kültür yoluyla tecrübe ettiği bir iyilik, gerçeklik ve güzellik deneyimiyle; ya da en önemlisi de bu beşeri varlığın benzersizliğindeki diğer eşsiz varlıklarla karşılaşarak -başka bir deyişle onları severek- hayatında bir anlam bulabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte en asil anlam değerlendirmesi, bu açmaza girmeyi seçmelerini, onun üstesinden gelmeyi ve kendi kişiliklerinin de ötesinde gelişmelerini gerektiren tutum sebebiyle başarıdaki, işteki ve aşktaki anlamı bulma fırsatından yoksun olan kişilere rezerve edilmiştir. Burada önemli olan, açmazlarını başarı, zafer ve kahramanlığa

[16] *a.g.e.*, s. 68-69.

> dönüştüren bir duruşa izin veren bir kazanım elde etmektir...Bu nedenle hayatta hiçbir zaman anlam arayışı bitmez; hatta yaratıcı ve tecrübi değerlerden yoksun biri için bile, cesaretle ıstırap çekmek ve buna özgü anlam arayışının meydan okuyucu bir özelliği vardır.[17]

Bu sebeple acı çekenin tutumundan dolayı ıstıraba, anlam yüklenir. Bununla birlikte, bunun sadece zorunlu, kaçınılmaz ıstıraba işaret ettiğini söylemeye gerek yoktur. Frankl'ın işaret ettiği gibi, kaçınılmaz bir ıstırap durumunda (örneğin tedavi edilebilir bir kanser) logoterapi, hastanın çalışma ve hayattan zevk alma kapasitesini sağlamak için geleneksel psikoterapiyle aynı amacını paylaşır.

Bu tarz değerlerin hayata geçirilmesiyle hayat kendini aşar ve bu öz-aşkınlık da iki katlı bir boyuta sahiptir. Bu değerlerin yerine getirilmesi, Frankl'ın "yücelik"te öz-aşkınlık dediği şeyi ortaya çıkarır. Zira çalışma, sevgi ve acı çekme bir takım sosyal yansımalara sahip olduğu için kişi, öz-aşkınlığın bir topluluğa, yani "genişliğe" katılım yoluyla meydana gelebileceğini söyleyebilir. Ancak Frankl, hayatın hiçbir zaman tek başına bir amaç olamayacağı, dolayısıyla bu anlamın bizatihi biyolojik yaşamda bulunamayacağı, sürdürebilirliğinin yeniden üretim yoluyla olacağı hakkındaki ısrarını sürdürür. Başka bir deyişle, hayat tek başına "uzunlukta" (yeniden üretim yoluyla) değil, aksine sadece yücelikte ve genişlikte aşkınlaşır. Frankl, "tek anlamı yayılmasına dayanan bir hayat, *dolayısıyla* yayıldığı kadar da anlamsız olacaktır" iddiasını sürdürür.[18] Bu bakımdan Frankl, hayatın zaten anlamlı olduğu ve anlam ürettiği bir durumda anneliğin, bir kadın için biricik ve nihai bir anlam olarak görülemeyeceğini iddia eder.

Buna göre Frankl'ın kuramının üç temel prensibi olarak irade özgürlüğü, anlam arayışı ve hayatın anlamı sayılabilir. Bunlar Frankl'ın, logoterapinin "ilk üçlü"sü şeklinde isimlendirdiği prensiplerdir. İkinci üçlü ise hayatın anlamının bulunabileceği üç yoldan oluşur: yaratıcılık, deneyimsel ve tutumsal değerlerin gerçekleşmesi; yani, iş,

---

[17] *a.g.e.*, s. 69-70.

[18] Viktor Frankl, *The Doctor and the Soul* (New York: Bantam Books, 1967), s. 55.

sevgi ve ıstırap yolu. Üçüncü üçlü ise insanın bir duruş ya da tutum sergilemesi gerektiği ıstırabın üç kaynağından oluşur: acı, suçluluk ve ölüm. Frankl, bunlara "trajik üçlü" adını verir. Logoterapi, geleneksel psikoterapinin iş ve yaşama sevinci kapasitesini onarma yöntemini paylaşmakla birlikte, "hastanın acı çekme, gerekirse ıstırapta bile anlam bulma kapasitesini yeniden kazanmasını"[19] sağlamaya yönelik bir uygulamayla geleneksel psikoterapinin ötesine geçer. Frankl'ın insani varlığın fenomenolojik analizi şematik olarak şöyle gösterilebilir:



Din Kuramı

Hümanist psikolojinin temelde dinin psikolojik *değeri* sorunu ile ilgili olduğunu görmüştük. Frankl ile birlikte, Freud ve Jung'u da meşgul etmiş olan –dini olgunun psikolojik *kökeni* sorununa- yeniden bir geri dönüş olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte, Frankl'a göre, dini duygunun kaynağı ne içgüdüsel bilinçdışının yansıtılmasında (Freud) ne de arketipik bilinçdışında (Jung) yer alır; aksine Frankl'ın manevi bilinçdışı dediği, insan kişiliğinin manevi özünde bulunur. Bu manevi öz ya da merkezde anlam arayan bir benlik vardır. Bu manevi benlik, insanlığın, maneviyatın yani anlam-arayışı etkinliğinin en belirgin kaynağıdır. Bundan dolayı din ve ahlak, nihai olarak, temelde bilinçdışı olan kişiliğin bu manevi özü çerçevesinde açıklanır. Frankl, herhangi bir insan fenomenin -fiziki, psikolojik ya da manevi- bilinçli ya da bilinçdışı olabileceğini, fakat insani varlığın manevi özünün nihayetinde bilinçdışı olduğunu savunur. Bu temel iddia, onun sezgisel bilinç anlayışında ve "bilinçdışı dindarlık" kavramında yansıtılır. Eğer insanın maneviliği nihai bilinçdışı bir kaynağa sahipse o zaman insanın varlığı, en temel düzeyde, kendisine yansıtılamaz. Bir başka deyişle,

[19] Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning*, s. 180.

bu insani kişilik, temelde insanın olduğu şey üzerine yansıtılamaz; varlığın bu bilinçdışı manevi özü, sadece özgür ve sorumlu bir anlam arayışı etkinliği ile bilinebilir. Frankl burada, görme merkezi olan fakat kendisini göremeyen göz benzetmesini kullanır. "Aslında", der "insan ruhu bilinçdışı ruhtur".[20] Bu manevi öz, ahlak ve dinin psikolojik kaynağı olarak görülür.

Ahlak

Frankl'ın bakış açısına göre etik ya da ahlaki davranış, manevi bilinçdışında kökleşmiş olan, insanın anlam arayışının bir sonucudur. Bizim ahlaki davranışımızı yönlendirmede bilincin bu işlevi, herhangi bir durumda gerçekleşecek olan bu benzersiz anlamı keşfetmek içindir. Bu varoluşsal bilinç anlayışı, ahlaki kural ya da prensiplere yükümlülük ve uyma şeklindeki düz bir ahlak anlayışından ayrılır. Burada vicdan, ahlaki kural ya da değerlerin belli durumlara rasyonel bir uygulaması olarak görülmez, aksine özgün anlamları sezme işlevi gören "irrasyonel" (sezgisel anlamda) bir bilinçtir. William Blair Gould, Frankl'ın vicdan anlayışını "insanın her durumda özgün anlamı bulup ortaya çıkarmasını sağlayan sezgi kapasitesi"[21] olarak tanımlar.

Frankl vicdanı niçin irrasyonel ya da sezgisel bir işlev olarak görür? Birincisi, bunun kişiliğin rasyonel bir boyutu olmasından ziyade manevi bilinçdışında kökleşmiş olan anlam isteminin bir boyutu olmasındandır. Bundan dolayı, onun kararları rasyonel değil, sezgisel bir düşünceden beslenir. Frankl'a göre vicdan,

> ... bilinçdışının derinliklerine kadar ulaşır, bilinçdışı bir zeminde filizlenir; kesinlikle bu önemli, otantik -varoluşsal olarak otantik- kararlar tamamen düşünce dışıdır, dolayısıyla bilinçdışında meydana gelir. Açıkçası, vicdanın kaynağı bilinçdışıdır.[22]

İkincisi, vicdan, "varoluşsal olarak otantik" kararları üretmesi gerektiği için kesinlikle sezgiseldir. Bu, her bir

[20] Viktor Frankl, *The Unconscious God* (New York: Simon and Schuster, 1975), s. 31.

[21] William Blair Gould, *Viktor E. Frankl: Life with Meaning*, s. 55.

[22] Viktor Frankl, *The Unconscious God*, s. 33.

durum için gerçekleşecek özgün anlamı keşfetmek ya da Frankl'ın deyimiyle "olması gerekeni" bulmak anlamına gelir. Bu tür bir özgün anlam, eşsiz durumları kapsamayan evrensel ahlak kurallarının uygulanmasıyla rasyonel olarak keşfedilemez; o sezilmelidir. Bu sezgisel yetenek Frankl'a göre "anlamın ahlak öncesi anlayışını" temsil eder. Bu da bu yeteneğin değer ve ilkelerin mantıksal işleyişinden bağımsız olarak çalıştığı ve önceliğe sahip olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak o, "mantık öncesi" ya da sezgiseldir. Vicdan, belli bir koşullar dizisinde olması gerekeni öngörür. Bu tür bir öngörü sezgiseldir ve Frankl'a göre, o eylem halindeyken rasyonel olarak açıklanamaz. Bu durum sadece, rasyonel öz-denetim yapmanın tadını çıkarabileceğimiz "olaydan sonra" meydana gelir.[23]

Bu durumda vicdan, sezgisel bir yetenektir ve özgün olanla ilgilidir. Frankl, her iki durumda da vicdanı hem sevgi hem de sanata benzetir. Sevgi oldukça irrasyonel veya sezgiseldir. Vicdanın potansiyel olarak ahlaki imkanı öngörmesi gibi, sevgi de bir "kişisel imkanı"; yani, hala gerçekleştirmek zorunda olduğu ve sevilen kişiye karşı pasif potansiyelleri" bekler. Vicdan gibi, sevgi de özgün olanla ilgilidir. Vicdanın bir yaşam durumunda bu anlamı elde etmek için uğraşması gibi, sevgi de "sevenin, sevilen kişinin biricikliğini kavrama ve elinde tutma becerisinden" ibarettir. Benzer bir şekilde, vicdan gibi, bir sanatçının özgün çalışmalarının arkasındaki ilham da sezgiseldir ve bilinçdışı kaynaklara bağlıdır.[24]

Bu vicdan anlayışı onu, "anlam arayışı"nın kaynağı olan bilinçdışı maneviyatın yani, bireyin özgün beşeri varlığının anlamını gerçekleştirme arzusunun bir ifadesi olarak görür. Bununla birlikte, daha önce görüldüğü üzere bu, ancak öz-aşkınlık yoluyla, yani anlam ve değerlerin nesnel dünyasına taşınarak gerçekleşebilir. Bu, Frankl'ın vicdanın "aşkın" niteliği üzerinde konuşmasına sebep olur. Bu sayede o, vicdanın, öz-aşkınlık yolunda somut durumların anlamını gerçekleştirme arayışında olduğunu ifade eder. Vicdani bir karar, bir sorumluluk eylemidir. Bununla birlikte, sorumluluk "kasıtlı bir yönlendirme"dir. Sorumluluk, sadece bireyin

[23] *a.g.e.*, s. 33-34.

[24] *a.g.e.*, s. 34-39.

kendi dışında birine veya bir şeye yönelimiyle olur; bu da vicdanın aşkın niteliğinin özüdür.

> Dürtüler ve içgüdülerin kendilerini baskılayamadığı gibi, benlik de sorumluluğu tamamen kendinde bulamaz. Benlik, kendi başına yasa koyamaz. O asla herhangi önemli bir "kesin buyruk"un konusu olamaz; zira kesin buyruk sadece yetkin bir aşkınlıktan gelir. Onun kesinlik özelliği, aşkın niteliği ile ilişkilidir. İnsanın kendisinden sorumlu olduğu doğrudur; fakat nihai anlamda kendinden önce olandan sorumlu değildir. İnsan sadece özgür bir varlık değil, aynı zamanda sorumluluğu da kasıtlı bir yönlendirmeye ihtiyaç duyar. Bir "şey"le ilişkisi olmadan özgürlüğün gerçekte bir hiç olduğu gibi, sorumluluk da bir "şeye" bağlanmadan tamamlanmış sayılmaz.[25]

Bundan dolayı, Frankl'ın anlam konusunda söyledikleri, vicdanın kararı hakkında da söylenebilir: Yapmak zorunda olduğumu hissettiğim şey, icat edilmiş değil, keşfedilmiştir.

Frankl'ın iddia ettiği gibi, bu aşkın nitelik, bir kimsenin bilincine "itaat"i ya da bireyin vicdanına "tutsak" olması gibi ifadelerle yansıtılır. Bu tür ifadeler, benliğin sadece aşkın olarak anlaşıldığı veya vicdanın benlikten ziyade başka şeyler için araç olarak görüldüğü durumlarda doğrudur. O zaman bir kimsenin vicdanına itaat, bireyi ve vicdanını aşan bir şeye itaate dönüşür. Bu nedenle Frankl "vicdanın sesi" ifadesini yanlış bulur, zira vicdan kendisinin sesi olamaz. O, daha ziyade bireyin sorumluluk duyduğu aşkın "bir şeyin" sesidir. Bu aşkın şeyle ilişki, Frankl'a göre bizim "kişilik" kavramıyla ilgili anlayışımıza dahil edilmelidir: "İnsanoğlunun vicdanıyla, insan ötesi faktör her bir nota için -kelimenin tam anlamıyla- 'ses çıkarmaktadır.'"[26] Frankl'ın fenomenolojik analizi, bu aşkın faktörü isimlendirmeye izin vermez; o, beşeri sorumluluğun gözlemlenebilir fenomenini açıklamak için zorunlu bir önkabul olarak görülür. Sorumluluk, birinin bir şey*den* ya da bir kimseden sorumlu olmasını ima eder. Bununla birlikte, o, dindar bir kişiyi dindar olmayanlardan ayıran şeyin, "aşkınlığı çok eski bir kelime olan 'tanrı' ile

[25] *a.g.e.*, s. 57.

[26] *a.g.e.*, s. 53.

belirtmeye dair"[27] bir irade olduğuna işaret eder. Bir başka deyişle, vicdan, benliği aşan şeye duyulan sorumluluğun evrensel bir tecrübesidir. Bu bağlamda, dindar kişi, nihai olarak sorumluluk duyduğu şeyi *seçen* biridir.

Din

Frankl, insan varlığı ile ilgili varoluşsal analizini üç aşamalı bir gelişim olarak tanımlar.[28] (1) Fenomenolojik analiz, insanın bilinç ve sorumluluk bileşeninden oluşan doğasını esas alır. (2) insanın sorumluluğu, bilinçdışı manevi derinliğinde, yani manevi bilinçdışında kökleşmiş olarak bulunur. Böylece vicdan -eylem halindeki sorumluluk-, manevi bilinçdışının sezgisel bir ifadesidir. Zira vicdan, bireyi ve vicdanını aşan şeye karşılık gelen insani bir yetenektir, aşkın bir niteliğe sahiptir. Görüldüğü üzere Frankl, insan sorumluluğunun bu kasıtlı yönlendirmesine bir ad vermez; ona basitçe kendisine karşı sorumluluk duyduğumuz "aşkınlık" olarak işaret eder. Bununla birlikte, vicdan fenomeni, bu "insan-ötesi faktör"-aşkınlığa karşı bir sorumluluk ilişkisiyle ortaya çıkar. Bu ilişki "gizil"dir, çünkü o bizim bilinçdışı maneviliğimizde kökleşmiştir. Frankl, aşkınlıkla bu gizil ilişkiyi "bilinçdışı dindarlık" olarak tanımlar ve bu dindarlığın "manevi bilinçdışının önemli bir öğesi" olduğunu düşünür. Bu bilinçdışı dindarlık, aşkın bir tanrının, bu ilişkinin kasıtlı yönlendirmesi olduğunu anlayanlar için bilinçli bir dindarlığa dönüşür.

Dindarlık olarak tanımlanabilecek aşkınlıkla kurulan bu ilişki, çoğu insan için bilinçdışı olarak devam eder. Frankl'ın deyimiyle, böyle bir kişi, sorumluluk konusunda aşkın kasıtlı yönlendirme sorununu araştırmadan, vicdanın sorumluluğun nihai "nesnesi" olduğunu düşünür. Frankl, dini bakış açısını kabul etmemeye dair böyle bir karara saygı duyulması gerektiğini aksi halde onun, zorunlu olarak birey üzerinde bazı olumsuz etkilere sahip olduğu şeklinde algılanacağını iddia etmektedir. Frankl, bir hastanın dindarlığının bilinçdışı olabileceği ihtimaline sadece gizil anlamda değil aksine bastırılmış olduğu için de müsaade eder. Freud, bastırılmış

[27] *a.g.e.*, s. 56.

[28] *a.g.e.*, Bölüm 6.

içgüdüsel dürtülerin nevrotik etkileri konusunda uyarılarda bulunmuştu. Frankl ise bazı nevrozların bastırılmış maneviyatın ya da dindarlığın bir sonucu olabileceğini öne sürer. Bu bakış açısına göre din, artık geleceği kuşkulu gerici bir yanılsama değil, aksine insanlığın yaratılıştaki dindarlığı nedeniyle, zamana bağlı olmayan bir gerçeklik olarak görülür. Zira o, manevi bilinçdışında kök salmıştır ve beşeri dindarlık, "varlığını sürdürebilir ya da bilinçdışı veya bastırılmış olarak yeniden var olabilir." Son durumda logoterapistin görevi, bu baskının kilidini açmak için hastaya yardımcı olmak ve bilinçdışı dindarlığın bilinçli zihne yeniden dahil olmasını sağlamaktır.

> Bütün bunlardan sonra, varlığın nevrotik modunu, onun nihai temeline yerleştirme işi artık varoluşsal, analitik logoterapinin görevidir. Bazen bu nevrotik varlığın zemini, kişinin aşkınlıkla ilişkisinin bastırılmış olduğu durumlarda, zayıf ve yetersiz görülür. Fakat her ne kadar "aşkın bilinçdışında gizlenmiş olsa da" bastırılmış aşkınlık "kalbin huzursuzluğu" olarak kendini fark ettirir... Buna göre genelde bilinçdışı için söz konusu olan şeyler, özelde bilinçdışı dindarlık için de doğrudur: bastırma, ruh ve sinir hastalıklarını tetikler.[29]

Bu tür durumlarda Frankl, Freud'un dinle ilgili açıklamalarının tersine çevirmenin mümkün olduğunu iddia eder; din sorunu artık Oedipus karmaşasından ileri gelen kompülsif nevrozların bir semptomu değil, aksine daha ziyade bu kompülsif nevrozlar "hastalıklı dindarlığın" bir semptomudur.

Buna göre "kalbin huzursuzluğu", bizzat bir anlamsızlık duygusu ya da dine karşı aşırı yüklenilmiş düşmanlığın bir ifadesi bile olabilir; ya da değişik batıl inanış biçimlerinin gerçek dinin yerini almış olmasından kaynaklanabilir. Rüyaların bilinçdışı içeriklerin bir dışa vurumu olduğu şeklindeki Freudyen varsayıma dayanarak Frankl, rüyaların analizinin sadece bastırılmış içgüdüsel dürtüler olarak değil aynı zamanda bastırılmış dindarlığı da içeren manevi bilinçdışının unsurları olarak da bilince taşınabileceği şeklindeki kendi iddiasını desteklemek için birçok tarihi

[29] *a.g.e.*, s. 67-68.

vakaya atıfta bulunur. Bu durum, bilinçli tutumlarında din karşıtı olan hastalarda bile meydana gelebilir, çünkü "sadece bastırılmış ve bilinçdışı bir *libido* değil aynı zamanda bastırılmış ve bilinçdışı bir *din* de vardır."[30] Frankl, dindarlığın bastırılmasının sebebinin insanların bazen dindarlıklarından utanmaları gerçeği olduğunu ve hatta bunu terapistten bile gizlemeye çalıştıklarını ileri sürer. Aynı zamanda burada kullandığı "utanma" kavramının, "nevrotik ketvurma" anlamına gelmediğine de açıklık getirir. Bu, samimi ve kişisel olanı karhusal görüşten koruyan, kusursuz bir doğal tutumu ifade eder. Yani sevgi gibi kişisel bir şey nesnelleştirilemez, herkesin uzlaşacağı bir nesneye dönüştürülemez. Frankl'a göre "insanlar kendisi için kutsal sayılan bir şeyin halk içinde kutsallığını yitirmesinden korktukları için, aşklarının bilinmesinden kaçınırlar."[31]

Benzer bir şekilde, dinin mahrem ve kişisel niteliği, utanma duygusu ile korunmuş olur. Frankl, gerçek dindarlığı iki duygu açısından mahrem görür. Birincisi o, "*iç derinliğimizdeki en gizli* duygudur"; o, bireyin kendini-tanıma ve kendini-keşfetmeyi sağlayan içsel hayatının bir boyutudur. İkincisi, aşk gibi o da "utanma ile korunmuş" ve "halktan saklanmıştır." Bu neden böyledir? Aşkın utanma duygusuyla korunmasıyla aynı sebepten dolayı: çünkü insanlar çoğunlukla "mahrem tecrübelerinin, kendilerini yanlış anlayacak ve yanlış değerlendirecek insanların eline düşmesini istemezler."[32] Bu, hastalarının dindarlıklarını bilinçdışı çatışma ve komplekslerin dışavurumu olarak yorumlayan psikoterapistler hakkında özellikle doğru olabilir.

Diğer taraftan logoterapi, böyle bir dindarlığı, manevi bilinçdışının bir dışavurumu ve bu yüzden de "anlam arayışı"nın bir ifadesi olarak yorumlayacaktır. Eğer insan varlığında en temel motive edici güç anlam arayışı ise, o zaman dinin ayırt edici özelliği de genellikle aşkın bir tanrı ile kurulan ilişkide beliren *nihai* anlam arayışıdır.

Bu nedenle din, insanın anlam arayışına ve anlamın

[30] *a.g.e.*, s. 48.

[31] *a.g.e.*, s. 46.

[32] *a.g.e.*, s. 47.

kendisiyle gerçeklik kazandığı yollara nihai bir boyut kazandıran bir sistem olarak görülür. Eğer anlam insanın yaratıcı değerleri arayışı, yani çalışma ya da bir görevi yerine getirme yoluyla gerçekleşirse, o zaman dindar kişi, hayatı sadece bir görev ya da vazife olarak tecrübe eden değil aynı zamanda tanrıyı "görevin kendisinden geldiği bir otorite" ya da bu görevi atayan varlık şeklinde tecrübe eden bir birey haline gelir. Din diliyle ifade edilecek olursa bu görev, "tanrının iradesi" olarak algılanır. Frankl'ın deyişiyle: "kanaatimize göre burada dindar insanın temel bir özelliğine şahit oluyoruz; dindar insan, varlığını sadece kendi hayat görevlerini yerine getirmek *için* sorumlu bir kişi olarak yorumlayan değil, aynı zamanda bu görevi kendisine yükleyen *varlığa* karşı da sorumluluk duyan kişidir.[33] Aynı şekilde, eğer anlam, tecrübi değerleri arayış yoluyla ya da başka bir insanı sevmekle gerçeklik kazanırsa, o zaman dindar bir insan, insanlık sevgisini tecrübe eden, dindarlığın nihai boyutunda ise tanrı sevgisi tecrübesine sahip olan kimsedir. Son olarak, eğer anlam tutumsal değerler, yani acı çekme yoluyla gerçeklik kazanırsa, o zaman bu dindar insan ıstırap çekmeyi nihai anlamında -rasyonel olmayan bir anlamda- bir tür inancın bir ifadesi olarak kabul eder. Istırap çekme durumunda Frankl, düşünceyle değil inançla ve tecrübe ettiğimiz şeyin çokça nihai anlama ya da "entelektüel zeminde değil varoluşsal zeminde, tüm varlığımızın dışında, örneğin iman yoluyla" kavramadığımız "üstün anlam"a sahip olduğuna imanla ilgilendiğimizi vurgular.[34] Frankl, hayatın nihai anlamına karşı temel bir güven duygusu olmaksızın otantik beşeri varlığın imkansız olduğunun üzerinde durur. Bu, onun insanın "temelde dindar" olduğu görüşünün dayanağını oluşturur.[35]

İnsanoğlunun bilinçdışı dindarlığı konusundaki bu gerçek, bu öncül üzerinde hareket eden logoterapistin hastayı aktif bir şekilde bilinçli bir dini tutum içine çekmesi gerektiği anlamına mı geliyor? Başka bir deyişle logoterapi, gerçekte, bir pastoral danışmanlık mıdır? Bu fikri reddeden Frankl,

[33] Viktor Frankl, *The Doctor and the Soul*, s. 47.

[34] Viktor Frankl, *The Will to Meaning*, s. 145.

[35] *a.g.e.*, s. 150.

iki noktaya dikkat çeker: Birincisi, din ve psikoterapi ayrı amaçlara sahiptir, ancak kendi amaçları doğrultusunda biri diğerine yardımcı olabilir. Din, manevi kurtuluşu sağlamayı amaçlarken, psikoterapi ruh sağlığını amaçlar. Bu arayışının sonuçları örtüşebilir, böylece, dolaylı olarak biri diğerinin amacını gerçekleştirebilir, fakat bunlar dolaylı olarak ve yan etki şeklinde gerçekleşir. Din, gerçekten önemli derecede bir ruh sağlığı ve içsel uyum sağlayabilir. Yine de, "onun başlıca amacı ruhsal kurtuluş değil, daha çok manevi kurtuluştur."[36] Benzer şekilde, Frankl, psikoterapinin bağımsız olarak kendi amacını takip etmesi ve hiçbir zaman dinin bir işlevi olarak görülmemesi gerektiği konusunda ısrar eder. Psikoterapiyi "din hizmetlerinde bir hizmetçi" haline getirmek onun sadece itibarından yoksun bırakmaz (örneğin bizzat bağımsız bir bilim olduğu şeklindeki değeri), aynı zamanda din için olabilecek potansiyel dolaylı değeri de ortadan kaldırır. Frankl, "psikoterapi, dini hizmetler süresince önceden öngörülmüş hedefler koymaktan kaçınmak zorunda olduğu anlayışında" ısrar eder, çünkü sadece "dinden ödünç alınan varsayımlardan etkilenmemiş" bağımsız bir araştırma dine yardım edebilir.

İkincisi, eğer terapi süresinde hasta söz konusu bastırılmış dindarlığından kurtulursa, bu "kendiliğinden bir iyileşme" olarak meydana gelmelidir; bu, terapistin önceden düşündüğü bir amaç olamaz. Hatta bu özellikle dindar bir kişiliği olan terapist için de doğrudur. Her şeyden önce dindar kişi, gerçek dinin "varoluşsal", yani bir içgüdü tarafından yönlendirilmemiş olduğumuz ya da Frankl'ın ilave ettiği gibi "bir psikiyatrist tarafından zorla kabul ettirilen" bir şey olması gerektiğini takdir etmelidir: Zira din, özgür seçimimizle bağlandığımız bir şey olmalıdır.

Değerlendirme

Frankl'ın düşüncesi çeşitli bağlamlar dikkate alınarak değerlendirilebilir: felsefi, psikolojik ve dini bağlam.

Felsefi Bağlam

Bir varoluşsal analiz biçimi olarak logoterapi, varoluşçu

[36] Viktor Frankl, *The Unconscious God*, s. 74.

düşünceye dayanır. Frankl'ın insan durumu üzerine, varoluşçuluğun temelini oluşturan en az üç tane tekrarlayan fikir gözlemleyebiliriz.

Varlığın Öze Önceliği: Bir şeyi ya da bir kişiyi özü içerisinde bilmek, aynı türden diğer varlıklarla paylaştığı temel doğasında, yani "bireyselleşmeden bağımsız" bir şekilde ("insan doğası"nın özelliklerini taşıyan bir varlık olarak) bilmektir. Diğer taraftan varlık, somut, kendine özgü bireysel bir varlığa da işaret eder. Varoluşsal vurgu, bireyin özgür, "dünyadaki varlığından"sorumlu olarak doğrudan kendi tecrübesi üzerinedir. Bu sebeple de öz-bilinç, kişinin belirli bir zaman ve mekandaki özgün varlığının ve bu varlığın "oluş" halindeki niteliğinin farkındalığı olarak görülür. İnsan daima oluşum sürecinde bir varlıktır.

Özgürlük ve Sorumluluk: Bu kavramlar birbiriyle bağlantılıdır; çünkü özgürlük -bir farkındalık sorunu olarak- doğrudan sorumluluğu çağrıştırır. Kişi, kendi bireysel varlığına anlam ve amaç kazandırmak ve onu yönlendirmek için özgürlüğünü kullanmalıdır. Bu sorumluluk, yerine göre kaygının ("varoluşsal" kaygı), beşeri varlığın bir bölümü ve parçası olduğunu ima eder.

Öznellik: Bu kavram, bireyin kendi varlığını bilmesine ve anlamasına işaret eder; bağımsız ve kişisel olmayan bir yolla özümsenen soyut ve objektif bilgi meselesi değildir. Varoluşsal gerçeklik, özgürlük ve sorumluluğun, birinin hayatına anlam kazandırmadaki becerisini bilen kimse tarafından kişisel bir tepki olarak ortaya çıkar. Varoluşsal bilgi karar verme ve bağlılığa yol açar.

"Öznellik" kavramı, Frankl'ın varoluşçu düşüncenin sübjektivizmini açık bir şekilde reddetmesi sebebiyle onun düşüncesine ihtiyatla uygulanabilir. Frankl, Jean-Paul Sartre gibi hayatın nesnel anlamını kabul etmeyen ve her bireyin kendi özel hayatının anlamını "keşfetmesi" gerektiği görüşünde olan varoluşçuları eleştirir. Başka bir deyişle, bireyin hayatının özgün anlamı, sadece bireyin ona yüklediği anlama sahiptir. Daha önce belirtildiği gibi Frankl, aşırı öznelliği reddeder ve bireyin hayatla ilgili sorulara öz-aşkınlık yoluyla cevap bulması ve böylece hayatın anlamının "icat edilmiş değil, keşfedilmiş" olması anlamına gelen "nesnelliği" konusunda ısrar eder. Frankl'ın öznellik anlayışı, daha çok

hayatın anlamının her bir bireye özgü olduğu şeklindeki iddiasında görülür. Her ne kadar hayatın anlamının genel kavramlarla açıklanabilmesi mümkün olsa da logoterapi bağlamında "önemli olan şey, genel olarak hayatın anlamı değil aksine belirli bir zamanda bireyin hayatının spesifik anlamıdır." Herkesin hayattaki görevi ya da misyonu kendine özgüdür ve "bu hayatın içerisinde birey ne yenilenebilir ne de onun hayatı tekrarlanabilir."[37] Bu ifadelerde, insan doğasının özellikleri olan özgürlük ve sorumluluk gibi, insanın bireyselliğinin değeri ve üstünlüğüne varoluşçu vurgunun bir yansımasını buluruz. Frankl, bireyin varlığın anlamının sadece sorumluluk üstlenmekle, yani hayatın görev ve zorluklarına özgür bir şekilde karşılık vermekle keşfedildiği görüşünde ısrar eder. Sorumluluk, bundan dolayı "beşeri varlığın en temel özelliği haline gelir."[38]

Psikolojik Bağlam

Frankl'ın psikolojik görüşlerinin önemi ve benzersizliği, bireyin zorunlu insaniliğini kişiliğin manevi boyutu bakımından tanımlayan manevi bilinçdışı kavramında yer almaktadır. Beşeri varoluşun manevi boyutu üzerine yapılan bu vurgu, sürpriz olmayan bir şekilde, Frankl tarafından dini açıdan tarafsız olarak kullanılmış olsa bile çoğu teolog, rahip ve dindar kişiler tarafından hoş karşılanmaktadır. Bundan dolayı, Maslow gibi, Frankl da belirli bir dini bağlılığı olmadığını belirten ama bir tür manevi arayış içerisinde olan insanların sayısının artmasını benzer bir coşkuyla karşılamıştır. 1972 tarihli bir makalede[39] W. E. O'Connell, Frankl'ın düşüncelerinin dini ve manevi açıdan çekiciliğinin özden çok, bir sözcük meselesi olduğunu iddia eder. Bir Adleryen olan O'Connell, Frankl'ın "maneviyat" kavramının Adler'in "sosyal ilgi" kavramıyla örtüştüğünü savunur. Ona göre, Adler'in olgunlaşmış sosyal ilgi anlayışının Frankl'ın güç arayışı gibi indirgemeci sınıflandırmasının ve önermiş olduğu anlam arayışı ve öz-aşkınlık kavramlarının ötesine geçtiği kesinlikle doğrudur. Yine de Adleryen kuramın

[37] Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning*, s. 171-172.

[38] *a.g.e.*, s. 173.

[39] W. E. O'Connell, "Frankl, Adler and Spirituality," *Journal of Religion and Health*, 11, 1972, 134-138.

kişiliğin sosyal boyutunu içermediği ve Frankl'ın "bilinçdışı dindarlık" kavramındaki gibi kişiyi aşkınlığa bağlamadığı söylenebilir.

Burada kullanılan "manevi bilinçdışı", "anlam arayışı" ve "bilinçdışı dindarlık" gibi kavramlar Frankl'ın, insan kişiliğinde özellikle insani olanı yeniden güçlendirdiğine inandığı kavramlardır. Frankl, bu kişilik anlayışına, kişilikle ilgili fenomenolojik inceleme ve yaklaşımlar yoluyla ulaşıldığını belirtir. Bu tür bir yaklaşım eşsiz bir insani fenomeni, insanlık dışı fenomenler kategorisinde açıklayan önyargılı sınıflandırmaları saf dışı bırakmayı amaçlar. Frankl örneğindeki bu yaklaşım, özgürlük, sorumluluk ve anlam arayışındaki öz-aşkınlığın insan fenomenine "indirgenemez" olduğu anlamına gelir. Bu, Freudyen psikanalizdeki gibi içgüdüsel dürtülerin bir yüceltilmesi olarak açıklanamaz ve yüzeysel olarak değerlendirilerek olduğu gibi kabul edilir. Bu bir açıdan Allport'un kişilikte yegane insani boyutu, bilinçdışı ihtiyaç ve dürtülerden hareketle kendi amaçlarının peşinde olan bilinçli egonun "işlevsel özerkliği"ne bağladığı görüşünü hatırlatır. Frankl, bir adım daha ileri giderek aşkınlıkla ilişkisi içinde benliğin sorumluluğuna vurguda bulunur. Özellikle insani fenomen budur.

İnsanlığın doğası ve konumuyla ilgili psikolojik kuramlara dayanan bu temel görüş, "psikolojik antropoloji" olarak adlandırılabilir. John J. Shea, Frankl'ın -özgürlük, sorumluluk ve anlam merkezli- antropolojisini, "psikanalitik insanın yeniden insanileştirilmesi" olarak tanımlar. Freud'un kuramı tersine çevrilmiştir: İnsan artık nesne değil öznedir; değerler sübjektif öz-bildirimler değil objektif gerçekliklerdir; din, nevrozların bir semptomu değil, gerçek (ve yararlı) bir fenomendir. Din -en azından potansiyel olarak- "insanın temel anlam arayışının gerçekleştiği biricik ve belki de kıyaslanamaz tek yoldur."[40]

Daha ileri bir iddiada bulunulabilir: Frankl, sadece "psikanalitik insanı" insanileştirmekle kalmamakta aynı zamanda "hümanist insanı" da manevileştirmektedir. Öz-aşkınlığın beşeri varlığın özü olduğu varsayımında hümanist

[40] John J. Shea, "On the Place of Religion in the Thought of Viktor Frankl," *Journal of Psychology and Theology*, 3, 1975, 179-186.

psikolojinin "özerk benliği", logoterapinin "sorumlu benliğine" dönüşmektedir. Belirtmek gerekir ki, eğer bu "anlam arayışı" Frankl'ın düşüncesini Freud ve Adler'den farklılaştırıyorsa, anlam arayışının öz-aşkınlık niteliği de onu, hümanist psikolojinin kendini-gerçekleştirme idealinden ayırır. Hatırlanacağı üzere, Frankl, kendini-gerçekleştirmenin kendi başına bir amaç olmadığı, bu nedenle temel motivasyon özelliği bulunmadığı; sadece öz-aşkınlığın bir yan etkisi olarak tecrübe edilebileceği gerekçesiyle Maslow'un "çevrenin, kişinin kendini-gerçekleştirme amaçları için bir araçtan daha fazla bir şey olmadığı"[41] şeklindeki görüşünü reddetmişti. Maslow, kendini-gerçekleştiren insanların öz-aşkınlığına atıfta bulunur ancak, onu içsel gelişim süreci olarak nitelendirir; o, kendi ile meşgul olmaktan bireyin sahip olduğu içsel potansiyellerin göz önüne serilmesi ile gerçekleşen öz-aşkınlığa doğru gerçekleşen bir dönüşümü temsil eder. Frankl, öz-aşkınlığın bu tür bir kapalı sistemde ortaya çıkıp çıkmayacağını sorgular ve öz-aşkınlık için bir "kasıtlı yönlendirme"nin gerekliliği konusunda ısrar eder. Bu öz-aşkınlık bizzat benliğin ötesinde bir şeye bağlanmayı ifade eder.

Öz-aşkınlığın anlamına ilişkin bu temel farklılık, dinin psikolojik açıdan incelenmesindeki yaklaşımların çeşitlenmesiyle sonuçlanır. Maslow'a göre dini tecrübe tamamen doğal bir "doruk-deneyim"dir ve dini ya da manevi değerler de insani değerlerdir. Her ikisi de kendini-gerçekleştirme yolunda içsel gelişimin sonuçları olarak açıklanır; doğaüstü köken ya da yaptırımlara göre bir açıklamayı gerektirmez. Bunlar tamamen doğal bir yolla incelenebilirler. Diğer taraftan, Frankl'a göre değerlerden sadece öz-bildirim olarak söz etmek yeterli değildir. Değerler ve anlamlar tamamlanacak bir görev, sevilecek bir kişi vb. şekilde nesnel bir varlığa sahiptir. Benzer şekilde o, natürist yaklaşımın "dini", "doruk" ya da "aşkın" tecrübenin anlamını boşaltacağı fikrini de reddeder. Din, natüralist ya da psikolojik açıdan incelenebilen bir fenomendir, "fakat sadece beşeri yönden." Değerler gibi din de bir öz-bildirim meselesi değil aksine benliği aşan bir şeyle ilişkidir.

[41] Viktor Frankl, *Psychotherapy and Existentialism*, s. 56.

Aşkınlıkla bu ilişki, manevi bilinçdışının bir boyutudur. Bundan dolayı o, köken itibariyle bilinçdışı bir ilişkidir. Bilinçdışı olarak da kalabilir, dini bir inanç formunda bilince çıkabilir ya da bastırılabilir. Frankl, bilinçli veya bilinçdışı olsun, onun insani sorumluluk olgusuyla ifade edildiğine inanır. Frankl'ın görüşü, tanrı olarak aşkın biri düşünülsün ya da düşünülmesin, bunun bir sorumluluk ilişkisi içinde devam edeceği izlenimini vermektedir.

Dini Bağlam

Beşeri varlığın aşkın boyutuna yapılan vurguyla Frankl, beşeri varlığın sadece aşkın olan şeyle ilişki kurularak gerçekleştirilebileceğini savunan dini bakış açısına yaklaşır. Bu ise şu soruyu gündeme getirmektedir: Logoterapi dini bir sistem midir? Bu soruyu düşünürken iki nokta belirtilmelidir: Birincisi, Frankl inançlı biriydi ve yazıları önemli derecede dini ve Kutsal Kitap'la ilgili referansları içeriyordu. 1995 yılında, 90 yaşındayken dini inançları ve bu inançların logoterapiye uygunluğu ile ilgili bir görüşmede soruları cevapladı. Tanrıdan bahsettiğinde, örneğin tanrıyı mı kast ediyordu, yoksa bu kelimeyi bir metafor, yansıtma ya da arketip olarak mı kullanıyordu?

Görüşmede Frankl, bir logoterapist olarak işinde ve yazılarında dini duruşunu yansıtmadığını, zira bakışının tamamen psikolojik ve tıbbi olduğunu söyledi. Aynı zamanda, akıldan ziyade imanda kökleşmiş bir süper-anlam fikrini benimseyenlerin dindar olarak adlandırılabileceğini ve dinin de nihai anlam özlemi olarak tanımlanabileceğini belirtti. Her ne kadar, bu anlam arayışı Nihai bir Varlığın mevcudiyetine işaret ediyor olsa da "dindar bir kişi süper-anlamı Yüce bir Varlığa denk bir şey olarak tanımlayabilir ki, bu Yüce Varlığa biz Tanrı diyoruz."[42] İkincisi, logoterapi ve dini düşünce, insan varlığının temel bir özelliği olarak öz-aşkınlığa vurguda bulunur. Bu temel benzerlik birtakım karşılaştırmalara yol açar: (1) Her ikisi de insan varlığının "dikey" ve "yatay" boyutlara sahip olduğunu söyler. "Dikeylikte" öz-aşkınlık inanan bireyin aşkın bir tanrıyla ilişkisine karşılık gelir. "Yataylıkta" aşkınlık, dinin topluluk boyutuna eşlik eder.

[42] Matthew Scully, "Viktor Frankl at Ninety," *First Things*, 52, 1995, 39-43.

(2) Frankl'ın genel hayatın soyut anlamına karşı bireysel varlığın özgün anlamına yaptığı vurgu, her bir inanan bireyin tanrıyla özel ilişkisi ve sorumluluğu şeklindeki din anlayışını hatırlatır. (3) Hem logoterapi hem de din, anlamı acı çekmeye atfeder.

Benzerliklerle ilgili bu son noktada din ve logoterapi arasındaki farklılıkları da açıklayabiliriz. Bilindiği üzere Frankl, sadece hayatın anlamına değil aynı zamanda onu nihai anlamına da inanmadan gerçek bir beşeri hayatın imkansız olduğunu savunur. Gerçekte dini arayış, nihai anlam arayışı olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte, hatta dinsiz bir kişi bile açık bir anlamsızlık acısıyla yüzleştiğinde, Frankl'ın "süper-anlam" dediği şeye inançla karşılık vermelidir. Bu, "zorunlu olarak insanın sınırlı entelektüel kapasitesini" aşan nihai ve koşulsuz anlamlılığa işaret eder. Frankl'a göre bu entelektüel tepki, sadece hayatın anlamsızlığıyla baş etmeye değil, daha ziyade "kişinin bunun koşulsuz anlamlılığını rasyonel koşullarda kavramadaki yetersizliğine dayanır. *Anlam* mantıktan daha derindir."[43] Burada Frankl'ın bir tür dini inanç üzerinde ısrar ettiği söylenebilir. Bununla birlikte o, anlamda nihai olana inançla, varlıkta nihai (tanrı) olana inancı zorunlu olarak ilişkilendirmez. Süper anlama inanç insani bir kapasitedir. Dindar bir kişi için tanrı, bu inancın "nihai yönlendirmesi"dir. Bir logoterapist, hastanın tanrıya inancından yararlanabilir, fakat bu konuda ısrarcı olmaz.

Frankl, vicdanın "aşkın niteliği"nden bahsederken de din dilini kullanmaktadır. Vicdan kararları, beşeri sorumluluk alanındaki alıştırmalar olup, her zaman -bir "şeye" karşı- kasıtlı bir yönlendirmeye sahip olmalıdır. Bu nedenle, vicdan kendi sesiyle konuşmaz, ancak kendine karşı sorumluluk üstlendiğim ve Frankl'ın "insan-ötesi faktör" olarak işaret ettiği aşkınlığın sesine aracılık eder. Fakat yine de bu insan-ötesi faktörün tanrı olduğu şeklindeki teolojik açıklamalar konusunda daha ileri gitmez. Ona göre dindar insan, kendi sorumluluğunun kasıtlı nihai yönlendirmesi olarak tanrıya işaret eden kişidir, fakat aynı zamanda aşkınlık konusunda bu inanç yorumuna ulaşamayan dinsiz kişilerin özgürlüğüne de saygı duyar. O zaman, insan sorumluluğuna kasıtlı bir

[43] Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning*, s. 187-188.

yönlendirme olarak anlaşılan, kendisine karşı sorumlu olduğum ya da dini bir aşkınla (tanrı) özdeşleştirebilen veya özdeşleştirilmeyen farklılaşmamış bir terime -"aşkınlık"- sahip olduğumuz söylenebilir. Haham Ruven Bulka, böylesi bir logoterapinin "dini boyuta açık seküler bir disiplin" olduğu sonucuna ulaşmaktadır.[44]

Bu nedenle, aşkınlık sadece dini hayatın bir karakteristiği değildir; atfedilen özelliklerinden dolayı insan varlığının temel bir niteliğidir. Frankl, 1961 tarihli makalesinde[45] logoterapiye özgü bir motivasyon kuramı oluşturmak için bu prensibi kullanır. Burada motivasyonun üç tipi olduğundan bahseder. İçgüdüsel gereklilikle hareket eden bir kişinin psikanalitik resmi, "yapmalıyım" kelimesiyle belirlenen bir motivasyon türünü temsil eder. Kendini-gerçekleştirme kapasitesiyle (sınırlı) özerk benliğin hümanist imajı, "yapabilirim" türü bir motivasyonu önerir. Frankl, insani motivasyonunun anlaşılmasında psikanalizin "yapmalıyım" ve hümanist psikolojinin "yapabilirim" prensiplerine karşı "yapmak zorundayım" şeklindeki motivasyon tipini üçüncü bir alternatif olarak önerir: O, bu "yapmak zorundayım" şeklindeki motivasyonun, benliğin ötesinden meydan okuyan değerler ve anlamların gerçekleşmesinden kendini sorumlu gören kişiler için olduğunu belirtir. Bu nedenle, motivasyon bağlamında varlık ("Benim"), gereklilik açışından ("yapmalıyım") ya da olasılık olarak ("yapabilirim") da yorumlanabilir. Fakat Frankl'ın düşüncesinde bu "Benim" fenomenini, sorumluluk açısından yorumlamadıkça, beşeri varlığın temel bir niteliğini gözden kaçırmış oluruz.

[44] Reuven Bulka, "The Ecumenical Ingredient in Logotherapy," *Journal of Ecumenical Studies*, 11, 1974, 13-23.

[45] Viktor Frankl, "Logotherapy and the Challenge of Suffering," *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1, no.1, 1961, 3-7.



Önerilen Okumalar

FRANKL, VIKTOR, *The Doctor and the Soul* (New York: Bantam Books, 1967).

FRANKL, VIKTOR, *Man's Search for Meaning* (New York: Washington Square Press, 1963).

FRANKL, VIKTOR, *Psychotherapy and Existentialism* (New York: Washington Square Press, 1985).

FRANKL, VIKTOR, *Recollections: An Autobiography* (New York: Plenum Press, 1997).

FRANKL, VIKTOR, *The Unconscious God* (New York: Simon and Schuster, 1975).

FRANKL, VIKTOR, *The Unheard Cry for Meaning* (New York: Washington Square Press, 1985).

FRANKL, VIKTOR, *The Will to Meaning* (New York: New American Library, 1970).

DİZİN

A

Adem 54, 55
Alfred Adler 10, 250, 288, 290, 324
  Adler 10, 250, 288, 290, 324
Theodor Adorno
  Adorno 205
Gordon W. Allport xxi, 239
  Allport xiii, xiv, xxi, 16, 94, 178, 192, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 293, 294, 301, 314, 321, 345
Amenhotep 44
anima 100, 141, 147, 148
animus 100, 141, 147, 148
anlam arayışı xiv, 321, 322, 323, 328, 329, 331, 333, 335, 336, 340, 344, 345, 346, 347, 348
An Outline of Psychoanalysis 12, 15, 19, 21, 51
Answer to Job 93, 119, 120
A Pluralistic Universe 163, 168, 170
arketip xiv, 82, 114, 116, 142, 143, 347
J. J. Atkinson
  Atkinson 39
Aton 44, 45
Auschwitz 324, 326
Azize Margaret Alacoque 183
Aziz Ignatius Loyola 193
Azizlik 181
Aziz Paul 46, 61, 62

B

Basel 83, 84, 85, 87
Simon de Beauvoir
  Beauvoir 75, 76
benlik xiii, 6, 18, 64, 94, 95, 100, 102, 104, 105, 107, 108, 110, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 126, 131, 132, 141, 142, 144, 148, 149, 178, 179, 180, 181, 192, 193, 209, 213, 247, 250, 251, 252, 253, 255, 263, 269, 270, 277, 287, 295, 316, 321, 334, 337
Berlin Psikanaliz Enstitüsü 203
Bruno Bettelheim
  Bettelheim
    Bruno 13, 24
bireyleşme 82, 89, 92, 95, 105, 106, 107, 108, 109, 122, 123, 124, 126, 129, 130, 131, 141, 149
J. S. Bixler 155, 163, 164, 166, 171

Robert Bocock
Bocock 37
Martin Bolt 274
S. G. F. Brandon 53
J. H. Breasted 44
John de Brebeuf 184
Vincent Brome
Brome 5, 10
Norman O. Brown 52, 53
Ernst Brucke
Brucke 7

C

Jean Martin Charcot
Charcot 8
Chicago Psikanaliz Enstitüsü 205
Civilization and Its Discontents 12, 17, 18, 20, 22, 28, 30, 35, 51, 79
Cizvit Aziz Aloysius Gonzaga 184
Copernicus 13
David Cox
Cox 107, 108
J. Crumbaugh 274

Ç

Çoğulculuk 166

D

Charles Darwin
Darwin 13, 39
Deccal 121, 125
din psikolojisi xi, xiii, xiv, xxi, 50, 55, 77, 114, 134, 163, 188, 191, 232, 272, 276, 278
din psikopatolojisi 199
Dogma 113, 118, 119, 124, 126

E

Edward Edinger
Edinger 106, 107
Ego psikolojisi 63
Charles Eliot 161
Enkarnasyon 124
Ensest 110, 214
Erik Erikson
Erikson 64
Eros 18, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 35, 50, 51, 52, 53, 74
Essays in Radical Empiricism 163, 169
Richard Evans
Evans 199, 201, 202, 204, 220, 228, 231, 249, 255, 268, 277

F

Heije Faber
Faber 65
W. R. D. Fairbairn
Fairbarn 67
feminizm
feminist 63, 70, 72, 75, 76, 141,

145, 147
filogenez 38, 54
Wilhelm Fliess 5, 6
Frieda Fordham
Fordham 99
Foreword to the I Ching 132
I Ching 132, 133
Frankfurt Okulu 203
Viktor Frankl
Frankl xiii, xiv, xxi, 321, 323, 329, 331, 333, 334, 335, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349
Betty Friedan
Freidan 76
Jacob Freud 3, 4
Sigmund Freud
Freud xiv, xxi, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 28, 30, 31, 35, 36, 38, 40, 43, 48, 49, 51, 57, 59, 60, 66, 72, 79, 90, 140, 324, 327
Erich Fromm
Fromm xiii, xiv, xxi, 20, 24, 51, 52, 134, 140, 191, 197, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 207, 208, 210, 212, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 236, 237, 258, 281, 283, 290, 300, 301, 310, 311
Rainer Funk
Funk 199, 208, 222, 230, 231

G

Alice Howe Gibbens 161
Ada Trifkin Gould 246
Naomi Goldenberg
Goldenberg 148
Kurt Goldstein 290
gölge 99, 100, 102, 103, 121
Germaine Greer
Greer 76

H

Charles Hanna
Hanna 107
Barbara Hannah
Hannah 81
Harry Harlow 281, 287, 288
Heinz Hartmann
Hartmann 63
Harvard 5, 90, 153, 158, 161, 243, 244, 245, 246, 247
hasta ruh 171, 174, 179, 274
Havva 54, 55
Judith Van Herik
Herik 73, 76, 77
James Hillman
Hillman 141, 142, 143, 144
histeri 8
Edward Hoffman 284, 286
Peter Homans
Homans 82, 138, 189
Karen Horney 203, 205, 206, 290

Hristiyan 53, 60, 61, 81, 84, 87, 107, 110, 111, 114, 117, 118, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 142, 147, 226
hümanizm
hümanist xiv, 13, 52, 134, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 207, 208, 211, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 239, 240, 244, 272, 282, 283, 284, 287, 292, 293, 294, 295, 301, 303, 305, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 321, 330, 345, 346, 349

I

J. N. Isbister
Isbister 7

İ

İsa 46, 47, 61, 84, 126, 173

J

Aniela Jaffe
Jaffe 83, 94, 115, 123, 137
Aniela Jaffe 83, 94, 115, 123, 137
Jahweh 45, 46
Henry James 156, 195
William James
James xiii, xiv, xxi, 90, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 188, 192, 195, 233, 247, 257, 258, 265, 273, 274, 276, 302, 316
William xiii, xiv, xxi, 90, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 188, 192, 195, 233, 247, 257, 258, 265, 273, 274, 276, 302, 316
Thomas Jefferson 285
James Jones 55, 68, 69
Carl Gustav Jung
C. G. Jung
Jung xiv, xxi, 5, 10, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 137, 142, 150
Paul Jung 83

K

Melanie Klein
Klein 67
Gerhard Knapp
Knapp 197, 201, 203, 205, 207, 229
Kurt Koffka 290
Heinz Kohut
Kohut 67
kompleks 96
Richard von Krafft-Ebing
Krafft-Ebing 87

Kral Oedipus 34, 42
Oedipus 34, 42
Kutsal Ruh 122, 123, 124

L

H. S. Langfeld
Langfeld 244
Leonardo da Vinci 65, 66
Libido 17
Abraham Lincoln 285
Logoterapi 322, 325, 334, 347

M

Herbert Marcuse 52, 205
Marcuse 52, 205
Marx
marksizm
marksist 200
Abraham Maslow
Maslow xiv, xxi, 138, 276, 284, 293, 319
Samuel Maslow 284
Mazoşizm 217
Medyenli Musa 45
W. W. Meissner
Meissner 57
Edward Meyer 44
Mısırlı Musa 45
Kate Millett
Millett 76
mistik 58, 81, 82, 91, 92, 105, 131, 136, 137, 139, 140, 141, 156, 157, 163, 171, 184, 185, 186, 187, 207, 222, 227, 228, 300, 305, 308
Mistisizm 184, 287
Mit 97, 143
Juliet Mitchell
Mitchell 76, 77
Thomas Moore
Moore 144
Moses and Monotheism 12, 37, 38, 39, 43, 49, 53, 61, 79
Musa 44, 45, 46, 47, 57, 58, 59, 61
Mysterium Coniunctionis 93

N

Narsisizm 19, 22
Amalie Nathansohn 4
Nesne-ilişkileri kuramı 66, 68, 69
Francis W. Newman
Newman 174

O

Obsessive Acts and Religious Practices 36
W. E. O'Connell
O'Connell 344
On Narcissism 16, 18
ontogenez 37

Ö

Ödip kompleksi 11, 38, 42, 54, 70, 71, 72
Ölüm İçgüdüsü 19

P

Robert J. Palma 276
Palma 276
Persona 89, 98
Personality: A Psychological Interpretation 239, 246, 249
Pharaoh Akhenaton
Akhenaton 44
Pragmatism 153, 163, 164, 195
Pragmatizm 154, 164, 165, 192, 193
Principles of Psychology 161
psikanaliz 1, 2, 3, 38, 48, 51, 58, 67, 69, 77, 90, 198, 200, 203, 205, 224, 239, 240, 282, 294, 321
Psişe 103
Psychoanalysis and Religion 56, 68, 69, 79, 134, 202, 207, 218, 237
Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Dead 130
Psychology: Briefer Course 162

R

Emma Rauschenbauch 88
Frieda Reichmann 203, 206
Charles Renouvier
Renouvier 160
Paul Ricoeur
Ricoeur 27
Ana-Maria Rizzuto
Rizzuto 66

S

Eli Sagan 53, 73, 74
Sagan 53, 73, 74, 75
Andrew Samuels
Samuels 147
John H. Schaar
Schaar 200, 231
Ernst Seelin 44
sembol 17, 93, 104, 105, 106, 113, 125, 139, 146, 226
William Sheldon 287
Sigmund Freud and the Jewish Mystical 57, 79
Sigmund Freud's Christian Unconscious 7, 59
W. Robertson Smith 39
Heinrich Straumann
Straumann 164
Studies on Hysteria 1, 8
Harry Stack Sullivan 206
Süblimasyon 16
Emanuel Swedenborg
Swedenborg 156, 157, 159
Symbols of Transformation 91, 111

Ş

Şeytan 121, 122, 123, 124, 125

T

Tanrı Tasavvuru 114
Taoizm 132, 228

tecrübe xi, xii, xiv, 2, 5, 6, 27, 31, 32, 34, 38, 42, 55, 57, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 96, 101, 105, 107, 108, 109, 114, 116, 117, 118, 129, 131, 137, 140, 141, 145, 155, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 208, 210, 215, 217, 218, 222, 224, 227, 230, 232, 233, 234, 245, 248, 283, 286, 290, 295, 296, 299, 300, 301, 302, 305, 306, 308, 309, 310, 314, 316, 317, 318, 322, 329, 332, 341, 346

temel güven 64, 67

Teslis 114, 117, 118, 122, 123

The Ego and the Id 12

The Future of an Illusion 12, 22, 30, 31, 56, 60, 79

The Heart of Man 52, 202, 218, 237

The Interpretation of Dreams 1, 4, 6, 8, 88, 89

The Psychopathology of Everyday Life 8, 11

The Varieties of Religious Experience 155, 156, 158, 159, 162, 195

The Will to Believe 170, 187, 188, 195

Edward Thorndike
Thorndike 289

Paul Tillich 116, 275, 316

Edward B. Titchener
Titchener 245

To Have or To Be 201, 218

U

Ann B. Ulanov
Ulanov 145, 146, 147

V

Viyana Psikanalitik Derneği 5

W

Mary Robertson Walsh 156

Max Wertheimer 290, 298
Wertheimer 290, 298

Walt Whitman
Whitman 175

Colin Wilson
Wilson 88, 90, 92, 93, 136, 137, 282

D. W. Winnicott
Winnicott 67

Wisconsin 281, 286, 287, 288

David Wulff
Wulff xv, 139

X

Francis Xavier 184

Y

Yahudi Toplumu Eğitim Derneği 203

yanılsama 28, 32, 33, 56, 68, 69, 95, 130, 134, 339

Z

Zen Budizm
Zen 131, 207, 228, 229
Gregory Zilboorg
Zilboorg 55, 61
Zürih 88, 123

Psikolojik Din Kuramları

James Forsyth

Dine dair psikolojik anlayış ve açıklamaları, çeşitli psikoloji ekolleri ile birleştiren bu çalışma, din psikolojisinin yedi büyük kuramının temel unsurlarını yalın ve anlaşılır bir dille ortaya koymaktadır. James Forsyth, Freud, Jung, James, Fromm, Allport, Maslow ve Frankl gibi kuramcıların hayat tecrübelerinin ve düşünce sistemlerinin nasıl bir kurama dönüştüğünü açıklamak üzere zorlu bir çalışma gerçekleştirmiştir. Din kuramlarının anlaşılması için okuyucuya felsefi ve teorik bir bağlamın sunulduğu her bölümde, kurama giriş niteliğinde bir genel bakışın yanı sıra düşünürlerin biyografisine de yer verilmektedir. Sonrasında ise düşünürün kişilik ve din kuramları açıklanmaktadır. Her bölüm, kuramcıların alandaki etkilerinin tartışılması, kuramların gelişim süreçlerinin ve kurama yöneltilen eleştirilerin değerlendirilmesi ile son bulmaktadır. Ayrıca her bölümün sonunda ek ve derinlemesine çalışma yapabilmeleri için okuyucuya kaynak listesi sunulmaktadır.

Önemli özellikler:

- Karmaşık psikolojik kuramları anlamaya yardımcı olacak iyi hazırlanmış bir giriş bölümü,
- Her bölüm için aynı başlıkların kullanıldığı tutarlı bir yapı,
- Konuların yerine kuramcılara göre düzenlenmiş olması,
- Konuların daha iyi anlaşılabilmesi için ek kaynak önerilmesi.

"[Forsyth tarafından kaleme alınan] bu çalışma, geleneksel psikoloji kuramlarının dine uygulanmasını konu alan dersler için mükemmel bir kaynak niteliğindedir."

-Ronald G. Ribble, Texas Üniversitesi

"Eleştirel düşünceyi, yeniden yorumlama ile bütünleştiren orijinal ve iyi hazırlanmış bir çalışma..."

-David Wulff, Wheaton Koleji

ISBN : 978-605-2345-11-5