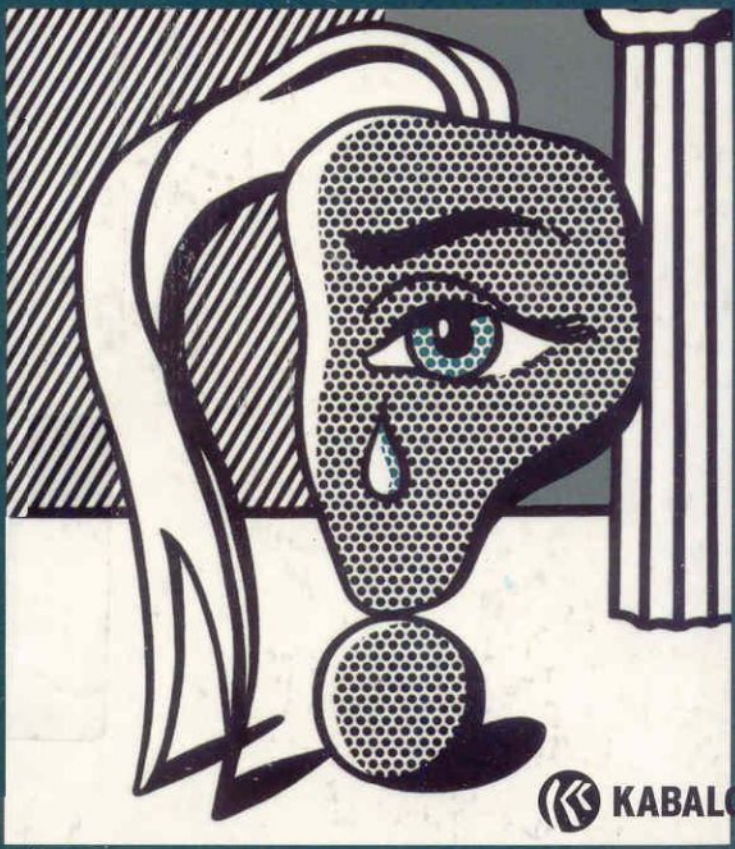
GÖZYAŞI
ENTELEKTÜEL BİR ŞEYDİR
Duygunun Anlamları

JEROME NEU



KABALCI

JEROME NEU

GÖZYAŞI ENTELEKTÜEL BİR ŞEYDİR

DUYGUNUN ANLAMLARI



Kabalcı Yayıncılık: 13

Felsefe Dizisi: 5

Jerome Neu
A Tear Is an Intellectual Thing
The Meanings of Emotion
Copyright © 2000 by Jerome Neu

Gözyaşı Entelektüel Bir Şeydir
Duygunun Anlamları
© Kabalcı Yayıncılık, 2011

Birinci Baskı: Nisan 2012

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar

Çevirmenler: C. Cengiz Çevik-Melike Çakan

Kapak Tasarımı: Gökçen Yanlı

KABALCI YAYINCILIK
Eren Sok. No. 18/1 Beşiktaş 34349 İstanbul
Tel.: (0212) 236 6234-35 Faks: (0212) 236 6203
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalci.com.tr
internetten satış: www.kabalci.com.tr
Sertifika No. 21894

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Neu, Jerome
Gözyaşı Entelektüel Bir Şeydir
Duygunun Anlamları
1. Felsefe 2. Psikoloji 3. Psikanaliz

ISBN 978 605 527 200 5

Baskı: Yaylacık Matbaası (0212) 567 8003
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No. 12/197-203 Topkapı-İstanbul
Sertifika No. 11931

JEROME NEU

GÖZYAŞI ENTELEKTÜEL BİR ŞEYDİR

Duygunun Anlamları

Çevirmenler
C. Cengiz Çevik – Melike Çakan

KABALCI YAYINCILIK

TEŞEKKÜR

Bu kitaptaki denemeler yirmi beş yıldan fazla bir süre içinde yazılmıştır. Bu süre boyunca birçok kurum ve kişinin desteğinden yararlandım. Rockefeller Foundation, the Stanford Humanities Center, the American Council of Learned Societies ve National Endowment for the Humanities'in gösterdiği yakınlık ve sağladığı materyal desteğinden ötürü, kendilerine yürekten teşekkür etmek isterim. Metnin hazırlanmasında Santa Cruz'deki California Üniversitesi tarafından desteklenen Faculty Research Funds ve University's Document Publishing & Editing Center'daki becerikli çalışanların yardımı oldu. Buradaki denemelerin ilk basım yerleri, kitabın sonundaki referanslar bölümünde yer almaktadır, yeniden basım izni verildiği için yürekten teşekkür ederim. Denemelerin hepsi bir ölçüde yeniden gözden geçirildi. "Mill'in Domuzu" ve "Sonradan Akla Gelen Kıskanç Düşünceler" başlıklı denemeler ise yenidir. Denemelerin yazılma aşamasında, onları yorumlayan kişilerden çeşitli şekillerde destek gördüm, onlara bilhassa şükranlarımı sunuyorum. Bu kitabı, yolun her adımında benimle tartışan Norman O. Brown'a adıyorum.

TEMEL KAVRAMLARA KARŞILIKLAR

Ambiguity:	Belirsizlik
Ambivalence:	Karşıdeğerlilik
Communicative effort:	İletişimsel çaba
Countertransference:	Karşıaktarım
Developmental achievement	Gelişimsel edinim
Ego syntonic:	Ego sintonik
Endogenous (boredom, depression, etc.)	İçsel (sıkıntı, depresyon vb.)
Exclusivity:	Ayrıcalıklılık
Idealization:	İdealleştirme
Identification:	Özdeşim kurma
Identity politics:	Kimlik siyaseti
Introjection:	İçeaum
Love on the rebound:	Sevgi tepmesi
Positionality:	Konumsallık
Projective identification:	Yansıtmalı özdeşim kurma
Reactive (boredom, depression, etc.)	Tepkisel (sıkıntı, depresyon vb.)
Repressed	Bastırılmış
Self-approval	Özonaylama
Self-defense:	Özsavunma

Self-esteem:	Özsaygı
Self-identity	Özkimlik
Self-reinforcing:	Öztakviyeci
Self-reproach:	Özayıplama
Self-selecting:	Özseçici
Sexual perversion:	Cinsel sapma
Transference-love:	Aktarım sevgisi
Transvaluation:	Değer değişimı
Unconscious	Bilinçdışı

Bir gözyaşı entelektüel bir şeydir,
İç çekiş ise kral meleğin bir kılıcı,
Şehidin gamındaki acı inlemeyse,
Yaradanın yayından çıkan bir ok.

WILLIAM BLAKE

İÇİNDEKİLER

1 MILL'İN DOMUZU 11

Giriş 11

2 "GÖZYAŞI ENTELEKTÜEL BİR ŞEYDİR" 30

3 KISKANÇ DÜŞÜNCELER 77

4 SONRADAN AKLA GELEN KISKANÇLIK 130

5 ODI ET AMO: SEVDİKLERİMİZDEN NEFRET ETME ÜZERİNE ... 152

6 İÇ SIKINTISI:
İçsel Sıkıntı Tepkisel Sıkıntıya Karşı 179

7 GURUR VE KİMLİK 201

8 PLATON'UN HOMOEROTİK SYMPOSIUM'U 237

9 FREUD VE SAPINÇ 264

10 ENSESTTEKİ PROBLEM NEDİR? 307

11 FANTEZİ VE ANI:
Freud'a göre Düşüncelerin Etiyolojik Rolü 324

12 "PROFESÖR TANRI'YLA KONUŞUYOR MU?":
Küçük Hans'tan Öğrenmek 363

13 LÉVI-STRAUSS, ŞAMANİZM ÜZERİNE 411

14 "İBLİSLERİN ÖTESİNE GEÇMEK" 427

15 YAŞAM YALANLARI VE BOŞ HAYALLER: *Ibsen'in The Wild Duck ve O'Neill'in The Iceman Cometh'inde Özaldatma* 465

Kitapta Geçen Bazı Temel Kavramlara İlişkin Küçük Bir Sözlük 508

Başvuru Kaynakları 515

Dizin 537

1
MILL'İN DOMUZU

Giriş

"Tatminsiz Socrates mi olmak daha iyidir, yoksa tatmin olmuş bir domuz mu?" John Stuart Mill'in bu soruya verilecek yanıtla ilgili bir öğüdü vardı: Domuza sormayın.[1] Haklılık payı vardır. Domuzların ziyadesiyle yanlı, az akıllı ya da (yaşam süresine, günlük olaylara ya da benzer ölçülere göre deneyim "tutarı" belirlenebilirse) az deneyimli olduğu varsayıldığı için bu böyle değildir. Buradaki temel unsur, domuzun deneyim *menzilinin* sınırlı olmasıdır. Bir domuzun domuza özgü tüm olağan hazları deneyimlediği iddia edilebilir, ancak bilinmelidir ki, Socrates ve genel olarak insanlar, domuza özgü hazları yaşamaya ek olarak, kendilerini zihinsel, ruhsal ve "daha yüce" hazlara açar. Haz türleri arasında bir değerlendirme yapılırsa, elbette deneyimi daha geniş

---

[1] (Bu makale Neu'nun 1976a ve 1993'teki bazı materyalleri içerir. Bu kitap boyunca "they" ve "their" ifadeleri, "she" ve "her" ifadelerinin keyfî kullanımlarına karşılık "he" ve "his" ifadelerinin seksist kullanımlarından ya da "he ve she" ile "his ve hers" veyahut "he/she", "s/he" ve "his/her" şeklindeki tuhaf değişimlerden doğabilecek olası katı problemlerin giderilebilmesi adına, (resmî dilbilgisi dışında) sıklıkla tekil zamirler olarak kullanılmıştır.) Mill "Tatmin olmamış bir insan olmak, tatmin olmuş bir domuz olmaktan daha iyidir; tatmin olmamış Socrates olmak, tatmin olmuş bir budala olmaktan daha iyidir. Eğer ahmak ya da domuz farklı bakış açılarına sahipse, bu sadece sorunu kendi taraflarından görmelerinden kaynaklanır. Diğer taraf kıyasın her iki tarafını da bilir." diye yazar (1961 (1861], 333).

olan kişiye (ya da yaratığa), yani ilgili tüm haz türlerini deneyimlemiş kişilere daha büyük bir önem atfedilmelidir.

Ancak bu soru bundan daha karmaşıktır. (Elbette Socrates'in, domuzun duyamayacağı hazların ölçülemez derecede ağır bastığını düşündüğü zannedilmemelidir.) Her şeyden önce, yukarıdaki esas soru iki haz türü arasında basit bir değerlendirme yapmayı gerektirmez, kişinin iki yaşam türü arasında tercih yapmasını ister. Kimse -ne Socrates ne de domuz- iki yaşamı da tümüyle deneyimleyemez. İki yaşam türü değerlendirilirken, bu yaşamlar tümüyle karşılaştırılmalıdır. Tüm ruhsal ve bedensel acıları yanında felsef düşünüş, estetik zevk vb. unsurlarıyla bir Socrates olmak mı daha iyidir, yoksa tümüyle dünyev zevkleri tatmakla birlikte "daha yüce" arzulardan uzakta olan bir domuz olmak mı? Domuzun neleri kaçırdığının farkında olmadığını da kabul etmek gerekir. Zihinsel zevklerin yokluğuyla birlikte, onların yokluğundan hayıflanmasına neden olabilen özbilinçlilik türünün yokluğu da sözkonusu olur. İnsanın hissetmediği bir kayıp, yine de bir kayıp mıdır? Onu *hissedemese* bile? En nihayetinde geniş bir deneyim menzilinden ancak bunun yanında doğal hayal kırıklıklarının neden olduğu hoşnutsuzluklara ek olarak uygarlık sıkıntılarından oluşan bir yaşam ile neyin kaçırıldığına ilişkin herhangi bir bilinçlilik durumunun sözkonusu olmadığı, mutlu bir şekilde çamurda debelenmeden oluşan bir yaşam arasında tercih yapılacaktır. Ne Socrates ne de domuz bu yaşamları (tümüyle) deneyimleyebilmiştir. Bu yüzden Mill Socrates'in, domuzdan farklı olarak, "her iki tarafı da bildiğini" iddia ederken yanılır.

İkinci bir sorun daha vardır. Soruyu, tüm yaşamları kıyaslamaktan haz türlerini ya da ardışık yaşam tarzlarını kıyaslamaya doğru daraltırsak, deneyim önem kazanır mı? Domuz hazları -bedensel, duyusal vb.- bir anlamda "daha bayağı" mıdır? Socratesçi hazlar -zihinsel, estetik,

ahlak vb.- bir anlamda "daha yüce" midir? Bir anlamda, karşılaştırma yapabilirsek (yani daha arzulanası olan haz "daha yüce"dir), bu karşılaştırmayı, daha yüce bir haz durumunun onunla çatışan daha aşağı bir haz durumuna tercih edilmesi gerektiği sonucu mu izlemelidir? Bunu kabul etmezsek, hazları karşılaştırma ölçütümüz güdük kalır. Mill, bir şeyin arzulanabilir olup olmadığının tek ölçütünün, insanların onu arzulayıp arzulamaması olduğunu söyler. Ancak insanların gerçekte neyi arzuladığı, farklı haz türlerine dönük genel davranışları kadar, anın çatışan alternatiflerine, son doyum deneyimlerine, memnuniyetsizliğe, yokluk hissine vb. unsurlara da bağlı olmalıdır. Sözkonusu değerlendirme hazzın arzulanabilirliğine ve buna karşılık koşullarla bireylere göre değişiklik gösteren arzulara bağlıysa, bu durumda bir hazzın "daha yüce" olduğundan nasıl emin olabiliriz? Haz türlerinin karşılaştırılması tüm yaşamlar arasında yapılacak tercihten çok daha kolay olabilir.

Mill bize "ortaya konabilecek tek göstergenin bir şeyin arzulanabilir olması yani insanların o şeyi gerçekten arzulaması olduğunu" söylerken (1961 [1861], 363), aslında değer verilen ve gösterilen nedir? Buradaki temel unsur, psikolojik mi, yoksa ahlak midir? En nihayetinde, diğer insanların gerçekte neyi arzulanabilir bulduğunu öğrenmek şaşırtıcı bir ders olabilir. Cinsel ilgi alanı bilhassa sıra dışıdır ve bazen bir şey, birisinin, çoğun tutkuyla yapmayı isteyeceği bir şey olarak hayal edilebilir. İğrenme reaksiyonlarının tipik olarak geleneksel olması Freud'un değerli birçok dersinden biridir. Dolayısıyla nekrofili, hayvanlarla ilişki ve koprofili azınlık hazları olabilir ancak neticede bu eylemleri çekici bulan birileri vardır ve onların arzusu da, Mill'in ölçüsüne göre, (psikolojik) arzulanabilirliğin kanıtıdır. Bu hazların görece az saklı manasının olması ve belli bir arzunun "iyi" (ahlaken arzulanabilirlik) olup olmadığı konusu açıkta kalır. (Bu, G. E. Moore'un [1903] Mill eleştirisinde

ele alınan bir hususdur.) Mill çokluk meselesiyle ilgili olarak şöyle der: "Deneyimleyenlerin tamamı ya da tamamına yakını, tercihine ilişkin herhangi bir ahlaki zorlama hissetmeksizin, iki hazdan birini tercih ediyorsa, o tercih edilen, daha fazla arzulanabilir olan hazdır." (332) Bu, onun hazzın "kalitesi" için belirlediği ölçü olur. Ancak burada çoğunluk egemenliğinin çözülmüş görünmesinin -"ahlaki baskı" açısından da gösterildiği gibi- psikolojik bir mesele olduğunu göz önünde tutun. "Kalite"yle betimlenen psikolojik bir unsurun nasıl bir ahlak ölçüsü olduğu konusu aydınlatılmalıdır. Daha önce de söylediğim gibi, bir nesnenin ya da bir eylemin iyiliği yani ahlaki arzulanabilirlik meselesiyle ilgili mesele, o şeyin az ya da çok kişi tarafından istenmesiyle çözülmüş görünmez. Ancak bir ahlak ölçüsünün ortaya çıkması durumu, bir yaşam rehberi gibi, yararcılığın temelini oluşturur.

En nihayetinde, (olageldiğimiz yaratık türü olarak) insanlar için en iyi yaşamı seçme noktasına gelindiğinde, bir teoriye, özellikle de insan doğasına özgü bir doğa teorisine ihtiyaç duyulur. Bunu görebilmede, kimlikle ilgili meselelere yoğunlaşmak ve sınıflandırmayla, belli bir türdeki yaratıklar (ya da şeyler) için neyin iyi sayıldığıyla ve kimlikle ilgili meselelerin nasıl çözülmez bir karmaşıklık içine girdiğini göstermek yardımcı olabilir.

Filozoflar çoğu kere "kişisel kimlik" meselelerini ele alır. Buradaki sorular tipik olarak kişiliğin değişim yoluyla sürekliliği ve farklı karakterdeki kişileri zamanın belli bir noktasında neyin meydana getirdiği üzerinedir. Örneğin, iki yaşındaki bir oğlan ile seksen yaşındaki yaşlı bir adamın, aynı "kişi" olarak bilinebilmesi için, onda zamana meydan okurcasına aynı kalması gereken şey nedir? Filozoflar geleneksel olarak, süreklilik ve bireyselleşmeyle ilgili soruları cevaplayabilmek için, bedensel ve psikolojik ölçütlere değişik önemler atfetmiştir. Sadece in-

sanlarla ilgili değil, herhangi bir şeyle ilgili, benzer kimlik soruları sorulabilir. Richard Wollheim (1980) bu "resmi" kimlik ile bir tür psikolojik birliği ya da kişilik bütünlüğünü içeren "ideal" kimlik arasında bir ayrım yapar. Ahlak kimliğinden bahsederken, kişi için önem arz eden ve kişinin olmayı istediği kimliğin bu ikinci anlamını kullanıyorum. Oysa iki kimlik türü arasında ilginç bağlantılar vardır.

Birçok filozof, iki yaşındaki çocuk ile seksen yaşındaki yaşlı adam arasındaki süreklilik unsurunu arayıp hiçbir şey bulamayınca değişmeyen, ölümsüz bir ruhun var olduğunu kabul etmiştir. Ancak maddesel olsun ya da olmasın, şeylerin ve insanların sürekli değişen niteliklerinin taşıyıcısı olarak hizmet eden, değişmez özlere dönük bu metafizik yaklaşım gerçekten gereksizdir. Değişmez bir temel olarak, öz ya da kişilik düşüncesi, en nihayetinde kimliğe ilişkin yanlış bir düşünceye dayanır: Değişime rağmen, aynı şey olarak kalabilen bir şey (yine, maddesel olsun ya da olmasın) değişmez bir temele değil, sadece olduğu şeye ve o şeye ilişkin bağlamın izin verdiği değişim sınırlarına bağlıdır. Dolayısıyla ısınınca "balmumunun aynı parçası" yumuşar, soğuyunca ise katılaşır. Farklı koşullar altında değişen bu nitelikler, balmumunun bir kısmındaki tözün niteliğinin parçasıdır. Benzer şekilde, nehirlerin (sınırlar içinde) aktığını ve oğlanların büyüdüğünü düşünebiliriz. Bu onların doğasıdır.

Dolayısıyla, bir şeyin tözünden bahsedebilmek için değişmez bir temele varmaya gerek yoktur: Aksine, değişim silsilesinin mümkün olduğunu ve bir şeyin, aynı türe özgü belli bir şey olduğunu dile getirmek gerekir. Hangi süreklilik silsilesi, bizim ve çocuk halimizin aynı kişiler olduğunu söylememize izin verecek ölçüde temeli oluşturur? Kimlik ölçütünü, değişim sınırlarını ve süreklilik koşullarını belirleyen, sözkonusu şeyin bağlamıdır. Buradaki soru, her daim balmumunun bir

parçasının, bir nehrin ya da bir kişinin ne kadar değişebileceği ve balmumunun bir parçasının, nehrin ve kişinin ne kadar aynı kalabileceğidir. Bir şeyin tözü, onu nasıl sınıflandırdığınıza bağlıdır. Bu husus W. V. Quine'e ait bir pasajda açıkça dile getirilir:

> Kuşkusuz, Aristotelesçi töz anlayışı modern mana ve yoğunluk anlayışının müjdeleyicisiydi. Aristoteles'e göre, bu töz insanların akli olabilmesi için gerekliydi, keza tesadüfi iki ayaklı olabilmesi için de. Ancak bu anlayış ile mana öğretisi arasında önemli bir fark vardır. İkincisinin bakış açısına göre, (iddianın geçerliliği adına) 'insan' sözcüğündeki manada akliliğin yer aldığı, iki ayaklılığın ise yer almadığı kabul edilebilir, oysa aynı zamanda 'iki ayaklı herhangi bir canlı' için de iki ayaklılığın geçerliyken, akliliğin geçerli olmadığı görülebilir. Mana öğretisindeki bakış açısına göre, bir insan ve bir iki ayaklı olan mevcut birey için akliliğin temel, buna karşın iki ayaklılığın tesadüfi ya da tam tersi olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Aristoteles'e göre şeylerin tözleri vardır, ancak sadece dilsel biçimlerde mana vardır. Mana, tözün sözcüğe bağlı referans nesnesinden ayrıldığında oluştuğu şeydir. (1961, 22)

Şeylerin ancak bir başlık altında bir özü vardır: Töz teşkil eden unsur, bizim verili bir şeyi nasıl sınıflandırdığımıza bağlıdır. (Şeyleri, sınıflandırma çabalarımızı güdüleyen farklı amaçlara bağlı olarak, farklı bir şekilde sınıflandırabileceğimizi de aklımızda tutalım.) Bireylerin tözleri yoktur, sadece türlerin, sınıf terminolojisinin ya da bireylerin belli bir sınıflandırma altında tözleri vardır. Dolayısıyla Descartes *Meditations*'ta "Ben kimim?" diye sorup düşünmekten söz ederken, aslında insanlığın tözünü, insan doğasının karakterini araştırır, "Ben"in değil. Descartes'ın "Ben"i tam bir başlık değildir, sadece bir bireyin tam açıklaması ve ismi yerine geçen bir adıldır. "Ben insanım" diyerek başlar Descartes ve ardından insanın tözünü, ilk düşünüşte, Aristotelesçi geleneksel cevabı, yani "akıllı hayvan"ı araştırır. En nihayetinde, özü

itibarıyla insanın düşünen bir şey olduğu konusunda hangi yargıya varılırsa varılsın, gerçekte sorulan, insanın kim olduğudur, "Ben"in kim olduğu değil. O halde insan doğasının karakteri hakkında nasıl düşünülmelidir?

Bir koltuğun tözü gibi, diğer şeylerin karakteri hakkında düşündüğümüzde aynı isimle seslendiğimiz diğer bütün farklı şeyleri tanımamız gerekir. Koltuklar farklı türdeki maddelerden ve cisimlerden (örneğin tahtadan, metalden, plastikten) yapılabilir ve farklı biçim ve şekillerde olabilir (arkaları ve hatta bacakları bile onların esasını teşkil etmez, zira fasulye çuvalı şeklinde koltuklar da vardır). Koltuk şeklinde tasarlanmış farklı birçok maddenin gözlemlenebilir niteliklerindeki büyük çeşitlilik ile yüzleşen Platon Form'ların ve Idea'ların duyuüstü âlemine dalmıştır. Dolayısıyla mevcut koltuklar bir şekilde (gerçekte bu ne kadar ciddi bir problem teşkil eder), duyuüstü modeline benzemeye çalışan Koltuğun ideal Form'una "iştirak" etmiştir. Daha sonra ise, deneyci ve akılcı filozoflar insan deneyimini betimlemede kullanılan sözcüklere mana katmış deneyim dışındaki bir âlemin varlığına ilişkin bir varsayımdan rahatsız olarak, bireylerin Platoncu bir kutsallıktaki ideal Idea'lardan ziyade kafalarındaki ortak fikirlerden ötürü koltuklar hakkındaki bir konuşmayı anlayabileceğini öne sürmüştür. Bu yaklaşımın da kendine has güçlükleri vardır. Koltuk olarak tasarlanmış nesnelerdeki çeşitliliğe rağmen, onların koltuk olarak adlandırılmasını sağlayan ortak bir şeyin olması *gerektiği* yönündeki Platoncu varsayımı sürdürmenin dışında, detaylandırılmamış genel türdeki fikirlerin karakterinden vazgeçer. Dolayısıyla deneyciler ve akılcılar aralarında, örneğin genel fikirlerin soyut ve özel nitelikli olup olmadığı konusunda görüş bildirir. ("Köpek" fikri özel bir çoban köpeği resmi gibi mi, yoksa birçok özel köpeğin birleştirilmiş resimlerinden oluşan bir yığın gibi midir? Ideal köpek

fikri melez bir köpek midir yoksa?) Öyle ya da böyle, Aristoteles'in evvelce faydalı bir düşüncesi olmuştur. Koltuk denilen farklı birçok şeydeki büyük çeşitliliği tanıyarak, gerçekte hepsinde ortak olan bir şey olduğuna dikkat çekmiştir: İşlevleri. Koltuklar, kabaca söylemek gerekirse, oturulsun diye yapılmıştır. Koltuk ziyadesiyle insanlar tarafından insan amaçları için yaratılan eserlere uygun işlev görür. Bu yaklaşım, koltukların işlevini belirlemeye yardım eder. Bir ihtiyaç sadece kendisini giderecek olanı talep eder. Belirtilmesi gerekir ki, kimlik ölçütü de iyilik ölçütünü açığa vurur. Bir koltuğu iyi bir koltuk kılan nedir? Kendisini tanımlayıcı işlevini iyi bir şekilde yerine getirmesidir. İyi bir koltuk oturmaya yarar, iyi bir saat de zamanı doğru bir şekilde gösterir.

Ancak bu yaklaşım eser türlerinden doğal türlere geçildiğinde sorunlarla karşılaşır. Bir insanın işlevi nasıl belirlenir? Koltuklar için kullanılan modele bakarsak, yaratıcısına sormak gerekir. Ancak insan için bir yaratıcı olduğunu varsaymak, Tanrı'nın varlığını kabul etmek demektir. Biri Tanrı'nın varlığını kabul etti diyelim (ki birçokları da kabul etmez), onun insanları yaratma amacını nasıl bilecek? Doğrudan vahiy, nadir olmakla birlikte tartışmaya açıktır, dahası Tanrı'nın varsayılan amaçlarını farklı şekillerde yorumlayan birçok zıt otorite vardır. Tanrı'nın varlığını kabul edip amaçlarını bilsek bile, onun amaçlarının bizim amaçlarımız olması gerektiğini nasıl varsayabiliriz? Bakış açısında bir problem vardır. Koltukların bir bakış açısı yoktur, dolayısıyla, böyle eserlerin amacını öğrenebilmek için onları yapan kişiye döndüğümüzde, onların bakış açısı gasp edilmiş olmaz. Ancak insanların kendilerine ait bir bakış açısı vardır, keza diğer yaratıkların da. Bir çobanın bakış açısına göre, bir kuzunun işlevinin kesilmek için tıka basa şişirilmek olduğunu varsaymak, kuzunun işlevinin (kuzunun kendi bakış açısına göre) olabilecek en iyi şekilde doğranmış bir kuzu olmak olduğunu

düşünmek değil midir? Tözü işlev bağlamında tanımlamak durumunda kalırsak, işlevin özelleştirildiği bakış açısını belirlememiz gerekir. Bu zorluk atlatılabilir mi?

Descartes balmumu parçasındaki tözü elde edebilmek için, onu değişebilir niteliklerinden soyutlar. Siyaset teorisyenleri ise, insanların tözünü elde edebilmek için, çoğu kere "doğanın durumu"nu hayal etmiş ve insanlığın doğasının böyle soyutlanmış bir durumdan anlaşılabileceğini düşünmüştür. Bu düşüncedeki deneyciler genelde insanları oldukça uç koşullarda hayal eder. Hobbes bireyleri otoriteden ve egemenliğin korumasından -toplumun zincirlerinden- soyutlayınca, herkesin herkese karşı savaşını görür, bu da yaşamın kötü, vahşi ve kısa olduğu doğadaki durumdur. Belki de bu resim, eşkıyaların ve ani ölümlerin her yerde pusuya yattığı tehlike saçan kendi döneminin bir yansımasıdır (Belki de o dönem bizim dönemimizden o kadar da farklı değildir). Locke daha incelikli bir sahne hayal eder: Doğanın durumunda, çok az sayıdaki kanundışı çapulculuk dışında, devlet ve sivil toplum biçimlerindeki yitim, insanları olabilecekleri en iyi duruma sokar. Rousseau ise oldukça farklı bir sahne görür. Hobbes için kaçınılmaz olan korumalar, Rousseau için bozucu zincirlerdir. Doğa durumunda özgür ve mutlu olan bireyi çarpıtarak üzgün bir toplum varlığı haline getirir. Doğa durumunda soylu olan vahşi ya da mutlu olan maymun, Hobbes'un dünyasındaki, aceleyle kaçışan ve kapışan fareden oldukça farklı görünür. Hayvanlar farklıdır ve efendisiz insanlar farklı görünür, ancak deneyim benzerdir. İnsanlar çoğu kere bireyin, insanların hakiki doğasını görebilmek için, uç koşullarda (düzenli bir toplumun yokluğu, yemek kıtlığı ve yaşam anlamı) aradığı şeylerden soyutlanabileceğini savunacaktır. Genelde anlamlı bencil dürtülerin ortaya çıkacağı iddia edilir. William Golding'in *Lord of the Flies* (1954) adlı eserinde, bu de-

neyimin modern biçimi bulunabilir, zira bu eserde oğlanlar kendilerini ilkel vahşiliğe teslim eder. Keza cankurtaran filikalarındaki yamyamlık hikâyelerinden de sık sık bahsedilir.

Bu soyutlanma işleminin ne kadar garip olduğu da kaydedilmelidir. Diğer doğal türleri anlama çabalarımızda bu işlemi pek nadir yürütürüz. Nitekim insan bir gülün doğasını, onu kutup koşullarında gözlemleyerek anlamaya çalışmaz. Bunu yaptı diyelim, bu durumda gülün kendi doğasına göre, dikenli çıplak bir dal olduğu sonucundan asla kuşku duymaz. Aksine gülü, açmasına imkân tanıyan en iyi yere koyarız ve ancak tam anlamıyla açıldığında da doğasını keşfettiğimizi varsayarız. Bu yaklaşım, siyaset teorisi tarihinde desteksiz kalmamıştır. Edmund Burke insanlara oldukları gibi bakıldığında, insan doğasının görülebileceğini iddia etmiştir. Narin kumaşları çekiştirmeye gerek yoktur. Elbette medeniyetin narin yüzü eşelenirse, rahatsız edici şeyler gün yüzüne çıkar. Ancak insanlar bizatihi yaptıkları şeydir -yaptıkları da medeniyetin kendisidir. Kültür birikimleri insan doğasını saklamaz, onu ifade eder. Bu anlayış, belki de, Oscar Wilde'ın, doğanın yapay olduğunu savunan görüşünde yankı bulur.

Dolayısıyla aynı deneyim türünde bile farklı deneyimler ve farklı sonuçlar bulunur. İnsan doğasını araştırmaya dönük yaklaşımlardan biri *temel güdülere*, diğeri ise *tamamlanmış biçime* yönelmiş görünür. Ancak hiçbir yaklaşım yeterli değildir. Bir yaklaşımın, şeylerden soyutlama yoluyla sadece gereksiz ya da bozucu koşullardan kurtulabildiği konusunda nasıl emin olunabilir? (Gülü düşünün.) Deney sonuçlarını varsayıyor görünür. Diğer yaklaşım ise neticede "gereklilik" anlayışına izin veriyor görünmez. Her şey olduğu gibi kabul edilince, hiçbir şey ayrılmamış ve tamamlanmamış potansiyele hiçbir imkân tanınmamış olur.

Hangi arzuların insan doğası için gerekli olduğunun keşfedilebileceği varsayılsa bile, bunun için ne yapılması gerektiği belirsizdir. İnsan doğasının karakterini keşfettiğimizde, uygun tepkinin, bütünü tamamlamaktansa bütünün bir parçasını bastırması ya da tasfiye etmesi gerektiği konusu kavranamaz mıdır? Neticede insan doğası ile insanlık için en iyi yaşam arasındaki ilişkinin basit bir yapı olmadığını farklı bir şekilde değerlendirin. İyi bir koltuğun ya da insanın, kendi türlerinin özel belirleyici işlevlerinin yüksek bir derecesini örneklemesi gerektiği yönündeki Aristotelesçi görüş kabul edilse bile, evvelce bahsettiğim doğal türler ile yapay eserler arasındaki farklılıklardan ötürü sıkıntıya düşülebilir. Aristotelesçi görüş belli bir türün iyi olup olmadığı sorusunu açıkta bırakır: Elektrikli koltukların, hatta (ya da bilhassa) etkili olanların olması gerekir mi? Hangi bakış açısına göre hayvan ya da insan doğamızı geliştirip geliştiremeyeceğimizi belirleyebiliriz? (Neticede insan iki ayaklı canlı kadar, bir hayvandır da.) İnsanı hayvandan ayıran işlevlerin mesuliyet anlamına geldiği ve daha iyisinin, temel içgüdülere dayalı bir yaratık olunması olduğu iddia edilebilir (en azından iddia edilmiştir). Buradaki "daha iyi" ne anlama gelir? Manası kategorinin kendisinden gelmez, zira burada kategoriler arasında bir çatışma durumuyla karşı karşıyayız. Mill'in problemine saplanırız. Mill'in, tatminsiz Socrates'ine ya da daha sıradan olan tatminsiz kişisine karşılık, tatmin olmuş domuzuyla ilgili ne söyleyebiliriz? Mill, domuza sormamamız gerektiğini söylüyor ve burada tüm yaşamlar tehdit altında olduğundan, insana sormanın da çok daha iyi olmayacağını iddia ediyor. Belli bir toplumun bakış açısını kabul etmek mümkündür ancak insanlığın birçok karakteri vardır ve bu yaklaşım, yaşamını biçimlendirmek isteyen ve en iyi yaşamı aramak uğruna yaşadığı toplumu terk etmeye hazır olan bireye yardımcı olmayacaktır. Bu bakış açısına göre, bir nesnenin

en iyi olduğu ya da onun en iyisi olduğu yönündeki bakış açısının en iyi bakış açısı olduğu nasıl söylenebilir? Bir nesne doğasını değiştirmeye çalışabilir mi?

Aristoteles insanların karmaşık bir doğasının olduğuna dikkat çeker. Platon'un tefekkür yaşamına dönük yargısını paylaşsa da, salt düşünceye dayalı yaratıklar olamayacağımız konusunda da ısrar eder. Bunu denersek, başarısız oluruz. Doğamızın tanrısal bir parçası olabilir, bunun yanında kendi ihtiyaçlarını gideren ve tefekkür eylemlerini sınırlayan parçaları da vardır. Mill, (katkı sağlayan diğer küçük unsurlar yanında) onur duygusuna bağlı olarak kimsenin aksi yönde davranmayacağını, kaba hazlar için daha yüce niteliklerden vazgeçmeyi tercih etmeyeceğini iddia eder:

> Asıl karakterlerine rağmen, budala, cahil ve ahlaksız olmalarının kendileri için daha iyi olduğuna ikna edilseler bile, hiçbir akıllı insan bir budala olmaya razı değildir, hiçbir eğitimli insan kara cahil olmaz, hissi ve vicdanı olan hiçbir insan bencil ve soysuz olmaz. Böyle insanlar sahip olduklarından, paylaştıkları tüm arzuları ziyadesiyle gideren kişiden daha fazla vazgeçmez. Bunu yapabileceklerini düşleseler, bu ancak aşırı mutsuzluk durumlarında gerçekleşebilir, bundan kaçabilmek içinse sahip olduklarını, kendilerine arzulanamaz görünen unsurlarla değiştirmeleri gerekir. Yüce niteliklere sahip olmanın böyle birini daha mutlu kılabilmesi, belki de, daha kesin bir acıyla mümkün olup ona içsel bir tanesinden daha çok noktada nüfuz edebilir olmasıyla alakalıdır, ancak bu yükümlülüklere rağmen, böyle biri varlığının en aşağı derecesinde olduğunu hissedeceği bir yere batmayı gerçekten arzulayamaz. (332-33)

Gerçekten de bazı seçkin düşünürler çocukluğun çok biçimli sapkın arzuları lehine, medeniyetin sıkıntılarından vazgeçmemiz gerektiğini savunmuştur. Bazıları da iyi ile kötünün ötesine geçerek çocukluk

masumiyetine geri dönmemiz gerektiğini savunmuştur. Bilinmesi gereken, bu tür davranışların bir bedeli olacağıdır. Çocukluk kendinde zıt ve yıkıcı içgüdülerin karışmasından oluşur, dolayısıyla ona (yetişkin denetimleri olmadan) dönmek en nihayetinde özgürleşmiş bireyler ve onların etrafındaki kişiler için yıkıcı olacaktır. Yetişkin güçleriyle karışmış çocuksu güdüler tarafından yönetilen bir dünyada (yetişkin sınırlamaları olmadan) çocukluğun karanlık yüzü egemenliği ele geçirir. Farklı denge unsurlarına ulaşabilirse de en nihayetinde tercih hakkımız olmayabilir. Farz edelim ki kişinin gözleri açıldı, onları kapatmak için belki de onları kapama seçeneği olmazdı. Doğamız neyi yapabileceğimize sınırlar koyar ve mutluluğumuzun koşullarını oluşturmada bir rol oynar.

Bu (bazı varoluşçulara ve başkalarına ters bir şekilde) insanların bir doğasının olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu doğayı keşfedebilmek için kişi Mill'in "yaşamdaki deneyimler" dediği şeye ve başkalarının deneyimlerinden, insan deneyiminin kaydından öğreneceklerine ihtiyaç duyar. Diğer doğal türlerin karakterini anlayabilmek için kişi, gül vakasında olduğu gibi biyoloji ve botanik ya da altın vakasında olduğu gibi kimya ve metalürji gibi ilgili bilime başvurur. Dolayısıyla insan doğasını anlamak durumunda kalırsak (biyoloji dahil olmak üzere) doğa bilimlerinden, bunun yanında psikolojiden, sosyolojiden, antropolojiden ve tarihten -ve edebiyattan da (düşünce deneyimleri, fizik çalışması yoluyla evrenin anlaşılması gibi insan yaşamının anlaşılmasıyla açığa çıkarılabilir) öğrenebildiğimiz kadarını öğrenmemiz gerekir. Mümkün olan en iyi teorileri kullanmak zorundayız.

Çalışmamızdaki makalelerde kimliğimizi yaşatan ve tehdit eden şeylerle ilgili sorulan sorular silsilesinin peşindeyim. Bu makalelerin birçoğu meseleyi belli duyguların ya da (duygunun belli ifadeleri gibi)

duyguların görünüşlerinin doğal ve kaçınılmaz olması bağlamında inceler. Bunun nedeni duyguların yaşamımıza anlam katmadaki merkeziliği ve zihnimiz ile bedenimizin duygusal deneyimimizdeki belirgin bir araya gelme yoludur. Bu makalelerin çoğu belli bir duyguya has belli bir yapboz ile başlar: Kıskançlığı ortadan kaldırmayı isteseydik, vazgeçmemiz gereken ne olurdu? Sevdiğimiz için insanlardan nefret edebilir miyiz? Yedi ölümcül günahtan biri olan ve bunun yanında kimlik siyasetinin de konusu olan gurur olasılığını nasıl anlamamız gerekir? Sıkıntının üstesinden ne gelebilir? Cinsel bir arzuyu "sapınç" ya da belli cinsel ilişkileri (örneğin ensestleri) arzulanamaz ya da düşünülemez kılan nedir? Bireyin kendi mutluluk anlayışı nasıl sorgulanabilir ya da bir toplumun kendi ritüellerini geçersiz kılması nasıl sağlanabilir? İnsanların özaldatmasını tedavi etmeye çalışmak her daim iyi bir şey midir? Her durumda, ilgili soruyu cevaplamaya çalışırken, (çoğu kere psikanalizden ve antropolojiden hareketlenerek) bana en uygun görünen teorinin kaynaklarını kullanmaya özen gösteriyorum.

Yinelenen bir dizi konu var. Bunlar içinde normal ve patolojikle, bireysel gelişim ve kültürel tarihle, açıklamanın ve kanıtın doğasıyla, (kıskançlık ve gurur da dahil olmak üzere) birçok duygunun iki yüzüyle, belirsizlik ve karşıtdeğerliliğin yaygınlığıyla ilgili olanlar vardır. Ancak belki de ahlak kimliği düşüncesi en temel unsurdur, bu düşünce makalelerde (bazen bütünlük, özsaygı ve süperego bağlamı dahil olmak üzere) farklı şekillerde ortaya çıkar. Bu makaleler büyük ölçüde duygular ve bizi oluşturan yapıyla alakalıdır. Bu makalelerdeki temel odak noktası her bir duygunun nasıl betimlendiği değil, duyguların insan yaşamının diğer yönleriyle (örneğin, mutluluk amacıyla, sosyalist siyasi ideallerle, gurur hareketleriyle, erken dönem çocukluktaki kimlik gelişimiyle ve yetişkinlikteki süreklilikle) nasıl bağlantılı olduğudur.

William Blake anlamıştı ki, "Bir gözyaşı entelektüel bir şeydir." Kastettiği ise tümüyle duygunun ifadeleridir. Buna bağlı olarak tümüyle duyguların kendisidir. Zira bu olgudan -yani duyguların temelde birbirinden ayrılabilmesi ve kısmen düşüncelerle, inançlarla, yargılarla ve benzeri unsurlardan oluşması olgusunda- dolayı kişinin değişen inançları duygularının bir aktarım yolu olabilir. Kişinin basitçe ve doğrudan inançlarını tercih edebilmesi değil (özaldatma bulmacasının bir parçası olarak), kişinin dünyevi arzuyu nasıl kavradığı, algıladığı ve anladığı geniş ölçekte onu nasıl deneyimlediğini belirler. Kişinin kendisini nasıl anladığı onun kim olduğunu etkileyecektir. Bu, en azından zihin âleminde düşüncenin olguyu belirlemesi durumu değildir, bilgi aynı zamanda bilinen şeyi de etkiler. Yansıtmalı bilginin bu büyük gücü, Spinoza'nın anladığı ölçüde insan özgürlüğüne yer açar. Belki de bu makaleleri yönlendiren duygulara dönük bakış açısı hakkında birkaç şey daha söylemeliyim. (Bu konu Neu 1977 de ziyadesiyle uzun bir şekilde incelenmiştir.) Duygular sadece birer his değildir. Kendimize ya da başkalarına bir duygu atfettiğimizde arzu, davranış, inanç ve hem kişisel hem de sosyal nitelikli bağlamsal unsurların karışımından oluşan his karmaşasının bir yorumunu yapmış oluruz. Duygunun doğasına dönük çatışan iki bakış açısı vardır, geleneksel olarak, biri hissi ve duyumsamayı diğeri ise düşünceyi ve bilgiyi ele alır. Bu farklı vurgular şunu yazan Aristoteles tarafından ortaya konur: "Bir fizikçi ruhun bir etkilenimi bir diyalektikçiden farklı bir şekilde tanımlar; örneğin, ikincisi öfkeyi acı için acıyı geri getirme arzusu ya da bunun gibi bir şey olarak tanımlar, birincisi ise onu kanın kaynaması ya da kalbi çevreleyen sıcak bir öz olarak yorumlar." (*Ruh Üzerine*, 403a) Her iki vurguda bizim sıradan deneyimimizde ve davranışlarımızda yankı bulur. Bazen bir arkadaşımız bize sinirli olduğunu söylediğinde bu his, bir baş ağrısı

gibi, geçer umuduyla onu sakinleşmeye ve dinlenmeye teşvik ederiz. Bazen onun nedenlerini anlamak ve bu nedenleri konuşmak yardım eder umuduyla onun *niçin* sinirli olduğunu sorarız, sanki inançlarının yanlış bir temele dayandığını keşfettiğinde bu duygusu değişecekmiş gibi gelir. Psikanaliz ve diğer analitik terapiler bu bakış açısına dayanır.

Duyguyla ilgili bu iki karşıt görüş, felsefi ve psikolojik teorilerle, sadece (tümüyle bahsedilen) düşünce ve inançların tesadüfen eklemlenmesiyle birlikte temel hisler gibi hareket eden duygularla gelişir. Bazı tedavi edici düşünceler, hisler ve duyumsamalarla birlikte rastlantısal olduğu kadar gereklidir de. Düşüncelerin gerekli olduğunu söylemek, örneğin benim öfkemle ilgili en belirleyici unsurun (kabaca) başkasının bana zarar verdiği yönündeki inanç (Aristoteles'in acıyı "geri getirme" arzusu anlayışında varsılan inanç) olduğunu ve bu inanç olmadan bu durumumun (hislerim ne olursa olsun) bir "öfke" olamayacağını söylemek demektir (neticede midem öfkeliymişim gibi ağrıyorsa bile, bu, öğlen yediğim bir şeyden kaynaklanıyor olabilir). Düşünceler (bilinçli ya da bilinçsiz) farklılık yaratır. Bunun nedeni kısmen duyguların (baş ağrılarından farklı olarak) bir yönünün olmasıdır: duygunun nedeni olduğuna inanılan bir nesneye sahiptir. Kimseyi ya da hiçbir şeyi sevmemek, hiçbir şeyden nefret etmemek ya da acı duymamak zordur. (Yine duygularımızın kaynakları ve nesneleri hakkında her daim haklı olduğumuz sonucu doğmaz.) Düşünceler sadece belli bir duyguya yön verme konusunda değil aynı zamanda duygunun bir türünü diğerinden ayırmada da hayati bir rol oynar. Düşünceler, duyguların her birini belirleyici şekilde meydana getirir. Vicdan azabı, pişmanlık, utanç, mahcupluk diğer alakalı durumlar düzinesi belki de aynı şeyi *hissediyordur*. Bu durumların her birini belirleyen, neyin yanlış olduğuna ve sözkonusu durumdan ahlaken sorumlu olup olmadığımıza ve başkalarının

bizi az düşündüğünü düşünüp düşünmediğimize bağlı olan özel bir inançtır. Bu yalın hislerin izin vermediği duygularla ilgili bir kavrayışa ve argümana imkân tanır. Düşünce, duygu ve his arasındaki ilişkileri analiz etmenin bir yolu bu kitapta ilkin baş makale olarak ele aldığım duygunun *ifadesini* göz önünde tutmaktır. Olası hisler çeşitliliği düşüncelerimize bağlıdır ve farklı toplumlarda oluşan kavramsal ayrımlar bunları belirleyecek ve sınırlayacaktır. (Duygular doğamızın önemli bir parçasıyken her bir duygu da doğal bir türdür.) Hissin düşünceye ve dile bağlılığını görebilmek için Wittgenstein'in bir köpek ile ilgili sorduğu soruyu göz önünde tutun: "Bir köpeğin, efendisinin kendisini döveceğinden korktuğunu söyleriz, ancak efendisinin kendisini yarın döveceğinden korkmaz, niçin?" (1953, 650). Zaman kavramları dile bağlıdır, dolayısıyla dili olmayan bir yaratık zamana yayılan duygusal bir yaşamdan, uzak gelecek umutlarından ya da uzak geçmiş pişmanlıklarından yoksun olacaktır. Belli bir kavrayış ve algılayış türüne yakın olan bir kişi belli duygulara da yaklaşmış olur. Duygunun temelde düşünce yoluyla karakter kazandığı durumda yeni bir düşünme yolu aynı zamanda yeni bir his yolu olabilir. Sevgi gibi (açıkça evrensel görünen) temel hisler en azından belli bir biçimde olmakla birlikte düşünce yoluyla karakter kazanır. Edebiyat tarihi kısmen değişen fikirlerin ve sevgi ideallerinin tarihi olarak okunabilir. Uygun fikirler olmadan bir birey ya da bütün bir toplum basitçe alakalı sevgi biçimlerine açık olmayabilir. 20.yüzyılın müzik adamlarının zarif sevgisi gibi. Aziz Augustinus, *Itiraflar*'ında gençliğinde "sevmeyi sevdiğini" (1960 [401], 3, 1) söylerken tuhaftır. Şiirsel imgelem belli duyguları mümkün kılar.

Şiirsel imgelemden yoksun olan hayvanların duygusal yaşamında hangi sınırlar vardır. Basitçe gerçekliğin kavranışına dayanmayan duyguları olabilir mi? Hayal edilen olaylarla harekete geçirilen zihinsel bir

kapasiteleri var mıdır? Duygusal tepkilerin psikolojik anlamı makul ölçüde arkalarında görebildiğimiz düşüncelere dayanır. Bu düşünceler ne kadar sınırlıysa duygusal deneyim ya da duygusal ifade çeşitliliği de o kadar sınırlıdır. Maymunlara, köpeklere ve diğer bazı hayvanlara, davranışları temelinde korku ve öfke atfederken biraz sıkıntı duyarız zira onlara gerçekte sıradan koşullarda korkulu ve öfkeli bir davranışın görüldüğü bir durumu gerektiren farkındalık ölçüsü atfederken biraz sıkıntı duyarız. Ancak korku ve öfke göreceli bir şekilde ilkel duygulardır. Bazen hayvanlara davranışlarına uymayan düşünceler ver duygular atfederiz. Herkesin ve her şeyin -hayvanların, robotların ve hatta çocuklar için doldurulmuş oyuncakların- bizim gibi olduğunu düşünmekten hoşlanırız. Ancak belli duyguların sadece insanların sahip olduğu özfarkındalık türünü gerektirdiği görülür. Mark Twain'in yazdığı gibi "İnsan yüzü kızaran tek hayvandır ya da buna ihtiyaç duyan" (1897, 238). Twain'in insan sevmemesi bir yana, diğer hayvanlar da mahcubiyetten muaftır -utanmazdır- bunun nedeni davranışlarının her daim ideallerine uyması değil sadece utanmayı ya da mahcubiyeti gerektiren özel düşüncelerden yoksun olmalarıdır.

Hayvanların utanmadan ve mahcubiyetten muaf olmasının bedelleri vardır, bu acı verici duygulardan bağımsız olmak yararlı görünebilir. Ancak özfarkındalıktan yoksun olmanın bir bedeli vardır. Kıskançlıktaki yitirme korkusundan kaçınan insanlar, kendilerine has yitirme riskleri ile tutkulu bağlılığın belli biçimlerini de reddetmek zorundadır. Sevgi, acı olasılığını arttıracak şekilde bizi yaralanabilir kılar. Duyguların kavramsal bir yapısı vardır ve duygusal zorluklar gibi duygusal gereklilikler de vardır. Apaçık şekilde düzensiz olan duygusal yaşamlarımızın bile bir mantığı vardır. Hume "Akıl duyguların kölesidir ve öyle olmak zorundadır" diye ısrar ederken duyguların doğasını yanlış

anlamış olabilir. Buna karşın Spinoza bu tutkuların genişletilmiş kapsamında ve duyguların onları biçimlendiren rolünde ısrar ederken insan özgürlüğünün rolüne dikkat çekmiş olabilir. Hayvan kardeşlerimiz işlerini belirli şekillerde kolaylaştırabilir. Ancak tatminsiz Socrates'in bile avantajları vardır. Duygularla birçok farklı şey yapılabilir. Onlara sahip olunabilir, onlar ifade edilebilir, onlar işlenebilir, onlar bastırılabilir ve bunun gibi tanımsız birçok şey. Ben de burada onlar hakkında düşünmeyi istiyorum, onlar hakkında düşünmenin onları dönüştürebileceğine inanıyorum. Duygular üzerine düşünmek, duygular düşünceyi içerdiği ve bizatihi bir düşünme türü olduğu için karmaşık ve zengin bir yapıdadır. Sonuç olarak, Spinoza'nın anladığı gibi bu alandaki yansıtmalı bilginin dönüştürücü bir etkisi vardır. Kişinin kendisi hakkında düşünmesi bazen nesnenin üzerinde herhangi bir etkide bulunmayabilir (kişinin boyunu düşünmesi onu daha uzun kılmaz). Ancak bilginin nesnesin bir ölçüye kadar kişinin onunla ilgili inancına dayandığı durumda, düşünmek bilinen şeyi değiştirebilir. Burada Socrates'in deneyimlenmiş yaşamın bilhassa yaşanmaya değer olduğuna inanmakta haklı olduğunu düşünmek için başka bir nedenimiz olmuş olur.

2

"GÖZYAŞI ENTELEKTÜEL BİR ŞEYDİR"

Niçin ağlıyoruz? Kısa cevabım: çünkü düşünüyoruz. Ancak elbette bazen ayak parmağımızı çarptığımızda ya da en azından bebekken de gazımız var diye ağlarız.[1] Çok daha doğal bir cevapsa, üzgün olduğumuzda, kederlendiğimizde, utandığımızda ya da başka türden bir hayal kırıklığı durumunda, bir duygu patlaması olarak ağladığımızdır, buna karşın duygu deneyiminin bahsedilen türdeki alternatiflerle ne gibi bir bağlantı içinde olduğunu merak eden de çıkabilir. Gözyaşı kaynağı olarak duygular düşünmeyle ya da gaz çıkarmayla alakalı mıdır veyahut ziyadesiyle düşünce ya da fiziksel acı durumlarına mı yakınsar? Peki, niçin diğer canlılar ağlamaz? (Bir an için ağlamadıklarını varsayalım.) Düşünmüyorlar mı? Üzüntü verici şeyler düşünmüyorlar mı? Düşünebilsinler ya da düşünemesinler, şüphesiz, acı çekebiliyorlar. Gözyaşı sadece insan yüzüne mi düşer? Kısa cevabım açıklanmaya ihtiyaç duyuyor.

Blake dul gözyaşından, aşk ya da af gözyaşından söz eder.[2] Şüphesiz keder kadar sevinç gözyaşları da vardır, diğer türden gözyaşları da.[3] Bu

---

[1] (Bu makalenin başlangıcı ben 1984-85'te Stanford Humanities Center'da akademi üyesiyken yazıldı. Sonraki yorumlar Santa Cruz'daki California Üniversitesi'nin Research Funds Fakültesi'nin yardımları ile hazırlandı.) Andrew Meister, kişisel iletişim.

[2] Bu şiir, "The Grey Monk", aynı zamanda bu makalenin ve kitabın başlığının isim kaynağıdır.

[3] L. Borje Lofgen utanç gözyaşları ve mutlu son gözyaşlarının da bulunduğu

farklı türdeki gözyaşlarını birbirinden ayıran nedir? Psikolojik değil: Tüm gözyaşları birbirine benzer. Aradaki ayrım, gözyaşlarını tetikleyen veyahut açığa vuran düşüncelerde yatar.

Farklı bir noktadan bakarsak, ağlayan ile gözleri dolan arasında da fark vardır, sevinç ya da keder gözyaşları arasında da veyahut soğandan ya da başka bir sebepten ötürü dökülen gözyaşları arasında da. Duygusal gözyaşları, kendiliğinden tetiklenmiş ya da refleks gözyaşlarından farklı olarak düşünceyle oluşur. Bu, böylesi gözyaşların ciddiyetle düşünmenin ve ölçüp biçmenin ürünü olduğu anlamına gelmez, asıl olan, onların dünyanın gerçekteki durumundan ziyade dünyayı nasıl kavradığımıza ve nasıl düşündüğümüze bağlı olduğudur. Gözyaşları dünyanın olduğu kadar bizim de doğamızı açığa vurur.

Darwin

Charles Darwin'in *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1965 [1872]) adlı eserinde "ağlama" diye bir bölüm vardır. Umulacağı üzere, bu bölüm diğer hususlarla birlikte, "Niçin ağlıyoruz?" sorusuna evrimsel terimlerle bir cevap arar.

Darwin her şeyden önce, özellikle de bebeklerde, ağlamanın psikolojik açıklamasını sunar. Ağlayan bebeğin sergilediği farklı davranışlara tek tek biyolojik işlevler yükler, örneğin: Şiddetli teneffüs anında "bebeğin göz kapaklarını sıkıca kapaması ve göz kürelerine bastırması... Gözleri aşırı kanlanmadan korumaya yarar." (147, 157) Aslında bebekler yaşamlarının ilk birkaç haftasından ya da ayından sonraya kadar (152) gözyaşı dökmez ya da ağlamaz (veyahut hıçkırmaz [156]).

---

saygın bir katalog oluşturmuştur (1966, 376-77).

Ancak Darwin'e göre, bu erken dönemden sonra "ne zaman gözlerin etrafındaki kaslar, gözleri korumak için, kan damarlarını güçlüce ve istemsizce bastırarak kasılırsa, gözyaşı salgılar... Bu ziyadesiyle karşıt duygulanımların etkisi altında meydana gelir, tek bir duygulanımın değil (örneğin, şiddetli bir öksürük ya da kusma esnasında) (162). Bu mekanizmadan ötürü, gözyaşlarının acıyı ifade eder etmez, şiddetli bir gülmeyle son bulması şaşırtıcı olmaktan çıkar. Aslına bakılırsa gözyaşlarının (acının etkilerini dindirme yolu olmasa da) nasıl acının bir ifadesi olarak işlev gördüğü hâlâ muammadır. Benzer şekilde gözyaşlarına niçin gülebildiğimiz anlaşılırken, biri niçin gülünçlüğün daha ilk etapta gülmeye varması gerektiğini bilmek isteyebilir.[4]

Gözyaşı döken ya da gözleri dolan tek canlı insan değildir. Darwin "Hint filinin bazen ağladığını" bildirir (165). Bazı maymun türlerinin de ağladığı bildirilir (134, 165), keza ben de kedimin gözlerinin dolduğunu görmüştüm. Ancak bu, gözyaşları, insanlarda olduğu gibi, hayvanlarda da aynı duyguları ifade ediyor ya da gerçekten herhangi bir duyguyu ifade ediyor demek değildir.[5] İnsandan aşağı olan canlılarda

---

[4] Andrew'da bazı evrimsel önerilere rastlanabilir (1965).

[5] Darwin'e Hint fillerinin ağladığını rapor eden gözlemcilerin ikisi de bunu acıyla ağlamak olgusuyla ilişkilendirmişse de yaptıkları bir benzetim olabilir (Darwin 1965 [1872], 165-66). Lofgren, 1966 yılında yazdığı raporda, "Göz ya da burun iltihabı sonucu gözyaşı dökmek hayvanlar âleminde yaygın olmasına rağmen, görünüşe göre, şimdilerde ağlamanın, ziyadesiyle insana özgü olan duygusal bir fenomen olduğu yönünde bir anlaşma sözkonusudur." (376) Lofgren bu konuda E. Treacher Collins (1932) ve Ashley Montagu'dan (1959) alıntı yapar. Montagu 1981 yılında sözkonusu iddiayı yeniden onaylar ve William H. Frey *Crying: The Mystery of Tears*'ta 1985'in edebiyatını inceler. Lofgren'in alıntıladığı Collins'in makalesinin en kapsamlı incelemeyi içerdiğinin farkındayım. Collins, daha kapsamlı bir

"şiddetli teneffüs anında, küresel kaslarda meydana gelen kasılma ile gözyaşı dökülmesi arasında bir bağ" olup olmadığı belirsizdir (165). Buna karşın insanlarda, bu bağ olmasına rağmen, olmazsa olmaz değildir.[6] Başka deyişle, gözün etrafındaki kaslarda bir kasılma olmasa da gözyaşı dökülebilir (167). Bu kaslardaki istemsiz, uzun süreli ya da güçlü bir kasılma, gözyaşı bezlerini doldurmanın sadece bir yoludur, buna mukabil başka yollar da vardır. Soru hâlâ önümüzde duruyor, niçin biz insanlar ve bazen de diğer canlılar ağlar?

Darwin ağlamaya ilişkin bir dizi biyolojik işlevden söz eder:

> Sümükle birlikte gözyaşı dökmenin ilk işlevi, göz yüzeyini arındırmaktır, ikincisi, bazılarının da inandığı gibi, burun deliklerini ıslak tutmaktır, böylece içe çekilen hava nemli olur ve kokunun etkisi hissedilir. Gözyaşlarının, aynı düzeyde öneme sahip bir diğer işlevi ise, gözlere nüfuz edebilen toz ve diğer küçük parçacıkları temizlemesidir (168).

Gözyaşları gözleri rahatsız edici farklı unsurlardan korur. Şüphesiz ki, bu böyledir. Şüphesiz ki, insanların neden ağlayabilmek için gözyaşı üretip akıtan kaçınılmaz bir mekanizmaya sahip olduğunu açıklayabilen bir evrim hikâyesi var. Hikâyedeki durumlar tekrarlanır ve böylece bazen bugün neden ağladığımızı açıklamaya yardımcı olur (hepsini

---

araştırma yapıldığında, Darwin'in gözlemcilerinin kaydettiği, hayvanlarının duygusal olarak ağladığı yönündeki gözlemlerin henüz kanıtlanmadığını iddia eder ve hayvanların, insanlar gibi, ıstırap içinde gözyaşı döktükleri şeklindeki görüşü birçok temele dayandırarak ziyadesiyle şüpheli bulur (1932, 6-9). Benim anlayışıma göre, en can alıcı mesele, belli bağlamlarda hangi düşüncelerin hangi nedensel etkilerle hayvanlara atfedildiğidir.

6 Frey sıkıştırılmış küresel kaslar ile gözyaşı salgılamak için gözyaşı bezelerinin dürtülmesi arasındaki bağlantıyı reddeder ancak niçin reddettiği ya da alternatif biyokimyasal yaklaşımının nasıl gülmenin, öksürmenin ve tükürmenin gözyaşlarını tetiklemesini açıkladığı belirsizdir (1985, 8).

geçtim, insanların gözüne hâlâ toz kaçıyor). Böyle bir mekanizma var diyelim, tamam da, niçin duygusal bir durumdayken de ağlıyoruz?

Darwin'in önceki açıklamalarından biri burada kullanılabilir. İşimize yarar mekanizmalarımız var (gözün yüzeyi rahatsız olduğunda gelişen ağlama refleksi ya da gözlerin etrafındaki kasların şiddetli bir şekilde kasılmasına karşılık gözyaşı dökülmesi gibi), bu mekanizmalar diğer durumlarda da kaçınılmaz olarak işletilir. Yüksek sesli gülüş gürlemesine hızlı, şiddetli ve düzensiz teneffüs eşlik ederse, gözyaşları yüze dökülüverir, zira küresel kaslar (gözleri aşırı kanlanmadan korumak için) kasılır. Bu yüzden birisi ağlayacak ölçüde gülebilir. Burada soru yön değiştirerek, niçin bir duyguya gözyaşları eşlik ediyor değil de, bir duyguya niçin devamında gözyaşı getiren diğer fizyolojik durumlar (örneğin, şiddetli teneffüs) eşlik ediyor olur. Duygular basitçe fizyolojik durumlardan ibaret olsaydı, cevabımız da ziyadesiyle basit olurdu. William James ve diğerleri böyle bir eşitlemeye sığınır. Oysa fizyolojik durumlar deneyimlediğimiz duyguların sadece bir parçasıdır, böyle bir kimliklenme durumunun, aradaki bağı yanlış yansıtacağını düşünüyorum. Yanılmıyorsam, duyguların bedensel ifadesini anlamak, fizyolojik bir durumun başka bir fizyolojik durumun başlangıcı olduğuna bir örnek sunmaktan çok daha zor olacaktır. Dahası hayvanların ya da diğer insanların gözyaşları herhangi bir duyguyu ya da bizdeki aynı duyguyu ifade ediyor olsun veya olmasın, basit (ya da derin) fizyolojik gözlem konusu olmayacaktır. Onları meydana getiren fizyolojik mekanizma mutsuzluktaki gözyaşlarıyla aynı olsa bile şiddetli gülmeye eşlik eden gözyaşlarını mutluluk gözyaşları olarak değerlendiremeyiz. Netice itibarıyla, Darwin'in belirttiği gibi, aynı mekanizma şiddetli öksürük ya da kusma durumunda da gözyaşı üretebilir.

James'in teorisine geçmeden önce, Darwin'in, aslen tek başına ya

da türü bakımından şiddetli teneffüs gibi fizyolojik bir başlangıca eklemlenebilen ağlama gibi bedensel bir eylemin yeri gelince sadece düşüncelerle nasıl harekete geçirilebildiğine ilişkin ilginç bir açıklaması olduğunu ekleyelim:

> Karışık eylemler ve hareketler dar bir kapsamda uzunca bir süre bir arada bulunduğunda ve bunlar herhangi bir sebeple, ilkin istekle ve sonra alışkanlık gereği engellendiğinde, tam uyarıcı durumlar meydana gelirse, en azından istencin kontrolünde bulunan eylemin ya da hareketin herhangi bir parçası çoğu kere istemsiz olarak işletilecektir. Bezden boşanma istencin etkisinden tümüyle bağımsızdır, bu yüzden ağlama ya da çığlık atma alışkanlığı engellendiğinde ve gözün kan damarlarında bir gerilme olmadığında bile gözyaşı dökülmesi mümkün olabilir. Dokunaklı bir hikâye okuyan birinin gözleri etrafındaki kasların neredeyse takip edilemeyecek ölçüde seğirdiğini ya da titrediğini görebiliriz... gözlerin etrafındaki kasların seğirmesi tümüyle engellenebilseydi... gözyaşı bezleri... ziyadesiyle eyleme geçmeye hazır olurdu hem de herhangi bir dışsal emare olmaksızın o kişinin aklından geçen patetik düşünceleri açığa vurarak (173).

Darwin'den yaptığımız alıntıyı özetlemek adına diyebiliriz ki, ağlamaya ilişkin iki temel fizyolojik mekanizma vardır: Biri neden soğan doğrarken gözlerimizin dolduğunu (soğan buğusu tahriş edici bir hareketlilik içinde olmalı) açıklayan toz gibi gözü tahriş eden unsurları içerirken, diğeri göz etrafındaki kasların, gözlerin aşırı kanlanmasına mani olmak için koruyucu niteliğiyle kırpıştırılmasına ve böylece neden gözyaşlarıyla gülebildiğimizi (ağlayacak kadar gülmek) ve kederlendiğimizde neden ağladığımızı (keder ve bunun gibi diğer patetik duygular şiddetli ve düzensiz bir teneffüsü içeriyorsa) açıklayacak ölçüde gözyaşı bezlerini doldurmasına neden olan düzensiz ve şiddetli teneffüsü içerir. Burada salt düşüncelerin nasıl bu ikinci mekanizmanın

başlatıcısı olabildiğine ilişkin bütüncül alışkanlıklara bağlı bir açıklama getirilir.

James

Williams James'in (1884) görüşü meşhur bir paragrafta özetlenir:

> Doğal duygularla ilgili genel düşünce tarzımız bir durumu zihnen kavrayışımızın duygu denilen zihinsel etkilenimi uyardığı ve bu ikinci zihin durumunun bedensel ifadeye sebep olduğu yönündedir. Benim tezim ise buna karşıdır, *bedensel değişimler doğrudan uyarıcı durumun kavrayışını takip eder ve bu arada ortaya çıkan aynı değişimleri hissetmemiz duygudur*. Genel kanı şu yöndedir: Talihimiz yaver gitmez, üzülür ve ağlarız; bir ayıyla karşılaşırız, korkar ve kaçarız; rakibimiz meydan okur bize, kızar ve saldırırız. Burada savunulan varsayım, bu olay silsilesinin doğru olmadığıdır, zihinsel bir durum başka bir zihinsel durumla anında tetiklenmez, bedensel ifadeler ilkin araya giriyor olmalıdır, daha akli olan yargı ise ağladığımız için kendimizi üzgün hissettiğimiz, saldırdığımız için kızdığımız, ürperdiğimiz için korktuğumuz ve üzgün, kızgın ya da korku dolu olduğumuz için ağlamadığımız, saldırmadığımız ya da ürpermediğimizdir. (19)

James'in yaklaşımı birçok olumsuzluk barındırır. Biri, duyguların, onları yalın düşüncelerden ayıran bir yönünün hissedilişiyle ilgili sadece bir kaynağı ortaya koymasıdır. Bu yön, iç hislere, koşma ve ağlama gibi belirleyici eylemlerdeki fizyolojik değişimlerin farkındalığına ilişkin vurgudan kaynaklanır. James'in yaklaşımındaki bir diğer olumsuz yan ise gözlemlenebilir olan belirleyici eyleme yapılan vurguyla, içsel durumlar için kullandığımız kelime haznemizin insanlar arasındaki iletişim ve anlayışı mümkün kılacak bir tarzda (diğer saklı durumlarda) kendi referansına nasıl bağlı olduğunu ziyadesiyle ortaya koymasıdır.

Bu yaklaşımda, üzgün olduğumuzda neden ağladığımıza ilişkin bir gizem bulunmadığı aşikârdır, ağlama tümüyle içinde duygu bulunan bir durumun parçasıdır.

Bu ve diğer olumsuz yanlarına rağmen, James'in yaklaşımı inceleme arzusunda olduğum yalıtılmış fizyolojiye öncelik tanır. Ona göre, üzgün olduğumuz için ağlamayız, ağladığımız için üzgün oluruz. Bir şey olur, onu kavrarız ve doğal bir tepki olur gözyaşı, farkına varırız gözyaşının ve böylece üzgün olduğumuzu da kavrarız. Sonuçta üzgünlük, fizyolojik bir durumun sadece kavranışıdır. Bu teori, duygulara ilişkin en temel inançlarımızdan ve en temel duygusal ayrımlarımızdan birini bile anlaşılabilir kılmaya yetmez. Zira duyguların, ifade edilişinden bağımsız olduğuna inanıyoruz, örneğin ağlamadan da üzgün olduğumuzu hissedebiliriz. Teorinin üzgün olduğumuzda neden ağladığımız konusuyla ilgili bir problemi yok, ancak ağlamamamız üzgün olmadığımızı gösteriyorsa, işte bu bir problemdir. Dahası aynı fizyolojik durumun farklı birçok duyguyu ifade edebileceğine inanıyoruz, buna göre üzgün olmadan da ağlayabiliriz, zira üzgünlük kadar mutluluk da gözyaşı dökebilir. Gözyaşı dökülürken, fizyoloji aynıdır. Sadece fizyolojiye dayanan James'in yaklaşımı ayrım imkânını açıklamadan bırakır.

James yanıtsız bırakılmaz. James, bir duygu normal fizyolojik eşlikçinin yokluğunda bile belirebiliyorken, gözyaşının dökülebileceği ve doğal ifadeye eğilimi, duyguyu tam ifadesinin yokluğunda bile tanıyabilmemizi sağlayan temel bir itki olduğu konusunda ısrar edebiliyor. İki farklı duygunun aynı fizyolojik ifadeye sahip olmasına rağmen, dipte saklı fizyolojik farklılıklar bulunduğu konusunda da ısrar edebiliyor. Bu yanıtlar havada mı kalacak?

Darwin'in, temel itkinin aslen duyguda bulunan tam fizyolojik karmaşanın yokluğunda, bir ifadeye sebep olabileceğine ilişkin makul

açıklamasından söz etmiştim. Ancak Darwin'in temel itkiyi salt "insan zihninden geçen patetik duygular" anlamında yetersiz gördüğünü yeniden hatırlatmak gerekir (173). James, temel itkinin alanı bu kadar daralınca da teorisini sürdürebilir mi? Bence sürdüremez. James için duyguda ifadesini bulan fizyolojik durum ile duygunun kendisinde fizyolojik durum birdir. Salt düşünce duygunun kendisinde bulunan fizyolojik durumu, ifadenin doğmasına neden olan düşünceyle değiştirmeye yetkinse (Darwin'e göre), birlik bozulur. Duygunun kendisinin (onu izleyen) ifadenin kavranışı olabildiğini görmek zordur. Patetik düşüncenin etkisindeki biri zaten üzgündür, böylelerinin üzgün olmadan ya da öyle olduğunun farkına varmadan önce ağlamak için beklemesine gerek yoktur.

Kavraması güç fizyolojik farklılıklar için fizyolojik durumları incelemek, en basit tabirle, kâfi gelmez. Bu, aynı içsel değişimlerin, korku ve öfke gibi çok farklı duygu durumlarında da meydana geldiğini gösteren W. B. Cannon'un iddiasıdır: "İç organlardaki tepkiler, öznel nitelik bakımından çok farklılık gösteren duyguları tatmin edici bir şekilde ayırmada kullanılamayacak kadar tek biçimli görünüyor." (1968 [1927], 47) Biri yanıt olarak Cannon tarafından açıklanan bu hislerden kavranması daha güç olanlarının da olduğunu öne sürerse, (iç organlardaki değişimleri önemli gören) James'in görüşünden ayrılarak tutarsız olma riskini göze almış olur. James'in yaklaşımının temel niteliği duyguyu hissedilen duygulanıma yerleştirmesidir. Biri fizyolojik değişimlerin hissedilemeyecek ölçüde güç algılandığını düşünmeye başlarsa, bu durumda, duygulardaki farklılıkları da hissedilmeyen duygulanımlardaki farklılıklara indirgemiş olur ve bu da gerçekte yaptığımız duygusal ayrımları nasıl düzenlediğimizi belirsiz kılar. Neticede fizyolojik sistemimize, kavranması güç duygusal ayrımlarımızı (utanma, şaşırma,

suçluluk, pişmanlık, vicdan azabı ve diğer duygular bu yakın ilişkide farklı fizyolojik ortaklıklar içinde olmak durumunda kalmaz mı?) belirleme gereğini hisseden bu farklılıkların yerleşmiş olduğunu sanmak tam anlamıyla imkânsızdır, hatta sözkonusu sistemin farklı toplumlar tarafından belirlenen tüm farklı farklılıkları belirleyebileceğini sanmak daha imkânsız bir şeydir. Bu, yüz ifadelerine bağlı olarak farklı deri ısısının ve kalp atışının farklı duyguların karakteristiğini yansıttığını ortaya koyan yakınlardaki Cannon sonrası bir çalışmaya rağmen hâlâ doğru bir yargıdır.[7] Bu çalışma, iradedışı olan sinir sistemindeki özel duygu etkinliğinin, en iyi durumda bile, sadece altı duygu için geçerli olduğunu ortaya koyuyor. Sorun asla duygular arasında fizyolojik farklılıklar olmadığı değildi, sorun eskiden de, şimdi de kavranması güç olan (ya da güç olmayanların bazılarında bile) duygu ayrımlarımızı belirlemede yeterli ya da doğru tarzda yeterli olmadığımızdır. Fizyoloji kültürler arasında evrensel olsa bile, duygu ayrımları değildir. Duygular doğal değildir. Geleneksel sınırları yoktur ya da en azından ben böyle olduğuna inanıyorum. Duyguda ve duygusal ifadede doğanın ve geleneğin yeri nedir?

Evrensel ve Yerel

Darwin bir biyolog olarak basit ve "temel" duyguların ve ifadelerinin evrensel ve kalıtsal olduğunu düşünme eğilimindeydi. Bir önkabul olarak evrenselliğin açıklaması ne olursa olsun, neticede duygusal ifadeler evrensel midir?

---

7 Bkz. Paul Ekman (1984), özellikle de 324-28. Bu çalışma Ekman, R. W. Levenson ve W. V. Frieson'da (1983) kaydedilmiştir.

Darwin *The Expression of the Emotions* (1965 [1872]) adlı eserinde hayvanların, bebeklerin, çocukların ve delilerin gözleminden sanat ve fotoğrafla ilgili düşüncelere kadar farklı alanlardan birçok kanıta başvurur. Ancak sorduğumuz soru için en can alıcı olan, çokkültürlü çalışmasındaki çabalarıdır. Darwin bilgi toplamak adına farklı ülkelerden birçok insana şu türden on altı soruyu içeren bir anket gönderdi:

> 1. Gözlerin ve ağızların genişçe açılması ve kaşların kaldırılması şaşkınlık ifadesi midir?
> 2. Utanç duygusu, derinin rengi onu görünebilir kıldığında mı kızarıp bozarmaya sebep olur? Kızarması için bedenin ne kadar alçaklıkla karşılaşması lazım?
> ...
> 12. Kahkaha, gözleri yaşla dolduracak kadar şiddetli midir?
> 13. Bir insan bir şeyin olmasına engel olamayacağını ya da kendisinin hiçbir şey yapamayacağını göstermek istediğinde mi omuz silker, dirseklerini içeri çeker, ellerini ileri uzatır da avuçlarını açar kaşlarını kaldırarak? (15-16)

Darwin'in (örneğin ilk iki soruda) çokkültürlü olsa bile, bir duyguyu bağımsız olarak tanımlamada, herhangi bir güçlük olmadığını varsaydığını söyleyelim. Yine ifadeleri değilse bile, duyguların evrensel olduğunu baştan kabul eder. Araştırmasının sonucuna göre "Zihnin aynı durumu tüm dünyada kayda değer bir yeknesaklık içindedir" (17) her ne kadar bu sonuç tümüyle istemli ve apaçık bir şekilde (13. soruda) kendini gösteren geri çekilmedeki omuz silkme gibi geleneksel jestleri barındırsa da. Ancak bizlerin modern araştırmacılar olarak, bedensel jestleri ve simgesel (yani istemli ve geleneksel olarak sembolik [Ekman 1973, 181]) ifadeleri dışarıda tutup, dar bir alanda, sadece yüz ifadelerini araştırdığımızı da göz önünde tutalım, Darwin'inki gibi veriler konuyu temellendirir mi?

Öte yandan elimizde Weston LaBarre'nin çok alıntı yaptığı "The Cultural Basis of Emotions and Gestures" (1947) gibi metinlerde toplanan, kültürel çeşitliliğe ilişkin kayıtlar da vardır. LaBarre standart olarak "evet" ve "hayır" için kafa sallamanın olmadığı toplumları listeleyip kahkahayla ilgili olarak "fizyolojik davranış olsa bile, kültürel ve duygusal işlevler değişiklik gösterebilir" demektedir. Nitekim aynı kültürde bile yetişkin kızların kahkahası ile ortak başkanların kahkahası işlevsellikleri bakımından farklı olabilir." (52) LaBarre "duygusal jestin evrensel bir dili olmadığı" sonucuna varır. (55) Ne zaman kedime (hani gözleri dolan vardı ya) bir noktayı işaret etsem ve o işaret parmağımı tuhaf bir şekilde koklasa ya da parmağıma bakıp koluma çıksa apaçık bir şekilde doğal olanın mevzubahis karakteri aklıma geliyor.[8] Ancak böyle öyküler bazen (geleneksel olması mümkün olan) bedensel jestleri ve (evrensel olması mümkün olan) yüz ifadelerini birbirine mi yaklaştırır? Kahkahaya (ve ağlamaya) geri döneceğim ama önce argümandaki sonuncu eğreltiye bakalım.

Paul Ekman *Darwin and Facial Expression* (1973) adlı metinde en önemli ve "temel" yüz ifadelerinin artık *kesin olarak* evrensel sayılabileceğini kaydeder. (Altı durum sayıyor: sevinç, tiksinme, şaşırma, üzülme, öfkelenme ve korku.) Bu doğa-kültür ya da evrensel-değişken argümanının kültür tarafına ilişkin LaBarre ve diğerleri tarafından eşit ölçüde alıntılanabildiği için, Darwin tarafından anekdot şeklinde sunulan kanıtın peşin hükümlere ve diğer problemlere yol açtığı düşünülebilir. Böyle peşin hükümlerden kaçınabilmek için, Ekman yüz üze-

[8] Bkz. Wittgenstein'ın *Philosophical Investigations*'ının (1953) başındaki açıklayıcı nokta ve kanıtlayıcı tanım. LaBarre köpek ve bebeklerin durumuyla ilgili yanlış anlaşılmadan ve kendisinin Amerikan Hint usulü dudaklarla gösterimi yanlış anlamasından söz eder (1947, 51-52).

rinde "yargı çalışmaları"na bel bağlar, buna göre farklı toplumlardaki deneklere araştırmacının yüzün hangi duyguyu yansıttığına (ya da daha fazlasına) ilişkin düşüncesi söylenmeksizin yüz ifadelerinin fotoğrafları gösterilir ve onlardan kendi yorumlarını yapmaları istenir (1973, 174). Tamamlanan çalışmaların sonuçlarının, üzerinde çalışılan toplumlarda en azından altı temel duygu sözkonusu olduğunda, sabit yüz ifadelerine dair kesin bir kavrayış bulunduğunu ve duygusal yüz ifadelerinin gerçekten evrensel olduğunu gösterdiği düşünülür. Ekman, filmlerdeki imajlardan ve yine gözle görülür bir biçimde izole edilmiş kültürlerden ötürü bozulmuş verilerden kaçınmak için çaba gösterildiğine dikkat çeker. Ekman, LaBarre ve diğerleri tarafından ortaya konan apaçık farklılıkların, tepki veren deneklerdeki farklılıkla, sergileme kuralları ("yüz görünümünün yönetimini gerekli kılan, dayatılmış toplumsal yükümlülükler" [185]) ya da mevcut durumlarla (195) açıklanabileceğini ileri sürer. Bu çalışmalar ciddi olup üzerinde dikkatle durulmayı hak eder. Kaydedilmesi gereken ilk nokta, verilerin izole edilmiş olduğu en açıkça görülen kültürde, yani Yeni Gine'deki Fore kültüründe, evrenselliği kesinlikle göstermediğidir, zira yöre halkının korku ifadelerini şaşırma ifadelerinden ayıramadığı anlaşılmıştır.[9] Elbette geriye yine de dört ya da belki beş (korku / şaşırma duygusunu bir kabul edersek) evrensel ifade kalır.[10] Kaydedilmesi gereken ikinci nokta ise, öznelerin kendi

[9] Ekman karıştırılabileceklerini önerir: "Fore korkuyu şaşkınlıktan ayırırken yanılmıştır, bunun nedeni, belki de bu kültürdeki korkunç olayların genelde şaşırtıcı olmasıdır." (1973, 212) Ancak bu toplumda hiç hoş sürpriz olmasaydı ve bazı korkutucu olaylara aşina olunsa ve bu olaylar beklenir hale gelseydi, bu durum en azından biraz şaşırtıcı olurdu. Ayrımcılık denilen şeyi yapmak için daha fazla öğrenmeye gerek var mı?

[10] Aslında Fore için resim tanıma testi hiç etkili olmamıştır. Ekman şöyle kaydeder: "Sonuçlarımız, yazılı kültürlerde bulduklarımıza benzemekle birlik-

yorumlarını yaparken asla özgür olmadığıdır. Kendilerine fotoğraflar gösterilip de, araştırmacıların çevirdiği duygu isimleri listesinden tercih yapmaları istenmiştir. Çeviri problemleri bir yana, bu yöntem bir ifadenin herhangi bir duyguyla ilişkilendirilemeyebileceği ya da önceden belirlenmiş olan listedeki altı tercihten başka bir tercihin sözkonusu kültürde bulunmayabileceği olasılığına izin vermez.[11] Ancak daha derin güçlükler de vardır.

Ekman, "Bu yargı girişimi, insanların, tümüyle bağlamdan bağımsız olarak ve kendilerine başka bir bilgi verilmeksizin salt yüz ifadelerini gördüğünde bile duyguyu tanıyabileceğini öngörmektedir" der (191). Bu öngörü, kuşkusuz Ekman'ın görünen farklılıkları açıklamak için sergileme kurallarına, deneklere ve mevcut durumlara yaptığı vurguyla da gösterdiği gibi, yanlıştır. Hissedilen duygu ve yansıtılan ifade bağlam içinde geçerlidir. Ekman aynı durumun farklı kültürlerde farklı duy-

---

te oldukça kısırdır; yazı öncesi kültürlerin temsilcileri birçok duyguyu cılız yaşama ve bazılarından tümüyle yoksun olma noktasında birleşir." (1973, 210) Bunu yazı öncesi halkların değerlendirme prosedürüne ilişkin özel problemlerine dayandıran Ekman ve meslektaşları Yeni Gine'ye geri dönüp diğer testleri uygular. Araştırmacılar deneylerden, bağlamdan kopuk olan fotoğraflardaki ifadeleri duygu kelimelerinin yazılı olduğu kısa bir listeden kelimelerle bağdaştırmalarını istemek yerine onlara duygu hikâyeleri biçiminde bağlamlar oluşturup, kimi hikâyelerde geçmediği sürece hiçbir duygu kelimesi kullanmadan, bu bağlamları fotoğrafları çekilmiş iki ya da üç yüz ifadesiyle bağdaştırmaları istenmiştir. Buna bağlı olan bir testte, deneylerden belirli durumları yansıtan yüz ifadeleri yapmaları istenmiştir. Fore bu testlerde şaşırma ve korku ifadelerini ayırmakta yanlışa düşmüştür.

[11] Carroll E. Izard (1980) ifadelerin doğal tepki niteliğindeki betimlemelerinin yapılandırılmamış görevi konusunda anlaşma olmadığını kaydeder. Örneğin "utanç" yazarın çalışmasındaki bir grubun yüzde 7'si kadar az bir kısmı tarafından doğru bir şekilde etiketlenmiştir.

gulara neden olacağını ve aynı duygunun da farklı toplumlarda farklı sergileme kurallarına (kısıtlama ya da maskeleme gereği durumunda) tabi olabileceğini kabul eder. Ancak yine de sergileme kuralları dikkate alındığında, "belli bir duygu kültürler arasında farklılık gösterse bile, duygunun yüzdeki ifadesi aynı olacaktır" demeyi sürdürür (176). Tamam da, "belli bir duygu"da yer alan nedir? Elbette, James gibi biri, ifadeyi duygunun ne olduğuna ilişkin temel ölçüt olarak kullanırsa, aynı duygu aynı ifadeye sahip olacaktır. Duygunun sahip olduğu aynı ifade, bizim bir duyguyu aynı duygu olarak saydığımız durumda mümkün olur. Kişi, benim yaptığım gibi, bu kısır döngüden kaçmak istiyorsa, mevcut durumda ne olduğunu açıkça belirtme sorumluluğunu üstlenmelidir. Bağlam kişinin içinde bulunduğu duygu durumuysa, bağlamın unsurlarını öne sürerim. Eğer sergileme kuralları tanımlamadaki sapmayı açıklayabilirse, paylaşılan kabuller ve genel deneysel bağlamlar tanımlamadaki birleşmeyi açıklayabilirse biz bunu basitçe dillendiremeyebiliriz, kabuller ve bağlam çoğun apaçık demektir. Başkalarının içsel hislerini ya da duygularını doğrudan empati yoluyla, onları paylaşarak güvenle tanımlayamayız ancak bağlamdaki düşünceler ve kabuller ayrımda ve tanımlamada kendilerine has bir rol üstlenirse, başkalarının duygularının anlaşılması için ziyadesiyle uygun bir zemin bulunmuş olur. Bir kişinin paylaşmadığı bir kabulü anlayabilmesi önemli bir olaydır (Kabullerini paylaşmasam da, dünya düzdür diyenlerin neyi kabul ettiğini anlıyorum). Bir insanın yüz ifadesinin arkasında, neye inandığına ilişkin türlü türlü kanıtlar bulunur. Gerçekten de, bahsedilen temel durumlarda yüz ifadelerine dayananlar bile bu ifadelerin yokluğunda başka bir yöne dönmek durumundadır. Darwin kıskançlık için herhangi bir doğal ifadenin görünmediğine dikkat çeker: "Ressamlar, öykü anlatan araçların yardımı olmadıkça şüpheyi, kıskançlığı, hasedi vb.

durumları zor resmeder." (79) Ayrıca Ekman'ın altı temel duygudan mürekkep listesinde görünen tiksintinin hangi yönüyle kıskançlıktan (ya da aşktan) daha temel kabul edildiği de benim için bir muammadır. Standart bir yüz ifadesi olmasa bile, kıskançlığın ve ona bağlı düşüncelerin davranışsal ifadeleri olduğu açıktır, bu, belli bağlamlarda hayvanlara ve küçük çocuklara kıskançlık atfedebildiğimiz bir temelde yer alır. Ekman son dönemde "her bir duygu için belirleyici bir pankültürel bir işaret olduğunu" söyler (1984, 330). Ekman, hor görmeyi ve utancı (Darwin'i izleyerek buna kıskançlığı ve hatta aşkı da katabilirim) yansıtan belirleyici bir yüz ifadesinin görünmediği bir durumun bir duygu olarak değerlendirilemeyeceğini söyler. Böyle bir yaklaşımın yüz ifadelerine bakan birine sağlayacağı avantajlar ne olursa olsun, soruyu ıskaladığı görülür.

Sözkonusu yaklaşımın bir an için doğru olduğunu kabul edersek, yüz ifadelerinde geniş ölçüde kültürlerarası aynılıklar bulunduğuna şaşırmamak gerekir, daha az şaşırtıcı olmayan ise çalışmamızda evvelce bahsettiğimiz altı duygu için (bizim kültürümüzde bile) tam fizyolojik farklılıkların bulunmasıdır. Belli tipteki düşünceler (ve durumlar) bir dereceye kadar evrenseldir ancak bunun sözkonusu duygular (ve bağlamdaki ifadeler) için de böyle olması gerekmemektedir. James'le ilgili açıklamamda da geçtiği gibi, sorun duygular arasında fizyolojik farklılıklar ya da duygular arasında yüz ifadesi farklılıkları olmaması değil, bunların tüm mevcut ayrımları yeterince kapsayıp açıklayabilecek kadar ya da genel olmamasıdır. Kültürler arasında evrensel olduğu düşünülen bazı yüz ifadeleri ayırt edilebilir ve tanınabilirse de, bu neyi gösterir? Gösterdiği şey, tüm duyguların evrensel olduğu değildir. Keza tüm ifadelerin evrensel olduğunu da göstermez, hatta sözde altı temel duygu kapsamında, Fore yüzlerinin ifade ettiği üzüntüyle Amerikan yüzlerinin

ifade ettiği üzüntünün de aslında aynı duygu olduğunu göstermez. Fizyognomik anlam yüz kaslarının durumundan ötesine bağlı olabilir.

Bir duygunun hasıl olduğunu düşünelim, hasıl olan bu duygu değişmez bir tarzda, doğal bir şekilde ifade edilebilir mi? Duyguyu ifadesiyle birlikte tanıma dışında, bir duygunun "doğal ifadesi" kavramının manalı olduğunu kabul edebilir miyiz? En nihayetinde son kültürler arası araştırmaların vardığı ilgi çekici sonuç, (temel) duyguların (sözkonusu bağlamı tanımlama gereğiyle birlikte) özgün (yüz) ifadelerine sahip olduğunu ortaya koyar.

Doğal İfade

"Niçin ağlıyoruz?" sorusunu sorarak başlamış ve en genel cevabın "çünkü üzgünüz" olduğunu söylemiştik. Farklı noktalarda daha da ileri gitmek isteyip soruyorum: "Niçin üzgün olduğumuzda ağlıyoruz?" En azından his ve ifade ilişkisi üzerine fazlasıyla düşüldüğünde, böyle bir soru sormak "totolojik bir sorgulama gibi" görünebilir (Hampshire 1972c, 152), değil mi?

Yalın duygular, davranış örneklerinden tümüyle bağımsız bir şekilde ayırt edilebiliyor ve tanımlanabiliyor olsaydı (daha sonradan, bir ihtimal, onlarla ilişkilendirilmiş olsa da), hem tanımlama hem de daha sonraki tanımlanan unsurlara dair diğerleriyle iletişim kurma başarısı, zihin ile beden ilişkine dair Kartezyen bakış açısında birçok hususun saklı kalması gibi, saklı kalırdı. Buna karşın Stuart Hampshire şöyle sorar:

> Salt öfke ya da keyif olarak hissettiğimiz bir şeyi nasıl tanımlarız? En azından dilin normal kullanımında apaçık olan gerekli bir bağlantı var demektir. Öfkeliysem saldırmaya ya da saldırganca bir tutum sergile-

meye eğilim gösterir, istekli olur ya da yönelirim. Tanımlanabilir his ya da duygu ile tanımlanabilir bir şekilde davranma eğilimi arasında nasıl gerekli bir bağlantı olursa olsun, sözkonusu davranış örneği hissin doğal ifadesi olarak adlandırılabilir. Belli bir davranış örneği belli bir hissin doğal bir ifadesidir, bu hissi karıştırılabilir olduğu diğer hislerden ayırırken, eğilimi tetikleyen, gerçekten var olan ya da var olduğuna inanılan bazı standart koşullarla birlikte özel davranış örneğine dönük eğilimi de açıkça belirtiriz. Böylece başka bir duyguya karşılık, öfkenin ne olduğunu açıklarken, özne bir şekilde yaralanıp zarar gördüğünde ya da öyle olduğuna inandığında, onda hasıl olan saldırma isteğinden söz ederim (1972c, 143).

Bu iddia, gözlemlenebilir davranışın kesin bir rol üstlenmesinin gerektiği dil anlayışı ve öğrenimi koşullarına uyarlanır. Bu minvalde, James'in iddiasına bir ölçüde benzer şekilde, saldırmaya eğilim olmadığında öfkenin de olmadığı sonucu çıkarılabilir. Gerçekten de Hampshire'da James'e yaklaşma sözkonusudur: Doğal ifadeyle ilgili açıklaması, doğal eğilimler kapsamında, edimsel davranıştan ziyade davranışa dönüktür ve bir duygunun belirlenişinde bir bağlam ve kabuller içerir. Ancak duygu ile ifade arasındaki bağlantının kaçınılmaz ya da totolojik bir yargı olduğu konusu hâlâ aydınlatılma gereğini duyar.

Biz, toplumumuzda ağlamayı üzüntülü olmakla alakalandırıyoruz. Yine ağlamayı mutlu olmakla da alakalandırıyoruz. O halde tek bir ifade farklı duygularla ilişkilendirilebilir. O halde böyle durumlarda davranışa dönük doğal bir eğilim olsa bile, bağlam ve kabullere referans olmaksızın tek bir duygu belirtilemeyebilir. Gözyaşından başka bir göstergenin olmadığı durumlarda da ağlayabiliriz. Ya tersi? Tek bir duygu farklı ifadelerle ilişkilendirilebilir mi? İlk bakışta cevap açıkça olumludur. Öfkeli biri, suçlu gördüğü kişiye zarar verebilir ya da onunla

konuşmayı reddedebilir. Öfke nezdinde saldırma eğiliminin doğal olduğu doğruysa (ve buna bağlı olarak kaçınılmazsa), "saldırı" olarak görülen şey ne olursa olsun, koşulların ve kabulün konusu (buna bağlı olarak değişken ve tesadüfi) olacaktır. (Durumlar hayvanlar için çok daha basmakalıp olabilir, bu durum onları duygusal ifade kapsamında okunmasını ve sınırlanmasını daha kolay kılar.) Korkmuş biri kaçabilir ya da olduğu yerde buz kesebilir. (Sartre'ın kaçış tarzı olarak her ikisini nasıl işlediğini göreceğiz.) O halde tek bir duygu için birden fazla doğal ifade olabilir.

Fakat bir insan istemli bir eylemle ya da jestle değil de, doğal olarak başka bir duyguya bağlı olan bir yüz ifadesiyle bir duygusunu ifade edebilir mi? Yine cevap açık görünüyor, tabi kişi toplumumuzda ağlamayı mutlulukla ilişkilendiriyorsa. Düğününde mutlu olan bir gelin sevincini gülücükle de ifade edebilir, gözyaşlarıyla da. Duyguları, en temel duygular ve doğal ifadeler olsalar bile, bire bir olarak ifadelerle ilişkilendirmek için herhangi bir neden göremiyorum.

İnceleme totolojik yaklaşımı çürütmeye yetmese de daha başka sorulara sebep olmaya yetebilir. O halde şunu söyleyemeyiz: Belli durumlarda ağlama eğiliminde olunması, üzgün olunduğu anlamına gelmez. Ağlamaya bir eğilim atfederek ya da diğer birçok şeyi yaparak aslında durumu daha da zor hale getirmiş oluyoruz. Üzüntü durumunun sadece bir doğal ifadesi yoktur. Biri seçenekleri göz önünde tutarak niçin bireyin (ya da toplumun) başka bir tanesinden ziyade bir eğilime sahip olduğunu merak edebilir.

Vietnamlıların duydukları korkuyu ya da acıyı kahkaha sesiyle ifade ettiği anlatılagelmiştir (Solomon 1978). Ekman bu yaklaşımı muhtemelen reddetmek ya da sergileme kuralları açısından açıklamak isterdi, zira o üzüntü durumu için değişmez evrensel bir yüz olduğuna inanır.

Ancak sergileme kuralları ikna edici olsun ya da olmasın, özel bir duruma ve hikâyeye bağlıdır.

> Lafcadio Hearn Japon tebessümünün keyfin içten gelen bir ifadesi olması gerekmediğini, eski zamanlardan beri geliştirilen, özenle belirlenen bir görgü kuralı olduğunu bildirir. Bu sessiz bir dildir, çoğu kere Avrupalılara açıklanamaz ve şiddetli bir öfkeye yol açan bir durum olarak görünür. Tebessüm Japon çocuğuna sosyal bir yükümlülük olarak öğretilir, başını eğmesi ya da sanki yere kapanması öğretilir ona, kederini arkadaşlarına yüklemekten kaçınmak için her daim mutlu bir çehre göstermelidir. Hanımına kocasının cenaze törenine gidip gidemeyeceğini tebessümle soran kadın hizmetçinin hikâyesi anlatılır. Hizmetçi elinde içi külle dolu bir vazoyla döner de gülerek "İşte kocam burada" deyiverir. Beyaz hanımı da onu kinik bir canlı olarak görür. Hearn bunun saf bir kahramanlık olduğunu ileri sürer.[12]

Acı esnasındaki Japon gülüşü gelişmiş bir görgü örneği olarak görünür ve sergileme kurallarına bu kadar bağlı olması da uygun görünür.[13] Benzer şekilde, merasimde gözyaşı dökülmesi de yaygın görülür (LaBarre 1947, 55). Ancak sosyal sergileme kuralları bazen toplumumuzda bir acı esnasında beliren histerik gülüşü açıklamaz, bu belki de her yerde sık görülen bir durumdur. Darwin şöyle yazar:

---

[12] LaBarre'de alıntılandığı gibi (1947, 53), Otto Klineberg'in (1935) Lafcadio Hearn (1894, 656-83) özeti.

[13] Ancak bir uyarı yapmak gerekir: Hearn "Çocukluktan itibaren bir görev gibi gelişen gülme eyleminin sonunda içgüdüsel hale geldiğini" (1894, 668) kaydeder. Bu durum diğer ifadelerle karşılaştırıldığında ya da bizim toplumumuzda gerçekten de farklı mıdır? Biyoloji ve geleneğin karışımı "doğal ifadeleri" bile şekillendirebilir. Öte yandan içgüdüsel, kibar bir gülümseme olsa bile, gülmenin, gelenek için yapıştırıcı unsuru sağlayan hoşlukla biyolojik bir bağlantısı olabilir.

> Aşırı gülme nöbetinden ve fazla ağlama durumundan sonra insan yüzünde meydana gelen gözyaşı lekeleri arasında bir fark bulmak neredeyse imkânsızdır. Bu, ihtimaldir ki, histerik hastaların şiddetle ağlaması ve gülmesi ya da genç çocukların bazen birinden diğerine aniden geçmesi şeklinde kendisini gösteren farklı birçok duygunun neden olduğu kasılma hareketlerinden kaynaklanır. Bay Swinhoe bana sık sık, yürekten acı çeken Çinlinin kendini histerik bir gülüşe kaptırdığından bahsetmiştir. (206)

Temel değişken kontrol edilebilir görünüyor. Yanıt daha az kontrol edilebilirse ("histerik" gülüş prototip olarak kontrol dışıdır) sergileme kuralları da daha az makul olur.

Duygu ile ifade ilişkisi ziyadesiyle tesadüfi görünmeye başlar. Bir insan korktuğunda kaçabilir ancak aynı ölçüde kıpırdamadan durabilir de. Kimisinin üzgün olduğunda gülebiliyor olması, kimisinin üzgün olduğunda ağlıyor olmasından daha şaşırtıcı değildir. Darwin ağlamayla ilgili bölümü fizyolojik hikâyesinin şu anlama geldiğini bildirerek kapatıyor: "Ağlamaya tesadüfi ve amaçsız bir sonuç olarak bakmalıyız, tıpkı gözyaşlarının göz dışına doğru patlayarak ya da parlak bir ışıktan etkilenmemiş retinadan fırlayarak dökülmesi gibi." (175)

Sartre: Ağlamak ve Eylem

Ağlamak bir eylem midir? Bu sorunun çok farklı yönleri vardır. Ağlamak bir tercih unsuru mudur? Kontrol edebileceğimiz bir şey midir? Başımıza gelen bir şey midir? Bu soruların hepsi aynı değildir. Bazen başlatamadığımız istemsiz bedensel eylemleri kontrol edebiliriz. Böyle durumlarda bunları bir kere başladı mı, artık durdurmayı tercih edemeyeceğimiz eylemler olarak görmeyiz. Bazen istemsiz bedensel tep-

kiler etken bir şekilde uyarılabilir. İstençle birlikte nasıl uyarıldıkları bazen normal mekanizmaları ifşa eden ilginç bir konudur. Aktörler ağlamayla ilgili farklı teknikler geliştirir. Birçok aktör üzüntü verici şeyler düşünerek ağlar. (Bana Shirley Temple'ın ağlamak için küçük atını düşündüğü anlatılmıştır.) Çocuklar genelde yararlı ve manipülatif ağlama yollarını kolayca öğrenir. Kendilerini ağlatabilmek için teknik mi kullanmış oluyorlar?

Sartre ağlamanın bir eylem olup olmadığıyla ilgili soruya radikal bir cevap veriyor. Verdiği cevap doğrudan evettir. Ancak bu cevabını radikal kılan, sadece ağlamayı (bir örnek olarak kullansa da) bir duygu ifadesi olarak görmemesi ve *her* duygunun birer eylem olduğuna inanmasıdır. Bu, James'in tipik varsayımlarının ters yüz edilmiş halidir. Biz genelde duyguları bedenle temellendirir ve bu yüzden en azından kısmen edilgen kılarız, keza *tutkular* sözcüğünün de istencimiz ya da rızamız olmaksızın kendi başına üzerimize çöreklenen şeyleri betimlediği düşünülür.

Sartre, *The Emotions: Outline of a Theory* (1948) adlı eserinde duygunun bir eylem, yani dünyayı dönüştürmeye dönük büyülü bir çaba değil de tümüyle maksatlı bir eylem olduğunu etkileyici bir şekilde sunar. Şöyle yazar Sartre:

> Çizilmiş patikalar aşırı zorlu olduğunda ya da herhangi bir patika göremediğimizde, ivedi ve zorlu dünyayı artık yaşayamayız. Kapanmıştır her yol. Hareket etmemiz de gerekir oysa. Bu yüzden dünyayı değiştirmeye, yani şeyler ile olanakları arasındaki bağlantı gerekirci süreçlerle değil de, büyüyle idare ediliyormuş gibi yaşamaya çalışırız. Bunun bir oyun olmadığı açıkça anlaşılsın, bir duvara karşı sürülüyoruz ve toplayabildiğimiz tüm gücümüzle kendimizi yeni bir davranışın kucağına atıyoruz. Bunun istemsiz bir girişim olmadığı da anlaşılsın, böyle bir durum yanılsama nesnesi olurdu ancak. (58-59)

O halde bir insan edilgen korku ifadesiyle bitkin düşebilir (62-63). Bitkin düşme de bir girişimdir, kesinlikle etkisiz ve büyü girişimi, tehlikeyle atışmadır. Bitkinlik asla tehlikeli nesneyi ortadan kaldırmaz ancak onu istemlilik nesnesi olarak bertaraf eder, bu yüzden bir kaçış girişimi davranışı olarak görülebilir. Sartre'ın ağlama örneği amaçlarımıza bilhassa uygundur. Doktora gidip de şikâyetlerini anlatan bir kızdan söz eder Sartre: "Fakat âcizdir, böyle sosyal bir davranış aşırı zordur onun için. ARDINDAN hıçkırarak ağlıyor. Tamam da, hiçbir şey söyleyemediği İÇİN mi ağlıyor? Ağlaması eylem halindeki yersiz bir girişim mi, aşırı zor davranıştaki çürümeyi yansıtan gereksiz bir kabarma mı? HERHANGİ BİR ŞEY SÖYLEMEMEK İÇİN mi ağlıyor yoksa?" (31) Sartre'a göre cevap açıktır: Duygu bir davranış, nihai niyete bağlı olarak düzenlenmiş bir sistemdir (32, 38). Ağlama, açıkça bir reddetme biçimidir:

> Her şeyden önce soru olumsuz bir davranışın, belli sorunların aciliyetini reddetme ve diğerlerini değiştirmede hangi amaçların olduğu üzerinedir. Hasta insan Janet'in hislerinin değişmesini istemiştir. Bu tutkulu bir ilgiden edindiği duygusuz bekleme davranışını değiştirmesi anlamına gelir. Bu istediği bir şeydi ve bedenini bunu gerçekleştirmek için kullandı. Aynı zamanda kendisini, itirafı mümkün olmayan bir duruma sokarak çerçevesinin dışında bir rol üstlendi. Böylece gözyaşlarıyla ve hızlı soluk alıp verişiyle sarsılarak konuşma olanağını yitirdi... O halde bu açıdan bakılırsa etken üzüntü duygusu muktedirsizliğin büyülü komedisidir, hasta insan efendisinin evine hırsızları getirip de kendisini onlara artık hırsızlığa mani olamayacağı açıkça görülecek ölçüde bağlayan hizmetçileri andırır. Ancak burada hasta insan kendisiyle ve binlerce küçük zincirle bağlıdır (66-67).

Sartre her yerde olduğu gibi, burada da yaşamımızda inanmaktan hoşlandığımız yapıdan daha mesuliyetli olma anlayışını önümüze ko-

yuyor. Fakat yine, neredeyse her yerde olduğu gibi, burada da abartıyor. Duyguyu bir eylem, bir tercih olarak gösterme çabası içinde genelde tercih, tercih kavramını bozduğu gibi, eylem kavramını da bozuyor. (Sartre başka bir imkânı hayal edebildiğimizde tercih hakkımızın oluştuğunu söyleme eğilimindedir. Ancak biz her zaman başka bir imkân hayal edebiliriz. Bu yüzden bizim her zaman bir tercih hakkımızın olduğu sonucuna varmış olur. Özgür olmamız hor görülür. Ancak bu başka bir imkânı hayal etmeyle zaten mevcutta bir alternatif olması arasındaki farkı es geçer. Bazen gerçekten duvarla karşılaşırız ve gerçek bir tercih hakkımız yoktur.) Bitkinliğin büyüsel bir kaçış girişimi olarak anlaşılabileceğini öne sürmek aydınlatıcı olacaksa, bu durumda, Sartre, etken korkunun bir ifadesi olan kaçmayı büyüsel bir girişim olarak değerlendirmesiyle genel teorisi tarafından taşınmış olur. Şöyle yazar: "Kaçış sahneye konmuş bitkinliktir ve ÖTE YANDA birden gizil bir yön yaratarak yaşadığımız alanın vektörel yapısını alt üst ederek tüm bedenimizle tehlike nesnesini reddetme durumunun sözkonusu olduğu büyüsel bir davranıştır." (63) Oysa kaçış bir reddetme biçimi olmak zorunda değildir. Bir tehlikeyi etken tanıma ve ona uygun (büyüsel olmayan) bir karşılık bulmadır. Bitkinlik tehlikeyi ortadan kaldırmayabilir ancak kaçış çoğu kere buna yardımcı olur.

Rol Yapma Paradoksu

Bazı bedensel durumlar istemlidir ve bilhassa jest ya da yüz ifadeleri olarak his iletişimine uygundur. Böyle jestler ve ifadelere kültürel açıdan değişken bir önem atfedilebilir ancak standart durumlara tepki verme eğilimlerimizdeki belli tekbiçimliliklerden ötürü kültürler

arasında da bir tekbiçimlilik sözkonusudur.[14] Bazı bedensel durumlar istemsizdir, bu yüzden hissin kasıtlı ifadesine daha az uygun olmalarına rağmen, hisleri yine de etkili bir biçimde açık ederler. Gerçekten de, istemle çağrılamaz olan belli bir durum, hissin samimiyetini göstermeye yardım edebilir. Buna karşın istemsiz durumlar çoğu kere istemle engellenebilir ve bazen yine istemle çağrılabilir. Bu yüzden birçok durum ne basitçe istemlidir, ne de istemsiz. Ağlamak işte böyle bir durumdur, keza tebessüm de. Tebessümün önüne geçebiliriz başarılı bir şekilde ya da bazen kendimize ya da mevcut durumdaki önemli sorunlara rağmen tebessüm edebilir, bir amaçla tebessümü göreve çağırabiliriz. Amaç şahsi de olabilir, sosyal de, bir arkadaşın şakasına nazik bir tebessümle karşılık verebiliriz, ticari de olabilir amaç, uçuş görevlisinin profesyonel tebessümünde olduğu gibi.[15] Tebessümü çağıran ya

---

[14] Bkz. Desmond Morris ve diğerleri (1979), yine gelişmiş bibliyografyada yazan eserler.

[15] Arlie Russell Hochschild (1983) uçuş görevlilerinin, uçaklardaki yolcuların kendilerini huzurlu hissetmelerini sağlayacak ve onlarla ilgilenildiğini gösterecek gülümsemeyi meydana getirmek için sergilemesi gereken duygusal emek ("açıkça gözlemlenebilir olan yüz ve beden görüntüsünü yaratma hissinin düzenlenmesi" [7n.]) hakkında yazar. Özellikle de böyle bir işte çalışan kişinin duygularındaki yabancılaşmanın bedelleri bağlamında söylediği birçok şey ilginçtir, uçuş görevlisinin profesyonel gülücüğünün, Stanislavski'nin savunduğu türden "derin eylem" olduğunu düşünme eğilimindedir. Derin eylemin özaldatmayı da içerdiğini düşünür. Ancak öfke kontrolü ihtiyacı da özaldatmayı içerir mi? Kişinin algısını değiştirmek (yani kızgın yolcuların ziyadesiyle rahatsız olmuş ve ürkmüş çocuklar gibi görünmesi) *gerçekten* öfkeyi de değiştirebilir. Uçuş görevlisinin eylemindeki ticarî düşüncenin onu kaçınılmaz olarak yabancılaştırdığını göz önünde tutuyor görünür. Ancak bunun tersine (belki de eşit ölçüde ticarî olan) tiyatro için durum tümüyle aynı değildir ve Diderot (tiyatroyla bağlantılı

da istemli gözyaşını döken nedir? Özel olarak duygunun bir ifadesinin sebep olduğu sonuç normal bir şekilde (doğal olarak, istemsizce) ifade edilen bir duygunun veya hissin sonucunu gerektirir mi ya da içerir mi?

Genelde Stanislavski'ye atfedilen davranış yöntemi, bir aktörün duyguyu ikna edici bir şekilde betimleyebilmesi için, yapması gereken en iyi şeyin sözkonusu hissi uyarması olduğunu ve zaten onu uygun görünen ifadenin izleyeceğini öğretir. Stanislavski şöyle yazıyor: "Büyük bir aktör hisli olmalıdır ve bilhassa betimlediği şeyi hissetmelidir. Duyguyu, rolüne çalışırken bir ya da iki kez değil, onu her oynadığında, daha fazla ya da daha az hissetmelidir, hiç önemi yok birinci ya da bininci oyunu olmasının." (1936, 13) Diderot, Stanislavski'nin eserinden birkaç yüzyıl önce, 1773'te kaleme aldığı *The Paradox of Acting* adlı eserinde bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkar. Diderot diğer hususlar arasında oyunların çoğu kere sahnede hızlı değişimleri ve onlara eşlik eden duyguyu gerektirdiğine dikkat çeker. O halde kendisini sahne gereği derin bir acıya hazırlayan bir aktörün bu durumunu beş dakika sonra gerekli olan kaygısız sevinç durumuna aktarması zor olacaktır. Böyle duygusal bir çalışma ancak geceler geceler sonra tamamlanabilse de, bu, aklıyla değil de kalbiyle oynayanlardan güçlü bir performans beklenemeyecek ölçüde korkunç bir yük olur. Diderot diyor ki "Bir aktör coşkuya kapılmışsa, öfkelenmişse daha iyidir diyorlar. Ben buna katılmıyorum. Aktör, öfkeliliği taklit ettiğinde en iyidir. Aktörler çılgına döndüğünde değil, çılgına dönmüş rolü oynayınca halkı etkiler." (71) (Tiyatro tanımlama değil, sergilemedir.) Bu yüzden Diderot'ya göre, rol

---

olarak) en iyi aktörlerin başlangıçta belli bir karakterden yoksun olduğunu, dolayısıyla başka karakterleri oynayınca, belli bir karakteri yitirmemiş olduğunu iddia eder. Bunu şu şekilde dile getirir: "Tüm karakterleri oynamaya uygunlar, çünkü hiçbiri değiller." (1957 [1773], 48)

yapma paradoksu, duygusal durumu en iyi şekilde betimleyebilmek için bazen en iyisinin bizzat o durum içinde olunmamasıdır.[16]

Zorlama tebessümlerin doğal tebessümlerden farklı göründüğü herkesin gözlemlediği bir şeydir. Bu, maksatlı tebessümlerin kendiliğinden oluşan tebessümlerden hem sinirsel yollar hem de asimetri bakımından farklılık gösterdiğini söyleyen araştırmacılar tarafından da onaylanan bir gözlemdir.[17] Ancak bu, etkili bir aktörün ikna edici bir izlenim bırakabilmek için ilgili duyguyu özümsemesi gerektiği sonucunu doğurmaz. Doğal bir tebessümün belirleyici fenomenolojisi aktöre amaçladığı hedefi gösterir, hangi adımların atılması gerektiği, deneysel bir sorundur (çözüm ise farklı aktörler için farklı olabilir). Benzer şekilde bazı gözlemciler doğal (etkileyici) ağlama ile araçsal (kasıtlı) ağlama arasında morfolojik farklılıklar olduğuna dikkat çeker (Wolff 1969). Duygusal bir şekilde akıtılan gözyaşlarının kimyasıyla, diğer yollarla akıtılan sahte gözyaşlarının kimyası farklı olabilir (Frey 1985). Ancak yine de soğan doğramak, üzüntü gözyaşları dökülüyormuş gibi görünmek isteyen bir aktörün bu amacı için, üzücü şeyler düşünmek kadar etkili olabilir.[18] O halde şu doğru görünebilir: Birisi belli vakitlerde

---

16. Basit paralellik: Oyunda sarhoş bir karakteri en iyi oynayanın (illa ki) sarhoş bir oyuncu olması gerekmez. Oyuncu karakterin dizelerini hatırlamakta güçlük çekebilir. Oyun aktörün yaşamına indirgenme riskini taşır. Bu belki de his yabancılaşması -yaşamın rolü değil, rolün yaşamı ele geçirmesi- probleminin, Hochschild tarafından betimlenen hissin ticarileşmesi anlamında bir evirtimidir.

17 Anlaşılan, kasıtlı gülmeler asimetrik olmaya daha yatkındır (Ekman 1984, 322).

18 "Delikanlı, bir kadının hediyesinden yoksunsa / Gözyaşlarının sağanak yağışı şeklindeki / Pek rahatlıkla üstlenecektir bir soğan böyle bir görevi." Shakespeare, *The Taming of the Shrew*, Giriş, 1.124.

duygusal bir durumdaymış gibi görünmek isterse, en iyisi, gerçekten böyle bir durumda olmaması olabilir.

Ancak bazı teorilerde, özellikle de William James'in genelde ifadesiyle birlikte kabul edilmiş duyguyu tamamlayan teorisinde bir duygunun dışsal görünüşünü sergilemekle duyguyu deneyimlemek eşittir. James teorisinde şu sonuca vararak terapatik izlenimlerini sunar:

> Teorimiz doğruysa, ondan özel bir duygunun bahsi geçen gösterimlerinin istemli uyarılışı bize duygunun kendisini vermelidir. Herkes paniğin kaçışla nasıl arttığını bilir... Bir duyguyu ifade etmekten kaçınırsan ölür. Öfkeni sergilemeden önce ona kadar say, içinde bulunduğun durum saçma görünecektir sana. Konuşmayı sürdürmeye çalışmak salt bir konuşma şeklinde olmaz... Deneyimlemiş olan herkesin bileceği gibi, ahlak eğitiminde şundan daha değerli bir kaide yoktur: Kendimizdeki arzulamadığımız duygusal eğilimlerin üstesinden gelmek istiyorsak, geliştirmek istediğimiz aksi yöndeki doğal eğilimlere, gayretle ve hatta serinkanlı bir şekilde ağırlık vermeliyiz. Israrın ödülü, kasvetin ve depresyonun azalması ve faydalarındaki keyiflilikle inceliğin su yüzüne çıkması şeklinde, şaşmadan gelecektir. Sal kaşını, parlasın gözün, ön değil arka görünüşünü bastır, majör perdeden konuş, sevecen komplimana geç ve kalbin buz gibi olmalı, yavaş yavaş erimeyecekse! (1968 [1884], 27-28)

Ancak bu kadar basit olabilirdi. Tebessüm bazen yardımcı olabiliyorken, gerçekte çoğu kere birisinin moralini yükseltmede başarısız olabilir. Hoşnutsuz hisleri bastırmak o hisleri layıkıyla ortadan kaldırmak anlamına gelmiyor. Terapideki "mutlu bir tonda ıslık çal" teorisinin sorunu, onun nadiren işe yaramasıdır. Bu yüzden "kaçınılmaz bir doğal sonuca" dönük daha kapsamlı bir teoriden şüphe duymamız için haklı bir nedenimiz var (Sorunları bir yana, Stanislavski'nin rol yapmaya ilişkin "ters-yüz" yaklaşımının bu teoriye bel bağlamadığını kaydetmemiz gerekir).

Kurgulara Duygusal Tepkiler

Tepki gözyaşlarının izleyicide uyandırdığına ilişkin ne söylenebilir? "Patetik hikâyeler" okurken, duygusal filmler izlerken, trajedi oyunları seyrederken ya da (daha ince ayrımları es geçme pahasına) hüznü ya da neşeyi doğuran diğer hayal gücü eserleriyle karşılaştığında, çoğu kişi gözyaşlarını tutamaz. Kurgunun duygusal reaksiyonları "gerçek" duyguları içerir mi? Kimisi mevcut inançlar sahte olduğunda ve eyleme dönük olağan eğilimlerin yokluğunda ya da onlar engellendiğinde, ilgili duyguların da sahte olacağını söylüyor (Walton 1978). Ben böyle olduğu kanaatinde değilim. Korku filmi izleyen birinin sahte bir şekilde korktuğunu kabul etmemiz için herhangi bir neden göremiyorum. Neden bir insan sahte bir tehlike karşısında gerçek bir korku duyamasın?

Kaçma eğilimi olmasa da, fizyolojik tepkiler yeterince gerçektir ve olağan durumlarda korku her türden karışık bileşenlerden mürekkep olabilir (çok farklı türdeki düşünceler de dahil). Kurguyla hareket ettirilmesi için açıkça yanlış inançlarımızın olması gerekmiyor. Kendimizi bırakmamız yeterli.

Buna ek olarak, bazı durumlarda, içerikteki bir unsur da kişinin önündeki bir engel olabilir. Korku filmi izleyen biri, meydana gelen fizyolojik uyarılmaya ek olarak, tiyatroyu terk etme eğiliminde olsa da, (eğilimindeki manasızlığın farkına vararak) eğilimini tutabilir. Uçağın içinde olup da uçmaktan korkan biri, korkusuyla ilgili eğilimini tutabilir. Altında yatan düşüncelerin gerçekdışılığı bilinmesine rağmen, kurguların yarattığı korkunun gerçeğe ihtiyacı akıldışı olan uçma korkusundan daha az değildir. Sahnedeki aktörlerin gerçekten acı çektiğine inanmayan birinin duyduğu üzüntü gerçek olabilir. Eyleme dönük belli eğilimlerinin olmaması, mesela yaslı aktörü yatıştırmaması, izleyicinin gözyaşlarının sahte olduğu anlamına gelmez. Eylem sözkonu-

su olmasa da Little Nell'in ölümüne ağlayan binlerce insan bu ölüme gerçekten üzülmüştü. Elbette Oscar Wilde hiç etkilenmemişti. Ona göre, Little Nell'in ölümünü gülmeden okuyabilen biri taş kalpli olsa gerektir (Ford 1965). Fakat onun eleştirel yaklaşımı, kurguyu okurken gösterilen duygusal tepkilerin yersiz ya da gerçekdışı olduğu anlayışına dayanmaz. Onu böyle düşünmeye iten şey başka (kuşkusuz betimlenen olaydan ziyade betimlemenin kendisi). Daha duygusal okuyucular sözkonusu olduğunda gerçek bir ağıt olmaksızın acının gerçek olmadığını düşünmek bir hata olur. Sorun Little Nell'in gerçekten yaşamaması olamaz. Okuduğumuz aktüel tarihi olaylar da aslında o an yoktur. Oysa Nazilerin tüm Yahudileri Davud'un yıldızını takmaya zorladığına ilişkin Danimarka kayıtlarını okuyan biri gözyaşlarını tutamayabilir. Yahudiler kurban kılınırken, Danimarkalılar da kendilerini Yahudi kılar (Duygunun burada ne üzüntü ne de neşe olduğuna dikkat edin. Bazen asil bir durumla karşılaşmasıdır insana dokunan).

Betimlenen olayın geçmiş zaman dilimi içinde gerçekleşip gerçekleşmemiş olmasının bir önemi yok mu? (Biri *Casablanca* filmindeki Marseillaise sahnesiyle gözyaşlarına boğulabilir.) Kurgulara ağlandığında dökülen gözyaşları kuşkusuz gerçektir, asıl soru duyulan sempatinin, acının ya da her neyse o şeyin gerçek olup olmadığı ve gözyaşlarının duyguyu ifade edip etmediğidir. Diderot tartışmayı çok önceden alevlendirmişti: "Gerçek yaşamdaki bir trajedinin sebep olduğu gözyaşları ile dokunaklı bir anlatımın sebep olduğu gözyaşları arasındaki farkı düşündünüz mü?" (20). Ne yazık ki, soruyu yanlış yönlendiren bir yanıt veriyor. Gerçek yaşamdaki gözyaşlarının düşünceyle meydana gelmediğini, bu gerçek gözyaşlarının "aniden, diğerlerinin ise aşamalı olarak oluştuğunu" düşünür. Oysa kimse bilinçli düşünceyle tümüyle derin olan maksatlı düşünceyi birbirine karıştırmamalı. İnsan tümüyle

açık olan değil de daha az açık olan düşünceleri es geçse bile, gerçek yaşamdaki gözyaşları belli bir karakteri olduğu kavranan (inanılan ya da düşünülen) durumlara (yitirme dahil) tepkidir. Belli bir tür olarak bir durumu düşünmede yer alan meditasyon hesaplamayı gerektirmez, işte böyle bir meditasyon gözyaşlarına sebep olur. Ancak meditasyonu sosyal açıdan kategorilerin belirlenmesi anlamında değerlendirmek gerektiğini eklemeliyiz.

Biri şiddetli güldüğünde gözyaşı döktüren fizyolojik mekanizma ile acı çekene gözyaşı döktüren mekanizma aynı olabilir, ikinci durumdaki gözyaşlarının acının bir ifadesi olarak, ilk durumda ise (kişi gözyaşı dökecek kadar güldüyse) sözkonusu gözyaşlarının keyfi ifade ettiğini söyleyemeyiz. Bu durumdaki fizyolojik mekanizmayı salt bir mekanizma olarak değerlendirebiliriz. Gözyaşlarına sebep olan, fiziksel bir durum değildir. Bir müzik, sesi aşırı yüksek olduğu için, fiziki etkisiyle birini ağlatıyorsa, bu onu "hüzünlü müzik" kılmaya yetmez. Gözyaşlarının belli türdeki (sosyal açıdan tanımlanan) düşüncelerden ötürü duygusal gözyaşları olarak sayılması gerektiği düşünülmelidir. Düşüncelerin "doğru" olmaması (kurguya tepki olabilirler) ve kişinin bir sonraki eyleme girişmemesi, duygunun karakterini değiştirmede gerekli değildir. Düşüncelerin tümüyle açık edilmesinin gerekmediği açıkça bilinmelidir. Kavrayışlara dönük düşünmeksizin ortaya çıkan tepkilerin (refleks dediği "sinir sisteminin içsel adaptasyonuna dönük etkilerin") önemine vurgu yapan James, bana sanki iddialarına tersmiş gibi gelen şu örneği verir:

> Yazar yedi sekiz yaşlarında bir oğlanken, bir atı kanlar içinde görünce bayılmasıyla ilgili yaşadığı şaşkınlığı dün gibi hatırlıyor. Tahta parçacığı nalı kanatmış da, hafızası onu yanıltmıyorsa, incelemiş tahtayı ve ondan kan damladığını görmüş çocuksu merakı içinde herhangi bir his

> duymadan. Birden gözleri kararmış ve kulakları uğuldamaya başlamış, gerisini ise hatırlamıyor. Kan görmenin insanı bayılttığını ya da hasta ettiğini daha önce işitmemiş, böyle bir şey olduğunu öğrenmemiş ve böyle bir durumun kendisini tehdit edeceğini hesap etmemişti. böylesine hassas bir yaşta bile, iyi hatırladığı üzere kızıl bir sıvının fiziksel varlığının onda nasıl korkulası bedensel etkilere sebep olduğunu merak etmekten kendini alamamıştı. (26)

Yedi sekiz yaşlarında bir oğlanın yaralanma ve acı yanında kanla ilgili sayısız deneyim yaşamamış olabileceğine inanmak güçtür. Bu deneyimleri, kavrayışının (deneyimle ve sosyal kategorilerle biçimlenmiş, kendinde düşünme türüdür bu) etkilerine yedirmek için hatırlamaya açıkça ihtiyaç duymaz.

Tanımlama, ilişkilendirme, yerleştirme ve benzer durumlara ilişkin fizyolojik süreçlerin bizde kurgulanası özel bir bağla alakalı olduğu görülebilir, ancak aynı mekanizmalar "gerçek" dünyayla ilişkilerimizde daha az etkili değildir. Şair James Merril bize "Hakikat saklı kurgudur" diye hatırlatır. Stendhal, *On Love* adlı eserinde romantik aşkın "kristalleştirme" yoluyla nasıl kimliklendirildiğini anlatır: Aşkımızı erdemlere sararız, kimi mağaralarda bir dal parçasının tuz kristalleriyle kaplanması gibi. Bu idealleştirmeye (ya da "kurgulaştırma"ya) ek olarak, Freud bir aşkın nasıl nakille kimliklendirildiğini, "bir nesneyi bulmanın gerçekte onu nasıl yeniden bulmak anlamına geldiğini" anlatır (1905d, 7: 222). Böyle fizyolojik süreçler duygusal yaşamımıza sızar. Bu yüzden insanın *Jaws*'ı izlerken keskin dişlerden duyduğu korku, yine onu izledikten sonra keskin diş korkusuyla sahilden kaçınan insanın korkusundan daha az değildir. Duygu her daim belli bir "uzaklıkta" olabilir, düşünceyle ya da kavrayışla araya girebilir, ancak kurguya tepki veren kişinin içsel yaşantısını (siyasi haberlere tepki veren bir insanın içsel yaşantısından daha fazla) sahte kılmaz. *The Adventures of Tom Sawyer*'ı

okurken Tom ve Becky'e yakınlık duyan ya da duygudaşlığıyla Kral Lear'dan etkilenen bir insanın duygusu, sevdiceğinin yokluğundan kaygılanan ya da çocuklarının nankörlüğüyle karşılaşan bir insanın duygusundan daha az gerçek değildir. Kurgu ile gerçeklik arasında her açıdan farklılık bulunur, ancak bu farklılık korku doğuran duygusal tepkilerimizin fizyolojik durumunu baltalamaz, yani Dracula sahte bir korku uyandırmaz. Duygu nesnesine ilişkin kurgusal durum, duygunun "gerçekliği"ni baltalıyor olsaydı, daha uygun bir temelde layıkıyla duygu olarak hissedilebildiğinde, her akıldışı duygu (bilhassa akıldışılığının çift odaklı farkındalığını içerdiğinde) bir tür rol yapma olarak değerlendirilebilirdi. Tutkuların kitaplarla, oyunlarla ve filmlerle eğitimi aşırı duygusallık tehlikesini doğurur ve çocuk oyunuymuş gibi görünebilir, oysa o yaşamımızı anlamlandırma çabasıdır.

Gözyaşlarının Psikanalizi

Bir düşünce gözyaşlarını tetikleyebiliyorsa, yersiz ve hatta bilinçdışı bir düşünce de bunu yapabilir. Freud bilinçdışı bir fantezinin gözü yaşlı bilinçlilik durumuna nasıl dönüştüğüne ilişkin dramatik bir örnek verir:

> Hastalarımdan birinin ilgisini fantezilerine çekmemden sonra hastam bana, bir fantezisinde sokakta kendisini gözyaşları içinde bulduğunu ve birden ne olduğunu anlayarak bir çığlık attığını anlattı, fantezisi böyle bir sonuca neden olmuş. Hayalinde, şehirde meşhur olan bir piyanistle (onu hiç tanımamasına rağmen) yakın bir ilişkisi vardı, hatta ondan bir çocuğu olduktan sonra (gerçekte çocuksuzdu) terk edilmiş ve çocuğu fakir bir yaşama mecbur olmuştu. Hastam duygusal aktarımın bu noktasında gözyaşlarına yenik düştü (1908a, 9: 160).

Patolojik ya da bağlamdan yoksun gözyaşları, birer duygu ifadesi

olarak anlaşılabilmesi için bağlama ihtiyaç duyar. Böyle durumlardaki bilinçdışı fantezilere dönük psikanalitik bir inceleme, gerek duyulan açıklayıcı düşünceleri bulma çabasıdır.

Psikanalitik bağlamın kendisine gözyaşlarına özel bir noktadan yaklaşabilir. Hatırlanacaktır ki, Sartre'ın örneğindeki kız doktoruna (Freud'un ünlü çağdaşı, Janet) belli problemlerini itiraf etmekten kaçındığı için ağlıyordu. Psikanalistler Sartre'ın büyüsel eylemler anlamında kullandığı durumu savunma mekanizması anlamında kullanıyor. Örneğin birisinin de belirttiği gibi, "Çok sık ağlamak her şeyden önce saldırgan bir enerjiyi, onu zararsız ve salgısal bir davranışa dönüştürerek bitirme girişimini gösterir." (Lofgren 1966, 380) Bu anlayış, gözyaşlarının sadece tek biçimli insan salgısı ve tam bir öz olarak kabul edilebilecek ölçüde kendine has bir şey olduğu gözlemine pek uyar.[19] Buna mukabil tükürük, sidik ve dışkı çok farklı ölçülerde, hem psikanalitik teoride hem de popüler hayal gücünde ve (avamsa) günlük dilde kirlilik ve saldırganlıkla alakalandırılır (Lofgren, 379). (Birisine tükürmenin ne anlama geldiğini düşünün.) Dahası "gözyaşları öteki kişinin odaklanmasını zorlaştırır ya da görmesini. Göremediğin birine zarar vermen zordur. Aynı zamanda gözü yaşlı olan insan, kısmen kördür, patetik bir hedef olur ve artık kendisine saldırılmaz." (Wood & Wood 1984, 126) Bu yüzden gözyaşları saldırganlığı zararsız bir şekilde ortadan kaldırmaya, ilgili şahsı tehdit etmekten daha uygundur. Bu yorum, ağlamanın tipik bir rahatlama olarak anlaşılmasına da pek uygundur, bazen olayı açıklamaya yardımcı bile olabilir. En nihayetinde bu anlayış Hampshire'ın duygusal ifadeleri budanmış eylemler bağlamında ele almasına da uyar, zira ağlamak temelde bir öfke nöbetinin artığı olarak

[19] Lofgren 1966, 377. Bu düşünce anne sütünü ihmal edebilir. Ancak daha sonra bazı hastalar bu konuda karşılıdeğerlilik örneği göstermiştir.

görülebilir. Gözyaşlarının, zaman kazanmak ve kontrolü ele geçirmek ya da saldırganlığı ortadan kaldırmak gibi bir savunma amacıyla kullanılabildiği açıkça anlaşılmalı. Çocuklar bunu hep yapar.

Ağlamanın artan işlevleri içinde en ilginç olan "mutluluk gözyaşları yoktur, sadece keder gözyaşları vardır" şeklindeki indirgeyici psikanalitik iddiadır. Bu iddiaya Sandor Feldman'ın "Crying at the Happy Ending" üzerine kaleme aldığı bir makalesinde rastlanır (1956, 485). Iddia, mutlu bir olayın yalnızca gözyaşlarını tetikleyen diğer düşüncelere has bir olanak olarak bulunduğu belli durumların analizine dayanıyor. Feldman bir insanın gerçekten mutlu olabileceğini ve keyiften dört köşe olabileceğini kaydediyor ancak "sorun insanın mutlu olduğu için mi, yoksa mutlu bir şekilde sonlanan bir koşulda tetiklenmiş olan başka bir nedenden ötürü mü ağladığı üzerinedir." (478) Ardından makul bir biçimde kayba ya da üzüntüye bağlı olan, bilinçli ya da bilinçsiz düşüncelerin mutlu bir sona vardığını iddia eder. Kaçarak rahatlamanın da dahil olduğu bu gibi durumlarda etki ertelemesi olabilir. Diğer durumlarda ise artık yitmiş olan geçmişteki bir mutluluk hatırlanabilir ya da diğer kaygılar depreştirilebilir. Düğündeki ebeveynin halini düşünün, canı gibi sevdiği evladının belirsiz geleceğini düşünerek üzülür ya da mutlu bir sonu izlerken kendi farklı durumunu düşünmek durumunda kalan kişiyi (ötekinin mutluluğunun ışığında haline ağlar) düşünün.

Belli bir durumda bu geçerli olabilir. Peki, her zaman böyle midir? Her şeyden önce etken düşüncelerin bilinçsiz olmaması gerektiğini düşünün. Gerçekten de Darwin yeniden hasıl olan acıyla ilgili düşüncelere atıfta bulunur (214-15). Böyle durumlarda ertelenmiş bir etkinin yeniden belirmesi için gizemliliğe ya da saklılığa gerek yoktur. Sözkonusu düşünceler tümüyle bilinçli olabilir. Kötü düşünceleri reddeden birini

düşünün. Gözyaşları vardır ama saf mutluluk örneklerinden biridir açıkça. Feldman'ın "mutluluk gözyaşları yoktur, sadece keder gözyaşları vardır" (485) genellemesine göreyse mutluluk gözyaşlarını açıkça ortaya koyan kederli bir karakterin bilinçsiz ve etkin düşünceleri var olmalıdır. Biri böyle bir iddiayı nasıl dillendirebilir (özellikle de nedensel yaklaşımla)? Her açıyı kapsayan tam psikanalizin bir özeti olarak duygu ile ifade arasındaki yeni bir ilişkiyi göz önünde tutmalıyız.

Sözkonusu genelleştirmeyi (gerçekte düşündüğüm gibi) makul kabul ettiğimizi varsayın: Tipik mutlu sonun aktüel ve sembolik birliği acıyla ve (zıddı olan) ayrımın yitmesiyle bağdaşır, dahası gözyaşlarını doğuran düşüncelerle de bağdaşır. Her gözyaşının (bilhassa mutlu sonlardaki gözyaşlarının) keder gözyaşları olduğunu varsayalım. Sonuç dramatiktir. Böyle bir durumda, evvelce keder gözyaşlarına karşılık mutluluk gözyaşlarına yaptığım referanslardan vazgeçilmelidir. Bu durum, bu referanslara dayanan iddiaları da sarsar mı? Sonucun da ortadan kaldırılması gerekmiyor. Farklı tipteki duygularla ilişkilendirilen tek bir ifadenin diğer durumları sözkonusu değilse elbette. Zıtların örtüştüğü (ya da en azından karşıt olanların bir araya toplandığı) gerçekte yaygın görülür. Biri korkudan kaçabilir ancak biri mutluluktan da kaçabilir. Aynı şekilde biri (görüneceği üzere) keyifliyken de tebessüm edebilir, acılıyken de veyahut bu türden tebessümlerin geleneksel ya da histerik kimliği reddediliyorsa veya böyle olmaları için yeterli görülmüyorsa, nefretten ya da korkudan surat ekşitme de, Fore'de olduğu gibi, yüzdeki şaşırma ya da korku ifadesi de anlamını yitirebilir. Freud "The Antithetical Meaning of Primal Words"unu yazmıştır (1910e). Freud bu eserinde kadim dillerdeki birçok sözcüğün ifade ettiği ikili ve zıt anlamlarını, hayal eserinde bir unsurun zıddını sunabilmesine olanak tanıyan aynı faktörlerin işlevselliğine yorar ve filolog Karl Abel'den

alıntı yapar: "İnsan gerçekte en eski ve en basit bağlamları, karşıtların karşıtları olmaksızın elde edemiyordu ve bir karşısavın iki yönünü ayırmayı ve birini diğeriyle bilinçli kıyas olmaksızın düşünmeyi adım adım öğrenebildi." (1910e, 11: 158) Duygusal ifade dilindeki karmaşa çok farklı değildir. Bu önceki kimi argümanlarımın yardımına yetişirken, duygunun ifadeyle ilişkisinin kaçınılmaz ya da olası olup olmadığına dair daha büyük bir (totolojik) sorunu ortadan kaldırmaz. Zira mutlu sonlardaki gözyaşlarını da, diğer indirgeyici psikanalitik tavırlar gibi, keder gözyaşları olarak yeniden yorumlayan psikanalitik hipotez, (yine) reddettiğim türden duygu ile ifade arasında bire bir korelasyon varmış gibi kabul eder.

Tüm gözyaşlarının keder gözyaşları olduğunu kabul edersek, asla mutluluğu ifade edemezlerse, bu durumda tüm hakiki yüz ifadelerinin bir evrensel manası olduğuna ilişkin Ekman tarzı varsayımlara, hatta James'e özgü, duyguyu hissedilen ifadesiyle birlikte tanımlamaya geri dönmüş olmayacak mıyız? Psikanalitik yorum böyle indirgeyici varsayımlara mı dayanıyor? Böyleyse, ne ölçüde desteklenebilirler? Hume tümüyle reddediyor bu yaklaşımları: "Doğa dileseydi, aşkın etkisi nefretinkiyle aynı olurdu, keza nefretinki de aşkınkiyle. Aşka ıstırap, nefrete de mutluluk üretme arzusunun ilişkin olduğunu varsaymakta bir terslik görmüyorum." (1888 [1739], 368) Oysa Hume, bir ihtimal birbirine uygun eylemlere bağlı olan aşk ve nefret konusunda kesinlikle yanılıyordu. Tutkumuzun temelinde sevdiğimizi kabul ettiğimiz kişiye zarar verme arzusunun yattığını öğrenseydik, görünen aşkı aşk olarak görmezdik. Hissin müphem olduğunu söyler ya da öznenin kabulleri nezdinde durumu yeniden tanımlardık (buna göre "zarar" zarar olarak görünmeyebilirdi). Varsayılan aşığın zarar verecek şekilde davrandığı yerde bir şeyin olduğunu kabul ederiz, bu, psikanalitik iddialardan zi-

yadesiyle bağımsız bir durumdur. Psikanaliz (bilinçdışı duygularla ilgili) çıkarımlara varabilir ancak temel varsayımlar benzerdir. Örneğin belli *couvade* durumları en iyi şekilde, bilinçsiz düşmanlık açısından açıklanır. Kimi Türkler loğusa dönemindeki kadını sopayla döver ve bu eylemi cinleri kovma gereksinimiyle açıklar, oysa cinlere inanmadığımız için (Türklerin de gerçekten inanıp inanmadığı konusuna şüpheyle bakabiliriz) cinleri, dövmenin ardındaki asıl dürtünün yani hedeflenen düşmanlığın merkezi olarak görmeliyiz. Psikanalizde biri (apaçık şekilde açıklamasız semptomatik eylem ya da incelememizin bu bölümünün başındaki bilinçdışı fantezi olarak anlaşılan çözülememiş gözyaşları gibi) anlaşılamaz bir davranışla karşılaştığında, çoğu kere bilinçdışı kabullere ve arzulara başvurur. Bir etmenin kendi açıklaması olduğunda ve buna bağlı olarak davranışı da apaçık bir şekilde anlaşılabildiğinde, etmenin inançları ya da usavurmaları, bilhassa daha geniş bir grupla paylaşıldığında, durumu daha da zorlaştırır (Neu 1981, böl. 14). Oysa *couvade* durumundaki vurmadan hareketle yapılan düşmanlık çıkarımı duygu ile ifade arasındaki basit bir şekilde bire bir korelasyona dayanmaz. Vurmak düşmanlık ifadesinin sadece bir yoludur, her vurma eylemi düşmanlıktan kaynaklanmaz. Bu olmadığında da birisi kabul edilebilir başka bir açıklamaya ihtiyaç duyabilir. Zira (eylemsel ya da kavramsal) belli bağlamdaki belli davranış türleri, duygu tanımlamasının bir parçasını oluşturur. Duygu ile ifade bağı olasılıktan öte olmakla birlikte, bir ölçüde gerekliliktir. Olağan varsayımların niçin başarısız olduğuna açıklama getirildiğinde bu bağlantı ortadan kaldırılabilir. Olağan varsayımlar dil ve iletişim koşullarından kaynaklanır. Biyoloji ve tarih aradaki bağlantıları kurmada uzlaşır. Duygusal ifadelere ilişkin teorilerimiz ve resimlerimiz duyguya ilişkin "doğal" ifadelerimize geri döner ve onları sağlamlaştırır.

Üzüntü ile ağlama arasındaki ilişki nedir? Genel görüş üzgün olduğumuz için ağladığımız üzerinedir. James'in kabulü ise ağladığımız için üzgün olduğumuzdur. Sartre (büyüsel bir araç olarak) üzgün olmaktan kaçınmak için ağladığımızı savunur. Emile Durkheim'e göreyse üzgün olduğumuzda, matem halindeyken ağlarız, çünkü buna zorlanırız, çünkü toplumsal beklentiler bunu gerektirir. Lofgren gibi, bazı psikanalistler, örneğin ağlamanın saldırganlığı dağıtan rolüne atıfta bulunarak dışsal sosyal yükümlülüklerden ziyade, içsel psikolojik durumlara vurgu yapar. Bütün bu aktarımlarda ağlamak rahatlama getiren bir işlevselliğe sahiptir.

Darwin içinse ağlamadaki gözyaşı "rastlantısal bir sonuç"tur (175); bununla ilişkili olan ve olmayan diğer süreçler de, diğer nedenleri mümkün kılan bir mekanizmanın sonucu olarak gözyaşlarını meydana getirir. Elbette, Darwin'in evvelce alıntıladığımız aktarımına (174, 206, 216-7) göre, mutluluk durumundaki gözyaşları, ilişkili alışkanlıklar sayesinde aşırı gülmeyle bağlantılı gözyaşlarına götüren fizyolojik mekanizmaya dayandırılabilir. Buna göre, sevinç gözyaşları keder gözyaşlarından daha temelsiz değildir, zira neden olan fizyolojik mekanizma (kasınçlı soluk alıp verme ve küresel kasların koruyucu mahiyette sıkışması da dahil) aynıdır. Bu yüzden her gözyaşının keder gözyaşısı olduğuna ilişkin psikanalitik iddia nezdinde sadece bir durumun olduğu yanlıştır. Belki de, psikanalitik iddianın tam alanından emin olmadan önce her tipteki duruma ve tetikleyici düşüncelere bakmak gerekiyordur. (Bağlantıyı sağlamak adına, konunun kapsamı mutlu sonlardaki gözyaşlarıyla sınırlandırılabilir.) Belki de kendimizi, duygusal ifadeler için kullandığımız kelime hazinemizdeki karışık ve aykırı anlamlara alıştırmalıyız, zira bu kelime hazinesi (biyolojik temeli ne olursa olsun) karışık ve aykırı bir tarihten doğar. İlkel ifadelerin aykırı manası ilkel

sözcüklerin aykırı manası olarak temel ve kaçınılmaz olabilir.

Aykırı mana gerçekte iki farklı yoruma imkân tanır. Biri basit ve çağrışımcı okumadır, bunda bir nesnenin ya da deneyimin varlığı zıddının düşüncesini de beraberinde getirir, o kadar yükseğe çıkarır ki bizi, aşağıyı düşündürür, gecenin gündüzünü, kederin sevincini. Ben ise Freud'un bu yaklaşımını fazlasıyla radikal buluyorum, zira o karşıtların farklılaşmadığı, henüz bağlamların belirlenmediği ve bu yüzden deneyimin de farklılaşmadığı bir zamana atıfta bulunuyor. Kuşkusuz halen daha çağrışımcı ya da diğer hedefler için ayrı bağlamlar sözkonusu değil. Yüksek/alçak deneyimin bir ölçüsüdür ve sevinç/üzüntü de deneyimin bir ölçüsüdür, ölçüye göre aşırı uçla karşılaştığımızda, her iki aşırı uçla karşılaşmış oluruz. Eşit duygulanım içinde olurlar. Bu okumada gözyaşları sadece kederin gözyaşları olabilir ancak bu, sevinç gözyaşları olmadığı ya da mutlu durumlarda ilişkili olan üzüntülü düşünceler olduğu anlamına gelmez, aksine, en nihayetinde, aynı yere varırlar. Ağlamamız, yönlendirildiğimizin bir işaretidir ancak bu farklılaşmamış ve zamanında ilgili koşullar ve düşünceler bağlamında ayırdına vardığımız bir durumdur.

"Gözyaşları, Yersiz Gözyaşları"

Üzüntü ya da acı durumunda dökülen gözyaşlarından başka, insanların dışındaki canlıların da ağladığına inanmak için pek bir nedenimiz yok.[20] Buna karşın aynı ölçüde, utanma ve şaşırma durumundaki kırmızılaşma dışında, insanların dışındaki canlıların da kızarıp bozardı-

[20] Bu bölümün başlığının adı Alfred Lord Tennyson'nın bir dizesidir: "The Princess" (Prenses) bölüm 4.

ğına inanmak için pek bir nedenimiz yok.[21] Bunlardan biri diğerinden daha şaşırtıcı ya da düşündürücü mü olmalıdır?

Başka bir canlının da *kızarabildiğini* düşünmek zorken (mekanizmanın görünebilir bir kızarma için ihtiyacını duyduğu şey, tüylü ya da koyu renkte olmayan yüzün altında kılcal damarlar bulundurmasıdır) birçok hayvanın sulanabilen gözleri vardır. Dahası (soğuktan) deri kızarması bir kızarıp bozarma değildir, kızarıp bozarabilmek için fizyolojik kırmızılaşmanın, utanmadaki düşünceler gibi, özel bir zihni nedeni olması gerekir. Hayvanların utanmaya varacak ölçüde spesifik düşüncelerinin olamayacağı rahatlıkla düşünülebilir. Oysa ağlamayla ilgili olan duygusal gözyaşları kuşkusuz hayvanların da etkilenebileceği üzüntüye (üzgün düşüncelere) gerek duyar sadece. Bu yüzden kızarıp bozarma hayvanların yoksun olduğu bir duygusal ifadeyken, bu yoksunluğu ilgili mekanizmayla ve duygularla (utanma, şaşırma vs.) ilgili bir yoksunluk olarak rahatlıkla açıklayabiliriz. Ancak gözyaşları sözkonusu olduğunda diğer canlılar hem mekanizmaya hem de duygulara sahip görünür. Neden onlarda da duygusal ağlama olmasın?

Öncelikle, mesele biraz daha karışık olabilir. Sadece belli primatlar ağlama mekanizmasına sahip olabilir. Collins diğer canlıların da (örneğin "primatlar altındaki soluk alıp verirken çeperlerini kırpıştıran omurgalılar"), gözlerini korumak için fizyolojik ağlama işlevini devreye sokan alternatif mekanizmaları olduğunu iddia eder (1932, 9-11). Mekanizmanın imkânlılığı nasıl olursa olsun, korumayı gerektiren iki tipte genel tehlike durumunu ayırt edersek (bağırma / uluma esnasında gözler üzerinde oluşan baskı ve parçacıkları tahriş etme) ve iki durumdan sadece biri (doğrudan gözün tahriş olması) sözkonusu olursa, dahası

[21] Darwin'in ikinci sorusunu tekrar gözden geçirin ve *The Expression of Emotions*'ın (1965 [1872]) 13. bölümündeki tartışmaya bakın.

bu yüzden insan dışındaki canlılarda bulunan gözyaşı bezleri tetikleniyorsa bu durumda onların duygusal gözyaşlarından yoksun olduğunu temellendiren bir açıklamamız olabilir. Zira bebeklerde de duygusal gözyaşlarına neden olan bir bağlantı dizisi (bağırma, kasınçlı soluk alıp verme, gözlerde baskı, küresel kasların koruyucu mahiyette sıkışması) vardır. Burada fiziksel acı ya da rahatsızlıktan ötürü hasıl olan bağırma olayıyla birlikte gözyaşlarını doğuran fizyolojik bir zincir sözkonusudur. Diğer acı çekme durumları da bir ağlama eğilimi ve buna bağlı olarak (aynı fizyolojik bağlantı yoluyla) gözyaşları meydana getirir. Diğer canlılar acıyla bağlantılı olan fizyolojik mekanizmaya (bağırma, gözlerde baskı, küresel kasların sıkışmasıyla gözyaşı bezlerinin tetiklenmesi) sahip değildir ve bu yüzden sözkonusu ağlamaları duygusal acıdan kaynaklanmaz. Tamam da, niçin diğer mekanizma (gözyaşı bezlerini tetikleyen doğrudan göz tahrişi) ilgili genelleştirmede fiziksel acıdan kaynaklanıyor olmasın? Zira fiziksel acı doğal olarak (gözyaşlarını doğuran) bağırmayı tetiklerken (diğer canlılarda gözyaşlarını doğuran tek mekanizma olarak gördüğümüz) gözlerin fiziksel tahrişini doğurmaz. Hayvanlar duygusal acıyla ya da ıstırapla ağlamaz, zira (aynı nedenden ötürü) fiziksel acıyla da ağlamaz.

Darwin diyor ki "Çocuklar, diğer birçok küçük canlı gibi, yemek ihtiyacı hissettiğinde ya da bir şekilde acı çektiğinde yüksek sesle ağlar, bu kısmen ebeveyne dönük bir yardım çağrısı, kısmen de büyük bir çabayla rahatlamadır." (174) Darwin bize bebeklerde gözyaşlarının dökülmesine neden olan fizyolojik bağlantıları (gözdeki kan damarlarının kasılması ve göz kaslarının daralması yoluyla) ve buna bağlı olarak "acı çekmenin, başka bir eylemin eşliğini bekleme gereğini duymaksızın gözyaşlarını dökmeye yeterli olduğunu" gösterir. Ağrılı ya da ani duygusal durumlar gözyaşlarını ateşleyebilir ancak (saç dökmekten ziya-

de) ağlıyor oluşumuz "gözyaşlarının göz dışına patlaması gibi amaçsız ve rastlantısal bir sonuç" olabilir. (175) Gözlerin koruyucu mahiyette sulanması, dışsal tahriş ne olursa olsun, açlık, üzüntü, rahatsızlık ya da diğer içsel bozulma diğer birçok manayla kaplı olur. Bu, ziyadesiyle yaşamımızla ilgilidir. Çoğu kere duygusal düşüncelerimizden ötürü duygusal gözyaşları dökmeye itiliriz ve gözyaşları, düşünebildikleri için, insanlarda refleksten çok daha fazla anlam taşır. Kendimizi yönlendirilmiş, dokunulmuş ya da yaralanabilir hissettiğimizde ağlarız ve gözyaşlarına sebep olan ilgili düşünceler, onların tek tek duygusal karakteridir.

Düşünceler en azından iki noktaya varır: Durumun yorumu ve (fizyolojik) tepkimizin yorumu. James ağladığımız için üzgün olduğumuzu söylerken ki bunu belli bağlamlarda (ve kültürlerde) görürüz, aynı şekilde ağladığımız için de kızdığımız, şaşırdığımız ya da başka bir duruma geçtiğimiz de söylenebilir. Fizyoloji tek başına konuyu açıklamaya yetmez. (Kimi estetik ve birçok cinsel durumda) idrak (açıkça doğrudan) fiziksel bir reaksiyona sebep olurken, biz deneyimin doğası gereği psikosomatik olduğunu düşünürüz. Gözyaşlarıyla ilgili husus (cinsellikle ilgili olduğu gibi) baştan itibaren iki unsurun (zihin ve beden) kaynaşmasıyla ilgiliymiş gibi görünüyor. Davranış bir dereceye kadar düşünceyle belirlenebilirken, bilinçli düşünmeyle belirlenmez. Reaksiyon doğası gereği karışık yapıdadır. Sadece fizyolojik bir olay değildir, aynı zamanda sadece kasıtlı, hesaplı bir tepki ya da belki de iyi tanımlanmış ve ayrımı iyi yapılmış bir olay da değildir. Bu yüzden entelektüelliğin en azından iki türü olduğunu hatırlayalım. Spinoza düşüncenin ortaya çıkışını açıklarken etken ve edilgen düşünce arasında bir ayrım yapar. İmgesel düşünce edilgenliğe meyleder, fizyolojiyi yansıtır ve hafızayla çağrışım tarafından idare edilir. Etken duygu tarafındaysa

sadece normatif ve tartışmacı yapısıyla açık düşünce bulunur. Duygusal yaşamımızda özgür olur ve idaresini elimizde tutabilirsek, Spinoza'ya göre, edilgen düşünceyi (akli ve yönelтilmiş) etken düşünceyle değiştirmenin yolunu aramalıyız (Bkz. Neu 1977). Buna karşılık hayal gücünü ve edilgen duyguyu yerinden etme arzusu estetik ve cinsel karşılığı ortadan kaldırma riskini beraberinde getirir, zira bu hususlarda bellek, çağrıştırma ve hayal gücü esastır. Oysa Blake'e göre etken ve edilgen düşünce arasındaki farklılık bu saklı anlamları içermez ve hayal gücünün kendisine ait bir enerjisi ve eylemi vardır.

Doğarken Ağlamak

Yeni doğanlar ağlayarak dünyaya gelir. Daha doğrusu bağırarak ya da havayı güçlükle soluyarak doğarlar da, gözyaşları sonra gelir. Bebeklerin normalde doğumdan sonraki birkaç haftaya kadar gözyaşı dökmediğinden bahsetmiştim. Darwin bu gözyaşı eksikliğinin, tümüyle gözyaşı bezlerinin gelişmemiş olmasından kaynaklandığını iddia eder, ona göre bu bezler doğumdan itibaren gözün fiziksel tahrişine bir tepki olarak gözyaşı akıtır (152-153). Bu duygusal nedenlerden kaynaklanan ve gecikmeye bağlı olduğu görülen bir ağlamadır. Bu, bebeklerin henüz (yeteri kadar) düşünemiyor olmasından kaynaklanıyor olabilir mi? Kısmen evet, kısmen de hayır. Öncelikle hayır, doğum anında olan bitenin nasıl üzücü olduğunu bilememelerine rağmen birkaç hafta içinde bunu öğrenebiliyor olsalardı şaşırtıcı olurdu, yine şaşırtıcı olurdu, diğer canlıların işlevsel gözyaşı bezleriyle asla bunu öğrenememeleri (dilden yoksun olmalarına rağmen belli düşünceleri olduğu kesindir, neden bu düşünceler onlarda gözyaşını tetikliyor olmasın?). Sanırım sorun (yetişkin olan) bizlerin gözyaşlarının ardındaki düşünceleri nasıl

tanıdığımıza dönüyor. Bir bebek ağladığında bunun onundaki huzursuzluğun bir işareti olduğunu düşünüp acıyı dindirmek için nedeni araştırırız. Kuşkusuz bu interaktif tepkiler dizisinin türler için yaşamsal faydaları vardır. Teşhise bağlı olarak yetişkinler ağlayan bebekleri besler, bezini değiştirir ve diğer acı verici unsurları ortadan kaldırmaya çalışır. Bebeklerin bazen amaçsızca (keyfen, ciğerlerini çalıştırmak için) ağlıyor olmasından şüphelenirim, böyle durumlarda bakıcılar ağlamanın farklı özelliklerinin ayırdına varır ve ağlamaları bebeklerin dilleriyle daha karmaşık ifade yeteneğini kazanmadan önceki ihtiyaçlarını ifade etme yoludur.[22] Montagu [1959] gözyaşlarının nemlendirici ve mikrop öldürücü etkisinin evrimsel yararlarını bebeğin burun mukozasıyla ilişkilendirse de sesli ağlamaya gözyaşlarının eklenmesi fazla bir şey katmaz. Acının fiziksel olduğu kadar psikolojik olduğunu da (anneden ayrılma da dahil) düşünmeye başlasak bile, birkaç hafta sonraki resim acıya ya da huzursuzluğa geniş bir tepki olduğu şeklindedir. Gözyaşları, etraftaki yetişkinler olarak gözyaşlarında durumları ayırt etmeye dönük tepkileri gördüğümüz ölçüde, sadece belli duyguları ifade etmek için oluşur. Bazen değer verilen bir nesnenin kaybından üzüntü doğar, bazen istenen elde edilemediğinde hayal kırıklığı. Bebeğe ayırt edici uygun düşünceler atfedersek, bunlar acı ve hiddet gözyaşları olur. Aksi mümkün olabilir mi? Bebekler yerleşik bir ayırt edici duygular yığınıyla, küçük his mermerleri gibi, zaten tanımlanmış hisler için uygun etiketleri bulma ve halihazırda hissi deneyimlemiş olan diğerleriyle irtibat kurma problemleriyle yaşama gelmez. Durum böyle olsaydı, problemler çözülemez olurdu. Bu yalıtılmış içsel hislere eklediğimiz sözcüklerin başkaları tarafından kullanılan sözcüklerle örtüştüğünden

[22] Doğumdaki ilk ağlama, belki de bebeğin acıyla tanışmasıyla alakalı olmayıp ciğerlere akın eden ilk havaya dönük fizyolojik bir tepkidir.

emin olamaz ve içsel yaşamımıza özgü konuşma dilimiz asla gerçek bir iletişimi mümkün kılamazdı. Ancak gerçek şu ki, içsel yaşamımıza ilişkin yerleşik bir konuşma diliyle dünyaya geliyor, davranışlarımızı ve tepkilerimizi belirlemeyen başkaları tarafından sosyal bir dünyaya buyur ediliyoruz. Başlangıçta içsel yaşamımız herhangi bir ayrımın olmadığı bir karmaşa halindedir. Buna karşın başkaları, ağlamak gibi belli davranışlarımızı belirgin olarak nitelerken onları etiketlemiş olurlar ("Bebek üzgün") ve biz de bizde olan biteni, belli durumlara özgü olan bu sözcüklerle adım adım ilişkilendirmeye başlarız. İçine doğduğumuz dile yani ana dilimize bağlı olan kategorilere uygun olarak içsel yaşamımızı bölümlemeye başlarız. Zaman geçtikçe durum gelişerek daha karışık bir hale gelir ancak James'in yaklaşımında başka bir doğruluk payı var, gelişimsel bir doğruluk. Nitekim ağladığımız için üzgün olmayız aksine duygu ifadesinin duygu tanımlanışındaki kelime hazinemize ilk bağlantıyı kurduğu bağlamda üzüntünün ne olduğunu öğrenmeye başlarız. Hampshire'ın bildirdiği gibi "Sınıflandırmamıza göre, ifade eden davranıştan iç duyuşa doğru derinlemesine hareket ederiz." (1972c, 155) Yazarın açıkladığı üzere, durumlar gelişir: "Bu, bir his ile başka bir his arasında ayrım yaparken kullandığımız daha katışıksız kavramların niteliğidir, öznenin kendi kabulleri, bu kabullerin uygulama koşullarının kaçınılmaz bir parçasıdır. Bir insan, eğilimlerini ani ve doğal ifadeden ayırma gücüne bağlı olarak hem kendisine hem de başkalarına dönük sözkonusu ayrımları yapabilme gücünü adım adım elde eder." (156) Belli eğilimleri yönetebilme ve tanımlayabilme yeteneği ile belli duyguların ayırdına varıp onları edinme yeteneği birlikte gelişir. Durum sadece baş gösterir. Bebek ağlar. Huzursuzluktan ve buna bağlı olarak düzensiz soluk alıyor olmaktan kaynaklanan bağırışları, doğal olarak gözyaşını tetikleyen gözlerin etrafındaki küresel kasların sıkış-

ması izler. Rastlantısal ve nedensiz bir fizyolojik tepki olarak başlayan, aslında birçok nedeni bünyesinde taşır. Katlanan düşünce ve deneyim yüzünden çok katmanlı bir şekilde gözyaşına itiliriz.

3
KISKANÇ DÜŞÜNCELER

Birisi sevdiği bir şeye sadece kendisinin sahip olduğunu değil de, onu yakınıyla ya da arkadaşlık bağından ötürü daha yakın olduğu biriyle paylaştığını düşünürse, sevdiği şeye karşı Nefret besleyip diğer kişiyi çekememeye başlar... Sevdiğimiz şeye karşı duyduğumuz çekememezlikten oluşan nefret duygusuna kıskançlık denir, o halde Sevgi ve Nefret üzerine doğmuş zihnin bir bocalaması olan bu duyguya çekilemeyen kişi düşüncesi de eşlik eder.

Spinoza 1985 (1677), 3. Bölüm, 35. Sav

Köle ayaklanması, *hıncın* kendisi yaratıcı olup değer ürettiğinde, ahlaken başlar: Doğru reaksiyonu reddeden karakterlerin *hıncı* ve edimleri, imgesel bir intikam duygusuyla bedel öder. Her soylu ahlakı kendi zaferinin kabulünden gelişirken, köle ahlakı başından itibaren "dışarıda" olana, "farklı" olana, "kendisinden olmayana" Hayır der ve *bu* Hayır, onun yaratıcı edimidir. Değer biçen gözün ters yüz olması -bu kişinin bakışını arkadan ziyade yere çevirmesini gerektirir- *hıncın* varlığına ilişkindir: köle ahlakı var olabilmek için her daim ilkin düşmancıl bir dış dünyaya ihtiyaç duyar, fizyolojik ifadeye, tümüyle eyleme geçebilmek için dışsal uyarıcılara ihtiyaç duyar, bu eylem temelde bir reaksiyondur... Soylu insan kendisine karşı hakikatli ve açıklık içinde yaşarken... *Hınç* insanı kendisine karşı ne dik başlı, ne naif, ne dürüst ne de açık sözlüdür. Ruhu şaşı bakar.

Nietzsche 1967 (1887), İlk Deneme, 10. Kısım

> Normal kıskançlık... üzüntüden, sevilen nesneyi yitirme düşüncesinden doğmuş acıdan, diğer yaralardan ayırt edilebilir olduğu sürece, narsis bir yaradan, dahası başarılı rakibe duyulan haset duygusundan ve az ya da çok öznenin ben'inini kayıptan sorumlu tutmaya çalışan özeleştiriden oluşur.
>
> Freud 1922b, *SE* 18: 223.

Fizyolojik sorunlar bazen bir ölçüde mantık sorunlarıdır. Yaşamlarımız basitçe kararmaz, planlı şekilde çöker ve kusurlu çizgiler kavramlarımızla belirlenir. Fizyolojik durumlarımızı anlama ve betimleme yollarımız çoğu kere bu durumlardaki potansiyeli, yani hem gelişmeye hem de bozulmaya dönük potansiyeli (ve bazen de sınırı) açık eder. Bunun, duygularımızı ve diğer zihni durumlarımızı oluşturan kavramlarımızın ve kabullerimizin rollerini göz önünde tutmak suretiyle açıklanması gerekebilir (Neu 1977). Bu bağlamda, kıskançlığı düşünmek, kısmen içsel karışıklığından, kısmen etrafını saran kavramsal zenginlikten, kısmen de bağımsız öneminden ötürü bilhassa eğitici olur. Kıskançlığın etrafındaki kavramsal zenginlik, bu alanda çok sayıda ayrım yapabiliyor olmamız (çekememezlik, içerleme, kızma, schadenfreude, içine oturma, fesat, kin, kötü niyet, nefret, nankörlük, intikam, düşmanlık, üstlenme, güvensizlik, şüphe ve bunlar gibi sayısız ifade) kıskançlığın öneminin ve değerinin bir göstergesidir.

Kıskançlığa meydan veren gerilimlerin, yönlerin ve karışıklıkların bir kısmını belirleyerek kavrayış şekillerimizin ve sınırlarının, özel olarak bu alanda yaşamlarımızı biçimlendirdiği yollardan bazılarını görebiliriz. Daha da öteye gidip kıskançlığın kaynağını ve yerini psikogenetik açıdan irdeleyerek kavramlarımızın onları ne ölçüde ve ne tarzda biçimlendirmemizi (ve yeniden biçimlendirmemizi?) ve dolayısıyla, muhtemelen, yaşamlarımızı değiştirmemizi sağlayabildiğine ilişkin bazı

sorunları tartışmak isterim. Burada sınırlar nedir? Kıskançlık olasılığı ortadan kaldırılabilseydi, farklı ne olması gerekirdi ya da vazgeçmemiz gereken ne olurdu?

Bu noktada, kıskançlık ile çekememezliği, iki tür idealle bağlantılı olan duygu dönüşümü umutları nezdinde birbirinden ayırmak isteyeceğim: Toplulukçu ve toplumcu ideal. (Şahsi ve siyasi idealler bazen hatalı bir şekilde benzeştirilir. Biri her ikisini arzulayıp, her ikisi için çalışabilirse de, topluluğu sevme ideali sadece topluluğu sevme idealiyle aynı değildir.) Toplum reformcularının umutlarına rağmen kıskançlık olasılığının ortadan kaldırılamayacağını savunacağım. Kıskançlığın her daim kaçınılmaz olarak kötü yönlendirildiğini ve doğru nesnelere sahip olamadığını düşünmek yanlıştır, oysa sahip olabilir. Kıskançlığın varlığı ve istikrarı özkimliğinin gelişimine, diğer duyguların sahip olduğundan daha fazla etkide bulunur, öncelikli korkular bizi kıskançlığın patolojik biçimlerine meyilli kılarken, bu aynı zamanda kıskançlığın belli sevgi biçimlerine bağlı olduğunu gösteren bir durumdur, dolayısıyla kıskançlık olasılığını ortadan kaldırmak birçok şeyin yitimi anlamına da gelebilir. Öte yandan bana öyle geliyor ki, aynı güçlükler sosyal reformcuların kıskançlığa bağlı umut tarzında bulunmaz. Bu, kıskançlığın insan yaşamından kolayca çıkartılabileceğini düşünmek ya da kıskançlığın zararlı yönlerinin düzeltilemeyeceğini söylemek anlamına gelmez. Sonraki kısımlarda sırasıyla kıskançlığın ortadan kaldırılabilirliği, kıskançlığın çekememezlikle, haset dolu çekememezliğin beğeni dolu çekememezlikle ilişkisi ve kıskançlığın adalet talepleriyle ve kimi temel korkularla ilişkisi konularını ele alacağım. Kıskançlığın sevgiye ve sevgi yoksunluğuna dönük iki yüzünü yan yana koyup bölümü sonlandıracağım.

Gizlice Sokulan Yeşil Gözlü Canavar

Toplumsal ilişkileri yeniden düzenleme yoluyla kıskançlığı ve diğer acı veren "burjuva" tutkularını ortadan kaldırmanın mümkün olabileceği, (diğer birçok dönemin olduğu gibi) altmışların da beklentilerinden biriydi. Bu, toplumdaki birçok hareketi doğuran bir umuttu. Sanıyorum ki, bu büyük ölçüde karşılıksız kalmış bir umuttu. Kıskançlık, çekememezlik ve sahip olma arzusu, en iyi bastırma çabalarına rağmen, yine de kendisini ayakta tuttu. Bu yargı doğruysa, o halde "niçin?" sorusu doğar. Başarısız olan değişebilir durumun bir özelliği miydi yoksa kıskançlık olasılığı ortadan kaldırılabilir bir şey midir?

Toplum sorunlarının merkezinde yeni dünyanın yaratıcılarının eskilerin çocukları olmasının ve geçmişlerini kendileriyle birlikte yeni yapılara taşımış olmalarının bulunduğu söylenebilir. Hatta onların, yeni düzenlemeler altında dünyaya gelmiş olan çocukları da "tek bir ülkede sosyalizm" sorunuyla yüzleşmek durumunda kalmıştı. İçinde yaşayanların yeni düzenlemelerin bir katılımcısı olmadığı daha geniş bir dünya aramalıydılar. Ancak bu sorunlar, gerçek ve çetrefilliyken de sadece ihtimal dahilindedir, biri varlığının çöküşünü hayal edebilir.[1]

Toplumsal düzenlemeler nasıl olursa olsun, kıskançlığın ortadan kaldırılamazlığına (olasılık daimi kalır) inanmanın nedenleri olduğunu düşünüyorum. Bu nedenler, üzerinde detaylı bir şekilde durulmayı hak ediyor.

Birincisi, belli önemli farklılıklar ortadan kaldırılamaz ve bunlar

---

[1] (Bu makalede birçok insanın yorumlarından yararlanılmıştır, özellikle Norman O. Brown, Ellen Hawkes, Robert Meister ve Amélie Rorty.)
Söyleşiler için, bkz. Kanter (1972); İsrail deneyimi için, bkz. Spiro (1975); Çin'le ilgili durumun ne olduğuna dair bilgilenmemizi sağlayacak bir kaynak olabilir.

kıskançlığın tutunacak dalı olan kaçınılmaz (ve belki de gerekli) farklılıklardır. Belki de en temel farklılık yetişkinlerle çocuklar arasındadır. Çocukların uzun süreli bağlılıkları boyunca, onlara bakan yetişkinlerin (biyolojik anne babası olsun ya da olmasın), kendi ihtiyaçları ve bağlılıklarından ötürü, karşılayamayacağı ihtiyaçlarının ve taleplerinin olması her daim kaçınılmazdır. Çocukların talebine, daimi şekilde her koşulda yanıt veremezler. Kardeşlerin varlığı bu durumu esas itibarıyla değiştirmez, kuvvetlendirir. Sevdiklerimiz bize bakmaz da, başkalarına bakarsa (baktıklarını düşünürsek ya da hissedersek), onların yokluğunu "rakibe kaybetmişiz" gibi deneyimlemeye meyilli oluruz. (Anne baba da çocuklarından bu şekilde kıskanır, *onları* rakip olarak görür.) Kıskançlık Oedipus üçgeninin bir kenarını değiştirir, zira doğal (yani biyolojik) bir hiyerarşi sözkonusudur. İstikrarlı eşitsizlikler, bağımlılıklar ve uyumsuzluklar evrensel ve ortadan kaldırılamaz olduğu sürece, kıskançlığa hep yer vardır.[2] (Kuşkusuz, gücün yeniden üretimiyle ilgili olarak cinsiyetler arasındaki gibi, benzer önemi haiz başka farklılıklar da olabilir ancak bunlar kıskançlıktan ziyade çekememezlikle ilişkilendirilebilir, ben de çekememezlik konusunu ayrı bir şekilde ele almak ve incelemek isterim.)

İkincisi, çocukların gelişimi yarışmacı sahip olma arzusunun kalıcı sonuçlarıyla birlikte ortadan kaldırılamaz bir faz olduğunu ortaya koyar. İki yaşında bir çocuğun, başka bir çocuğu bir kenara attığı oyuncağıyla oynadığında gösterdiği tepkiyi düşünün. Ortaya çıkan ilkel

---

[2] Bu hususlar Neu'da (1974, 1976b [bu kitapta 10. Böl.] ve 1995b [burada 12. Böl.]) ele alınmıştır. Aristoteles farklılık ve çeşitlilik için, dahası Platon'un komüncülük planını eleştirmek adına, tam "birlik" olasılığına karşı argüman sunar (*Politika* 1260b-1264b).

sahiplik davranışı açıkça kültürlerarası ve evrenseldir.[3] Bu fenomenin ne zaman ortaya çıktığını ve niçin evrensel olduğunu tümüyle açıklayabileceğimi sanmıyorum. İhtimaldir ki, idare mekanizması için gelişen (biyolojik) bir yönü vardır.

Bu ilkel sahiplik arzusu, kuşkusuz yetişkin kıskançlığındaki bir unsurdur ancak bu sahiplik karakterinin kendi başına bir sorunsal olduğu da göz önünde tutulmalıdır. Kıskançlıkta yanlış olanın insanları nesnelermiş gibi görmeye itmesidir. Sahip olma arzusunun psikogenesisinde daha doğruymuş gibi görünen, bunun tam tersidir, yani onları sanki insanmış gibi değerlendirmemizdir. Winnicott'un geçişli nesne düşüncesinden bahsedersem, belki sahip olma arzusunun psikogenesisi ve dolayısıyla kıskançlık daha iyi anlaşılabilir. Başta iç ve dış arasındaki farklılık henüz belirsizken bebeğin dünyasında bağımsız nesnelere ve sahip olma kavramına yer yoktur. "Başta anne, göğsünün, bebeğin bir parçası olduğu yanılsamasına neredeyse yüzde yüz uyum sağlar." (Winnicott 1958, 238) Çocuk zaman içinde kendisini annesinden ayrı görmeye başladıkça bir nesneyi kavrar hale gelir (örneğin bir ayıcığı ya da battaniyeyi), bu onun için bağımsız bir nesnenin özelliklerini taşırken aynı zamanda kimliğinin temel bir parçasını oluşturur. Ona (ayrı bir şey olarak) bir isim bile verilebilir ancak o şey değişim gösterdiğinde (örneğin yıkandığında) ya da yitirildiğinde, bu, çocuğa sanki kendisinden bir kayıpmış gibi hissettirir. Bu geçişli nesne çocuğun ilk sahipliğidir. Annenin kaybı, çocuğun kendi parçası olarak değerlendirilebildiği

---

[3] Jerome Kagan'a göre (1976'da konuşmasında). Bir çocuğun sahipsiz bir oyuncağa sahiplik etmesine üzülen bir başka çocuğu, Freud'un kaybolma ve geri gelme ("*fort*" ve "*da*"), aktif bir üstünlük ve kontrolün başta gelmesi ihtiyacının olduğu (1920g, 18: 14-17), bir çocuk oyunu üstüne yaptığı tartışmayla bağlantılı düşünmek gerekebilir.

dönemden farklı olarak bir nesnenin kaybının çocuğun onu kendinden bir kayıpmış gibi hissetmesine benzer şekilde, bağımsız nesnelere dönük davranışının gelişimine katkı sağlar. Nesnelerle tanımlama (öyle ki "dışarıda" kalırken, "içeride" olurlar) erkenden başlayan ve insanlarla süren bir süreç olarak yitirme korkusunu içerdiği, özel bir yer ve güç bulundurduğu müddet sahip olma arzusuna özel bir karakter ve kıskançlık kazandırır.

Kıskançlığı tetikleyen üçüncü koşullar silsilesi ise sevgi ve samimiyet karakteriyle ilgilidir. Belli ilişkiler çerçevesinde şeylere aşırı değer vermemiz onları kesinlikle yeri doldurulamaz ve paylaşılamaz kılar, dolayısıyla insanda kıskançlığa da bir yer açar. Örneğin birisinin her şeyin paylaşılması suretiyle "kesin bir açıklık" ile kimliklenen bir ilişkisi olsun. Kişi bu ilişkiyi öyle tatmin edici bulur ki, onu ikinci bir kişiyle de mümkün kılmak adına tekrarlamak isteyebilir. Ancak bu girişiminde ne olacağını hayal edin. İkinci ilişki kaçınılmaz olarak ilkinin samimi yönlerini kötüye kullanan birini içermiş olur. O halde bu ilk ilişkiyi ziyadesiyle değerli kılan şey, onu tekrarlamanın mümkün olmamasıdır. Buradaki kıskançlık olasılığını ortadan kaldırmaya çalışmada da biri birçok şeyini yitirmiş olabilir. Ayrıcalıklılık ilişkinin doğası için asli unsurdur.

Bu iddiaya karşılık iki tür yanıt öne sürülebilir: Birincisi, ilişki tekrar edilebilir olsa da kişinin kafasında (kenarları farklı olan) bir üçgenden ziyade bir çember şekli olması gerektiğidir. Demem o ki, kişi birisiyle kesin bir açıklık içinde olabilir ve bunu da, asıl eşiyle kesin açıklığa dayalı olan bir ilişkisi olması koşuluyla, ikinci bir kişiye açabilir. Buradaki düşünce, iki kişinin diğer iki kişiden daha yakın olmayacağıdır. Herkes kesin açıklığı paylaşabilir. Bu bizi topluluk idealine geri götürür. İnsan hissindeki akışların farklılık gösterdiği, insanların değiştiği, (çekiciliğin

kaynaklarının bilinçsiz kökleri olabilirse de ve bizler her tercihimizin pınarını korumaya özen gösteremeyebilirsek de) herkesin herkese eşit ölçüde çekici gelmediği ve en nihayetinde sevginin maddi koşulları ve sınırları bulunduğu minvalinde temel sorunlar baş gösterir. (Son hususu sonraki bir bölümde daha yakından ele alacağım.) İnsan eşitliği idealini ve herkesin eşit haklara ve yetkilere sahip olduğu düşüncesini savunabiliriz, tamam da, herkes eşit bir şekilde sevgimizi hak edebilir mi? Sevgimiz, en temel ilke bazında dağıtılabilir mi? Dağıtılabilse bile, bu iyi bir şey olur mu? Şahsi ve siyasi ideallerin aralarında değişebileceği iddia edilemez. Şahsi ilişkilerin yönetimine mekanik olarak aktarılması durumunda, dağıtıma ve eşit ilgiyle kurumsal düzenlemeleri yönetmesi gereken hürmete dair tarafsızlık ilkeleri uygun olmayabilir. (Farklı şekillerde de olsa) çok sayıda insanla birlikte olduğumuz her durumda, onların birbirleriyle olan, sürekli değişen ihtiyaçlarıyla ve arzularıyla (dahası bizim yine bu ihtiyaçlara ve arzulara karşılık değişen davranışlarımızla) karmakarışık bir hale gelmiş ilişkileri ve birbirlerine davranışıyla alakalı bir sorunumuz olacaktır. (Çembersel ya da üçgensel) görünen denge doğal olarak değişmez değildir. İkinci yanıt ise kesin açıklığa dayalı bir ilişkide ayrıcalıklı olmaya zorlanmış değerli şeyin ancak burjuva toplumunun bakış açısından değerli göründüğünü iddia edebilir. Oysa değer gerçekte insan ilişkilerindeki *tercihin* değerine bağlı olabilir.[4] Bu değer sadece burjuva toplumlarıyla mı sınırlıdır? Farklı

[4] Bu, sadece kendi irademizle seçtiğimiz ilişkilerde kıskanç olduğumuzu söylemek anlamına gelmez. Yine de, tercihlerimizin kaynakları çok fazla ve çeşitli olmakla birlikte, çoğu zaman (kendimizden bile) gizlidir. Aslında tercihlerin sosyal olarak belirlenmiş ya da yapısal olarak dayatılmış olması, kıskançlığı engellemez. Dahası, Amélie Rorty'nın belirttiği gibi, "En nihayetinde kişi evebeynini seçemez, onlara sahip olsa bile. Ama kıskançlık orada yaygındır" (kişisel iletişim). Sosyal yapının ve duygusal silsilelerin örnek

insanları farklı şekilde ve farklı nedenlerle değerlendirmek, her biriyle (bir kısmı ayrıcalıklı olmak üzere) farklı ilişkiler içinde olmayı istemek yanlış mıdır? (Gerçekte başaramasak da) herkesle kesin bir açıklık içinde olmayı mı istemeliyiz? (Toplumumuzdaki herkesle? Kentimizde? İçinde bulunduğumuz toplulukta? Ailemizde? Kapsamı en dar olan bu sonuncu kategoride doğal sınırlar olabilir.) Kuşkusuz güvenlik, tercih değerinin risk altında olmadığı yerdedir. (Güvenliğin elde edilememesi, aranmadığı anlamına gelmez.)

Kişinin belli değeri olan ilişkilerde ayrıcalığın da bulunduğu iddiasını kabul etmesi durumunda, üçüncü bir yanıt belirmiş olur. Kıskançlık yükünün taşınmadığı bu özel samimi durumlardaki iyi olan niteliğin korunmasının mümkün olup olmadığı merak edilebilir. Benim inancım kişinin kıskançlığın sonuçlarını ve sebep olduğu ıstırabı sınırlayabileceği ancak kıskançlığın bizzat kendisini ortadan kaldıramayacağı yönünde. Bu noktada iki özel bağlamı düşünün: İlki için, (bir şeymiş gibi) başka biriyle kesin açıklık çerçevesinde bir ilişkisi olan kişi bir psikanalistin hastası olur. Psikanaliz de kesin açıklık ister. Ancak böyle bir durumda ilk ilişki tümüyle tekrarlanmış olmaz. Samimiyet özel bir sahayla sınırlıdır ve bilhassa kurallar tam bir cinsel ilişkiyi yasaklar. (Bu iki zorlukla karşılaşır: Fiziksel yakınlık olasılığı varsa, analitik ilişkinin durumu ne olur? Birçok husus yanında, kişinin yaşamına ilişkin bir analiz bizzat o yaşamı tehdit eder hale gelir ve ilişkinin yalıtılmışlığı

---

ilişkilere dönük göreceli katkıları hakkında antropologların söyleyecek şeyi çoktur, örneğin bkz. Claude Lévi-Strauss (1969 [1949]); George C. Homans ve David M. Schneider (1955); Rodney Needham (1962); Lounsbury (1962). Yine de şunu hatırlamak gerekir: Belli bir ilişkinin kaynakları ya da ilişki örnekleri nasıl olursa olsun, kişi onu ya da onları korumak için kıskanç bir ilgi geliştirebilir.

ortadan kalkar. İkincisi, kişinin, ilkiyle paralel nitelikte olan ikinci bir kesin açıklık ilişkisi kurmaya çalışması ve sahayı ilkinde olanın ikinciye geçemeyecek ölçüde sınırlandırmasıdır. Buradaki "ilk ilişkide olan" düşüncesinin ziyadesiyle dar kapsamlı olduğunu ve kişinin yaşamındaki merkezi deneyimlere denk düşen ne varsa onların etkilerini ve bağlantılarını çizebilme olasılığının aşırı iyimser bir düşünceye dayandığını düşünüyorum.) Analizci-hasta ilişkisine dönersek, bunun çok özel bir durum olduğunu kaydetmemiz gerekir (zira açıklık tek yönlü ve sınırlıdır, sabit değilse, sürece ilişkindir): Toplumsal beklentiler bu ilişkiye özel bir yer verir ve hastanın analizcisiyle olan samimiyetini, âşıklar arasındaki samimiyetle karıştırmak tıpkı âşıklar arasındaki samimiyeti anne baba ile çocukları arasındaki samimiyetle karıştırmak gibi yanlış olur, elbette ki hepsi bağlantılıdır ancak onları birbirine karıştırmak kişiyi hasta konumuna sokmak olabilir, böylece kişinin klinik sorunu varmış gibi görünür. İkincisi ve konumuzla bağlantısı daha önemli olan ise hastanın aşığının her daim şu soruları sorabilecek olmasıdır: "Eksik olan ne?" "Analizci bende olmayan neyi veriyor?" "Sevdiceğimin bana söyleyemeyeceği ancak analizcisine söyleyebileceği şeyler var mı?" "Gerçekten her şeyi paylaşıyor muyuz?" vb. Kıskançlığın ortadan kalkmasını düşlemek, bu soruların sorulma olasılığının da ortadan kalkmasını düşlemek demektir, zira bu sorular *bizatihi* kıskançlıktır. Bu şüphe ve kaygılar içinde olmak kıskanç olmak demektir. (Kıskançlık bir hislenme ya da baş ağrısı değildir, belli düşünceler ve sorular, şüpheler ve korkular silsilesi içinde olmak demektir.) Bu sorular ortadan kaldırılamaz. Bunlar gerçek sorulardır. Yapmamız gereken ise ilkin uygunluklarının farkına varmak ve ardından yersiz yük vermediklerini görmektir. (İlişki sınırsız gücün narsis fantezileriyle renklendiğinde, kıskançlık da tehlikeye dönüşür.) Bir soru sormak olumsuz bir cevap vermekle aynı

şey değildir. Hatta bir boşluk ve yitim olasılığının, bir boşluk ve yitime denk düştüğü durumda bir şeyi her şeye karıştırmamalıyız. Bir analizci ile hastası arasında, sevdiceği her şeyin dışında tutması ve analizin dışında özel bir samimiyetin sonunu getirmesi gereken bir şey vardır.

Kişinin kesin samimiyetin ayrıcalığını kontrol etmeyi isteyebileceği ikinci bağlam, birbirine kesinlikle açık olup her şeylerini paylaşan âşıkların samimiyeti dışında ve ondan çok farklı duran aynı cinsten (ya da cinssiz) arkadaşlıklar olabilir. Yine soruların olasılığı sözkonusudur: "Onun benimle değil de arkadaşıyla paylaşabileceği şey nedir?" "Arkadaşın, benim veremediğim neyi ne veriyor?" Sanıyorum ki, bu sorular da gerçek ve ortadan kaldırılamaz niteliktedir. Ancak bunun ilişkiyi parçalaması gerekmiyor. Soruların doğru yeri ve doğru güçleriyle bilinmesi, gerçekte hiçbir şeyin paylaşılmadığı bir arkadaşlığın her şeyin paylaşılmasına dayanan bir ilişkiyi güçlendirmesine yardımcı olabilir. Bu paradoksal güçlendirme, ilişki dışında dağılabilir olan giderilmemiş ihtiyacı giderme gereğinden doğar. Başkalarının ve kendimizin kıskanç olmamasını yani kıskançlıkla ilgili şüpheleri ve soruları uyandırmamayı ya da küçümsemeyi, talep ediyorsak, başkalarından ve kendimizden çok şey talep ediyor olabiliriz.

Yeşil Gözler ve Kem Gözler

Othello kıskançtır, Iago ise çekemeyen.[5] Kıskançlık tipik olarak ki-

[5] Başka deyişle, Iago sadece (Cassio'nun terfisi konusunda, vs.) kinci değil, aynı zamanda kıskançtır. Tahminime göre, Iago gerçekten Desdemona'yı arzulamıyordu. En azından entrikaları onu kazanmak üstüne değildi (eğer onu arzuladıysa bile, kendisi ona sahip olamayacaksa, başkaları da sahip olamasın istemiştir). Aslında, o (Melanie Klein'in dilinde 1975 [1957]) bir

şinin sahip olduğu ve yitirme korkusunu yaşadığı şeylere ilişkinken, çekememezlik kişinin asla sahip olmadığı ve asla sahip olma ümidini taşımadığı şeylere ilişkindir. Buna uygun olarak çekememezliğin odak noktası, özel olarak birisinin çekemediği bir şey (öyle bir şey ki, mevcut sahibine kazandırdığı değer ne olursa olsun, çekemeyen için kendinde arzu edilebilir olmayabilir) ya da nitelikten ziyade tipik olarak diğer bir kişidir. Kıskançlıkta her daim rakip kabul edilen ya da öyle olduğu düşünülen biri vardır ancak ilginin odak noktası değer verilen bir nesnedir. Çekememezlik için değil de, kıskançlık için öteki sözkonusu nesne için doğal bir rakip olarak görülüyor olmalıdır. Kazançları kişinin kaybıdır (öte yandan kem göz başarılı olmuş birine yönlendirilebilir, çekemeyenin eyleminde olması gerekmez). Benzer şekilde *schadenfreude* (başkasının acısından keyiflenme) çekememezliğin (başkasının başarısından acı duyma) aksine başkasının kaybında rol oynamayabilir, keyif duyan kişiye maddi bir avantaj sağlama gereğini hissetmez. Çekememezliğin (görünen) bu mesafeliliği onu daha da inatçı kılabilir.

Kıskançlık ve çekememezlikle çevrili olan zemini çizmenin başka yolları da vardır ancak her birinin belli işlevlerini açıkça ortaya koyan şudur: Kıskançlık tipik olarak insanlara dönüktür, çekememezlik ise şeylere ve niteliklere yönelir. Kıskançlığı insan ilişkileriyle sınırlarsak, arzunun arzulanası ve tutku karşısındaki yeri daha kesin bir odak noktası bulmuş olur. Kıskançlığın merkezinde korku vardır, bilhassa yitirme korkusu. Kıskançlığı meydana getiren yitirme korkusunun özelliği insanlar için özel olanla ilişki halinde bulunmasıdır. Birisi bir şeyin sahipliğini yitirebilirken, onun kendi üzerindeki etkisini yitiremez. Verme ya da bırakılma üzerinde etkisi yoktur şeyin. Şeyler hislerimizden

---

"yağmacı"dır. Bkz. Auden'in (1964) becerikli joker bağlamındaki Iago analizi.

sorumlu değildir. Ne yaparsa insan yapar. Sorumluluk aldığımızda, şeyleri yitirmekten korkabiliriz; (arzu ve sevgi nesnesi olarak) şeyler değil, (arzu ve sevgi kaynağı olarak) hislerimiz sorumludur. Kıskançlığın merkezinde güvenilmezlik, yitirme korkusu, bilhassa duygusal eğilimlerin zayıflaması korkusu vardır. Kıskançlığın merkezinde arzulama arzusu ya da tutku nezdinde sevilme gereği vardır.

Çekememezlik şeylere ve niteliklere ilişkindir. Böyle olduğu için, çekememezliğin asıl odak noktasının bir rakip olduğunu görebiliriz (her ne kadar ortada gerçek bir rekabetin olmasına gerek yoksa da. Kişinin kıskandığı nitelik aktarılamaz bile olabilir). Aslında şey veya nitelik değer kaybeder. (Önceden de bahsettiğim gibi, bazı durumlarda nesnenin, çekemeyen kişi tarafından değer görmesine gerek yoktur, çekemeyenin şeyin, işin ya da her neyse onun, sahip olduğunda kendisine haz vereceğine inanması da gerekmez. Sadece onun, kendisine sahip olan kişi için, değer verse de, başkalarının gözündeki statüsünü ya da değerini arttırsa da, değerli olduğunu düşünmüş olması gerekir.) Çekemeyen ile çekemediği kişi arasında temel bir ilişki olduğu görüldüğünde (çekememezlik bir şeyle ya da nitelikle ilgili olsa da) kötücüllüğün alternatifleri ve çekememezlikten hoşlanma apaçık bir hal alır.[6] Kişi, kötücül çekememezlik durumunda ötekini (kendi seviyesine ya da daha aşağıya) çekmek, çekememezlikten hoşlanma durumunda ise kendisini (diğeri gibi olmak adına) yüceltmek ister. (Bunun üzerinde daha sonra duracağız.) Bu iki türdeki çekememezliğin farklı içgüdüsel kaynaklarının ve gelişimsel yollarının olduğunu göstermek istiyorum, netice itibarıyla, kötücül çekememezlik, çekememezlikten hoşlanmadan ve kıskançlıktan farklı olarak uygun nesneye sahip olmayabilir,

---

[6] Bu benzeşmelerin, Aristoteles'in *Retorik*'te (1388ab) *kıskançlık* ve *özenme* arasında yaptığı ayrıma dayandığını düşünüyorum.

başka deyişle varlığına ilişkin açıklama her daim patolojiyi içerebilir.

İki aşığın bulunduğu ve birinin diğerini kıskandığı, tacizinden çekindiği, bu minvalde herhangi bir adım atmamış olsa da, kıskanç aşığı o yönde besleyecek ölçüde arzuları olan üçüncü tarafın böyle bir durumdaki duygusal yapısını nasıl betimleyebiliriz? (Ortadaki tarafın hislerini es geçiyorum.) Bu kişi kıskançtır ya da çekemeyen biridir diyebilir miyiz? Genel kullanım, bize her ikisi için de cevaz verir, diye düşünüyorum. Ancak sanıyorum ki, burada şeyin (kişinin) ortadan kalkmadığı açık olsa da (ve bu "hayranlık duyan" çekememezliğin belirleyici karakteri olabilir), bu kişinin çekemeyen biri olduğunu söylemek daha iyidir (hayranlığı bakımından diğerinin mevcut durumda sahip olduğunu elde etmek ister).[7] Onun "kıskanç" olduğunu söyleseydik, bir ilişkide "yitirme korkusu"nun gerekli olduğuna ilişkin inancımızla olan bağlantı kesilirdi. Kıskançlık insanın o an sahip olduğu (ya da bir süredir sahip olduğu) şeye ve yitirme korkularına dönüktür.

Çekememezlik ile kıskançlık arasındaki farklılıklardan ötürü, onlara farklı şekilde karşılık gelen farklı ortadan kaldırma kurnazlıkları bekleyebilir. Kıskançlık özel bir şeye dönük olduğundan, azlığın ve eşitsizliğin üstesinden gelmek, en azından şu minvalde onu es geçer: Kıskançlığın merkezinde yitirme korkusu vardır ve paylaşım kayıpmış ve ilişkide ayrıcalıklılık gerekliymiş gibi hissettiği sürece kişi kıskançlığa yatkındır. Değerler az bulunmuyorsa, dolayısıyla başkalarının da

---

[7] Iago konusuna dönersek, Iago Desdemona'yı arzulamış olsaydı, durumu yine de kıskançlık olarak kalacaktı. Sorun, Iago'nun Desdemona'yı arzulayıp arzulamadığı ya da sadece Othello'nun ona sahip olup olamayacağı veyahut (bu durumda) Othello'nun aşağılanıp aşağılanmadığı, Iago'nun durumunun kıskançlık veya kibirlilik olup olmadığı değil, kıskançlığının kötülük ya da hayranlık içerip içermediğidir.

kendi (özel) değerlerini kavramaya dönük alternatifleri bulunuyorsa, kişi elbette kıskançlığı hissetmeye daha uzak olur. Buna karşın paylaşmaya dönük tavırları değiştirme çabasından daha az olmak üzere azlığın üstesinden gelme çabası olarak görülürse, kıskançlığa ilişkin genel tavırdaki eğilim daha iyi anlaşılacaktır: Böylece sahipliğin ayrıcalıklı sahiplik olmasına gerek kalmaz.

Çekememezlik, (hiç değilse) başka bir yolla insanları sahip olduklarına güvenmelerini sağlıyor olmalıdır. Çekememezliğin merkezinde, ötekinin daha iyi durumda olduğuna ilişkin hiddet uyandıran bir kıyas vardır. Çekememezlik şeylere ya da yerinden edilemez (dolayısıyla başkasına aktarılamaz) niteliklere dönük olur. Birisi, başkasının, söküp alınması ve söküp alınsa bile kendisine verilmesi mümkün olmayan güzel görünüşünü ya da zekâsını çekemeyebilir. Paylaşımın mümkün olduğu durumda bile, çıkar yol yoktur. Kuşkusuz zenginlikten gelen cömertlik, nankörlükle ya da şiddetli çekememezlikle karşılanabilir, öyle cömertlik ki, sadece durumdaki farklılığın kavranışını abartır. Yine baskın olan azlık durumu da yeterli değildir. Herkesin yeteri kadar sahip olması da yeterli değildir, bu göreceli yoksunluk olasılığına yani iyi durumda olmanın daha iyi durumda olmaya dönük hıncına çare bulmaz. Ancak herkes aynı seviyede olsa (bunun olma ihtimali çok düşükse de), hiddet uyandıran kıyas imkânsız olur. Buradaki önemli unsur eşitliktir. O halde dağıtım (ya da yeniden dağıtım) eşitliğine erişmek çekememezliğin üstesinden gelmeli ve onu ortadan kaldırmalıdır. Ancak bu çekememezliğin kaynakları neyse ona, objektif eşitliğin kavranan eşitlikle ilişkisine, eşitliğin baskın azlık ya da düzleme yoluyla sağlanıp sağlanmadığına, hangi farklılıklar çekememezliğin mümkün nesneleriyse, onlara (hepsi eşitlemeye açık mıdır? Biricik ve açılamaz değer yeniden dağıtılamaz mı?) ve "adil" ile "adil olmayan" eşitsizlik

arasındaki farkın çekememezlik olasılığı için bir fark yaratıp yaratmadığına bağlıdır.

Bu ipliklerden birkaçını izleyelim ve bizi nereye götürdüğüne bakalım. Sözkonusu cömertliğin nankörlükle karşılanabilir olması onun beyhude olduğunu göstermez. Bazılarında olduğu gibi, bu, birisinin sağlamaması gereken türde cömert ruhlu yabancı bir yardımın çekememezliği arttırabilmesinden ötürü, şu durumu doğurmaz: İnsanlar nankör olabilir ancak yardım etme amacı minnettarlık kazanmak değil, sorunları çözmeye yardımcı olmaktır (en azından cömertlik olsun diye yardım edilmemişse). İnsanlar nankör çocuklar yetiştirseydi, bu onları yetiştirme amacı olmadığı anlamına gelir miydi (minnettarlık kaynaklarının oluşmasını tam anlamıyla sağlamışken)?

Çekememezliğin eşitliği talep etme gerekçesi olması, eşitlik taleplerinin adaletsiz olduğu anlamına gelmez. Bir şey için "çekememezlik" adilane olabilir. (Böyle olduğu noktada, çekememezlik bir ahlak ilkesinin açık edilişinde bulunması anlamında bir ahlak duygusu olan hınçla eşitlenir [Rawls 1971, 479-85, 533].) Başka bir şey içinse başka gerekçeler vardır, en önemlisi, (belli türdeki) eşitliği talep eden adalet gerekçeleridir. Başka bir bakış açısıyla, asıl mesele çekememezliğin adaleti ve/veya eşitliği sağlama girişimlerine kaçınılmaz bir engel teşkil edip etmemesi gerekliliğidir.

Kavramsal açıdan bir hususun açık olduğunu düşünüyorum: İnsanlar, farklılık adilane ve ortadan kaldırılamaz nitelikte olsa bile, bir farklılıktan (bir eşitsizlikten) ötürü çekememezlik hissedebilir. Böyle bir durumda en baskılayıcı sorular niçin kişinin (bizzat kaynaklar olan) şeylere dönük bir çekememezlik içinde olduğu ve bunun bir çaresinin olup olmadığı üzerine olur. Herhangi bir çaresi yoksa kişinin şahsi ve siyasi değerlendirmelerinde çekememezliğe nasıl bir yer ayırmalı?

Helmut Schoeck (1970) son dönemde yayınlanan önemli bir çalışmasında çekememezliği her daim ve her yerde beklemek gerektiğini söyler. Yazar çekememezlik korkusunun, medeni yaşamı mümkün kılmaya yardımcı olan toplumsal kontrolün bir aracı olarak önemli bir etkisinin olduğunu düşünüyor. Kişi keyfi olarak ya da maddi kazanç için toplum kurallarından sapmaya teşebbüs ettiğinde, korku kişinin alçakgönüllülüğe ve gösterişten kaçınmaya yönelmesine yardımcı olmakla birlikte başkalarının fikrine ilgi duymasını sağlar. Yine yazar çok ilginç bir şekilde Amerikalıların çekememezlikten yeterince korkmadığını öne sürüyor. (Bu, ürünün arkadaşlar ve komşular üzerinde çekememezlik hissi yaratacağını, onu övme maksadıyla dile getiren birçok reklamla kanıtlanıyor.) Ancak çekememezlikten aşırı korkmak da mümkündür (ki bu Schoeck'in temel konusudur). Etnografik veriler, her hatanın kem gözün işi olduğunu ve her başarının diğerlerini geri tutup büyü yoluyla sağlandığını kabul eden sayısız toplumun varlığını ortaya koymuştur. Bir toplum çekememezlikten aşırı korkuyorsa, ket vurucu korkunç bir etkiye sahip olabilir. Batıl inanç yeniliği ve "gelişim"e mani olur.

Çekememezlik korkusu gelişime mani olabiliyorsa, bu durumda (Schoeck'in düşüncesine göre) eşitlik arzusu da ortaya çıkabilir. Nitekim Schoeck (büyük bir geleneği izleyerek) sosyalizmin ve eşitlik arzusunun her daim çekememezlik tarafından harekete geçirildiğini düşünme eğilimindedir. "Çekememezliği" adalet duyuşuna dayanan hınç ve öfkeden ayırmada pek başarılı olamaz (ya da adaletin manasını yeterli ölçüde vermekte başarısız olur). Çekememezliğin (sözüm ona) ortadan kaldırılamazlığından bir çırpıda anti eşitlikçiliğe ve anti sosyalizme (ya da onların ütopya olarak reddine) geçer. Sosyalizm, çekememezlikten farklı olarak, değerlerin yeniden dağıtımını talep eder,

tümüyle yok edilmesini değil. Sosyalizm parodileri çoğu kere yeniden dağıtımın mümkün olmadığı durumda yıkım ve düzlemeyi kullanarak neticeye varır. (Önümüzde hangi şeylerin eşitlenmesi gerektiği, eşitlenebileceği ve bunun nasıl olacağına ilişkin ciddi sorular var. Ancak parodiler bu soruları, her şeyin kaba bir şekilde eşitlenmesi gerektiğini öne sürerek geçiştirir.)[8] Kişinin, çekememezliğin üstesinden gelmenin mümkün olup olmadığını düşünürken, üstün gelen eşitsizliğin ve nadirliğin etkilerini de birbirinden ayırt etmesi gerekir. Schoeck eşitliğin ancak düzleme (baskın ve iyi durumda olanın aşağı çekilmesi) yoluyla sağlanabileceğini ve üstün gelen nadirliğin eşitsizliğin sürekliliğine dayandığını (gelişimin de eşitsizliğe dayandığını) düşünme eğilimindedir. Bu yüzden çekememezliğin üstesinden gelme çabalarının yersiz olduğunu düşünür. Yapabileceğimiz en iyi şey, bu görüşe göre, gelişim göstermektir. Tabi ki, gelişim kendi başına çekememezliğin üstesinden gelmek (değerli şeylerin niceliğinden fazla dağıtılması) demek değildir. Bunun yanında kişi nadirliğin de üstesinden gelebilseydi, (Schoeck'in aksine) düzleme olmaksızın eşitliği sağlaması mümkün olabilirdi. Elbette, bu her sahada mümkün olmayabilir (en ilginç olansa, "konumsal değerler" sorunlarının olmasıdır [Hirsch 1976]), buna karşın iddiada eşitsizliğin gelişim için kaçınılmaz olduğunun kanıtı yoktur. (Monopolilere, büyüklüğe gerçekten her yerde ihtiyacımız var mı? Her daim bereketli ve etkin midir bu?) Baskın olan nadirliğin koşulları ne olursa olsun (eşitsizliği de içerirler mi?) ve elbette ki, birbirini izleyen durumları (baskın olan eşitsizliğe imkân sağlarlar mı?) Schoeck herhangi

[8] Parodiler için bkz. Hartley (1960) ve Vonnegut (1970). Eşitliklikle (manası, hangi farklılıkların çözüm getirdiği, hangilerinin çözülebilir olduğu ve nasıl vb.) ilgili çetin sorulardan bir kısmına başlamak adına bkz. Bernard Williams (1973c).

bir şekilde ortadan kaldırılabilir olmadığı için çekememezliği kabul etmemiz gerektiğini salık verir. İki argüman geliştirir: Birincisi çekememezliğin (çekememezlik korkusunun) medeni yaşama özgü bir durum olmasıdır. Oysa toplumsal açıdan "çekememezliğin" ("çekememezlik korkusu"nun) değerli işlevlerinin niçin salt daha ahlaki duygularla (örneğin hınç ve içerlemeyle) desteklenemediğini görmekte zorlanıyorum. Sapmadaki eleştirellik ilke temelinde adil olunabildiği durumlarla sınırlı olmalıdır. Schoeck'in (Raiga'yı izleyerek) "makul içerleme-kıskançlık" dediği şey toplumsal denetimin amaçları için uygundur. İddia çekememezliğin ortadan kaldırılamaz oluşuna binaen, onun insan doğasının verili bir işlevi, eylemdeki bir içgüdüsü olduğunu öne sürer.

Ancak bu iddia tümüyle böyle mi, böyleyse, bu ne türden bir iddiadır? Schoeck'in ısrarla vurguladığı gibi, çekememezlik bir içgüdüyse, insan doğasının temel (ve dolayısıyla ortadan kaldırılamaz) bir işlevi nasıl oluyor? Biri eşitsizliğe üstün gelebilseydi, çekemeyen kişi (aslında farklı aşamalarda da olsa hepimiz) gerçeği bozuk bir şekilde kavrıyor olacak, kimsenin olmadığı yerde eşitsizlik görüyor ve dolayısıyla çekememezliğe yeni alanlar buluyor olacaktı. Kuşkusuz görünüşte önemsiz olan çok küçük farklılıklar çekememezliğin nesnesi olabilir. (Freud "küçük farklılıkların narsisizmi"nden bahseder [1918a, *SE* 11: 199; 1921c, *SE* 18: 101-3: 10930a, *SE* 21: 114-15].) Her farklılık çekememezliğin nesnesi olabilir mi? Çekememezliğe elverişli bir durumda bile farklılıklar ortadan kaldırılırsa, insanlar (Tamamı? Birçoğu? Bazısı?) yine de eşitsizlikleri kusurlu bir biçimde kavrayıp buna bağlı olarak çekememezliği de deneyimler mi?

Bir şey önemli olabiliyorsa, mümkündür ki, çekememezlik nesnesi olabilir. Bazı şeyler herkes için önemlidir. Örneğin cinsellik ve erotizm (kıskançlık kadar) çekememezlik için de merkezi bir alandır. Önemi

olan diğer şeylerse büyük ölçüde kişinin yaşadığı topluma ve bulunduğu gruba bağlıdır. Belki de bir şey çekememezliği doğuracak kadar yeterli (sembolik) öneme kavuşabilir. Ancak bu onu kaçınılmaz yapmaz (1), önemi olan şeyler eşit bir şekilde dağıtılamaz, (2) sadece düzleme eşitliği meydana getirebilir, (3) eşitlik bir alanda sağlanabiliyorsa, birileri farklılıkları kavrayabilir (4) değer verilen şeylerin kendisinden ziyade değeri olan her farklılık çekememezliği kaçınılmaz olarak doğurur.

Toplumsal kabuller ne olursa olsun (toplumun değer verdiği ne olursa olsun ve o şey nasıl dağıtılırsa dağıtılsın), çekememezliğin, bir nesneyi kaçınılmaz olarak bulan temel bir güdü ya da içgüdü olarak görülüp görülemeyeceğini birçok şey belirler. Schoeck iddiayı tekrar tekrar önümüze sunsa da, ona inanmamız için geçerli bir neden sunamaz. "Çekememezlik korkusu"nun her toplumda ortaya çıkacağına ilişkin iddianın kanıtı vardır ancak bunun, çekememezliğin kendisinin her bireyde ortaya çıktığı (ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaya devam etmesi gerektiği) iddiasıyla uzaktan yakından ilgisi yoktur.[9] Çekememezliğe ilişkin gerçekten ihtiyaç duyulan şey psikogenetik açıklamadır. Elimizdeki en iyi kaynağın da Melanie Klein'in eseri (1975 [1957]) olduğunu biliyorum, ayrıca yıkıcı dürtüler konusunda bkz. Joffe (1969) ve nedensel ilişkinin çaresizliği ile yanılgısına bağlanan Max Scheler'deki (1972) kimi değerlendirmeler, Scheler şöyle yazıyor:

---

[9] Schoeck düşmanlığın, çelişkinin ve kıskançlık saldırılarının tüm biçimlerini özümlemeye (düş kırıklığı-saldırıya haddinden fazla bir düzeltme ile yaklaşmaya) yatkınlık duysa da, büyük ölçüde bu kanıt üzerinde durmuştur. Buna ek olarak, George M. Foster'in (1972) toplumların kıskançlık korkusuyla nasıl baş ettikleri üzerine çok yararlı bir çalışması var. Bana kalırsa Foster'in incelikli çalışmasının birçok noktası dikkate değerdir.

"Çekememezlik", günlük kullanımda anlaşıldığı üzere, başka biri göz koyduğumuz bir değere sahip olduğunda deneyimlediğimiz çaresizlik hissiyle alakalı bir terimdir. Ancak arzu ile arzuyu yerine getirememe arasındaki bu gerilim, sahip olana karşı öfke tetikleyene, o kişi yanlış bir şekilde sanki bizdeki yoksunluğun *nedeniymiş* gibi düşünülene dek çekememezliği doğurmaz. Bir değeri elde etme konusundaki olgusal âcizliğimiz yanlış bir şekilde arzumuza karşı pozitif bir eylemmiş gibi yorumlanıyor, bu asıl gerilimi azaltan bir yanılgıdır. Hem çaresizlik hem de yanılgı deneyimi gerçek çekememezliğin temel önşartlarıdır. (52)

O halde çekememezlik, bilinçsiz nedensel bir inanç yoluyla hissedilen çaresizliğe bağlandığını (keza ötekinin değere sahip olmasını da, netice itibarıyla bizim zararımız olarak) gördüğümüzde, daha fazla hissedilmeye başlıyor olabilir. Bu inancı bilinçli kılarsak ne olur? İnancın çoğu kere, şaşırtıcı bir şekilde çoğu kere, gerçeğe dönüştüğü, Marx'ın derslerinden biridir. Bu gerçekleştiğinde, eşitsizlikteki çekememezlik adaletsizlikteki içerleme durumuna yakınsar.

Belli bir durumdaki haklı çıkarılmış "çekememezliğin" haklı çıkarılmamış olana oranını hesaplayabilmek için kişinin bir adalet teorisine gereksinim vardır. John Rawls çekememezliği adalet teorisi bağlamında ele alır (530-41). Kişi kendisine sunulmuş olan bir avantajın neticesi olarak çekemez kılınsaydı, avantaj adil ve haklı kılınmış olsa bile (Rawls'ın adalet ilkelerine göre avantajın bağışlanmasına bağlı olarak en kötü durumda olan da en iyi durumda olur ve hiç kimse en kötü durumda olmazdı), çekememezlik toplum sözleşmesi önünde herhangi bir ahlak değeri taşımamalıdır. Buna karşın Rawls çekememezliğin herhangi bir ahlak sorunu oluşturmadığı zaman bile psikolojik, toplumsal ve siyasi bir sorun oluşturabileceğini söyler. Yine çekememezliğin kaynaklarına bağlı ne kadar büyük ve ne kadar sık görülen bir sorun

böyle (adil bir toplumda vahşi bir sapınç mı olur çekememezlik ya da toplumumuzu nasıl şekillendirdiğimize bağlı olmayan, daha ötede bir şey mi?), yine biri çekememezliğe ilişkin psikogenetik açıklamaya gerek duyar. Burada üzerinde durmak istediğim Schoeck'in çekememezlikle ilgili incelemesinin böyle bir açıklama sunmadığı ve dahası belli bir adalet teorisine de uymadığıdır, gerçekten de makul olmayan eşitsizlikleri makul olanlardan, dolayısıyla makul hıncı makul olmayan çekememezlikten ayırma olasılığına ilişkin kuşkucu bir tavra bağlanır.[10] İkincisinin ahlaken hesaplanması gerektiğinde, makul hıncı makul olmayan çekememezlikle birleştirmek ve ardından eşitçilik ile sosyalizmin, adalet ilkelerinden ziyade çekememezlik güdüleriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini iddia etmek yanlış olur. Eşitlikçiliğe ve sosyalizme dönük muhafazakâr antipati, çekememezlik güdülerinin (tam anlamıyla) hor görülmesi üzerine inşa edilemez. Birisinin "ilerleme" sağlamak adına çekememezliği reddetmesi gerekiyorsa, süreç içinde makul şikâyetleri ve hıncı reddetmemeye dikkat etmelidir.

(Başkalarınca) değerli olduğu düşünülen şeyin onlarda olmamasını arzulamanın, o şeye sahip olanlara (kötücül ya da adil bir duyuşa dayanıyor olsun) o şeyin değerli olduğu düşüncesinden daha küçük bir saldırı niteliğini taşımayabileceği de söylenmelidir. Salt çekememezlik ve hınçtan ziyade olumsuz arzuların ahlak psikolojisi daha ön plandadır. ("Başkasının sahip olmamasını" arzulamak çekememezliğin analizinde, "arzulananı arzulama"nın kıskançlık analizindeki rolüne benzer

[10] Örneğin Schoeck'te (1970, 251-53) kuşkuculuk belirir. Deneysel bir yaklaşım sosyalistlerin ve eşitlikçilerin (kıskançlığın aksine) ahlak güdüsüne ilişkin iddialarını, onların temel adalet anlayışlarıyla ve sosyal durum algılarıyla yüzleşmeden çürütemez; zira bunlar ahlak duygularını kıskançlıktan ayırır.

bir rol oynayabilir.) Bir Savonarola ne çekememezlik içinde ne de hınç dolu olduğunu, sadece başkalarının bazı şeylere sahip olmasını ya da bazı şeyleri yapmasını istemediğini söyleyebilir, zira onlar için o şeylere sahip olmak ya da o şeyleri yapmak *kötü*dür. (Bu babacıların ve anne babaların genel iddiasıdır.) Çekememezliğin bu tarzdaki reddedişlerini layıkıyla değerlendirebilmek için, kişinin adalet teorisine ek olarak iyi teorisi de olmalıdır.[11]

Adil kılınabilir ile adil kılınamaz eşitsizlikler ve çekememezlik ile hınç arasında bir ayrım yaptığımızda içgüdüsel çekememezliğin yeri ne olur? Erik Erikson insanların, çekememezliği *en iyi hale getirme* konusunda kaygılanması gerekirken, onu azaltma konusunda kaygılandığını iddia eder.[12] Belli miktarda çekememezliğin ben fikrinin oluşumunun bir parçası olarak gelişimsel açıdan gerekli olduğunu söyler. Ben ise kişinin bu noktada gıptayla bakan çekememezlik (ben fikri için gerekli ve dolayısıyla faydalıdır) ile kötücül çekememezlik (onsuz dünya daha iyi işleyebilirdi) arasında ayrım yaparken dikkatli olması gerektiğini söylüyorum. Biri "seni çekemiyorum" dediğinde, genelde şöyle demiş kabul edilebilir: "Keşke senin gibi olabilseydim" ya da "keşke sende olan bende de olsaydı" (gıptayla bakan çekememezlik). Ancak genelde şunun söylendiği kabul edilmez: "Keşke yaptığını yapmamış olsaydın" (kötücül çekememezlik), bu genelde dile getirilmeyen düşüncedir. Bu iki tipteki düşünce, çekememezliği oluştururken, beğenilir olma arzusu ile parçalama arzusu (ya da sahip olma arzusu ile başkalarının sahip olmamasına dönük arzu) arasındaki fark kadar farklıdır. Gıptayla bakan çekememezlik ile kötücül olan arasında ortak bir nitelik vardır: Eşit-

[11] Savonarola figürünü geliştirdiği için Jay Cantor'a minnettarım.

[12] Erikson, 1976 Wellfleet Yaz Toplantıları'nda bu çalışmanın evvelki bir versiyonunun sunumunu yanıtlıyordu.

sizliği giderme arzusu. Ancak bu arzu farklı yönlerden gelir, gıptayla bakan çekememezlik (kişinin kendisini) yüceltme arzusunu içerirken, kötücül çekememezlik (diğerini) düzleme arzusunu içerir. Farklı nitelikteki bu arzular gerçekten ortak bir içgüdüsel kaynağa sahip olabilir mi? Bir ben fikrinin zorunlu temellerine zarar vermeden, kötücül çekememezliğin kaynaklarını ortadan kaldırmak mümkün olamaz mı?

Elbette kötücül çekememezliğin köklerine ulaşan bir yol olup olmadığıyla ilgili bir soru ortaya çıkar, yıkmaya ve parçalamaya dair Kleinci arzunun kaynakları ve karakteri hakkında daha fazla şey bilmeye gereksinim duyarız. Daha da ileri gitmeden sadece bir ben fikrinin oluşumunda bulunan çekememezlik ile kendisi olmaksızın hareket etmemiz gereken kötücül çekememezlik arasında çok ince ve saklı bir bağ olup olamayacağını sorabiliriz. (Böylece kişinin kendisini yüceltmesi onu başkasını alçaltmaya itebilir.) Zihnimde tasarladığım bağ, Scheler tarafından bahsedilen "yanıltıcı" (bilinçsiz / büyüsel / ve söylediğim gibi belki bazen gerçek) bir nedensel kabul yolu ve özsaygı anlayışı olabilir. Kişi yaşamı her daim sıfır toplamlı oyun olarak görürse ve dolayısıyla rekabet her daim gerçek olarak deneyimlenirse çekememezlik ve kıskançlık birbirine yakınsar, ötekinin (şimdilik çekememezliğin, gelecekte ise kıskançlığın alanına giren) bir şeye sahip olması her daim senin kaybın olarak görülür. Bu görüşe göre, öteki rekabetin ya da hakiki bir mücadelenin bir parçası değilken, güdülenmemiş ya da kötücül nitelikli çekememe arzusu, kişinin kendi konumunu arttırmaya ilişkin anlaşılabilir bir arzudur. Robert Nozick (1974) açıkça bir rekabet ortamı olmadığında (yani birisinin kazancı sizin kaybınız olmadığında) bile özsaygı koşullarının çekememezliğe uygun bir zemin hazırladığını ve bunların eşitliği sağlamaya engel teşkil eden bir çıkış yolu olduğunu

öne sürer (239-46)[13]. Temel düşüncesi bizzat özsaygının kıyasa dayalı olduğudur. Bu açıdan bakılırsa, bir insan kendisini başkalarıyla kıyaslayarak değerlendirir. Başkasının bir şeyi senden daha iyi yapmasının senin için kayıp olup olmamasının bir önemi yoktur. Mevcut ölçekteki kesin konumun değişmese bile, sözkonusu ölçek başkalarının performansı ve senin kötü görünen ölçekteki göreceli konumunla belirlenir, dolayısıyla kendi durumunun daha az iyi olduğunu düşünmek durumunda kalırsın. Dahası açılar da kendi başlarına *kıyasa dayalıdır*:

> İnsanlar genelde, diğerlerinden farklılaştıkları en önemli açılardan nasıl düşüş gösterdiklerine bakarak kendilerini değerlendirir. İnsanlar, müşterek insani yetilerini temel alıp kendilerini, onlardan yoksun olan hayvanlarla kıyaslayarak özsaygı kazanmaz. ("Oldukça iyi durumdayım; diğer parmakların karşısına konulabilen bir başparmağım var ve bir

[13] Kıskançlık üzerine karşıt görüşler (diğerleri arasında) Aristoteles (*Retorik*, 1387b-88a), Hume (*A Treatise of Human Nature*, 2.kitap, 2.bölüm, 8.kısım) ve Kant (*The Metaphysical Principles of Virtue*, § 36) tarafından ele alınmıştır. Özsaygının (kıskançlıktan farklı olarak) kaçınılmaz bir şekilde göreli olmaması Nietzsche'nin Eskiler ile Horde arasındaki karşıtlık vurgusunun bir parçasıdır. Ancak Amélie Rorty'nin belirttiği gibi, Nietzsche vahşice ve tehlikeli bir şekilde mitleştirilmiş olabilir ("Zira kendimizden önce kıyaslanamaz bir özsaygı idealini oluşturmak, bizim için başarısızlığın başka bir yolunu bulmak demektir" [kişisel iletişim]) ve gözler aracılığıyla bize ait temel kavramları (ve dolayısıyla bir ölçüde, bir aşamada, her daim) oluşturmamız yönünde bizi zorlayan özimgelemin ve dilin işlevleri olabilir, dolayısıyla buradaki kıyas özkavrayışta ve özsaygıdaki *psikolojik* bir zorunluluk olur.

Özsaygı ile özonur arasındaki faydalı zıtlık için bkz. Neu 1998b'nin son bölümü (burada 7. Böl.). Geriye, özsaygının nasıl kişinin yaşadığı toplumun ne düşündüğüne ve yine o toplumdaki diğer kişiler hakkında kendisinin ne düşündüğüne bağlı olduğuyla ilgili bir problem kalır.

> dili konuşabiliyorum.")... Herkesin ya da neredeyse herkesin bir şeyi veyahut bir niteliği olduğunda, o özsaygı için temel oluşturan bir işlev olmaz. Özsaygı *farklılaştırıcı niteliklere* dayanır, zaten bu da onu *özsaygı* yapan şeydir (Nozick 1974, 243).

Özsaygının niçin (her açıdan değilse de sadece bir açıdan) diğerlerinden *daha iyi* olma düşüncesine dayandığı belirsizliğini koruyor. Özel edimlerimizden gurur duyduğumuz muhakkak ancak normal özsaygımız niçin normal yetilerimize ve başarılarımıza dayanmasın? Evrensel yetilerimizle (örneğin konuşmayla) gurur duymuyorsak, başarıdan özsaygı kazanmak için bir sahada *göze çarpan* biri olmaya gerek duymamamız gerekirdi. Kişi, başka birçoklarının da iyi birer aşçı olduğunu bilerek iyi bir aşçı olabilir. Özsaygı için daha iyi birinin olmaması gerekli değildir. (Daha kötü olanların ya da en azından sözkonusu eylemle ilgisi olmayanların olması gerekli olabilir. Kıyas türü, kişinin kendi geçmişini içerse de, kıyas bakımından buradaki durumun geçerli olduğu görülüyor.) Kıyasa dayalı bir durum sözkonusu olmasa bile, Nozick sözkonusu durumun özsaygı amaçları bakımından kıyasa dayanacağını iddia eder. (Kişi kendisini değerlendirmek için bir ölçü kullanıyor olmalı, dolayısıyla başkasının bu ölçüdeki başarısı onun için dolaylı bir kayıp anlamına gelebilir.) Ancak özsaygı niçin başkasının daha iyi olmasından zarar görsün? Ben kendimi bir kişi olarak değerlendirmeliyim, niçin birden çok kişi olsun? Çekememezliğin konumu özsaygı gereğiyle sağlam kılınamaz, özsaygı koşulları bu kadar etkili değildir. Çekememezlik bir "içgüdü" olmasa, (içinde ne olursa olsun) onun adına herhangi bir tartışma da olmaz.

Kıskançlık ve Haklar

Kıskançlık yalnızca bir burjuva tutkusu değildir, kapitalist ya da tekbiçimli sosyal anlaşmaların geçerli olduğu toplumlarla sınırlandırılamaz. (Kıskançlığın böyle toplumlardaki özel bir sınıfla sınırlandırılamaz olması söze gerek kalmadan kabul edilmelidir.) Belli sosyal anlaşmaları tercih edip kabullenen her toplum, ısrarla denmeli ki her *toplum*, kıskançlığa açıktır. Kıskançlık tercih edilen anlaşmaların (özel olaraksa cinsel arzunun tercih edilen yayılımının) desteklenmesine ve korunmasına yardım eder. Kingsley Davis (1936) şöyle der:

> Bir bireyin tüm sevgisine ayrıcalıklı bir şekilde sahip olmak âdet halini aldığında, kıskançlık bu ayrıcalıklılığı talep eder. Sevginin bölündüğü yer, belli bir şemaya göre bölünecek ve kıskançlık bölünmeyi destekleyecektir... Kıskançlık arzunun makul bir yarışma yoluyla cinsel sahipliği elde etmeye dönük yüzü de olsa, hakiki sahipliği baskıyla elde etmeye dönük öfke yüzü de, bir şekilde bulunduğu ilişkiyi destekliyor görünür. Bu ilişki monogamiye zıt bir karakterde de olsa, kıskançlık o ilişkiyi yine de destekler... Kıskançlık doğası gereği özel bir duruma tepki vermez, o, türü ne olursa olsun, alışıldık cinsel haklara ilişkin bir şiddeti simgeleyen her duruma tepki verir. (400, 403)

Sosyal anlaşmalar değişiklik gösterebilir, sosyal anlaşmalar nasıl olursa olsun, kıskançlık onların güçlenmesine yardımcı olur.

Buna rağmen kıskançlığın bu işlevsel yönü de onu başka bir anlamda burjuvaya özgü gösterebilir, zira kıskançlık kişisel ilişkilerde sahiplik ve mülkiyet düşüncesine bağlı görünür. Böyle bir düşüncenin makul olduğu ve mülkiyet haklarının insan ilişkileri kapsamında yeri olmadığı iddia edilebilir.

Bu iddia mülkiyet haklarının sadece eşyalara atfedilebileceği ve dolayısıyla kıskançlık insanlara, onlar sanki birer eşyaymış gibi muame-

le ettiğinden (onlar üzerinde mülkiyet haklarımız varsa da) her daim uygunsuz bir duygu olacağı, bu duyguyu da (anlayışımızı düzeltme, vs. yoluyla) kişisel ilişkilerimizden uzaklaştırmamız gerektiği fikrini barındırır.

İddia kıskançlığın yersiz olması gerektiği, zira öne sürülen hakkın sevme hakkı (sevilme hakkı) olduğu ve böyle bir hakkın (anlaşılabilir olsa bile, insanlar üzerinde mülkiyet hakları iddiasını içermediğini kabul ederek) uygulanamaz olduğu şeklinde yürütülebilir. Sevgi dilek nesnesi değildir, talep üzerine verilemez. Tarafımızdan sevilmeyi hak ettikleri gerekçesiyle birilerini sevmeye karar veremeyiz, kendilerine borçluyuz diye de kendimizi başkalarını sevmeye zorlayamayız. Dahası (bu insan durumuna ilişkin birçok ironiden biridir) sevgi talep üzerine verilse bile bu kıskançlığın arzularını doyurmaz, zira arzulanan sevgi genelde özgürce verilen sevgidir, (arka planda bir tehdidin olduğu) bir talepten ziyade (arka planında bir gereksiniminin olduğu) bir arzuya yanıttır.[14] Zorlanan bir sevgi (zorlanan bir şeyin yine de sevgi olarak tanımlanabildiğini kabul edersek) yanlış bir sevgi olur. Kıskançlığın talebi yanıt olarak verilen sevgi bu yüzden asla bu talepleri tam anlamıyla tatmin edemez. O halde mülkiyet hakları sadece eşyalara uygulanabilir,

[14] "Bir *insanın insan* olduğunu ve onun dünyayla bir insan olarak ilişki kurduğunun varsayarsak bu durumda sevgi sevgiyle, güven güvenle değiştirilebilir. Sanattan keyif almayı diliyorsan sanat eğitimi almış birisi olmalısın. Diğer insanlar üzerindeki etkini artırmak istiyorsan, başkaları üzerinde tam anlamıyla uyarıcı ve coşturucu bir etkiye sahip olmalısın. İnsanlarla -ve doğayla- olan ilişkilerinin her birinde arzu nesnenle, *gerçek bireysel* yaşamınla ilgili *özel bir ifaden* olmalı. Eğer karşılıksız seversen, sevgin karşılık bulan bir sevgi değilse, kendi hayati ifaden vasıtasıyla seven kişi olarak sevilen kişi olmakta başarısız olursun, sonra sevgin de aciz ve talihsiz bir şey olur. (Karl Marx 1975 [1844], 379).

buna karşın kıskançlık (eşyaların aksine) insanların arzularımızı karşılama güçlerinden (ve karşılama başarısızlığından) ötürü insanlara dönüktür. Bir hak talebine verilen bir yanıt, arkasında bu talebin yattığı bu arzuyu asla tam anlamıyla doyurmaz.

Sanıyorum ki bunlar güçlü argümanlardır. Kıskançlığın insan yaşamındaki yerine ilişkin sorunlu bir kısmı ortaya koyuyorlar. Buna karşın bir duruma uymazken, başka bir duruma tam anlamıyla uyuyorlar, kıskançlığın basitçe kavramsal bir karmaşanın nesnesi gibi görünmesini, yani mülkiyet hakları kavramının insan ilişkilerinde yeri olmadığı için kıskançlığın da insan ilişkilerinde herhangi bir yeri olmamalıymış gibi görünmesini sağlayabiliyorlar. Ben de (bana kalırsa) yanıltıcı olan bu iddialara farklı açılardan karşı çıkmak istiyorum.

Kıskançlığın hak inancına dayanıp dayanmaması gerektiğini sorarak başlayabiliriz. Kıskançlığın asla haklar düşüncesine (mülkiyet haklarından ayrı ve daha geniş kapsamlı bir düşünce olsa bile) dayanamayacağını düşünme eğilimindeyim. Kıskançlığın kalbinde yitirme korkusu (özellikle de duygusal eğilimlerin yabancılaşması korkusu) vardır ve gerekli olan her şeyi yitirme korkusu, tutku ya da ilişki durumunun varlığı veyahut inanılan varlığı bulunur ve bu devam eden bir arzudur. Birisini kıskanabilmen için, başkalarının seni sevdiğine (ya da sevmiş olduğuna) inanmalısın ancak sevme hakkın olduğuna inanmana, kendinin harika olduğunu ve sevgiyi hak ettiğini (gerçekten de yitirme korkusu tipik olarak kişinin sevilebilirliğine ilişkin taşıdığı korkulara bağlıdır) düşünmene ya da başkasının vadesi dolmuş bir engeli olduğuna inanmana gerek yoktur. Kıskançlığı bu şekilde haklardan ayırdıktan sonra, kişinin önüne "kıskançlığın" salt "hayal kırıklığı"ndan (ya da "keder"den veyahut basitçe "mutsuzluk"tan) nasıl ayrılacağı sorusu gelir; buradaki zıtlık açıkça bir durumda hak talebinin varlığına,

diğer durumda ise yokluğuna dayanamaz. Kıskançlık umuda ilişkinken, hayal kırıklığı tevekküle ilişkindir şeklinde bir temele bağlanabilir bu zıtlık. Demem o ki, hayal kırıklığı ziyadesiyle yitirmeye, kıskançlık ise yitirme korkusuna (korku açıkça bulunduğu konuma yerleşse bile, kişinin henüz yitirmeye kendisini alıştıramadığı bir durumdur bu) bir yanıt olabilir. Dahası kıskançlık, hayal kırıklığından farklı olarak her daim üç kısımlı bir duygudur (rekabeti, rakip nefretini vs. içerir) yani çekilen ya da korkulan yitirme her daim birisi için bir yitirme olarak deneyimlenir. Bu son nokta başka bir olanaklı zıtlığı doğurur: Salt hayal kırıklığı herhangi bir rakip ya da herhangi birine karşı kızgınlık veyahut hınç içermezken, kıskançlık her daim, rakibe ya da sevilene karşı bir kızgınlık içerebilir.[15] Spinoza "öfke"yi sevilene ve (çekememezlik yoluyla) rakibe karşı bir şey olarak kıskançlık tanımına yerleştirir. Özsaygısı *aşırı ölçüde* az olan bir erkek, birlikte olduğu kadının kendisini başkası için terk edeceğini düşünür ancak rakibine karşı düşmanlık hissetmez ve (yitirme korkusundan azade) kadına, kendisine gösterebileceği ilginin en fazlasını gösterdiği için minnettar olur (zira onun kendisi için aşırı derecede iyi olduğuna inanır), o halde biz bu adamın durumunun kıskançlık olduğunu söyleme eğiliminde olabiliriz. Kadına ya da rakibine karşı kızgın olmaması, erkeğin yitirme korkusunun ziyadesiyle hayal kırıklığı ya da endişeye benzemesine sebep olur. Ancak burada bir zorluk ortaya çıkar: Kızgınlık kıskançlık için gerekliyse, haktaki inanç da varmış gibi görünebilir. Zira kızgınlık ne üzerinedir?

---

[15] Düşmanca kaybetme korkusu bağlamında, kıskançlıktaki öfkenin ve hıncın önemi. Robert Solomon ve Rogers Albritton'un yorumları şeklinde üzerimde etkili olmuştur. Öfke bir yitim ya da bir yoksunluk (veyahut hakların şiddetinden ziyade hüsrana bir tepki) olarak anlaşıldığında, bu inceleme boyunca sözü edilen korku bileşenine önemli bir boyut katar.

İhanet mi? Çürüten hak talebi ihanet hislerini ve terk edilmeyi kızgınlığın temeli olarak gösterebilir. Ancak kızgınlık gibi bir şey gerekli olabilirken, akıldışı kızgınlık ya da yitirme veyahut yoksun olmadaki kızgınlık da (ziyadesiyle içgüdüsel saldırganlık ya da aldatılmaya veyahut şiddet hakkından ziyade hüsrana karşı tepki) yeterli gelebilir. Birisi, betimlenen olayda kızgınlığın kişinin kendisine yeniden yönlendirildiğinden şüphelenebilir. (Erkeğin durumu koşullardan bağımsız mıdır ya da kaybın eli kulağında olması onu depresyona sürüklüyor olabilir mi? Kişi, başlangıçtaki "özsaygıdaki azlığın" kızgınlığı kendisine nasıl da geri döndürdüğüne şaşabilir.) Freud kıskançlığın bileşenlerini betimlerken, yitirme ve rakibe karşı düşmanlık kadar "narsis yara"dan ve "özeleştirellik"ten bahseder. Belki de kızgınlık (kızgınlık içedönük olsa da) gerekli değildir. Belki de salt rakibin varlığı bile, kişiyi kıskançlığa varacak ölçüde yitirme korkusuna (örneğin duygusal eğilimlerin yabancılaşması korkusuna) sürüklemeye yeterlidir. Hayal kırıklığı ile kıskançlık arasındaki zıtlığa dikkat çekmenin başka yolları da olabilir, (ancak aradaki farklılığın ham hislerde ya da kör duygulanımlarda değil temel düşüncelerde arandığı da kaydedilsin) netice itibarıyla kıskançlığın hak taleplerinden bağımsız olabildiğini düşünüyorum. İnsanın yitirme korkusunu yaşaması için birisinin sevgisini hak ettiğini düşünmesine gerek yoktur: Gerekli olan tek şey, sevmeye başlayacağına inanmasıdır. Kıskançlık temelinde, yitirme korkusu temelinde, makul ölçüde hak talep edilebilir olması başka ve daha ileriki bir sorundur. Zira kıskançlığın ortaya çıkabilmesi için kişinin ihtiyaç duyduğu tek şey yaralanabilirliktir ve bizde de bu bolca bulunur.

Hak talebi bir insana başkasının duygularıyla ilgili ne yaptırabilir? İnsanlar eşya değildir (aslında insanlara değer vermemizin bir nedeni, kendi arzularıyla birlikte arzularımıza yanıt verebilen *farklı* şeyler

olmalarıdır) ancak bu, insan ilişkilerinde hak taleplerine yer olmadığı anlamına gelmez. Söylenmesi gereken bunun (aktarıma, satışa vb. eylemlere izin veren sahiplik anlamında) *mülkiyet* haklarıyla ilgili bir sorun olmadığıdır ancak bu yine de haklarla ilgili bir sorun olabilir: İnsan ilişkilerinde ve insan hislerinde yükümlülüklere ve makul beklentilere, hatta belki de uygulanabilir ve (bazen) değişebilir taleplere yer vardır. Bir an için ilişki halindeki bir çifti düşünün, erkek ile kadın yirmi yıldır birlikte olsun. Şimdi de çiftten birinin fiziksel bir felakete uğradığını varsayın, örneğin kadın bir kolunu yitirmiş olsun (ya da göğüs ameliyatı olsun). Bu felaket paylaşılan bir felakettir. Erkek şöyle diyerek yürüyüp gidemez: "Pekâlâ, senin için ne kötü oldu! Seni sevdiğimde farklıydın. Artık değiştin, seni çekici bulmuyorum. Keşke seni, bu yeni sakatlığın ve özürlü halinden ötürü başından savmayacak birini bulmada yeterince şansın olsa!" En ilginç olan, çok şey söylenebilirse de, bu davranışın erkeğin önceki davranışıyla (sevgisini betimleyişi: "Seni sevdiğimde...") ilgili açık ettiği şeyi düşünmektir: Bu erkeğin sevgisine yalan katabilir, o sevginin aslında başka bir şey (ya da başka türden bir sevgi) olduğunu gösterebilir. Kim "sevmiş" ya da gerçekten neyi sevmiş olur? Sevdiği şey özel olarak bu kadınsa, kadının durumundaki (kuşkusuz zorlayıcı) değişimi sadece ondaki değil, onun da bir değişimi yani onun farklı biri haline gelmesi olarak değerlendirebilir miyiz? Kimliğini yitirebildiğini düşünmek, kadının basitçe nitelikler yığını olduğunu, yani erkeğin sevgi nesnesinin özel olarak kadının kendisi değil, sergilemek durumunda kaldığı nitelikler olduğunu düşünmektir. İki türdeki sevgi arasında ayrım yapmak gerekir: Özel olarak bir kişiye duyulan sevgi ve nitelikler yığınına duyulan sevgi.[16] Nitelikler insanlara uymayacak bir

[16] Bkz. Gregory Vlastos "The Individual as an Object of Love in Plato" (1973, özellikle 28-34) Profesör Vlastos bana iki sevgi türü arasındaki zıtlığı an-

lamayı tercih ettiğini söylemişti; "bu zıtlığı oluşturan (-gerekli olmamasına rağmen- tümüyle bencilce olabilen) arzudan ve (-gerekli olmamasına rağmen- tümüyle altruistik olabilen) sevecenlikten kaynaklanan tutumlardır", başka deyişle, zıtlık bağlamı nesneler değil hedeflerdir. Profesör, sahiplenici sevginin yoğun ve aşırı bir biçimde bir bireye yönelebileceğine vurgu yapar:

Arzu derin ve yoğun olduğunda arzulanabilir nitelikleri simgeleyen bireye sabitlenir, daha sonra birey yeri doldurulamaz olabilir. Bu özellikle de Odette-Swann vakasında böyle olmuştur. Proust 'nesnesi dişi varlığın kendisi olan, işkence eden kaygılı bir arzudan' söz eder, buradaki dişi varlık 'aşırı' bir nesnedir -arzudaki bu aşırılık en dikkat çeken işlevdir. (Alıntı The Modern Library çevirisinin 331. sayfasındandır) Y'deki X arzu niteliklerinin değiştirilebilirliği Epicurusçu ya da daha iyisi, duyumcu davranışın karakterini belirleyebilir, bu da, romancıların ve hatta filozofların (Lucretius ya da *Phaedrus*'taki ilk iki konuşmada Platon), sevgi-sevecenliğinden ziyade sevgi-arzusundan bahsederken 'sevgi'yi dile getirmesi durumuyla zıtlık içerebilir. Arzu anı derinleşir, değiştirilebilirlik ortadan kalkar: İnsan belli bir kişiye 'kancalanır.' Kuşkusuz bu Odette bölümündeki önemli bir husustur (Vlastos, kişisel iletişim).

Bu açıklamada, benim "belli bir kişinin sevgisi" dediğim şey, gerçekten o kişinin sevecenliğinden kaynaklanır: "salt iyi niyetli bir davranışla, ilgili kişinin iyiliğini arzulamayla ilişkili olan bir duygu (Aristoteles'in güzel deyişiyle, 'kişinin kendisi için değil, onun için')." Bana kalırsa, sevgi-arzusunun uç noktada bozularak kötüye kullanılması gibi, sevgi-sevecenliği de uç noktada odaklanılmamış (başka birini dışarıda tutarak bir bireye doğru yönelmemiş olan) iyi niyet olarak genelleştirilebilir, dolayısıyla sevginin en tipik deneyimlerini anlayabilmek için, nesneler olduğu kadar hedeflerdeki (arzulardaki) örtüşmeyi de kabul etmemiz gerekebilir. Göreceğimiz gibi, kıskançlık nesnenin iki türlüyle de ilişkili olarak doğabildiğinden, daha özel ayırıcı bir çizginin (en azından kıskançlık olasılığıyla ilişkili olarak) nesnelerden ziyade arzu türlerine dayanması gibi bir durum sözkonusu olabilir. Ötekinin iyiliği için kesinlikle ve gerçekten özgeci olan arzular kıskançlığa

yer bırakmayabilir. Ancak (içgüdüsel ihtiyaçlarla bağlantılı olarak doğan) cinsel tutku böyle saf özgeci arzulara yer bırakmayabilir, böyle tutkudan ve dolayısıyla karmaşık arzulardan yoksun olan bir sevgi, naçar kalmış bir sevgi değilse, bir bedel karşılığında kıskançlıktan uzak olur. Karmaşık arzulara duyulan ihtiyaç başka bir açıdan da görülebilir: "Hissî sevginin kaderinde, doyurulduğunda, ortadan kalkmak vardır, zira sonuna kadar sürebilmek için, başından itibaren saf sevecen bileşenlerle -hedeflerinde engellenmiş olan unsurlarla- karışmış olması ya da bu türden bir dönüşüme katılanması gerekir." (Freud 1921c, *SE* 18: 115) Belki de ortada ayrımlar, davranışlar, hedefler ve arzular bağlamındaki unsurların değişen nesneler yani (belirli nitelikler ve nitelik yığınlarından ziyade) kişinin kendisi ile öteki bağlamında anlaşılması gerektiği, bir ölçü olduğunu kaydetmeliyiz, dolayısıyla çok katmanlı zıtlıklar en nihayetinde ötekine duyulan sevgiye karşılık özsevgiye, altruizme karşılık bencilliğe, nesne sevgisine karşılık narsisizme indirgenebilir.

Steve Kaye ise beni şu şekilde uyarmıştı: "Nitelikleri bir sevene yansıtma eğilimini ve nüansların ne kadar çok anlam ifade ettiğini, örneğin arzulanan bir nesneyi simgeleyen sevgi nesnemizde nasıl birlik görebildiğimizi hesaba katmazsak, değiştirilebilirlik unsuru aşırı anlam yüklenmiş sayılabilir." Yazar, belli bir niteliğe ya da nitelikler yığınına duyulan sevginin birlik halinde görülebildiği başka bir yoldan söz eder. Benim örneğimin fiziksel niteliklerden yararlandığını ekleyerek diğer niteliklere, özellikle de ahlakî olanlara dikkatimizi çevirdiğimizde ne olacağını düşünmemiz gerektiğini salık verir. Sevdiceğimizi, dürüst olmadığını ya da en nihayetinde anlayışsız olduğunu öğrendikten sonra terk edersek, bizim bu terk edişimiz neyi gösterir? Sevgimizin (sona erdiği için) gerçek olmadığını mı? Belki de elde edilemez bir ideal olduğunu mu? Vazgeçmenin gerçek anlamı bilhassa bir muammadır, zira karakterdeki bir hatanın ya da değişimin farkına varılmasından sonra gerçekleşen terk etme durumlarında, çoğu kere sevdiğimiz kişileri affeder ve karakterlerindeki yanlışları kabulleniriz- bazen bu durumu telafi eden unsurlar olur ve bazen bu verdiğimiz bir sözün bir parçasıdır. (Krş.: "Bir ilişkideki önemli unsurlardan biri de, kötü talihin şoklarına karşı

şekilde değişkendir. Bizler mevcut vasıflarımızın toplamının çok daha fazlasıyız. (Bunun için bizim saklı ve gizli ya da ulaşılmaz ve bilinçliliğin boş merkezi olmamız gerekmiyor.) Bir tür sevgi sevdiceğin her şekilde değişmesine razı gelip ondan böyle bir şey bekler. Ötesi, beklenmedik değişimlerin sevgiyi değiştirmediği türde bir sevgidir. ("Sevgi değişimle karşılaştığında değişmeyen sevgidir." [Shakespeare, Sonnet 116]) Belli niteliklere dayanan başka türde bir sevgi ise, salt kimin sözkonusu nitelikleri zamanın belli bir noktasında en iyi şekilde sergilediğine bağlı olarak kişiden kişiye kolayca geçebilir. Çatışan iki nesne tipi farklı hedeflerle de ilişkilendirilebilir. Kişi nitelikler yığını aradığında, bu genelde onun bakışını ve hoşnutluk ölçüsünü belirleyen ihtiyaçlarını yansıtır. Bu ihtiyaçlar tarihe dönük olmadığı sürece, sevilen nesnenin geçmişi ve geleceği şimdiki sevginin karakteriyle bağlanmaz. Bu işlevler tümüyle erotik arzu ve alakaya özgüdür. Diğer türdeki nesne ise ziyadesiyle romantik bir sevgi anlayışına bağlıdır, burada sevginin amacı sevdiceğin iyiliğidir ve sevgi arzudan (ya da kişiliksiz olmaya meyletti-ren arzulardan) ziyade düşünce ve ilgiyle kimliklenir.

Elbette ki en mutlu anlarda bütün bu işlevler bir araya gelebilir. Üzerinde durduğumuz konuda rahatsız edici olan kısım bu işlevlerin çökmesidir. Sevginin bir türüne benzeyen aslında diğer türüne de benzemeye başlar. Başka bir kadın ziyadesiyle tammış gibi görünür, zira

---

siper olmaktır: eşimizi, maaşı kesildi diye terk etmeyiz, aksine teselli ederiz.") Bir değişimin bir ilişkiyi bozup bozmadığı, en azından apaçık şekilde, değişimin kişinin kontrolünde olup olmamasına bağlı değildir. Kaye'nin argümanlarındaki saklı inceliklerin çoğunu atlıyorum, burada açıkça ortada olan, doğrudan belli bir kişiye yönelmiş olan sevgi ile nitelikler yığınına yönelmiş olan sevgi arasındaki (kesin ya da değil) zıtlıktan emin olmadan önce, kimlik için (varsa) hangi niteliklerin temel olduğu sorusunu göz önünde bulundurmaktır.

sözkonusu durumda birine (felaketin verilmesi) ötekini daha iyi kılar. Böylece ilgi bir kişiden ziyade bir fiziksel nitelikler yığınına dönükmüş gibi görünür. İnsanlar beden sahibidir ve fiziksel niteliklere doludur ancak bundan fazlasını da içerir (bu, kendimizi ve birisi için bir sevgi nesnesi olduğumuzda nasıl düşünülmek istediğimizi göz önünde bulundurduğumuzda açıkça anlaşılır). Durumu tam kavramak adına hangi niteliklerin ne için esas olduğuna ve onunla birlikte neyin değiştiğine daha yakından bakmak gerekir. Ancak öncelikli amacımız ve dikkat çekmek istediğimiz temel husus, bir erkeğin yirmi yıl boyunca birlikte yaşadığı ve sevdiği (varsayılan) bir kadına bir şey borçlu olduğudur. Sevgileri temelde fiziksel cazibeye dayanıyorsa, yirmi yıllık birliktelikleri bir anlaşma üzerine kurulu demektir. Geçmişleri bir yüktür. Yükümlülükler yaratır. Kadının (yanlış bir şekilde "mülkiyet" haklarını düşündürse de) hakları vardır. Burada beliren soru, kadının hangi haklarının olduğudur. Açık ki, bakılma, düşünülme ve ilgi hakları vardır. Herhalde bütün bu haklar ancak düşünceli bir adam tarafından sağlanır. İstekle kabul edilmemişse bu haklar, nasıl yürürlüğe konulabilir? (Elbette devlet destek sağlayabilir ancak "ilgi" yokken bir desteğin sağlanmasını gerekli kılabilir mi?) Bu koşullar altında bir şekilde ilgi duymada başarısız olan bir erkek sözkonusu kusurundan ötürü hakça eleştirilebilir. "Sevme" hakkı nedir peki? Kadın aslında bakılma, düşünülme ve ilginin ötesinde hangi beklenti hakkına sahip ve bu bizim (ve kadının) sevme dileğine ne kadar inandığımızla ilgili olmayacak mı? Farklı unsurların birbirinden ayrılması gerektiği kanaatindeyim. Eylem (ya da en azından görünüşteki tutum) genelde kontrol altındadır. Arzu, belki de doğrudan dileğe dönüşmeden, inançla ve ilkeyle karışık bir ilişki içindedir. Bağlanma da (kişinin hem kendi iyiliğine hem de ötekinin iyiliğine dönük arzulara bağlı olduğundan) ziyadesiyle karma-

şık olabilir. Belki de "hak" kavramı, kendisiyle birlikte tümden yasalcı bir aparat taşıdığından, burada kabına sığmıyor. Yabancılar arasındaki ilişkileri düzenlesin, arkadaşlar ve sevgililer arasındaki ilişkileri düzenlesin diye tasarlanmış olan ilkeleri (ve dili) kullandığımızda bir şeyler ters gidiyor, bu ilkelerin zorlamaya alışkın olduğu ilişkiler uygulama alanında yenilebiliyor.[17] Yasa insan durumundaki, arzulanan sevgi talep karşılığı değil de özgürce verilmiş bir sevgi olduğundan, kıskançlığın talep ettiği sevginin asla tam anlamıyla tatmin edici olamaması ironisini yansıtıyor. (Ne var ki, bu insani durum evrensel değildir. Kimisi için, bencillik, bensizlik ya da sadece kendini koruma olsa da, bu bir tepki motivasyonu olarak konudışı kabul edilebilir.) Ancak bizim gördüğümüz, zorlamayla ilgili sorunlar ne olursa olsun ve dolayısıyla "sevme hakkı" kavramıyla ilgili ne türden bir beceriksizlik sözkonusu olursa olsun, sevgi karakterinin değişime karşı belli tavırları gerektirebileceğidir. Birisinin sevgisini hak etmek (birisinin sevgisini hak etmiş olmak) "değişimle karşılaşığında değişememek" demektir. Böyle bir ilişkinin varlığı haklarla ilgili düşündüğümüz şey neyse onu meydana getirir.

Kişisel ilişkilerde hak taleplerine yer vardır. Uygun taleplerin sınırlarını ve türlerini belirlemek karışık bir süreçtir, en azından üzerinde durulması gereken temel açılardan bazılarını betimlemiş olduk. Uygun olabilirliği bulunan haklar ve talepler sevginin *kaynaklarına* (bu haklar ve talepler bireyin kontrolü altında mı, tercih ya da tercihler meselesi

---

[17] Bu, kültürümüzün "yasallaştırılması" ve "ticarileştirilmesi" trajedisinin bir parçasıdır. "Aile yasası" kendisini tanımlayan sözcüklerde bile bir çelişki barındırır: Yasa her karıştığında, kişisel ilişkileri bozar ancak karışmakta başarısız olursa zayıfı güçlünün elinde kurbanlaştırabilir, dolayısıyla bu durum meydana geldiğinde kişisel ilişkiler yine bozulur. Buna karşın yasanın karışma *olasılığının* kendinde rahatsız edici etkileri olabilir.

mı?), *nesnelerine* (özgü / nitelikler yığını) ve *hedeflerine* (kendi iyiliği / ötekinin iyiliği) bağlıdır.[18] Kıskançlığın tam anatomisi sevginin tam anatomisine bağlıdır. Kıskançlık her iki sevgi nesnesiyle alakalı olarak doğabilir. Kişi, sevgisi ilgi ve bağlılıkla kimliklenirken, birisini, özel biri düşüncesiyle kıskanabilir. İlgili kişi ne kadar özel ve kendine özgüyse, onu kıskanan da yitirme korkusuna ya da paylaşıma ve kıskançlık hissine o kadar yatkın olabilir. Sevginiz gerçekten bencillikten uzak olup bilhassa sevdiğiniz kişinin iyiliğini hedefliyorsa (iyiliği sağlamadaki temel rolünüze dair neye inanırsanız inanın), kıskançlığı hissetmeye daha az yatkın olursunuz (bu arada sevdiğiniz kişi de sizin gözünüzde yeri doldurulamaz kalırken kendinizi onun gözünde yeri doldurulamaz biri olarak değerlendirmeyebilirsiniz). Kişinin başkasına dönük sevgisi (özelde kendi ihtiyaçlarını gidermek adına) arzuyla kimliklenirken, onu nitelikler yığını gibi görerek de kıskanabilir. Kişinin bir insanı nitelikler yığını olarak düşünürken eşitleyici eğilimleri dengede tutuyor olması gerekir. Bu diğerlerini yeri doldurulabilir kıldıkça, kişi yitirme korkusuna ve kıskançlığa daha az yatkın olur. Bu diğerlerini ziyadesiyle nesneymiş gibi kıldıkça, kişi onları eşya olarak görmeye ve sahipliği ve hakları nezdinde daha kıskanç olmaya yatkın olur, dahası bu kıskançlığıyla huysuz olmaya da daha yatkın olabilir.

Kıskançlığın psikogenesisiyle ilgili değerlendirmemizde, kıskançlı-

[18] Duygular önemli ölçüde inançlardan ve arzulardan oluştuğu için, inanç ve arzu kaynaklarına fazlasıyla önem arz eder. Kuşkusuz inançlarımızı doğrudan seçemeyiz, ancak bu, inançlarımızın tümüyle kontrolümüzün dışında olduğu anlamına gelmez. Gerçekten de, arzularımız bizi bastırabilir, ancak bu da onların eleştirilemez olmadığı anlamına gelmez. İnanç ve istek, arzu ve inanç ilişkisiyle ilgili sorular zor olduğu kadar önemlidir de. Bkz. H. H. Price (1954); Bernard Williams (1973a); Stuart Hampshire (1975); Harry G. Frankfurt (1971).

gın ilk sahipliğimizle birlikte başlayabileceğini görmüştük. Ancak "sahiplik" kavramı bize yanlış bir şekilde, kıskançlıkla birlikte tehlikede olduğu sanılan şeyin mülkiyet hakları olduğunu düşündürmesin. Tehlikede olan kişinin kendisi, bireyin kimliğidir. Bebek bir ayıcığı ya da kendisinden bağımsız olsun da ne olursan, bir nesneyi tanıdığı ancak o nesnenin değişmesini istemediği geçişli bir dönemden geçer. Bebek nesnedeki her değişimi, kendisine saldırıymış gibi deneyimler. İlk sahipliğe, bu geçişli nesneye dönük böyle bir davranışın insanlarla (özel olarak bebeğin, kendisinden ayıramadığı noktada annesiyle) birlikte başlayan bir davranış olduğunu, nesnelere uzandığını ve sonra yeniden insanlara döndüğünü düşünüyorum. Kişinin kendisinden bir şey yitirdiği hissi olmaması paylaşımı güçleştirir. Bu yüzden kıskançlığın gelişiminde meydana gelen şeyin, insanlara birer nesneymiş gibi değil, nesnelere birer insanmış gibi (en nihayetinde kendilerinin birer parçasıymış gibi) davranmak olduğu yönündeki iddiamı tekrarlıyorum. Bu basitçe "iyelik" olarak asimile edilirse, sözkonusu tanımlama yanlış anlaşılmış olur.

Patoloji

Yanlış bir şeyi ya da yanlış ölçüde (Camus'nün, annesinin ölümüne üzülmeyi başaramayan *Stranger*'ının durumunda olduğu gibi, aşırı azlık da dahil) hissetmek mümkündür. Othello'nun kıskançlığı tümüyle patolojikse, (onu eyleme iten) yoğunluğu da patolojiktir. Sevdiceğine duyduğu inanç yanlıştır ancak bu onu (kendinde) patolojik kılmaz. Yanlış (ve hatta doğru) bir inancın patolojik olup olmadığı çok büyük ölçüde muhafaza ediliş ifadesine bağlıdır. Othello'nun inancı, kendisine Iago'nun mevcut koşullara ilişkin manipülasyonuyla dayatılmıştır,

bu inanç en azından bir göstergeye dayanır. (Othello'yu böyle bir manipülasyona duyarlı kılanın ve göstergenin ne olduğu daha başka ve daha zor bir sorudur.) Kral Leontes'in *The Winter's Tale*'indeki inancı ise görünüşte patolojiktir. Bir göstergeye dayanır. Elbette insan kıskandığında, bir şey ve her şey bir göstergeye (paranoyanın kendisini onaylayan aşırı gücüne) dönüşebilir.

Othello'nun kıskançlığı kötü temellidir, buna karşın Kral Leontes'in kıskançlığı, farklı da olsa, temelsiz değildir. Temelde (yanlış da olsa) bir inancın olması ile temelde (neticede doğruya dönüşebilir olan) bir inancın olmaması arasında bir fark vardır. Temeller olmadan inanmak, zıt göstergenin görüntüsüne inanmak akıldışıdır. Temelsiz inançlar ve asılsız şüpheler kıskançlıktaki patolojik durumun karakterinde vardır. Niçin bir insan daha iyi olan çıkarlarına karşı kendisini aldatsın, niçin yanlış olduğunu ümit etmesi gerektiği bir şeyin açıklanmaya muhtaç olduğuna inanmayı istiyor görünsün? Kuşkusuz Freud bu konuda işe yarar bazı açıklamalar yapıyor.[19]

Freud yansıtılan kıskançlığın, (tümüyle sanrısal durumlardaki) bastırılmış eşcinsel arzular da dahil olmak üzere, kişinin kendi sadakatsizlik girişimlerinin bilinmesine karşı geliştirdiği tipik bir savunma olacağını öne sürer. Sadakatsizlik girişimleri kaçınılmazdır. Niçin bir insanı başka bir insanı sevmeye iten güçler ve mekanizmalar otomatik olarak işleyişe, kişi başlangıçta bir bağlılık hisseder hissetmez, mani ol-

[19] Bkz. Freud (1922b). Bu alandaki diğer büyük kaynak ise, kuşkusuz, Proust'tur. Proust diğer hususlar yanında, sevilenin özgürlüğünün, kendi başına, kıskançlığa nasıl temel olabileceğini açıklar. Salt özgürlük durumu yani salt yitim olanağı, yitim olasılığı olarak deneyimlenir. (Krş. Çocukların salt ayrıştırma olgusunu temelde yitim olarak deneyimlemesi. Çocukların yitirilebilen nesnelerin geri dönebileceğini öğrenmesi gerekir.)

malı? Gerçekten de her daim anne babaya (özellikle de anne göğsüne) duyulan bebeklik dönemi bağlılığı yetişkin bağlılığı için bir prototip oluşturur ("Bir nesneyi bulmak gerçekte onu yeniden bulmaktır." [Freud 1905d, *SE* 7:222]) ve dolayısıyla "başlangıçtaki bağlılık" her daim uzun bir süre önce başlamış bir sürecin işlemesi olur. İnsan sadakatsizlik girişimlerinin kaçınılmaz olduğunu anladığında, onun fazlasıyla temelsiz olan kıskançlığın her daim tutunacak bir gerçeklik payı bulacağını görmesi kolaylaşır. Bir kişi kendi ihanet girişimlerini es geçebilir ve diğer ihanetlerin her bilinçdışı işaretini bir araya getirerek onları yansıyan kendi ihanet girişimlerine ekleyip sadece eşinin girişimlerine odaklanabilir. İnsanın niçin temelsiz kıskançlığa yenildiğiyle ilgili her bir durum için açıklamaya ihtiyaç vardır. Aklımızda tutmamız gereken diğer bir genel yaklaşım ise Freud'un, hastanın (nişanlısının sözde hisleri de dahil olmak üzere) bir dizi konuda kapıldığı takıntılı-zorlayıcı şüphelere ilişkin yaptığı değerlendirmedir: "Sevgisinden şüphelenen bir erkek her küçük şeyden şüphelenebilir daha doğrusu şüphelenmek durumundadır." (1909d, *SE* 10: 241)

Şüphenin başka bir kaynağı belli bir tercih nesnesi tipinde bulunabilir:

> Oldukça açık bir şekilde görünüyor ki, başka birinin narsisizmi, kendi narsisizminden vazgeçmiş olan ve sevgi nesnesi arayan insanların fazlasıyla ilgisini çeker. Bir çocuğun cazibesi büyük ölçüde narsisizminde, kendi memnuniyetinde ve ulaşılmazlığında yatar, bizimle ilgilenmiyormuş gibi görünen bazı hayvanlarda, kedilerde ve büyük av hayvanlarında olduğu gibi... Narsis kadınların büyük cazibesi tam ters mantığa sahiptir; sevenin memnuniyetsizliğinin, kadının sevgisiyle ilgili şüphelerinin, gizemli doğasına ilişkin şikâyetlerinin büyük bir bölümünün kökü tercih nesnesi tipleri arasındaki bu uyuşmazlıkta bulunur. (Freud 1914c, *SE* 14: 89)

Sadece kendisini seven birisini sevmeyi seçen biri doğası gereği kıskançlığa meyli besleyen bir durum meydana getirir.

Akıldışı ve temelsiz kıskançlık belki de kişinin, eşini başka biriyle bir ilişki kurmaya zorladığı durumlarla bağlantılı görülmelidir (buna mukabil belki de, bir sonraki bölümde değineceğimiz "birisini kıskanç kılan" durumlarla da bağlantı kurulabilir). Kişinin (eşişinin bir ilişkisi olduğunu düşünmesinden ve bu düşünceden içerlemesinden ziyade) onu başka biriyle bir ilişki kurmaya zorlaması durumunda, bir dizi farklı olay meydana gelebilir. İlki kıskançlığın açıkça reddidir. İkincisi başkası tarafından arzulandığında ya da arzulanabilir olduğunda eşin değeri artabilir. (Bir kocanın gözünde karısının bir partideki "hazine" gibi olduğunu düşünün, çekememezlik ve yitirme korkusu ne zaman hasıl olur?) Üçüncüsü kıskançlık eşcinsel ilişkiye dönüşümün bir yolu olabilir. (Özdeşim kurmanın karışık bir süreç olduğu hatırlanmalıdır. Bu süreç sevilen nesneyi bizim bir parçamızmış gibi kılarak yitirme korkusunu keskinleştirir. Yine bu süreç yansıtmalı özdeşim kurma şeklinde, sevilen nesne aracılığıyla hareket etmemizi mümkün kılabilir. Dahası bu, sevilen nesneler kadar rakiplerden de oluşan bir süreçtir. Gerçekten de Oedipal kıskançlığın ve rekabetin normal bastırma sürecinin yani ensest tabusunun rakiple özdeşim kurmayı içerdiği düşünülür.) Dördüncüsü ise kıskançlığın kişiyi, kendisiyle ilişki kurmasında daha özgür kılabilmesidir.

Patolojik kıskançlığın bir biçimi olarak akıldışı ve takıntılı inançlar sadece birer biçimdir. Kıskançlığın bazen mülkiyet haklarının yanlış uygulanışı ve talep edilişi olarak göz ardı edildiğini de gördük. (İnsanlar eşya değildir, sahip olunamazlar. Düşkünlük istence tabi değildir, yükümlülük kabul etmez.) Ben kıskançlığın normal olabileceğini, her daim insanları şeyler konusunda yanıltmasının gerekmediğini söyle-

mek isterken, tam bu noktada yanlış mülkiyet hakkı talebinin yer aldığı bazı kıskançlık durumlarının olabileceğinin de anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Kadına sanki değersiz ve çöpmüş gibi davranırken, birisi ona açgözlü bir şekilde baktığında kıskançlık krizine girerek efelenen belalı birini düşünün. Bu adamın yitirmekten korkarken, korktuğu bu yitirişin düşkünlükle bir ilgisi yoktur. İlişkide değer verdiği şey, kendi egemenliği ya da egemenlik görüntüsüdür. Bunu tehdit eden herhangi bir şey, onun "erkekliğini" tehdit etmiş olur. İçerilen yitirme korkusu, buradaki durumun kıskançlık olarak sayılmasına yeterli olabilir ancak ben bunun bozulmuş ve türetilmiş yani patolojik bir durum olduğunu belirtmek isterim. Korkulan şeyin özellikle duygusal eğilimlerin yabancılaşması korkusu olduğu yerde temel unsur yitirme korkusudur. Değer gören şeylerin tehdit altında olduğu görüldüğünde onları yitirmekten korkmamız özel bir açıklama gerektirmez. Bize dönük olduğunu düşündüğümüz bağlılık başka birine yönlendiğinde, duygusal eğilimlerin daha kalıcı bir şekilde yabancılaşmasından korkacağımız umulabilir. Niçin başkasına bağlanılmasının, bize çoğu kere bizim bir giderimizmiş gibi göründüğü de açıklanmalıdır. Bunun kısaca üzerinde duracağımız bazı varsayımlara dayandığına inanıyorum. Yine niçin kıskançlığın (yitirme, özellikle de duygusal eğilimlerin yabancılaşması korkusu anlamında) patolojik oluşumlara ve yoğunlukta abartılara yatkın olduğu da açıklanmalıdır. Yitirme korkusunun dipte yatan daha derin bir korkudan kaynaklanıyor olması, açıklamanın bir bölümünü oluşturabilir sanıyorum: Yıkım korkusu.

Bir nesnenin yitimi çoğu kere kişi tarafından kendi yitimi olarak hissedilir. Sevdiğimiz sahipliklerimiz ve insanlarla ilişkilerimizin gelişimiyle ilgili söylediklerimizi göz önünde tutarsak bu bizim için hiç de şaşırtıcı olmamalıdır. Bu ilişkiler sahiplikten ziyade özdeşim kurma

bağlamında daha iyi anlaşılır. Kıskançlığın patolojik biçimlerine yatkın oluruz, çünkü değer verdiğimiz şeylerle ve kendilerini bizim bir parçamız olarak görmeye meylettiğimiz insanlarla özdeşim kurmaya yatkınızdır. Değerli bir nesnenin yitimi nesnel bir tehlikeye sebep olabilir. (Tehlikenin karakteri de nesnenin nasıl değer görebildiğine bağlıdır.)

Sevilen kişinin bağlılığını yitirme korkusu, kişinin yaşamında açtığı derin boşluğa ek olarak onun kimliğini de tehdit eder. Bu tehlikeyi açıklamak ziyadesiyle özdeşim kurma ve kimlik oluşturma süreçlerine değinmeyi içerir. Ancak bu noktada başkalarının bizi sevmemesi durumunda paramparça olabileceğimiz gerçeğini de kaydedelim. Bizler (basit bir şekilde) başkalarının bize nasıl yanıt verdiğine bağlı olan ve (daha derin bir şekilde) kontrol ettiğimize inandığımız şeye bağlı olabildiğimizi düşünen insanlarız. Uzuvlarımızın hareketleri gibi, kullanımımızda olduğunu hissettiğimiz bu bağlılığın yitimi tüm dünyanın bağdan yoksunmuş gibi görünmesine neden olabilir.

Nasıl ki, kıskançlığın daha iyi anlaşılabilmesi için sevginin, sevilme ve sevgide kendini güvende hissetme ihtiyacının daha iyi anlaşılması gerekir, aynı şekilde patolojik olasılıkların daha iyi anlaşılabilmesi için kendimizle ve sevgi nesnelerimizle ilgili ne düşündüğümüze ve kıskançlıkta yer alan temel korkuya bağlı olarak özdeşim kurmanın ve kimlik oluşumunun (içe atan ve yansıtan özdeşim kurma arasındaki zıtlık da dahil) iyi anlaşılması gerekir. Kıskançlığın temelde yitirme, özelde duygusal eğilimlerin zayıflaması ve çok daha genelde ise yıkım korkusunu içerdiğini düşünmemiz ziyadesiyle yardımcı olacaktır, sanıyorum.

İki Yüzlü ve Yeşil Gözlü Canavar

Kıskançlığın iki yüzü vardır. Bir yüzü sevginin göstergesidir. Bir insan kıskançlık hissetmiyorsa ya da kıskançlık hissi yetersizse, gerçekten umursamadığından kuşku duymaya meylederiz. Televizyondaki durum komedilerinin de başlıca unsuru olan, kişinin kendisini başka birinin duyguları konusunda ikna etmesinin onları ele geçirmek ve anlamak kadar önemli olmadığı "birini kıskandırma" eylemi gibi bir fenomen sözkonusudur. Birisini karşılık almadan seven bir insan, (kandırma amaçlı karşılık veren) üçüncü birisini seviyor gibi göründüğünde gerçekte ne olur? Neticede sevilen kişinin kıskanacağı ve kıskançlığını görerek aslında kendisini seveni sevdiğini anlayacağı düşünülür. O halde bu durum kıskançlığın (kendimizi) sevmekten ziyade tanımaya daha hazır olduğunu gösterir. Dahası kıskançlığın bir dikkat göstergesi olduğunu gösterir. Burada önemli olan ikinci noktadır ve komedilerde bu şekilde yer aldığını düşünüyorum. Ancak yaşamın, komedilerdekinden daha karmaşık olduğunu da anlamamız gerekir.

Tam bu noktada kıskançlığın bizim konumuzda sevmekten ziyade anlamaya daha hazır olup olmadığı sorulabilir. Kıskançlık gerçekte kendini kandırma ve bastırma unsuruna tipik bir örnektir. Freud'un klasik Oedipal durumlarında (örneğin "Fare Adam" ve "Küçük Hans") kıskançlık belki de bastırmanın arşetip unsurudur. Böyle durumlarda sevgi yeterince makbul gelir ve kıskançlık itiraf edilemez. Diğer bir husus kandırmanın tuhaf bir gerçeğin üzerine örtme yolu olmasıdır. "Birisini kıskandırma" stratejisinde üçüncü kişi sevgi adayı olarak ne kadar inandırıcı (dolayısıyla kandırma da ne kadar makbul) olursa, gerçek sevginin olasılığı o kadar hayati ve kandırma da o kadar belirsiz olur. Kişinin gerçekten kıskanıldığını düşünün, kıskandıranın bunu gerçekten gözetmesi gerekmez mi? Başka olasılıkların da mümkün olduğunu

düşünüyorum. Kıskançlık halihazırda var olan bir sevginin işareti olmayıp aksine ziyadesiyle üçüncü kişinin arzusuna karşılık doğmuş olan yeni bir sevgiye eklenebilir. Gerçekte ilk kişinin üçüncü kişi tarafından arzulanması, ilk kişiyi ikinci kişinin gözünde arzulanabilir kılmaya yetebilir. Kıskançlık kıskanan insanın, başkası tarafından imrenilen bir şeye imrenmesi anlamına gelir ancak böyle bir durumda sözkonusu nesne üçüncü tarafın bağımsız bir şekilde değer verdiği bir şey olmayabilir. (Sevginin üçüncü tarafın sahneden çekilmesinden sonra da kalıp kalmaması böyle bir durum için iyi bir testtir, nitekim durum komedilerinde buna otuz dakika ayrılır ve kafada herhangi bir soru işareti belirmez.) Diğer bir olasılık da kıskançlığın asla mevcut sevginin, eski bir sevginin ya da yeni bir sevginin değil, aksine bencilliğin bir işareti olmasıdır. Başka deyişle üçüncü tarafın arzusuna verilen karşılık (ilk kişinin arzu edilebilirliğinin anlaşılmasını sağlayabilir ya da basitçe onu arzulanabilir kılabilir) ilk kişinin düşkünlüğündeki (görünen) yitime verilen karşılıktan daha az olabilir. Kıskanan insan, kıskandırılan insan (arzulanan değil de arzulayan bir nesne gibi) bir takdir kaynağı olması dışında (önlemini alan) ilk kişinin üzerine düşmekten ziyade salt arzulanmayı arzulayabilir. (Yeni ve kısa süreli sevgiyle ilgili bahsedilen test bununla bencilliğin bu biçimi arasında bir ayrım yapmaz.) Bu noktada kıskançlığı bir bencillik işareti olarak görmenin (bilhassa arzu edilen bir nesnenin yitiminden ziyade arzu edilmemeye odaklanmak) onu bir sevgi işareti olarak görmeye engel teşkil edip etmediğini ve hatta ona tümüyle ters olup olmadığını düşünmemiz gerekir. Buradaki çözüm, sevginin doğasına ilişkin yaptığımız açıklamadaki arzulanmayı arzulamayla ilgili aktarıma bağlı olsa gerek. Bunun böyle bir açıklamada yeri olması bana kesinmiş gibi görünüyor.[20]

[20] Bu durumun nedeni olarak bir sevginin bencil bir bakış açısına sahip ola-

Öne sürdüğüm gibi kıskançlığın tam sınıflandırılması, sevginin ilgili sınıflandırılmasını gerektirir. Buradaki amacın dışında, başka bir soru sormama izin verin: Kıskançlık bir ilişkiyi kuvvetlendirir mi? Kuşkusuz buradaki asıl nokta "birisini kıskandırma" stratejisidir. Kıskançlığın (gerçekte var olan ancak bilinmeyen) ilk tutkunun bir kanıtı olarak sunulduğu durum komedilerinde bilhassa ilişki kuvvetlenir. Ancak lütfen

---

bileceği söylenmemektedir, her sevgi tümüyle bencil olmalıdır. Ancak üzerinde ısrarla durulması gereken husus, belki de en saf sevgi biçimi olan, ötekinin mutluluğunu arzulama şeklindeki sevgi ne tek sevgi biçimi ne de değeri hak eden tek sevgi biçimidir. Gerçekten de, yetişkinlere has cinsel tutku, arzulanma arzusunun bir türünü içerebilir. Bkz. Sartre (1956 [1943], 3. Bölüm) ve Thomas Nagel (1979d). Ayrıca bkz. Freud (1914c ve 1921c, *SE* 18: 102-3, 112-13).

(Araştırma alanımı bilen bir arkadaşımın bana aktardığına göre) Kısmet kurabiyesinin bilgeliği şuymuş: "Kıskançlıkta sevgiden ziyade özsevgi vardır." (Kısmet kurabiyesi La Rochefoucauld'a güven vermekte başarısızdır.) Hem sevgiyi hem de özsevgiyi barındıran yaşam, elbette bundan daha karmaşıktır. Kişi özsevgi sözkonusu olduğunda bencillik ile özsaygıyı birbirinden ayırmalıdır. Biri azalınca, diğeri artabilir; gerçekten de kıskançlık çeken kişi tipik olarak ziyadesiyle düşük bir özsaygıya sahip (kendisini sevebilirliğine dönük inancından yoksun vb.) olacaktır. Sevgiyle ilgili olarak, kısmet kurabiyesindeki bilgeliğin çok özel bir romantikliğe bağlı olduğunu kaydetmek gerekir, söylediğim gibi, saf sevgi anlayışı şöyledir: Bu bakış açısına göre, hakiki seven her daim sevdiğinin iyiliğini (bu iyilik kendisini içerse de, içermese de) her şeyin önüne koyar. Ancak genelde sevenlerden, sevdiklerini başka (daha iyi) bir sevdicekle gitmesi için havaalanına kadar geçirmesini beklemeyiz. (Humphrey Bogart *Casablanca* filminin sonunda destansıdır -İkinci Dünya Savaşı'na ilişkin daha geniş bir bağlamda karar verir: "Ilsa, soylu olmayı hiç beceremiyorum. Ancak bu çılgın dünyada üç küçük insanın sorunlarının hiçbir anlam ifade etmediğini görmek için âlim olmak gerekmiyor.")

şunu da göz ardı etmeyin, bu, "birisini kıskandırma" stratejisinin geçerli olduğu özel durumlara özgüdür. İlk kişi karşılıksız bırakılmıştır, ikinci kişiyle ilişkisi olup da daha sonra üçüncü bir kişiyle (gerçekten) ilişkiye girmiş değildir. Kişinin iki kişi arasında kaldığı (ya da en azından onlara bağlı olduğu) böyle kendine özgü durumlarda ikinci kişinin kıskançlığı birinci ve ikinci kişi arasındaki sevgiyi güçlendirmeyi vaat etmez. Durum komedilerinde ilk kişi ikinci kişiyi kıskandırmak ister (ve her daim üçüncü kişiden vazgeçmeye hazırdır). Gerçek yaşamdaki durumlarda ise ilk kişi (tipik olarak ikinci kişiyi bilgisiz bırakma yoluyla) onun kıskanç olmasından sakınır ve üçüncü kişiyi bırakmaya hazır değildir. Sitcom'larda kıskançlık zemini üçüncü kişiyle birlikte ortadan kalkar ve geride sadece kuvvetlenmiş olan asıl sevgi kalır, zira o asla çelişkili bir sevgi olmamıştır. "Birisini kıskandırma" gibi özel bir duruma ve kendine has çelişkili bir duruma ters olan, en azından kıskançlığın yerinde olup da bir ilişkiyi zayıflatmadan kalabildiği özel bir durum (yani ayrıcalıklı ilişki bağlamında tarafların aynı cinste olduğu ya da cinsel ilişkinin olmadığı arkadaşlıklar) görmüşüzdür. Böyle bir durumda, kıskançlık kendi başına ilişkiyi kuvvetlendiremezken ilişkiyi kuvvetlendiren bir durumun niteliklerine bir yanıt olarak doğabilir.

Kıskançlığın bir yüzünün sevgi işareti olduğundan fazlasıyla emin olabiliriz. (Her ne kadar kıskançlığın *gücü* sevginin derinliğinden ziyade kişinin güvensizlik ölçüsüyle alakalı olsa da, bu böyledir, sevginin içerdiği bağlılık ölçüsü ile düşkünlük, bencil ve kimliksiz arzulardan ziyade bizzat arzu ölçüsüyle açıklanabilir buradaki örtüşme.) Kıskançlığın ardında sevgi yatar. Kıskançlığın bu yüzü bazen es geçilir ama bu çok önemlidir (özellikle de kıskançlığın ortadan kaldırılabilirliğiyle ilgili olarak). Bu "kıskançlığın" kişinin kıskandığı ya da kıskanmak üzere olduğu kişinin (şeyin ya da eşyanın) olumlu evrimini, aradaki bağı

ya da kendisine dönük sadakati gösterir. İnsan ancak fazlasıyla değer gören bir şeyi kıskanır. Bu, kelimenin özel anlamlarından biriyle ortaya konur, *Oxford English Dictionary* (OED) *kıskanç* kelimesinin manası için şöyle verir: "Sahip olunan ya da değer verilen bir şeyin korunması ya da iyi durumu için aşırı istekli ya da arzulu olma hali; korumada dikkatli ya da özenli olma hali; şüpheyle özen gösterme ya da tetikte olma hali." "Zamanını kıskanan" biri zamana değer verir ("onu idareli kullanır") ve onu kontrol altında tutmanın yolunu arar. Tutma arzusu kişinin (çekememezlikten farklı olarak) yitirme korkusunu ve kıskançlığın ikinci yüzünü gösterdiği bir şeye zaten sahip olduğu anlamına gelir. Odak noktamızı yeniden insan ilişkileri ve sevgiyle sınırlayalım: Kıskançlık sevgi yoksunluğunun bir işareti de olabilir.

Kıskançlık açık güven yoksunluğunu içermesine ek olarak daha derin bir sevgi yoksunluğunu ya da ziyadesiyle sevgide güven yoksunluğunu açığa vurabilir. Demem o ki, (ileride bahsedeceğim) sevgiye ilişkin sabit tutar görünüşüne, belli tutarda yeryüzü sevgisine, belli tutarda bir kişi sevgisine sahip kıskançlığın uzandığı sınırlı yüzeyin ardında kişisel güvensizlikler (yitirme korkusu, artık sevilebilir olmama korkusu vb.) yatar. Sevdiğimiz kişinin başka birini sevdiğini öğrenirsek ya da böyle olduğuna inanırsak, bu kaçınılmaz olarak onun bizi daha az sevdiği anlamına gelir. Başkasına beslenen sevgi bizim giderimizdir. Yaşam ya da en azından sevgi sıfır toplamlı bir oyundur. Bu, kıskanç insanın önkabulü ve bu noktada incelememiz gereken bir önkabuldür. Yine bu, ilişkilerin ve emeklerin sosyal kalkınma düzleminde kırıldığı fay hatlarından biridir.

Sabit tutar görünüşü ilk bakışta mantıksız görünebilir. Gerçekten de birçok kişi bu görünüşü kendi açısından reddetmeye hazırdır. Demem o ki, birisiyle birlikte olmayı hayal etmeye hazırdır çoğu kişi, sonra

gider ikinci bir kişiyle bir araya gelir ve ilişkiye girer, bu arada ilk kişiyi az düşünüyor da değildir. Burada zor olan, başkasının da aynı beceriye sahip olduğunu kabullenmektir. Burada, (erkeklerle kadınlar arasında değil de, kişinin kendisi ile öteki arasında) doğal bir ikili standart sözkonusudur. Bunun birçok kaynağı olabilirse de, bu neticede bir şekilde ayrımsal bir sevgi yetisinin niteliğidir ve kaynak ne olursa olsun, konumu elbette savunulamaz.[21] Niçin kendimizde olduğuna inandığımız bir şeyin başkalarında olamayacağına inanalım ya da bizde olduğuna inandığımız bir şeyin başkalarında da olabileceğine inanmayalım? Kuşkusuz sabit tutar görünüşü, teori sadece başkalarıyla olan ilişkilerde mantıklı göründüğünden, bir şüphe uyandırır. Nitekim bu meseleyi çözmeye yetmez. Bu görünüş herkes için yanlış olduğu kadar, yine herkes için doğrudur da. Burada mümkün görünmeyen, bu görünüşün başkaları için doğruyken, bizim için yanlış olmasıdır ("başkaları"nın kimliği ile "biz" konuşana göre değişir). Sabit tutar görünüşü savunulamaz ise, bu durumda kıskançlık *tümden* patolojik görünebilir, hatta kabul edilen kişisel inançlar doğruyken bile bu böyledir, zira sevgiye dönük sıfır-toplamlı yaklaşımın arka planındaki inanç vesvese olarak görünebilir. Sevgi bağlamında nadirlik ve ayrıcalıklılık nicelik anlayışıyla dağıtılabilir mi?

Nicel kavramların sevgiye uygulanabilirliği konusunda ne düşünürsek düşünelim (bu hususu, ortadan kaldırılabilirlik bahsinde görmüştük), ayrıcalıklılığın bir yeri olduğunu hatta nicelik kavramının kolayca göz ardı edilebileceğini düşünmediğim durumlarda bile bir yeri oldu-

[21] "Benim" durumumla ilgili özel görünen, kontrolümün altında olduğundan emin olduğum ve terk etmeyeceğim birçok sevgiliyle birliktelik yaşamam olabilir ya da yine benim açımdan nitelikler daimî değişirken, ben başkalarının durumundaki değişimden sorumlu olabilirim, vs.

günu sanıyorum. Sevginin sabit tutar görünüşünde, kendimizden ziyade başkalarına uygulanabilir olan bu görünüşte önemli ve doğru yakalanmış bir noktanın olduğunu düşünüyorum. Bunu ortaya koyabilmek için bakışımızı "sıfır toplamlılık"tan "sınırlar" kavramına yöneltmeliyiz. Bunu yapabilmek için de yeniden alanı daraltalım: Sadece bir ölçüde, sabit nicelik görünüşü tescilli bir şekilde savunulamaz bir şeydir, demem o ki, ilk kişiye olan sevgimiz, ikinciye dönük hissimizin gelişiminden önceki haline göre daha az olmamak kaydıyla, ikisini de sevebileceğimiz fikrini savunabilsek de, diğer kişilerin de bunu yapabileceğini kabul edemeyiz. Niçin bizim sevme kapasitemiz diğerlerininkinden daha fazla olmalı? Oysa -kıskançlığımızda- doğru görünmesi gereken şeyi benimsersek, bu, sözkonusu kişinin başkasına duyduğu sevginin, kaçınılmaz bir şekilde, bize duyduğu sevgiden daha az olduğu anlamına gelir. bu arada biz de bunun bizim ilişkimizle ilgisinin olmadığına inanırız. Ancak tutarlılık arayışımızda, başkasına duyulan sevginin sabit tutar görünüşünü, bize duyulan sevgide olduğu gibi, reddetmeden önce böyle bir görünüşü kendi durumumuzda gerçekten reddeder miyiz? Belki de iki kişiyi (sevgide herhangi bir güç yitimi olmaksızın) eşit ölçüde sevebileceğimize inanıyoruzdur. Ya beş kişiyi? Yirmi? Tüm insanlık? Bir insan Hıristiyan öğüdünü dinleyip sevgisini tüm insanlığa yaydığında ne olur? Böyle bir "sevgi"nin içeriğinde ne olabilir? (Bkz. Freud 1921c, *SE* 18: 90-99, 134-35, 140-42; 1930a, *SE* 21, böl.5)

Açık ki sınırlar vardır. "İyi niyet" tükenmeyebilir ancak sevginin (en azından yakın, erotik sevgi kıskançlıkla fazlasıyla ilgilidir) kendisini (bir ya da iki değil de çoğu kere göreceli küçük bir tutarla) sınırlandıran nitelikleri vardır. Sevginin maddi koşulları da vardır. Sevginin doğasında sonsuz yayılıma izin veren ancak parametreleri sınırlayan bir şeyler de olabilir. Biri zamandır. Yakınlık zaman alır sadece ser-

pilmek için de değil, canlı deneyime ve sevgiye bağlı olarak bedenin paylaşımını deneyimlemek için de bu böyledir. Paylaşılan deneyimler, çamaşırhaneye birlikte girmek gibi, dünyevi olabilir ancak özü ne olursa olsun sevginin yakınlığa dönüşebilmesi için zamana ihtiyaç vardır. (Elbette paylaşılan deneyim bir yakınlık koşulu olmadığından, bunu ne kadar çok deneyim paylaşılırsa, aradaki sevgi bağı da o kadar kuvvetli olur, sonucu izlemez. Sayısız boşanma da bunun aksini kanıtlar.) Diğer sınırlayıcı parametre ise dikkattir. İnsan kendisini belli bir anda ancak "sevgi özeni" gösterebilir. (Anne baba çocuklarını birbirini sevdiği kadar sevdiği için değil, anne veya baba eşine ilgi gösterirken çocuğuna ondan uzak duruyor görünmek durumunda kaldığı ve iyiliği için ondan uzak duruyor ve onu bırakıyor görünebildiği için Oedipal üçgen ortaya çıkar.)

Sevgilerimizi (özel karakteri ne olursa olsun ve nereden kaynaklanırsa kaynaklansın) bu sınırlar kapsamında oluşturmak durumundayız. Sevgimizle yaşarken kıskançlıkla da yaşamak durumunda kalabiliriz. Kişi kıskançlığın altında yatan düşüncelerin hak taleplerinden göreceli olarak bağımsız ve temel korkularla ilintili olduğunu anlayınca kıskançlığın insan yaşamındaki yerinin insani kırılganlık ve belli tipteki sevgilere duyulan ihtiyaç gibi sağlam olduğunu görebilir. Kıskançlıkla yaşamak durumundaysak, bu hangi şartlar altında olur? Hor görülesi fakat söküp atılamaz bir şey olarak mı sürmeli yoksa çekememezlikten ayrı ve kimi zararlı durumlardan bağımsız mı? Ona katlanmak daha iyi olabilir mi, zira bu hususlar kıskançlığı sevginin bir işareti kılmaya yardım etmez mi?

Niteliklere dayanan kıskançlığın sevgiyle özel bağları vardır ve insan yaşamındaki yeri de sarsılmaz durumdadır. Bazı ilişkiler temelde ayrıcalıklıdır, bağımsız bir kimliğin gelişimi bazı insanların, şeylerin

ve bağımsız bir kimliğin reddini içeriyor görünür (bunlar, başkaları tarafından sahiplik olarak kavrandığı ölçüde bizim birer parçamız olur) ve gelişim rotasında her daim sahip olamadığımız bir şeyi ve birisini, ne zaman ve nasıl istediğimizi buluruz (insanların kendi arzuları vardır ve istediğimiz bir şey başkaları tarafından arzulanabilir) gerçekten de başkalarının arzulamaya ve sevmeye yatkın olduğu şeyleri arzulamaya ve sevmeye yatkın olmamız, insanlığımızın bir parçasıdır. Kıskançlığın sınırlarını, nadirliği ve eşitsizliği ortadan kaldıran paylaşımcı yaklaşımlardaki esneklik kapsamında, sevginin sınırlarını yansıttığı ölçüde belirlememiz gerekir.

4

SONRADAN AKLA GELEN KISKANÇLIK

"Memnun olmayı aramaz aşk,
İlgi de beklemez kendisine
Verir başkasına huzurunu aksine
Ve bir Cennet inşa eder Cehennem çaresizliğine

Şakımıştır küçük bir Toprak Parçası'nı,
Sığırların ayaklarına yapışmış olan,
Ama bir de deredeki Çakıl'ı,
Metrelerce şarıldamaya şahit olan.

Sadece memnun olmayı arar aşk
Tadına müptela etmeyi başkasını
Keyiflenir başkasının huzurunu yitirmesinden
Ve bir Cehennem inşa eder Cennet'in öfkesine."

William Blake, *Songs of Experience*,
"The Clod and the Pebble"

Bir yirmi yıl kadar önce "Kıskanç Düşünceler" başlıklı bir makale yayınladım (1980a [burada böl. 3]), içeriğinde (diğerleriyle birlikte) kıskançlık olasılığının, erotik bağ da dahil olmak üzere birçok şey feda etmeden ortadan kaldırılamayacağını savunuyordum. Dünyanın bu konuda fazla değişmediğine ve dolayısıyla temel görüşümün de fazla değişmediğine inanmadığımdan, kıskançlıkla ilgili kimlik ve duygu karmaşası bağlamında daha ileri düşüncelerim oldu. Burada işte bu dü-

şüncelerimi paylaşmak istiyorum.

İlkin, insan kıskançlığın karmaşık yapıda olduğunu, içeriğinin duygudan oluştuğunu ve bu yapının kendisini oluşturan düşünceler yoluyla en iyi şekilde anlaşılabileceğini bilmeye ihtiyaç duyar. Demem o ki, kıskançlık, David Hume da dahil olmak üzere kimileri tarafından bütün duyguların onda geçerli olduğunun düşünülmesi gibi, ayırt edici bir hisle ve asli ölçüde karakterini belirleyen küçük bir değerlendirmeyle basitçe analiz edilemeyecek bir yapı değildir. Kıskançlık baş ağrısı örneğiyle en iyi şekilde anlaşılamaz, hatta karakteristik nedenleri ve sonuçlarıyla bir baş ağrısı olarak bile anlaşılamaz. Kıskançlık tam anlamıyla belli düşüncelerden oluşur. Dahası mevcut düşünceler ve inançlar, duygunun psikolojik ve sosyal koşullarının ve etkilerinin anlaşılma yolunu sağlar. Ben bu düşüncelerin temelde yitirme korkusunu, daha özelde duygusal eğilimlerin yabancılaşması (rakibe kaybetme) korkusunu, daha genelde ve derinde ise yıkım korkusunu içerdiğine inanıyorum. Bu tarz korkular tipik olarak öfkeye, (Freud tarafından ortaya konduğu üzere) kişinin rakibine duyduğu öfkeye ve (Spinoza'nın ortaya koyduğu gibi) aldatan sevdiceğe duyduğu öfkeye bağlıdır. Şimdi de kimlikle ilişkili olan yitirme korkusuna akıldışılıkla, ilgiyle ve bağlılıkla ilgili sorular üzerinden yaklaşan anlayışları irdeleyelim.

Akıldışılık, İlgi ve Bağlılık

Esas makalemde ilginin yakınlığın önemli bir boyutu ve sınırları belirleyen sevginin bir yönü olduğunu vurgulamıştım. İnsan herkesi sevmek istese bile, zamanın ve ilginin doğal sınırları, insanın elde edebileceği bu türden bir sevginin sınırlı olmasını gerektirecektir. Özelde erotik teması ve yakınlaşmayı içeren sevginin bu türleri, süreçte sey-

rellme olmaksızın, genişçe yayılamaz. Bu, kıskançlığa insan yaşamında ortadan kaldırılamaz niteliğini veren unsurdur. Sevgi tümüyle sıfır toplamlı bir oyun olmazken ve dolayısıyla başka bir yerde sunulan sevgi her daim kişinin gideriyken, insanlar, kendilerine bir yerde sunulan zaman ve ilgiden, sözkonusu zaman ve ilgi kendilerine uygunmuş gibi işaretler almakta yanılıyor sayılmaz. Buna karşılık kıskançlıkta bağlılıkla güvensizliğin rolü kadar, akliliğin de işaretleri vardır. Önce akliliğe bakalım.

J. Reiman gizliliğin yasayla korunmasının mahiyeti üzerine yazılmış bir makalede belli bir yakınlık görüşünün "kıskançlık -duyguların en yetkini olarak- aklidir" görüşüne dayandırılmasını eleştirir (1976, 33). Yazarın eleştirdiği bu Rachels-Fried görüşü, kişisel bilginin ve ayrıcalıklı erişimin "ahlak sermayesi" olarak dostlukları ve aşk ilişkilerini meydana getirdiğini savunur. Bu görüşe göre, yakınlık, bilgi paylaşımıyla ve onun dünyanın geri kalanıyla paylaşılmadığı ve ona izin verilmediği gözleminin mümkün kılınmasıyla oluşur ve gösterilir (31-32). Reiman bu görüşü tatsız bulur, çünkü "bu görüş kişisel yakınlığı market anlayışıyla açıklar" (32) ve yazarın bildirdiği üzere kıskançlığı akli kılar. Ancak ben de kıskançlığın, en azından bu çerçevede, akli olabileceğine inanıyorum. İnsandaki yakınlığa ilişkin görüşlerdeki "nadirlik" hususunu eleştiren Reiman'ın temel şikâyeti, yakınlığın, onun tabiriyle, "özen gösterme bağlamı" açısından ziyade "bilgi" açısından anlaşıldığı üzerinedir. Buna karşın özen göstermeyle ilgili sınırları (örneğin zaman ve enerji [35]) kabul etmeye hazır görünür. Bunu kabul ettiğinde bile, yine de, kıskançlık onun yakınlıkta bilgiden ziyade özeni vurgulayan yaklaşımında makul bir konumdadır. Özenin, seçici ve eşitsiz bir şekilde gösterilmesi kaçınılmazdır, dahası bu seçicilikte ve onun ürünü olan "nadirlik" durumunda da bir değer meydana gelebilir. Hem özenin

hem de ilginin sınırları vardır ve bu sınırlar tümüyle akıldışı olmayan ekonomik ve sıfır toplamlı bir sevgi ilişkileri görüşü meydana getirir.

Bu, akıldışı bir kıskançlığın varlığını reddetmek anlamına gelmez. Freud'un vurguladığı gibi, kıskanç düşünceler çoğu kere asılsız ve tahminidir. Düşünceler ve hisler, özellikle de, özdeşim kurmanın ve bağlılığın (yeri gelince bundan daha fazla bahsedeceğiz) bebeklik kökenlerine ilişkin geriye dönük korkulardan ve hatta abartılabilir olan ileriye dönük yitirme korkularından ötürü aşırı olabilir. Nitekim zamanın çoğu kere en değerli ilişkilerimizi canlandırmaya ihtiyacı vardır, bu ilişkilerimiz tümüyle başka ilişkilerle canlandırılırsa, bazen böyle bir durumda korkular da iyi yerleşebilir ve aşırılığın uygun seviyesinin ne olabileceğini belirlemek de güçleşir. Kıskançlık bu aşırılığın belli bir durumdaki varlığını nasıl makul kılabilir? Bu soruya verilecek genel bir cevap yoktur. Buradaki temel nokta kıskançlığın, asılsız ve aşırı yoğunlukta yani akıldışı olabileceğini düşünürken, aynı zamanda akli olabileceğinde, kavranmış tehlikelerin gerçek olduğunda ve başkasına sunulan sevginin de bazen o sevgiye ilk mazhar olan kişinin bir ölçüde gideri sayıldığında ısrar etmektir. Ancak şimdi bir kez daha patolojik sahipliğe neden olan bebeklik dönemi kaynaklarından birine, özelde ilginin rolüne bakalım.

Amélie Rorty (1980) kısmen de olsa benimkine yanıt niteliğinde kaleme aldığı bir denemesinde, kişinin kıskandığında hissettiği yitirme korkusunun temeline ilgiyi koymuştu. Ben ilgiyi kişinin, -kıskançlığın merkezine yerleştirdiğim- "duygusal eğilimlerin zayıflaması" olasılığını düşündüğü anda yitirmekten korktuğu bağlılığın gerçekten de hayati ve çok önemli bir parçası olarak değerlendiriyorum. İlginin yitimi, insanların çoğu kere takıntılı bir kıskançlık içinde oldukları zaman gerçekleştirdiği gibi, sevdiceğin başkasına ilgi gösteren görüntüsü ko-

nusunda takıntı sahibi olduğunda gerçekleştirdiği görselleştirmenin bir parçasıdır. Kıskanç düşünceler korku dolu ve öfkeli sorular içerir, dahası doğal karakteri bakımından, ilginin yer değiştirmesi de dahil olmak üzere duygusal eğilimlerin yabancılaşması korkusunun canlı biçimleri olan ve duyguyu meydana getiren terk edilmenin ve ihanetin görüntülerini içerir. Yine kıskançlık temelde yitirme korkusunu, daha özelde duygusal eğilimlerin yabancılaşması korkusunu, daha genelde ve derinde ise yıkım korkusunu içerir. Kıskançlığın yıkım korkusunu nasıl içerdiği daha sonra üzerinde durulmayı hak eden bir konudur.

Rorty çalışmasında başkalarının ilgisine odaklanmasının kişinin kendi resmini nasıl çizeceğini belirleyen önemli bir unsur olduğunu vurgular. Şöyle yazar: "Daha sonraki ek durumlar için örnek teşkil edip beklentileri belirleyen böyle bir ilginin paradigması, doğrudan bakmadır. Bu, çocukken ilgiyi ilk defa nasıl deneyimlediğimizi ve yine ilk defa bize dönük olan ilgi başkasına döndüğünde yitirme olasılığını nasıl deneyimlediğimizi de açıklar. Bu noktada başkasının kazancı, kaçınılmaz bir şekilde bizim yitirdiğimiz olur." (469) Daha sonra, farklı şekillerde, kişinin kendisine bağlı olduğunu düşündüğü kişinin, başkaları tarafından da öyle olduğu düşünülürse, onun ve bize ait farklı görüş açılarına ekledikleri alakanın tam da böyle olduğunun düşünülmesine izin verirler. Bu yüzden, örneğin, kimsenin değerlendirmede bulunmadığı bir noktada kişinin kendisini zeki ya da çekici olduğunu değerlendirmesi zordur.

Odaklanılan ilginin gelişimsel önemi, belki de psikanalitik bağlamda en iyi şekilde Winnicott'ın "aynanın habercisi annenin yüzüdür" (1974a, 130) düşüncesiyle kavranabilir. Bebek annesinin yüzüne bakar, şanslıysa ve annesi kendinden geçmiş ya da kopuk değilse, onda yansımasını görür. Bu tanıma, bilgilenme, durumuna verilen karşılıklar

yoluyla ve özellikle de her daim gerçek olan kişiliğine ilişkin hissetmeyi ve geliştirmeyi öğrendiği duygulanıma bağlı olan anlık jestlerle gerçekleşir. Bebek annesinin ifadesinde kendi yansımasını görür.

O halde sadece içinde bulunmamızın güzel bir şey olduğu ve belki de psikolojik açıdan içinde bulunma gereğini hissettiğimiz düşkünlük için değil, aynı zamanda en temel kimliğimiz için de farklı şekillerde başkalarına bağlıyız. Bana kalırsa bu bağlılık gerçekte çok yönlü ve karışık yapıdadır. Sözkonusu makalemde Winnicott'un geçişli nesne düşüncesinin sahipliklerimizin psikolojik doğasını ve bizim onlarla ilişkimizi, dahası nasıl bizi oluşturan önemli parçalarımız olabildiğini dolayısıyla sahipliğin aitlik durumuyla ilgisinin, nasıl kimlikle ilgisinden daha az olabildiğini anlamamıza yardım ettiğini açıklamaya çalıştım.

Bahsi tekrarlayarak geçişli nesne kavramı üzerinde durmama izin verin. Başlangıçta içteki ile dıştaki arasındaki ayrım henüz belirsizdir, bebeğin dünyasında bağımsız nesneler gibi sahiplik düşüncesine de bir yer yoktur. (Winnicott'un bildirdiği gibi, "Başta anne, göğsünün, bebeğin bir parçası olduğu yanılsamasına neredeyse yüzde yüz uyum sağlar." [1958, 238]) Çocuk zaman içinde kendisini annesinden ayrı görmeye başladıkça bir nesneyi kavrar hale gelir (örneğin bir ayıcığı ya da battaniyeyi), bu onun için bağımsız bir nesnenin özelliklerini taşırken aynı zamanda kimliğinin temel bir parçasını oluşturur. Ona (ayrı bir şey olarak) bir isim bile verilebilir ancak o şey değişim gösterdiğinde (örneğin yıkandığında) ya da yitirildiğinde, bu, çocuğa sanki kendisinden bir kayıpmış gibi hissettirir. Bu geçişli nesne çocuğun ilk sahipliğidir. Annenin kaybı, çocuğun kendi parçası olarak değerlendirilebildiği dönemden farklı olarak bir nesnenin kaybının çocuğun onu kendinden bir kayıpmış gibi hissetmesine benzer şekilde, bağımsız nesnelere dönük davranışının gelişimine katkı sağlar. Nesnelerle tanımlama (öyle ki

"dışarıda" kalırken, "içeride" olurlar) erkenden başlayan ve insanlarla süren bir süreç olarak yitirme korkusunu içerdiği, özel bir yer ve güç bulundurduğu müddet sahip olma arzusuna özel bir karakter ve kıskançlık kazandırır.

Winnicott'ın, bağımsızlığın ve başkalarının (hem erken hem de geç dönemde) yaşamımızda üstlenmek durumunda kaldığı rolün gelişimine önemli ölçüde ışık tuttuğunu düşündüğüm başka bir gözlemi var. "Annenin varlığında, bir bebek ve küçük bir çocuk olarak yalnız olmanın", yalnız olma kapasitesinin gelişimindeki önemli bir adım olduğunu söyler (1965, 30). Başka birisinde yalnız olmaya ilişkin bu şiirsel düşünce bana, gerçekte yaptıkları bir şey olmasa da ya da doğrudan odak noktası kabilinden bir ilgi göstermeseler de, başkaları tarafından ve başkalarıyla birlikte tutarlı kılınmamızın önemli bir yolunu açık ediyormuş gibi görünüyor. Bu, bize birisinin "orada olmasıyla" ilgili genel düşüncenin kökenindeki psikolojik açıklamadır. Bu çocukluk döneminde gelişimsel açıdan önem taşıyan, asıl fiziki varlığı gerektirir. Ancak en nihayetinde, gerek duyulduğunda başkasının hazır olması teminatı ve bununla ilişkili olarak başkalarının bizi, hayatı önemde tutarlı kılması teminatı psikolojik uygunluğun göstergesidir. Sevgide de teminat yani güven çoğu kere özdeşim kurma, içselleştirme yoluyla sağlanır. Kıskançlık da bu teminatın bozulmasıdır.

İdealleştirme düşüncesinden hareketle özdeşim kurma konusuna geçmek istiyorum. Winnicott'ın yalnız olma kapasitesine ilişkin gelişimsel vurgusu bizi tanımaya, belki özdeşim kurmanın sadece içsel bir süreç olmadığı, tepkilere ve başkasının tepkiselliğine bağlı olabilen şaşırtıcı bir tanımaya hazırlayabilir.

Karşılıklılık ve Arzulanma Arzusu

Birçok sevgi biçiminin ama özellikle de romantik sevginin temel işlevi sevilenin idealleştirilmesidir. Platon, sevginin nihai hedefinin doğasını irdelediği *Symposium*'unda sevginin bu işlevine faydalı bir ışık tutar. Diotima'nın merdiven basamaklarını tırmanma temelli açıklamasında, seven kişi özel olarak güzel bir şeye bağlanma durumundan, güzelliği farklı birçok şeyde ve ardından güzel ruhlarda tanımaya, neticede sosyal ilişkilerde, bilgide ve farklı yapıdaki her dünyevi nesnede bulunan, güzelliğe tek ve müşterek bir anlam katan özel bir güzellik fikrinde "büyük bir güzellik denizi" takdirinin yattığı sonucuna doğru gelişim gösterir. Platon'un, diğer felsefi yararları ve metafizik zorlukları ne olursa olsun, aşkın Güzellik Formu anlayışının sevgide büyük ölçüde bulunan idealleştirmeyi anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyorum. Platon'un iddiasına göre, idealleştirilerek sevilmiş olan özel nesnenin ardında nihai bir şey yani gerçek bir sevgi nesnesi bulunur. Buna göre insan bağlandığı özel bir nesnede tezahür eden ideali sever ve muhtemelen sözkonusu tezahürün meydana geldiği o nesneyi abartır. İdealin kendisi asla abartılamaz, o kusursuz ve değişmezdir. Platon en nihayetinde, idealleştirilen nesnelere bağlı kalmanın bir hata olduğu ve asıl sevgi nesnesinin ve kendini adamanın, Biçimin kendisi yani ideal nesne olması gerektiği konusunda ısrarını sürdürür.

Buradaki, idealleştirilen bir nesneden ideal bir nesneye doğru olan hareketle ilgili problemlerden biri, insanların sevgi nesneleri olarak resmin bütününden çıkmalarıdır. Burada odaklanmak istediğim ikinci problem ise insanın Biçimleri seçse bile, Biçimlerin insanı sevememesidir. Onlar ne insandır, ne arzu nesnesi. Böyle bir sevgi kaçınılmaz bir şekilde karşılıklı olamaz, kaçınılmaz bir şekilde karşılıksız kalır. En ideal sevginin kaçınılmaz bir şekilde karşılıksız kaldığını düşünmek tuhaftır.

Niçin? Bu "Niçin?" sorusu retorik değildir. Ben bunun gerçek bir soru olduğunu düşünüyorum. Çocuğu için anne, herkes için Tanrı sevgisi gibi diğer ideal sevgiler göz önünde tutularak belki bir yanıt bulunabilir. Birisinin annesine, birisinin Tanrı'ya duyduğu sevgi kaçınılmaz bir şekilde karşılıksızdır; annenin sevgisinin, Tanrı'nın sevgisinin şaşmaz olduğu varsayılır. Kişi ne yaparsa yapsın, annelerin ve Tanrı'nın sevdiği varsayılır. Ne olursanız olun, onlar sizi sever. Böyle bir sevginin teminatı güven verici olmasıdır. Ancak teminat bir bedel karşılığında alınır, buna karşın sözkonusu sevgi koşulsuzdur, ayrım gözetmez. herkese (en azından anne tarafından tüm çocuklarına ve Tanrı tarafından her şeye yani herkese) eşit şekilde sunulur. O halde bu sevgi birisini, ayrı, özel bir nesne olarak seçmez. İnsan özel olmak, çok özel bir kimlikle sevilmek ister. (Bu aynı zamanda sevgide ayrıcalıklılık arzusunun ve dolayısıyla kıskançlığın kaynaklarından biridir.) Demem o ki, kişinin gerçekte istediği şey koşullu sevgidir; kişi en azından kendisi olduğundan, özel olduğundan, sevilmek ister. Bu durumda koşulsuz sevgi, güvenilirliğinden kaynaklanan yararlarına rağmen, insanın özel olarak seçilme umudunu, koşullu bir sevgiyle karşılaşabilme umudunu boşa çıkarır.

Tanrı'nın ve annelerin koşulsuz sevgisinin aynı zamanda belirleyici bir unsur olarak erotik nitelikli olmadığını da kaydedin. Böyle bir sevgi kişiliksiz olur. Böyle durumda seven, kendisi için (muhtemelen sevdiği için en iyi olanı istemek dışında) bir şey istemez. Seven Tanrı'nın ve seven annelerin kendileri için bir şey talep etmediği varsayılır, buna karşın seven Tanrı herkesi sevmeyi, herkesi sevgisindeki ayrım gözetmeyen karakteristik bir iyilikle sevmeyi talep eder. Erotik sevginin önemi, kaçınılmaz olarak karşılıksız olan bir sevginin niçin böylesine cazip olmadığına da bir cevap verir: Erotik sevginin temelinde arzulanma arzusu yatar.

Arzulanmayı arzulamanın önemi bazen hafife alınır. Sartre *Being and Nothingness*'taki (1956 [1943]) "Kucaklama"yla ilgili kısımda yer alan "çift taraflı oluşum"a ilişkin olağanüstü açıklamasında bu durumu da hafife almaz. Sartre kişinin, başkasının farkındalığına ve arzusuna ilişkin kendi farkındalığındaki cinselliğe önem atfeder. Kendini oluşturan bu özfarkındalık ve çaprazlama arzular, Hegel *Phenomenology*'sindeki (1977 [1807]) kişiliğin ötekiyle tanınma yoluyla oluşumu bahsinde de önemli bir rol oynar. Freud da, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921c) adlı eserindeki "sevgide olma" durumuna ilişkin yaptığı açıklamada, idealleştirme, ötekinin rolü ve özdeşim kurma arasında bir bağ kurar. Ancak burada idealleştirme, Platon'da olanın aksine, kişinin mevcut sevgi nesnesinin ardındaki ve onda vücut bulmuş olan ideal bir nesneye dönük değildir. Freud'daki idealleştirme narsisizmin biçim değiştirmesidir. Yansıtmalı ve içeatımsal özdeşim kurmanın etkileşimine bakalım. Freud şöyle yazıyor:

> Sevgide olma sorunuyla bağlantılı olarak her daim cinsel açıdan fazla değer verme fenomenine çarparız, bu, sevilen nesnenin eleştirellikten bir ölçüde muaf olması ve onun tüm niteliklerinin, sevilmemiş olan insanlardaki ya da yine onun sevilmediği bir dönemdeki niteliklerinden daha fazla değer görmesi anlamına gelir... Bu bağlamda yargıyı olumsuzlayan eğilim idealleştirmeyle alakalıdır. Ancak bu noktada yönümüzü bulmamız daha kolaydır. Sevdiğimiz nesnenin, ego'muzla aynı şekilde işletildiğine ve dolayısıyla onu sevdiğimiz zaman, onun üzerine büyük ölçüde narsis libidomuzu boşalttığımıza şahit oluruz. Birçok sevgi tercihinde de açıkça görülür ki, nesne kendi ulaşılmamış ego idealimizin değişmesine yardım eder... Bu durum tümüyle şu formülle özetlenebilir: Nesne, ego idealinin yerine geçer.

İdealleştirmeyle ve Platon'la başladık. Freud da bize idealleştirmeden özdeşim kurma düşüncesine geçiş yolunu göstermiş oldu.

Özdeşim kurma

Süperego, özelde ego ideali, içe alım yoluyla özdeşim kurmanın ve içselleştirmenin bir sonucudur. Bunun ilkel örneği ağızla içe alım yani yutmadır. Antropologlar kimi topluluklarda yerlilerin başkalarının erdemlerini, tam anlamıyla onların organlarını yiyerek içe aldığını kaydeder. Çocuklar da her toplumda ağızlarıyla dünyayı keşfeder ve benimsemeye çalışır. Bizler de yetişkinler olarak bilinçsiz fantezıler yoluyla içe alım yapabilir, kimliklendirebiliriz. Daha derin bir açıdan bakarsak, belki de en azından iki tür özdeşim kurma olduğunu bilmemiz gerekir. Biri, burada bahsettiğim içe alımdır ve diğerininkine benzer bir etkinlik içindedir. İkinci türü oluşturan diğeri ise ilkini kendisi gibi kılar ve bazen yansıtmalı özdeşim kurma olarak adlandırılır. Bu tür özdeşim kurmada kişinin tavırları ötekinin işlevleri olarak görülür ve çoğu kere kişinin kendi tavırları olarak görülmez (ilkel dönemde ise yutmaya karşılık tükürme). Freud (1922b) kişinin kendi dürtülerini sevdiceğinin sadakatsizliğine yansıttığı -kişinin kendi hareketlerini kabul etmekten ziyade sevdiceğinin sadakatsiz olduğundan şüphelenmeye yöneldiği- kıskançlığa ilişkin kimi nevrotik durumları kaleme alır. Melanie Klein de yansıtmalı özdeşim kurmadan bir savunma biçimi ve denetim gayreti olarak birçok defa bahseder. Kleinciler psikozlular ve niteliklerin ötekine yansıtılması, bu bağlamda ötekine yansıtmalı özdeşim kurma, kişinin kendisinde reddettiği unsurları saldırgan bir biçimde dışsal nesnelere aktarması konularında çok çalışmış olup sonuçta düşüncenin her şeye gücünün yettiği fantezisine varmıştır. Bu, hastanın reddettiği hisleri ama özellikle de düşmancıl ve acı verici olanları, kendisi için analizciye geçirdiği kişilerarası gerçekleşme kabilinden yansıtmalı özdeşim kurmada yani hasta ile analizci arasındaki aktarım ilişkisinde bilhassa görülür ve anlaşılır. Neticede analizci hastanın fantezi dünya-

sına girer ve orada kendi karşıaktarımını hisseder. Bu, her iki tarafın da sürecin etkilerini deneyimlediği bir özdeşim kurma biçimidir. (Bu, bir kez daha, Winnicott'ın yalnız ötekinin varlığında olma anlayışındaki gibi, içsel bir sürecin gerçekte nasıl interaktif olabileceğine dair bize bir ipucu verir.) Kişiliğe ait unsurların, saldırgan dürtülerin ve ego'nun reddedilen diğer kısımlarının dışarı atımı, yansıtmalı özdeşim kurmada şizofreninin rahatsız edilmiş ego sınırlarına ve düşüncenin her şeye gücü yettiği fantezisine bağlı görünüyorsa, yansıtmalı özdeşim kurma süreci empatide bulunan iletişim çabalarındaki daha normal bir oluşumda da görülebilir. Bu noktada insanın kendisini başkasının ayakkabısına sokmaya çalıştığı söylenebilir. Melanie Klein'e göre, birisini başkasının konumuna yerleştirmek, onu yine başkasının içine yani nesnelerin, kişinin kendisiyle ötekine ilişkin fantezi manipülasyonunun içsel âlemine yerleştirmekten farksızdır. İnsanlar daha rahatsız oldukları durumlarda, yansıtma yoluyla etkileşimler meydana getirebilir, Freud'un üzerinde durduğu yansıtmalı sadakatsizlik girişimlerine dayalı olan kıskançlıkta olduğu gibi, gerçekliğin sadece bu kısmı özne tarafından kavranabilen yansıtmayı onaylar. Ancak burada sinir bozukluğu ile psikozun derinliklerinde oyalanma niyetinde değilim, kimlik oluşumunu sağlayan temel nitelikli belli psikolojik mekanizmaların, kıskandığımızda aslında ne olduğunu anlamamıza nasıl yardımcı olabileceği üzerinde durmak istiyorum. Özdeşim kurmayı içeren ve belki de "aidiyet"e bağlanan sahiplikle, yukarıda bahsettiğimiz türden sahipliği birbirinden ayırma konusunda ne düşündüğümü hatırlayın. Sahiplik, insanlara, onları elde edip yönetebileceğimiz nesnelermiş gibi davranmamızı içerdiği sürece bana, psikolojik bir yanılgı ve ahlaki bir kusurmuş gibi görünecek. Her kıskançlık böyle bir sahipliğe dayanıyorsa, o da psikolojik bir yanılgı ve ahlaki bir kusur içeriyor olur. Ancak

kıskançlığın da normal olabileceğini, akli olabileceğini ve (zararlı etkilerinin bazılarını denetleyebileceğimizi düşünerek) insan yaşamında makul karşılanabilir bir yer edinebileceğini ortaya koymak istiyorum. Bunun için sahipliğin aitlikten ziyade kimlikten kaynaklandığında nasıl göründüğünü biliyor olmamız ve yitirme korkusunun ardında yatan yıkım korkusunun daha akla uygun olduğunu görmemiz gerekir.

Platon'un *Symposium*'una dönersek, orada insan kökeniyle ilgili Aristophanes'e atfedilen bir efsanede hayali bir aktarım bulunur, buna göre insanlar (tek vücutta [Ç.N.]) iki erkek, iki kadın ve androgynos şeklinde olup tanrıları kızdırdıkları için ikiye bölünmüş ve her biri "yarısını tamamlayan" (diğer yarısını [Ç.N.]) arar olmuştur. Bu efsane birçok açıdan ilginçtir, örneğin heteroseksüelliğe, lezbiyenliğe ve homoseksüelliğe bir açıklama getirir. Üç tipteki nesne tercihi için de eşit ölçüde açıklama gereğinin hissedilmesi ve Aristophanes'in hepsi için aynı mitolojik açıklamayı yapması önemlidir. Ancak efsane bu noktada, insanın kayıp yarısını arama resminden ötürü bilhassa ilgi çekicidir. Bu, edebiyatta yankı bulmuş (hatırlayın, Shakespeare "Anka Kuşu ve Kaplumbağa": "İki ayrık, bölmesiz") ve insanların deneyiminde yankı bulmaya devam etmiş bir resimdir. Bireylerin, kendilerini bir ilişkide ayrı birer "ben"den ziyade "biz"in birer parçası olarak görmeleri, hiç de ender bir olay değildir. Psikolojik gerçeklik dışında, "biz" hem yansıtmalı hem de içeatımsal özdeşim kurma sürecinde meydana gelir. Diğer yarısını bulduğunu düşünen birini varsayalım ancak o diğer yarısı buna karşı çıkıyor olsun. Kim karar verebilir böyle bir durumda? Kişinin "diğer yarısı" olarak gördüğü, onu reddederse ne olur? Öyle ya, karşılıksız aşk hiç de ender görülen bir şey değildir. O halde özdeşim kurmanın sahiplik gibi bir yanılsama olduğu da açık değil midir? Özdeşim kurma sevilenin davranışına mı bağlıdır yoksa sadece içsel bir olay

mıdır? Birçok sevgi ayrı kimlikleri kabul etme ile paylaşılan aşkın bir kimlik arasındaki belirsiz bir yerde bulunur (Winnicott'ın benzer bir yere yerleşen geçişli nesnelerini hatırlayın). Burada fiziksel gerçeklik, nesnel gerçeklikten kimi şekillerde daha fazla anlam ifade edebilir: Tabi ki birisi sizin fiziken "içinizde" olmasa da sizin "bir parçanız" olabilir. Kişinin tümüyle kendisinden oluşan bir fantezisi olabilir ancak başka birinin katılımı olmaksızın belli fantezileri sürdürmesi güç olabilir. Kıskançlığın merkezinde yer alan "yitirme korkusu" ötekinin davranışlarının ve tepkilerinin önemli olduğunu ve kişinin ötekinin hislerini tanıyamayacağını ortaya koyar. (Bu öznelerarasılığın ciddi bir şeklidir.) Yine sevginin, özellikle de erotik sevginin arzulama arzusunu içerdiğini hatırlayın. Hegel'de ötekiyle tanınma, Sartre'da ise karşılıklılık hayati önem taşıyabilir.

Özdeşim kurmanın (aitlik bağlamında anlaşılan) sahiplik gibi bir yanılsama olup olmadığı sorusu ortadadır. Özdeşim kurma basitçe içsel ve bireysel bir sürecin sonucu olsaydı, anlaşılması göreceli olarak daha kolay olurdu. Buna mukabil kabul edilemez bir şekilde yayılmacı olabilir özdeşim kurma ve başka birini kendinize mal edebildiğiniz, onu tek taraflı bir karasevdayla kendi kimliğinizin bir parçası kılabildiğiniz görünebilir. Sevgi özdeşim kurmayı içeriyorsa, muhtemelen bu özdeşim kurma (Bob Dylan'ın bir şarkı sözünde geçtiği gibi, "Rüyamda olmana izin vereceğim, ben de seninkilerde olabilirsem") karşılıklılık esası olarak daha iyi anlaşılabilir. Özdeşim kurmayı "sahiplik"ten ayırabilmek için, ötekinin basit bir nesne olmadığı aksine tepki verebildiği ve tepkilerin bir anlam ifade ettiği karşılıklı bir sürece gerek olduğu görülebilir. Marx'ın yazdığı gibi, "Karşılıksız seversen, yani sevgin karşılıklı bir sevgiyi doğurmazsa, kişiliğinin seven kişi şeklindeki yaşamsal ifadesi yoluyla sevilen kişi olmayı başaramazsan, bu durumda sevgin âciz ve

bahtsız demektir." (1975 [1844], 379)

Özdeşim kurmayı sahiplikten, elde etme arzusuna karşılık benzer olma arzusu bağlamında oldukça basit bir şekilde ayırabiliriz. Freud Oedipus kompleksi meselesi bağlamında "babayla özdeşim kurma ile bir hedef olarak babanın tercih edilmesi arasında bir ayrımın formülleştirilmesi kolaydır. İlkinde kişinin babası, onun olmak istediği şey, ikincisinde ise edinmekten hoşlanacağı şeydir. Sözkonusu ayrım, bağın ego'nun öznesine mi, yoksa nesnesine mi dayandığında yatıyor." (1921c, 106) Buna karşın özdeşim kurmayı içselleştirme olarak alırsak, ayrım pek belirgin olmaz. Freud bahsi geçen metinde şöyle devam eder: "Ayrıma ilişkin açık bir metapsikolojik bir açıklama yapmak çok daha zordur. Sadece özdeşim kurmanın, ego'yu örnek alınan kişinin tarzında biçimlendirme gayreti olduğunu görebiliriz." *The Ego and the Id* (1923b) adlı eserde açıklanan süperego'nun oluşum mekanizmasındaki, süperego'nun, içselleştirilen dışsal otorite figürleri gibi olma arzusu olarak tanımlanabilecek bir durumda kendini gösteren içselleştirmenin bir sonucu olduğunu hatırlamamız gerekir. Ancak Freud'un *Mourning and Melancholia*'da betimlediği kendini suçlama nesnesinin ve süperego daralmasının, depresyona neden olan kayıp nesneyi elde etme ve tutma arzusu olarak tanımlanan durumdan farklı bir şekilde içselleştirmenin bir sonucu olduğu da hatırlanmalı: "nesnenin gölgesi, özdeşim kurmanın sevgi nesnesiyle değişim aşamasında, ego'nun üzerine düşer." (1917e, 249) Freud *Group Psychology*'nde özdeşim kurmanın karmaşık görüntüsünü özetler: "İlkin özdeşim kurma, nesneyle kurulan duygusal bağın esas biçimidir, ikinci olarak, geriye dönük bir şekilde, nesnenin ego'ya dönük içeatımı gibi, libidinal bağ nesnesiyle yer değiştirir; üçüncü olaraksa cinsel içgüdü nesnesi olmayan başka bir kişiyle paylaşılmış yeni ve müşterek bir nitelikle birlikte doğabilir."

(1921c, 107-8) Bu sonuncusu duygusal taklidin temel işleyişi olup empatiye bağlanır. Sevgi konusunun, ayrılmamıza izin vermediği içeatımsal ve yansıtmalı özdeşim kurma diyalektiğine geri dönmüş oluyoruz. Buradaki belirsizliğin karşıtdeğerlilikle ilginç bağlantıları olabilir. Bu durum sadece kimliğe dönük tehditlerin kıskançlıktan doğan korkuları ve nefreti anlaşılabilir kılan rakip kıskançlığı bağlamında değil, aynı zamanda sevgi ve hatta öfkenin köklerinin farklı korkularda aranmasını gerektiren karşılıklı sevgi bağlamında da, sevdiklerimizden nasıl nefret eder hale geldiğimizi daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Bağlılık ile karışık duyguların diyalektiğini "Odi et Amo: Sevdiklerimizden Nefret Etme Üzerine" başlıklı bölümde (1996 [burada 5. böl.]) işliyorum ancak burada da, kendisinden öfkenin kimlik oluşumunda ve sevme yeteneğinde nasıl bir yapıcı rol oynadığına dair bilgi almak adına bir kez daha Winnicott'a dönmek yararlı olabilir. Sevginin mümkün olabilmesi için, bağımsız nesnelerin var olması ve var olduklarının bilinmesi gerekir. Winnicott'ın anlayışına göre nesnenin bağımsız oluşumunu, bize dönük yıkıcı saldırılarıyla doğrularız (1974b). Bu durum şu ifadeyle özetlenebilir: "Nesne ancak kendisinden nefret edilerek gerçeğe dönüştürülebilir; bebek etrafındaki dünyanın gerçek olduğunu ancak onu parçalamaya dönük başarısız girişimleriyle anlayabilir" (Phillips 1988, 17). Direnme gerçekliğin bir işaretidir. (Şu, Freud'un, *Project for a Scientific Psychology*'deki (1950a [1887-1902]) gerçeklik testinin doğasına ilişkin en eski formülasyonun bir işlevidir: Bebeğin kafasını çevirdiğinde, nesnenin kaybolması, onun için sanrıdan ziyade nesnenin gerçek olduğunun bir işaretidir.) Sevdiklerimizin ve sevginin, üzerinde uyguladığımız testlere rağmen, sürekli olması, sevdiklerimizin ve sevgilerinin gerçekliğine ilişkin bize güvence verir. İnsan test edilmemiş bir sevgiden nasıl emin olabilir? Yaşamdaki gereklilikler

yeteri kadar deneme imkânı tanıyabiliyorken, kendi düşmanlığımızın meydan okumasından daha kesin bir test olabilir mi?

Kendi gerçekliğimizin ya da belirleyici kimliğimizin, sevdiklerimizle aramızdaki karşıtlığa ve husumete aynı şekilde dayanabiliyor olması her yetişkin için geçerli bir durumdur.

Sahiplik ve Bilme İhtiyacı

Konuyu daha ileri bir noktaya taşımama izin verin. Esas makalemde kıskançlığı çekememezlikten, beğeni dolu çekememezliği ise haset dolu çekememezlikten ayırmış, bunun yanında kıskançlığa insan yaşamında ortadan kaldırılamaz bir yer ayıran unsurların haset dolu çekememezlikle kıyaslanabilir bir yer meydana getirmediğinin görüldüğünü savunmaya girişmiştim. Ayrıca özsaygının tam kavranışı için çekememezliğe gerek duyulmadığını ve çekememezliğin eşitlik arzusunun tek kaynağı olmadığını ileri sürmüştüm. Bu ayrımları ve iddiaları burada tekrarlamak niyetinde değilim ancak kıskançlığın "güvensizlik" bağlamında anlaşılması gerektiği ya da neticede yerinin kabul ettiğimizden daha dar olduğuyla ilgili daha fazla açıklama yapmak istiyorum.

İnsanlar bazen kıskançlığı güvensizliklerin temeli olması açısından açıklamaya girişerek bu güvensizliklerin ve dolayısıyla kıskançlığın haksız olduğunu iddia eder. Bunun üzerinde kısaca durabilirim. Kıskançlık, benim de yaptığım gibi, "korku" bağlamında tanımlanırsa, onun (açıklanabilirlik açısından) güvensizlikten ayırt edilebilirliği müphemleşir. "Güvensizlik" (kıskançlıktan ayrılması güç olan) "yitirme korkusu" ya da değersizlik hissi şeklindeki başka bir şey bağlamında mı tanımlanmalı? Böyle bir his varsa, onda güvensiz olmak her daim hata olmaz mı? (Retorik bir soru bu.)

Bazıları Kung'ların ve diğer kabilelerin "sahiplik" duygusuna sahip olmadığı için kıskançlığı asla deneyimlemediğini söylüyor. Bu bana antropolojik bir fantezi olarak görünüyor: Kung'lar özel birine ihtiyaç duyma ve onu rakibine kaybetmekten korkma hissine sahip değil mi? Böyle bir hisleri yoksa kıskançlıkla ilgili söyleyeceklerim bu kadar. Birisi Kung'ların böyle bir hissinin olmadığını iddia ederse, onları yeterince gözlemlemediğinden kuşku duyarım (ya da Kung'lar gizli arzularını ve korkularını çok iyi saklamış ve açık etmemiş olmalı). Toplumumuzda birçokları kıskançlığını davranışlarıyla açık etse de, reddeder. Bu bazılarının diğerlerinden daha az kıskanç olduğu gerçeğini küçümsemek ya da insanların kayıpla karşılaştıklarında veyahut kayıp mümkün olduğunda her daim kıskançlığa düştüğünü iddia etmek anlamına gelmez. Basitçe denebilir ki, insan ilişkilerinden "sahiplik" kavramlarını çıkarmak kıskançlık olasılığını çıkarmaya yetmez, zira evvelce de söylediğim gibi, "sahiplik" elde etmekten ve sevgiye temel oluşturan arzu ve bağlılık biçimleriyle birlikte gelen en temel yaralanabilirlikten ziyade bizzat kimlikle ilgilidir.

Yine bu noktada kıskançlığın yerini daraltmanın başka bir yolu, benim çekememezliğin yerini daraltmak için aradığım yolla kıyaslanabilir olan bir yol öne sürülebilir.[1] Bazıları insanların, çekememezliğini, kendilerinde olmayanın kimsede olmaması gerektiği yönündeki temel arzuyu barındıran eşitlik düşüncesiyle gizlediğine inanıyor. Ben ise aksine eşitlik talebinin, çekememezliğe karşı ya da onu saklamak için bir tür reaksiyon oluşumuna gerek duymadığına inanıyorum. Eşitlik arzusu, azaltarak yarar sağlama talebinden ziyade tümüyle yüceltme arzusunu içerebilir. (Bu noktada Lenin'in, trenlerde birinci sınıf yolcu-

[1] Temmuz 1980'de, bu iddiayı yayınladığı Baca, Colorado'daki konuşma için Betty Sue Flowers'a müteşekkirim.

luğu deneyimlemeyle ilgili savunması hatırlanabilir: Devrimden sonra herkes birinci sınıfta yolculuk edecek.) Bu yaklaşım, Freud'un bahsettiği çocukluk dönemine özgü haset dolu çekememezlikten ziyade, John Rawls'ın bahsettiği temel ahlaki düşüncelerle yadsınabilir (Forrester, 1996). Kıskançlıkla ilgili sorular, örneğin niçin bir insanın sevdiğine, özel bir arkadaşın ya da psikanalistinin verdiği görülen bir şeyi veremediği sorusu, bahsettiğim gibi, mümkün mertebede yitirme korkusundan ziyade basitçe sevgi vermeyle açıklanabilir, tıpkı eşitsizliğe dönük saldırıların arkasında çekememezlik değil adalet güdülerinin olması gibi. Bu kişinin adalet analiziyle kıyaslanabilir olan bir sevgi analizine ihtiyacının olduğunu, bu analizi yaptığında ise, benim çekememezliğin yerini daraltma çabamda olduğu gibi, kıskançlığın yerini daraltabileceğini ortaya koyan bir öneridir. Öncelikle benim kıskançlığı kaba ve basit düşüncelerle eşitlemediğim bilinmeli. Elbette sevenin, sevdiğiyle paylaşamadığı hangi şeyi, kıskançlığa mahal vermeksizin arkadaşıyla ya da analizcisiyle paylaşabildiği sorulabilir. Ancak kaba düşünceler duyguyu açıklamaya yetmediğine göre, başka neye ihtiyaç var? Şema şeklinde kısa bir cevap vereyim. En azından şu üç farklı unsurdan birinin duygu oluşumu için yeterli olduğunu düşünüyorum (genelde kıskançlığın temel bileşenlerinden biri olarak gördüğüm korku da dahil olmak üzere duygular için bu şemanın geçerli olduğunu sanıyorum):

1. Duygulanım ya da psikolojik karmaşa hali. Ancak bu temel değildir. En nihayetinde zihinsel ya da Hume'un "sakin" olarak adlandırdığı tutkular vardır.
2. Güdüsel etki (her ne kadar burada kıskanç sorular ya da düşünceler şeklinde görülen eyleme bağlılık yitirme korkusundan ziyade sevgi yolu olabilirse de).
3. Bizzat düşüncelerin niteliği. Gerçekten de kıskanç düşünceler tam anlamıyla takıntılı ve çoğu kere kuruntudan ibarettir (Kişi sevdiği-

nin, rakibini ilgi odağı olarak gördüğünü hayal eder).

Buna karşın esas makalemde bahsettiklerimin, birçok eyleme dönük güdüler meydana getiren ve hatta psikolojik karmaşaya neden olan takıntılı kıskanç düşünceler olduğunu da kabul edelim. Bahsettiğim bu durumlardan birinin sonraki bir iddiayı bozduğu da bir eleştiri olarak sunulabilir. Bu noktada bir "kesin açıklık" durumu geçerlidir, bu durumun kıskanç sorgu gereğini ortadan kaldırmadığı, hatta bahsettiğim türden kıskançlığı engellemediği düşünülebilir. Yine bu noktada kesin açıklığın ardında yatan arzulardan biri olan, her şeyi bilme arzusunun kıskançlıkla harekete geçirildiği de söylenebilir. Ayrıcalıklık arzusu birden çok eşe ilişkin "kesin açıklık" problemlerinin bir neticesiyse, muhtemelen ayrıcalıklık, halesini bu kaynaktan edinemez. Bilme arzusu tümüyle sahip olma ve kontrol etme arzusunun bir biçimi olarak yorumlanabilir.

Bir hikâye bu durumu aydınlatabilir. Çevresi geniş olan Amerikalı bir arkadaşımın bundan birkaç sene önce lüks bir düğünü oldu. Amerikalı damat kabul töreninde Rothschild baronesinin yanına oturdu. Barones ona gelinden özel bir isteğinin olup olmadığını sordu, o da, eşinin, kendisine söylemesi koşuluyla, istediği her şeyi yapabileceğini söyledi. Barones biraz şaşırarak şöyle yanıtladı: "Canım, ben baronla evlendiğimde, ona, bana *asla* söylememesi koşuluyla istediği her şeyi yapabileceğini söylemiştim." Bu eski dünya ile yeni dünya arasındaki bir zıtlığa işaret ediyor olabilir, şurası açık ki, sevdiceğin bilgisine dönük iki farklı bakış açısını gözler önüne seriyor, bana hangisinin daha güven ya da sevgi dolu olduğu kesin görünmüyor.

Sevdiğiniz kişinin sizi, akşam için planladığınız yemeğe gecikeceğini ve dolayısıyla yemeğin yenemeyeceğini bildirmek için aradığını düşünün. Ertelemenin, vantilatör kayışının kopmasından ya da onun başka

biriyle bir ilişkisi olmasından kaynaklanmasının bir önemi yok mudur? Ben olduğunu düşünüyorum. İki neden gönüllülük ve öncelikler açısından dolayısıyla da geleceğe dönük farklı anlamlar içerir. Neticede yeni dünyanın bir çocuğu olabilirim ve benim için anlamı olan önemli farklılıklar basitçe sahip olma ve kontrol etme arzularını açık edebilir.

Görüşüme karşılık burada uyumsuz iki ideal olduğu iddiası da öne sürülebilir. Birincisi kesin açıklıkta ısrarcı olup kıskançlığa dayanır. Diğeri ise "bilgisizlik mutluluktur" yani "bilmediğin seni yaralamayacaktır" anlayışında ısrarcıdır. Şunun daha iyi bir ideal olduğu da iddia edilebilir: Sevenler "uygun" olan her şeyi paylaşmalı ve bilmelidir. Ancak "uygun" olanın sınırları belirlenirken, insan yaşamındaki yerinin ne olduğu ve onu tehdit eden unsurlar konusunda her türden problem doğabilir. Ayrıca böyle bir durumda geleceğin bir problemmiş gibi düşünülmesi gerekir, elbette her türdeki "paylaşımı" bir kayıp olarak deneyimlemek yanlıştır ancak "paylaşım" bazen gerçekten yitirme riski de barındırabilir. Paylaşımın kendisi ne zaman bir "yitim" olur ve ne zaman yitim potansiyeli taşır? Bu kısmen mizaç meselesi olup koşullara göre değişiklik gösterir. Ancak kıskanç düşünceler -şüpheler, sorular ve kişiyi huzursuz edebilen korkular- ile bu düşüncelerin harekete geçirebildiği (sözlü olanlar da dahil olmak üzere) eylemler arasında bir ayrım yapmak istiyorum. Her sorunun dile getirilmesi, her korkunun da mevcut olması ya da bastırılması gerekmez. Ancak insanın sevgi için bu riskleri kabul etmesi gerekebilir. Kimisi der ki "en büyük sevgi bütün riskleri göze almaktır." Psikolojik bakımdan ne kadar risk alabildiğimiz, ötekinin, dışsal değilse de içsel açıdan güvenilir olup olmadığına bağlı olabilir. Winnicott'ın, kapasitenin sadece başka birinin varlığında olma deneyiminden doğduğunu söylemesi gibi, bağımsızlık da bağlılıktan doğabilir. Bu yüzden kimlikte yaralanabilirlik, kıskançlığı acı verici

ve ortadan kaldırılması güç bir şey kılan özelliğin bir parçası olabiliyorsa, kimliği biçimlendirip sağlamlaştırmaya yarayan içselleştirme mekanizmaları da (bilhassa etkileşimli ve karşılıklı olan mekanizmalar) bize sevme yeteneğini ve risk alma gücünü veren temel unsur olabilir.

5

ODI ET AMO: SEVDİKLERİMİZDEN NEFRET ETME ÜZERİNE

Catullus, Lesbia adındaki bir kadınla mutsuz bir ilişki yaşarken Latincesi "Odi et amo" cümlesiyle başlayan iki dizelik bir şiir yazmıştı: "Nefret ediyorum ve seviyorum, bunu nasıl becerdiğimi sorarsın belki / Ama bilmiyorum, sadece böyle olduğunu biliyorum ve çok acı çekiyorum."[1] Acıyı ya da karmaşayı yaşama konusunda hiç de yalnız değil. Peki, bu nasıl olabiliyor ve niçin Oscar Wilde'ın şu formülasyonundaki başkalaşım kaçınılmazdır: Her erkek (ve kadın) sevdiği şeyden nefret eder.

---

[1] Mart 1989'da, American Philosophical Association'da "Nefret" konulu bir sempozyuma davet edildim. Yine, Mayıs 1989'da, American Academy of Psychoanalysis'te bir sempozyuma davet edildim. İkisi için de aynı makaleyi sunmam yersiz görünmüyordu. Burada (iki sempozyum için de) Norman O. Brown ve Lynn Luria-Sukenick'e teşekkür etmek isterim.)
Catullus (1962, 162-63, 85. Şiir), Latincesi:
Odi et amo, quare id faciam, fortasse requiris.nescio, sed fieri sentio et excrucior.
Louis Zukofsky (1969) bu şiirin Latincesini Modern İngilizceye sözcük oyunuyla aktarır:
O th' hate I move love. Quarry it fact I am, for that's so re queries. Nescience, say th' fiery scent I owe whets crookeder.

Döngüler

Nefretin sevginin zıddı olduğu varsayılır ve kuşkusuz (bir manada) öyledir de. Ancak bununla kastedilen nedir? Açık ki, kastedilen, iki duygunun birbiriyle çelıştiği değildir, bu çelişikliğin kaçınılmaz olduğu varsayılsa, iki duygunun aynı nesneye dönük ya da aynı zamanda deneyimlenememesi gerekir. O halde bir duygunun, başka bir duygunun "zıddı" olması ne anlama geliyor? Bir süreliğine bu soruyu bir kenara koyarak soralım, nefret varsayılan zıddına, yani sevgiye nasıl bağlı oluyor ki, ikisi için de, aynı anda olmasa da, döngüler ve daimi başkalaşımlar halinde bir arada olmak doğal görünebiliyor.

Kuşkusuz ilişkiler kötüye gidebilir ve bunun birçok farklı nedeni olabilir. Aşırı sahiplenen sevgililer olabilir, suiistimal eden sevgililer de. Böyle sevgililerin olduğu ilişkiler her iki tarafa da zarar verebilir ve iki tarafın da karşıdakine darılmasına neden olabilir. Bize kötülük yapan insanlardan nefret ederiz ancak daha haksızca olmasa da, daha ilginçtir ki, kendilerine kötülük yaptığımız kişilerden de nefret ederiz. Aşırı sahiplenen ve suiistimal eden bir kimliğe büründüğümüzde, ilkin aşırı sahiplenmemize ve suiistimal etmemize gerçek ya da hayali zarar veriyorlar diye kurbanlarımızdan nefret ederiz, bunun yanında doğal olarak sevdiklerimize (bu durumda, kendimize) zarar veren kişilerden nefret eder ve yine doğal olarak bizden nefret edenlerden de (nefrete biz neden olsak da) nefret ederiz. Spinoza bu hususlardan bazılarını "tutkuların taklidi" dediği özdeşim kurma mantığı kapsamında inceler (1985 [1677], 3. Bölüm, 27. Önerme).[2] Bir tutku diğeriyle yer değiş-

[2] Örneğin bkz. "Kendisine karşı nefretle karışık bir tutku besleyen bir kişiyi sevdiğini hayal eden biri sevgi ve Nefret birlikteliğinden ötürü acı çekecektir. Sevdiği kişinin kendisinden nefret ettiğini hayal ettiği sürece, (o kişiden) karşılık olarak nefret etmeye karar verir (40. Önerme). Ancak -bu

tirdiğinde, evvelce bulunan sevgi daha büyük bir nefret doğurur (1985 [1677], 3. Bölüm, 38. ve 44. Önerme). Bu, Freud'un çalışmasında, işkenceciyi hâlâ bir sevgi nesnesi olarak bırakan, etkenlikten edilgenliğe geri dönme olgusunda yani paranoyayla abartılmış durumlarda görülebilir (1911c, *SE* 12: 3. Bölüm; 1922b, *SE* 18). Aynı durum, tersi için de geçerlidir, sevgi, saldırganla savunma amaçlı özdeşim kurmada, edilgenlikten etkenliğe geçiş olarak nefretle yer değiştirir (A. Freud 1966 [1936], 9. böl.). Böyle ilişkiler ve döngüler, sevgideki patolojiyi açığa çıkarabilir, her ne kadar böyle bir patolojiye neden olma eğilimindeki sevgide bir dinamiklik olup olmadığı düşünülmek zorundaysa da. Bu, daha sonra kendisine döneceğimiz önemli bir noktadır.

Buna karşın birisinin, onun bunaltıcı hatalarına rağmen, hatta bu hatalar, patolojik de olsa, sevginin göstergeleri veya gelişmiş yönleri olarak görülürken, başka birisini nasıl sevebildiğini anlamak zor değildir. Birisi başka birisini, kendisini suiistimal ettiği için seviyorsa, buradaki patoloji daha karmaşık bir hal alır ancak karışık duygular kendilerinden ötürü bir muamma yaratmaz. Sevme ve nefret etme bir insanın farklı yönleridir ya da farklı nedenlerden ötürü karışık duygulara neden olurlar, oysa karışık duygular ancak birisinin, onları, asit ve bazın birbirini etkisizleştirdiği kimyasal bir tepkimedeki gibi, birbirinden ayırabileceğine ilişkin bir teorisi varsa, kendilerinden ötürü bir muamma yaratıyor olabilir. Zihne ilişkin bazı teoriler, örneğin Hume'unki (Neu 1977, 32-34) bunu, karşıtdeğerliliği kavranılmaz kılarak yapar. Olguda şüpheye yer bırakmamış görünüyor ancak bu yaklaşım benzer teorileri anında mantıksız kılar. Zira iki "zıt" tutkunun varlığı ile tutkusuzluk arasında herhangi bir fark görmeyen bir teori tam an-

---

hipoteze göre- o yine de onu sever. Dolayısıyla Sevgi ve Nefret birlikteliğinden acı çekecektir (*Ethics*, 3. Bölüm, 40. Önerme, Cor. 1, Çev. E. Curley)."

lamıyla kusurludur. Karşıtdeğerlilik, duygularımızdaki dalgalanmanın, duygusal yaşamlarımızın değişken ve çok yönlü karakterinin gerçek ve olağan bir karakteridir. Montaigne'nin dediği gibi "Kim karıma karşı bazen soğuk, bazen de sevgi dolu görünüyor olmamı yalandan birer tavır olarak görürse, aptaldır." (1958 [1588], 173) Montaigne duyguların çabuk değişen karakterinden bahsederken ve hatta Hume çatışan duyguların hızlı dalgalanmasını ve dönüşümünü mümkün görürken, aslında derin ve eşzamanlı çatışmalar sözkonusu olabilir.[3] Patolojik durumlar bunu kanıtlar. Freud insan zihnine ait resimdeki temel işleve dikkat çeker: "Aklın mantıksal yasaları id'e uygulanamaz, onunkisi ikilem yasasının tümüyle ötesindedir. Zıt dürtüler, birbirini yok etmeden ya da azaltmadan, yan yana meydana gelir." (1933a, *SE* 22: 73)

Patolojinin de arkasına bakmaya çalışalım. Platon *Phaedrus*'ta şöyle yazıyor:

---

[3] Yine Spinoza açıkça görmüştür; içinde "aynı anda" iki zıt etkinin gerçekleştiği" "akıl tutulması" vakalarından bahsetmiş ve "bir ve aynı nesnenin birçok ve zıt etkilerin nedeni olduğunu basitçe kavrayabileceğimizi" söylemiştir (*Ethics*, 3. Bölüm, 17. Önerme ve Schol.).

Genel anlamda duygular, geçici hislerle karıştırılmamalıdır. Duygular, inançlar gibi zaman içinde meydana gelen eğilimsel durumlardır. Patricia Greens Pan'in da bildirdiği gibi "Belli bir zaman süresince belli bir duyguya sahip olduğumuz ya da onu sergilediğimiz (ben de duyguyu bilinçli bir şekilde sergilediğimizi ekleyebilirim) söylenebilir, ancak duygu sadece onu deneyimlediğimiz (olduğunu varsaydığımız) zamanlarla sınırlı değildir." (1980, 229) Ancak karşıtdeğerlilik, tek bir nesneye dönük hislerin çatışma olanakları zamanı aşan hislere bağlı olmaz. Philip J. Koch (1987, özellikle de 264-65) duygulardaki karmaşanın, duygusal bileşenleri ve kişinin kendisinin nasıl çeşitli müşterek karşıtdeğerlilik biçimleri yarattığını iyi bir şekilde ortaya koyar.

> Başka birisini kendisi gibi seven ya da geçmişte sevmiş olan dürüst karakterli insancıl birisinin bizi dinlediğini varsayın, bu kişi bizden, önemsiz bir nedenin sevenlerde sevgiden daha büyük bir nefrete ve sevilene dönük kötücül ve kırıcı bir tavra neden olduğunu işitsin, böyle bir durumda bizim insanlığın kir bağlamış kesiminde yer aldığımızı ve hiç soylu bir sevgiyle karşılaşmamış olduğumuzu düşünmekte haklı olmaz mı? (243C, Çev. Hackfort)

Önemsiz (ve hatta önemsiz bile olmayan) nedenler çoktur. Başkası, kendisine verdiğimiz hayali zararlardan ötürü ya da muhtemelen fesat kadar entrikacı kimliğiyle de, bize verdiği gerçek zararlardan ötürü bizden nefret eder. Biz de buna karşılık ondan nefret ederiz. Sevdiğimiz insanlardan nefret ettiğimizi anlamada bir sorun yoktur, zira bizi yönetmeye ya da suiistimal etmeye çalışırlar. Peki, insanlardan, bizi seviyorlar ve tarafımızdan seviliyorlar diye, nefret etmemizin bizim için anlamı nedir?

Bağlılık ve Karışık Duygular

Hegel'in efendi ile köle ilişkisine dair yaptığı meşhur açıklamada geçen diyalektik, yani bireysel kimlik ile özbilincin gelişimi diyalektiği aslında bizim ötekiyle (seven ile öteki bağlamında) gerçekleştirdiğimiz etkileşimin diyalektiğidir. En azından bu, Sartre'ın *Being and Nothingness*'ta (1956 [1943], 3. böl, 3. kıs.) bahsettiği bir hususdur. Burada sevginin doğasındaki boşluğa ilişkin bir aktarım sözkonusudur. Bağımsız bir varlığa tümüyle sahip olmayı hedefleyen arzumuz, öteki bağımsız olduğu sürece bu hedefine ulaşmakta ve ötekine sahip olduğu sürece de özgürlüğü konusunda başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. Buna karşın Sartre ise "arzunun imkânsız ideali"nden (394), "sevenin

daimi hoşnutsuzluğu"ndan (377) ve "sevenin daimi güvensizliği"nden (377) bahseder. Sevgi mazoşizme ve sadizme dönüşür. Sartre'ın açıklamasında bu iki kavram haz ve acıyla pek az, özgürlük ve yönetimle ise daha fazla ilişkilendirilir. Sevgi çatışmaya, tanıma amaçlı bir savaşa gömülüdür, Sartre bu konuda şu sonuca varır: "Öteki'nin, tecrübeyle adlandırdığımız hataları ya da erdemleri yoluyla sergilediği aşkın bağımsızlıktan nefret edip etmememizin bir önemi yoktur... Nefret imkânını doğuran şey, sadece Öteki'nin, beni *varlık öznesi* konumuyla kendi özgürlüğüne yerleştirmesidir." (411)

Sartre'ın sadomazoşizme ilişkin aşırı ısıtılmış metafiziği tuhaf bir şekilde eylemden ve gerçek etkileşimden ayrılırken ve her daim bahsedilen aşkın bir özgürlüğü hayal ederken, bunun yanında başka bir açıdan özdeşim kurmanın, içeatımın ve yansıtmanın karmaşıklığını da detaylı bir şekilde incelemiş olur, neticede yavan ama önemli bir gerçek belirir burada ve geriye kalan da odur: Seven sevilmek ister. Bir yandan varsayılan diğerkâm sevgiler, öte yandan salt fiziki arzular ne olursa olsun, neticede erotik sevgide de asıl olan sevenin sevilme isteğidir.[4] Bunun da kendi sonuçları vardır.

Sevgi kendisiyle birlikte bağlılığı ve yaralanabilirliği getirir. Bunlar da nefret için verimli zeminlerdir. Birisi bir başkasına ne kadar bağlıysa, -sevgi özgürce ya da başka bir sebeple verilse de- hayal kırıklığı için o kadar çok imkân olur. Ancak olasılık illa gerçekleşecek diye bir şey de

---

[4] "Niçin seven de sevilmek ister?" ve "Sevmek sevilmeyi arzulamaktır" (*Being and Nothingness*, 366, 377). Sartre da geçtiği gibi, sevgi varlığı değilse Spinoza arzuyu sevgi mantığının sevilen bir parçası kılar. "Bir şeyi kendimiz gibi sevdiğimizde elimizden geldiğince karşılıklı olarak bizi sevmesi için elimizden geleni yaparız" (*Ethics*, 3. Bölüm, 33. Önerme) 29. önermedeki kanıt etkenlikten edilgenliğe geçmekle beraber belirsizdir. 21. ve 25. önermelerden hareket ederse daha açık hala gelebilir.

yok. Nefret niçin kaçınılmaz olsun? Bağlılık kendinde nefret edici bir şey olmadıkça buna hiçbir gerekçe sunulamaz, değil mi? İnsanlar çoğu kere durumun bundan ibaret olduğunu varsaymaya hazırken, bu, bir varsayım olarak değerlendirilebilir.

> Toplumumuzda genç ve olgun erkekler bağlılığı nefret edilesi bir unsur olarak reddederken, kadınlar onu ilişkide arzulanabilir bir unsur olarak kabul edebilir ve erkeklerle kadınlar arasındaki bu farklı varsayımlar, psikolojik gelişimin mevcut ve yerel koşullarıyla alakalı olmalıdır. Genç ve yetişkin erkekler için ayrılık ve bireyselleşme ciddi manada cinsel kimlikle bağlantılıdır, zira anneden ayrılma erilliğin gelişimindeki temel unsurdur. Kızlar ve kadınlar içinse dişillik ve kadın kimliğinin durumu, anneden ayrılma başarısına ya da bireyselleşme sürecine bağlı değildir. Nitekim erillik ayrılma yoluyla, dişillik ise eklemlenme yoluyla tanımlandığından, eril cinsin kimliği yakınlaşmanın, dişil cinsin kimliği ise ayrılmanın tehdidi altındadır.[5]

Toplumumuzdaki olgular nasıl olursa olsun, bağlılığa karşı tutum genelde toplumsal nedenlerden oluşmakla birlikte, değişken karakterli midir? Bağlılık ama özellikle de karşılıklı bağlılık niçin bir tehlike olarak deneyimlenmeli?

Bağlılık ve yaralanabilirlik kimlikle, kendisine yetmeyen kişilikle ve ötekilerle ilişki halinde olmamızla alakalı problemlerdir. Bunlar sınırlı problemlerdir (Brown 1966, 8. kıs.). Seven sevilmek ister. Bir şeyi istersen, onu elde edememe riskin var demektir, keza onu elde etme riskin de. Sevgin geri dönerse, karşılıklı taleplere açık hale gelirsin. Böylece "sen" artık risk altına girer. "Sen" "biz" olabilir. Bu katışıksız

---

[5] Carol Gilligan (1982, 8). Ayrıca bkz. Nancy Chodorow (1978). Hegelci tanıma, egemenlik ve boyun eğme diyalektiği Jessica Benjamin tarafından psikolojik teroi bağlamında en yararlı şekilde incelenmiştir (1988).

bir iyi gibi görünebilir, öyle ki insanlar olduğundan daha fazla biz oldukları hayalini kurabilir, bu da ortaklık yanılsamalarına neden olur (Heidegger'i izleyen Sartre buna *Mitsein* der). Kaynaşma uzunca bir süre, sevginin nefret uyandıran bir işlevi değil, değerli bir unsur olarak görülmüştür. Ancak bunun, bireysel ayrılmayı bastıran ve buna bağlı olarak kişinin (kendisi olduğu ölçüde) ayrı bir birey olduğuna inanmasına engel olan bir kaynaşma yani bir tür ölüm olduğu da bilinmelidir. Bu da aslında, başka manaları olsa bile, neticede nefretin başarmayı hedeflediği şeydir. Yine bu durum sevgi ile nefretin, doğaları gereği değilse de koşullar gereği bir arada olabilmesine ilişkin birçok açıklamadan biri olabilir ("Seni o kadar çok seviyorum ki, seni yiyebilirim."). John Donne "Yasaklama"da şu sonuca varır:

> Sevgin ve nefretin söküp atmasın diye beni,
> Yaşamama izin ver, ah, sev ve nefret benden.

Karışıklık çoktur ancak neticede bağlılık beraberinde çok farklı türde riskler ve tehlikeler de getirir. Risk ve tehlike korkunun karakteristik nesneleridir ve korkunun, (tartışmaya açıktır ki) nefretin en yaygın kaynağı olduğu da hatırlanmalıdır.

Birleştirme arzusunun bebeklik dönemine ait kökleri vardır. Freud "okyanussal duygulanım" dediği şeyi, gelişimin belirleyici özellikleri olmayan en eski dönemiyle ilişkilendirir (1930a) ve Platon mit yaratıcısı diliyle (*Symposium*'da Aristophanes aracılığıyla) kişinin diğer yarısını bulmasından ve eski durumuna dönmüş gibi olmasından söz eder. Diğer unsurları da daha eski durumumuzdan günümüzdeki durumumuza taşıyabiliriz. Bağlılık doğası gereği nefret edilesi bir şey değilse, bebeklik dönemine özgü bağlılık, en azından yetişkinlik döneminde, öyledir. Dahası sevgilerimizin bebeklik dönemine ait kaynakları vardır.

Freud sevmeyi aile ocağında nasıl öğrendiğimizi ve bir sevgi nesnesi bulmanın nasıl her daim yeniden bulma anlamına geldiğini açıklar (1905d, *SE* 7: 222). Freud bazen, sevgiye ilişkin Sartreci kötümserlik gibi, nesnelerin yer değiştirmesi tarihini temel olarak alır:

> İnancım odur ki, kulağa garip gelse de, bir şeyin bizzat cinsel güdünün doğasında bulunma olasılığının tam tatminin farkına varılmasıyla uyumlu olmadığını düşünebiliriz... cinsel güdünün nihai nesnesi asla asıl nesne değildir, sadece onun bir suretidir. Psikanaliz göstermiştir ki, arzulu bir dürtünün asıl nesnesi bir baskı sonucu kaybolduğunda, bu nesne kendisini, hiçbiri tam anlamıyla tatmin etmeyen sonsuz bir değişken nesneler dizisi olarak gösterir. Bu nesne tercihindeki uyumsuzluğu yani çoğu kere yetişkin sevgisinin bir işlevi olan "uyarılma arzusunu" açıklayabilir (1912d, *SE* 11: 188-89).

Elbette sevginin bebeklik dönemine özgü kaynaklarının olması, bebeklik dönemi bağlılığını yetişkin dönemi sevgi-ilişkilerinin temel bir işlevine dayandırmamızı gerektirmez. (Çocukken karşılaşmış olabileceğimiz) şartsız destek arzusu ve (çocukken bilfiil bir deneyim olarak duyumsamış olabileceğimiz) birleştirme arzusu bir dereceye kadar devam eder ve bu gelişim süreci çatışmanın sadece bir unsurudur, bu, başkasının arzularıyla bizim (bağımsızlık ve bireyselleşmeyle ilgili olanlar dahil olmak üzere) diğer arzularımız arasındaki çatışmadır. Koşulsuz sevgi arzusu bile kendi içinde çatışır. Bazıları annelerimiz tarafından verilen koşulsuz sevgiyi Tanrı'nın ihsan ettiğini düşünür, buna göre Tanrı ayrım gözetmeksizin herkesi sever. Seven kişilerarası bağlamda seven, özelde kendisinin sevilmesini ister, bu, arzulanan sevginin arzulayan için (içeri ne olursa olsun) koşullu olduğu ve ayrım gözetmez nitelikli olamayacağı anlamına gelir. Bu yüzden sevginin koşulsuz olmasını isteyen aslında onun koşullu olmasını istemiş olur. Arzularımızın gelişim

süreci aile arasında, rekabet ortasında gerçekleşir.[6] Ego'nun kendisi, neticede hem içeatımsal hem de yansıtmalı özdeşim kurmaların dışında oluşur. "Kişinin kendisi ile kendisi olmayan arasındaki ayrımı, ego'nun hoşlandığı her şeyi 'benim' ve beğenmediği her şeyi ise 'benim değil' olarak değerlendiren çocuksu mekanizma belirler."[7] Sevgide yine özdeşim kurmalar, rekabetler ve (kimisi eski, kimisi yeni olan) çatışmalar arasına düşeriz. Sartre'a göre bu, metafiziksel bir hususken, Freud'a göre psikolojik bir hususlur.

Sevginin bir süreç içinde gerçekleşmesi bizi nereye getiriyor? Bana kalırsa karşıtdeğerliliğe... Freud eski teorisinde sadizmi (Sartre'a göre

---

[6] Sevdiklerimizle (ve özdeşim kurduklarımızla) rekabet, karşıtdeğerliliğin doğal bir kaynağıdır. "Kendimiz gibi bir şey (kendisiyle özdeşim kurduğumuz başka biri), kendisinde haz elde etme -örneğin bize ait olmasını istediğimiz bir şeyi elde etme- yoluyla, bizde acıya neden olursa, bu durum, Spinoza'ya göre, *hem* acıyı *hem* de hazzı doğurmalı ve dolayısıyla *hem* nefretin *hem* de sevginin bir nesnesi olmalıdır." (Greenspan 1980, 226)
Catullus'un rakibiyle yaşadığı kişisel problemleri Anne Vannan Rankin'de de göz önünde tutulabilir (1962).
Çocuksu karşıtdeğerliliğin özel şiddeti ise Freud tarafından "Femininity" başlıklı çalışmasında incelenmiştir (1933a, *SE*'de 22): "Güçlü bir sevginin ardında her daim saldırganlığa dönük güçlü eğilim bulunur ve bir çocuk nesnesini ne kadar tutkulu bir şekilde severse, nesne yüzünden hayal kırıklığına ve hüsrana uğramaya da o kadar yatkın olur." (124) Freud çocuğun "doyurulamaz" ihtiyaçlarından da söz eder (122) ve "sevgi taleplerinin ölçüsüz olduğuna, aşırı hak iddialarında bulunup paylaşımı hoşgörüyle karşılamadıklarına" dikkat çeker (123).

[7] Norman O. Brown (1966, 142). "Her şeyin başında, dışsal dünya, nesneler ve nefret edilen şey özdeş görünür. Daha sonra içlerinden bir nesne haz kaynağına dönüşürse, sevilmekle birlikte ego'nun içine gömülür." (Freud 1915c, *SE*'de 14: 136)

sevginin işlev kutuplarından biri, ötekinin ötekiliğini reddetme bağlamında onun özgürlüğünü reddetme), egemenliğe dönük cinsel olmayan güdülerle alakalı bir cinsel güdü bileşeni olarak görür.[8] Freud'un daha sonraki düşüncesi saldırganlığa eğilimi yani "insanların öncelikli olan ortak düşmanlığını" kabul eder ve Freud saldırganlığın "insanlar arasındaki her tutku ve sevgi ilişkisinin temelini (muhtemelen sadece annenin erkek çocuğuyla olan ilişkisi dışında) oluşturduğunu iddia eder." (1930a, *SE* 21: 113) Bu sevdiğimiz insanlardan niçin nefret ettiğimize ve herhangi birine karşı olan nefretin ancak güdüsel olduğu ölçüde kendisini ifade edebilmesine ilişkin özel bir açıklama sunmaz. Dahası nefretin içgüdüsel tarafı, sevgiye göre daha basit değildir. İkisi de belli kişiler tarafından belli kişilere karşı yakınılan tavırlardır ancak Freud'un sadizm ve mazoşizm incelemesinde araştırdığı etkenliğin ve edilgenliğin içgüdüsel geri dönüşleriyle de bağlantı halindedir. Sevgi ve nefretin, karşıtdeğerliliğe yakınsayan içgüdüsel kökleri vardır. Freud bunu, bağımsız bir ölüm içgüdüsünden önceki teorisinde açıkça gördü ve şöyle yazdı: "Belli bir nesneyle kurulan sevgi ilişki bozulduğunda, genelde onun yerine nefret doğar, böylece sevginin nefrete dönüştüğünün izlenimini ediniriz." (1915c, *SE* 14: 139)

Gösterdiği değişime rağmen Freud'un içgüdü teorisi, iki şekliyle de diretir: Çatışma kaçınılmazdır.[9] Sevginin genelde nefrete dönüştüğü görülürken, aslında sevgi de, nefret de sevgi sıçramasının nefret görünümünü meydana getirmesine daha sık neden olur. Gerçekte mevcut olan nefret bilinçdışı bir unsur ya da (muhtemelen baskı altına alınmamış olsa da) sevginin reddedilen bir görüntüsü olabilir.

---

[8] Bkz. Freud (1920g, *SE* 18: 53-54; 1923b, *SE* 19: 4. Bölüm; 1930a, *SE* 21: 6. Bölüm)

[9] Bkz. Edward Bibring (1941) ve "Instincts and their Vicissitudes" için "Editör Notu" (*SE* 14: 111-16)

Karşıtdeğerlilik

Freud'un bize verdiği derslerden biri, sevginin tümüyle katışıksızmış gibi görünmesinden şüphe duymamız gerektiğidir. Bir sevgi çatışmadan tümüyle uzak olduğunu gösterirse, modern zihin (Freud'un onayladığı "annenin erkek çocuğuyla ilişki durumu"nda bile) bundan kurtulmanın inkârından ya da başka bir biçiminden şüphelenir. Nitekim her sevgimizin sevme tarzımıza uygun olan bir kendi gelişim hikâyesi vardır ve bu hikâye her daim Ötekilere dair içimizde gerçekleşen bir çatışmayı barındırır.

Normalde (genellik "normalliğin" kanıtıysa da) karşıtdeğerlilik bilhassa takıntılı nevrotik durumlarda kendisini gösterir ve Freud karşıtdeğerliliğin betimsel resmini klasik takıntılı nevrotiğin yani Fare adamın hanım aşığıyla yaşadığı durumu anlatan hikâyeyle sunar: "Fare adam, kadının ayrıldığı gün, caddede bulunan bir kayaya tekme atarak onu yol kenarına itme *zorunluluğunu hissetti*, zira kadını taşıyan araba birkaç saat içinde aynı yoldan geçecekti, kadın da bu taştan ötürü bir acı yaşayabilir diye düşündü ancak birkaç dakika sonra bu fikir ona saçma geldi ve geri giderek taşı tekrar yolun ortasına koyma *zorunluluğunu hissetti*." (1909d, *SE* 10: 190) (Insan fare adamın ilk düşüncesini yani sevdiği kadına zarar verme olasılığına ilişkin düşünceyi merak ediyor. Koruyucu maskesine rağmen, insan merak ediyor: Nereden geliyor bu düşünce?) Fare adamın karşıtdeğerliliği (sadece onunki de değil) aynı zamanda farklı kuşkularda kendisini gösterir ve Freud bunların önemini şu şekilde ortaya koyar: "Sevgisinden kuşku duyan bir adam, her küçük şeyden kuşku duyabilir ya da ziyadesiyle kuşku duymak durumunda kalabilir." (1909d, *SE* 10: 241)[10] Sevgi nefretle

[10] Freud bir yerde, bilgi ve üstünlük adına içgüdülerin inkârı anlamındaki

(özellikle de bilinmeyen bir nefretle) engellendiğinde ya da dizginlendiğinde, kuşkular doğar -bunların arasında kıskanç kuşkular da vardır.

Bilinçdışı çatışma matemde özayıplama, depresyonda kendine acı verme ve toplumsal ilişkilerde ve ritüellerde tabular şeklinde kendisini gösterebilir.[11] Freud'un çok sık bahsettiği bastırılmış olan bilinçdışı nefretlerle ilgili olarak bebeklik dönemi kaynakların, fazlasıyla bilincinde olduğumuz karşıtdeğerlilik örneklerini meydana getirebileceğini kaydetmemiz gerekir. Tümüyle çatışmadan uzak olan erotik sevgi, Freud'dan sonra, inanılmaz gelir artık: "Psikanalizin sunduğu kanıt gösteriyor ki, iki insan arasında belli bir süre devam eden, evlilik, dostluk ve anne baba ile çocukları arasındaki gibi, neredeyse her yakın duygusal ilişki, sadece baskının bir sonucu olarak kavrayışımızdan kaçan hoşnutsuzluğun ve düşmanlığın tortularını içerir." (1921c, *SE* 18: 101)

Yine sevgiyle birlikte gelen ve onu izleyen dinamikleri düşünün. Sevgi (birçok durumda) doğal olarak sevilme arzusunu içerir. Sevilmeyi istemek (doğal ve kaçınılmaz olarak?), yitirme korkusunu azdırıp yönetme çabalarını son raddeye ulaştırarak aradaki yakınlığın ayrıcalıklı olmasını istemeyi doğurur mu? Sevgide aşırı değer verme ve idealleştirme (doğal ve kaçınılmaz olarak?), (kaçınılmaz olarak) sevilme gerçekliğiyle yüzleştiğinde, hayal kırıklığına varır. O halde sevdiklerimizden ne kadar çok şey beklersek, hayal kırıklığına uğradığımızda da o kadar derin bir nefret duyarız. Sahiplik ve idealleştirme sevgideki nefretin tek kaynağı olmayabilir. Tuzaklardan bazıları sevginin görünen etkinliklerine, güvenlik çabalarına ve özdeşim kurmaya yerleştirilebilir. Her

---

şüphe ile sadizmi birbiriyle ilişkilendirir (1913i, *SE* 12).

[11] Bkz. Freud, "Mourning and Melancholia" (1917e, *SE* 14: Özellikle de 250-52, 256-58; "Taboo and Emotional Ambivalence", *Totem and Taboo*'nun 2. Böl. 1912-13, *SE* 13) Ayrıca bkz. Neu (1981 [burada 14. Böl.])

zamanki psikolojik işlevlerin (yer değiştirme, yansıtma vs.) hepsi geçerlidir. O halde sevdiğimiz ve bizi seven insanlardan nefret edebiliriz, zira bu güvenli bir şey olarak görünür bize, öyle emin oluruz ki sevgiden, onu kaybetmeyeceğimize inanırız ve bu yüzden onu, başkalarına doğrudan gösterdiğimizde aşırı tehlikeli olabilecek olan düşmanlığa çeviririz veyahut sevdiklerimizde yansımamızı görerek kendi nefret dolu karakterimizi ya da onlara karşı nefretimizi yansıtırız. Diğer ikilikler ve dönüşler kişinin sevgide esas olarak belirlediği işlevlere göre değişiklik gösterir, nitekim engin sevgi literatürü bu hususların hesap edilemez bir çeşitlilikte olduğunu gösterir.

Bütün bu söylediklerimiz bizi patolojiye götürüyormuş gibi görünebilir ancak bunu geçtik mi, bu geçilebilir mi? Freud cinsel sapınçla bağlantılı olarak şöyle yazar: "Cinsel hayatla ilgili olarak salt fizyolojinin alanına giren varyasyonları patolojik semptomlardan kesin bir çizgiyle ayırmaya çalıştığımız kimi tuhaf ve gerçekten üstesinden gelinemez zorluklarla karşılaşıyoruz." (1905d, *SE* 7: 160-61; Neu 1987b [burada 9. böl.]) Benzer bir nokta sevgi için de geçerli olabilir. Freud "*Aktarım Sevgisi Üzerine Gözlemler*" başlıklı çalışmasında aktarım sevgisinin, yani hastanın analizciye duyduğu sevginin anormallik arz ettiği yolları incelerken böyle bir sevginin rolünü terapinin amaçlarına direnme, önceki tepki örneklerini yineleme ve gerçekliği küçümseme olarak değerlendirir. Ardından hemen ekler: "Ancak unutmamalıyız ki, bunlar, sevgide ne olması gerektiğiyle ilgili esası belirleyen anlayıştan uzaklaşma anlamına gelir." (1915a, *SE* 12: 169) Hasta ile analizcisi arasındaki aktarım ilişkilerinde, hastanın duyguları analizcinin doğasından ziyade durumlara birer tepkidir ancak zaten günlük yaşamımızda da 'sevgi tepmesi' olgusuna aşinayız, yine böyle durumlar bireysel sevgi nesnelerinin doğasından daha fazla önem taşıyor görünür Belki de sevgi tümüyle

aktarım sevgisidir. En nihayetinde "bir nesnenin bulunması, gerçekte onun yeniden bulunmasıdır." (1905d, *SE* 7: 222) Akılcı Platon bile *Phaedrus*'ta sevginin kutsal çılgınlığını onaylayıp sonunda onu kabul eder.

Duygusal Zıtlık

Sevgiyi nefretin "zıddı" kılan nedir? Spinoza sevgiyi "dışsal bir nedene eşlik eden bir Sevinç (bazen Haz olarak da çevrilir)", nefreti ise yine "dışsal bir nedene eşlik eden bir Keder (bazen Acı olarak da çevrilir)" tanımlar (1985 [1677], 3. böl., *Tutkuların Tanımları* 6 ve 7). Belki bizim için başlangıç noktası sevinç ile kederin ve keyif ile acının doğal zıtlığı olabilir. Gerçekten de genelde ve bazı durumlarda kaçınılmaz olarak birisi çekerken, diğeri iter. Sevgi ve nefret birbirinden türeyen zıtlar mı?

Ne yazık ki, sevgi her daim bir haz ve nefret de her daim acı veren bir şey değildir.

Spinoza'nın, haz ve acı kaynakları olarak gördüğü sevgi ve nefret tanımlarına karşılık hepimiz deneyimlerimizden hareketle bilmeliyiz ki, sevgi ve nefretin kaynakları ne olursa olsun, ifadeleri ve sonuçları tek biçimli ve belirleyici nitelikte haz ve acı verici değildir. Sevginin keyif verici olduğunu düşünmeye teşneyiz ancak hepimiz biliriz ki, karşılıksız sevgi acı verir. Daha da kötüsü, karşılık olarak verilen sevginin acıyı (belki de kaçınılmaz bir şekilde) gerekli kılabildiğini de biliriz. Zira sevgi duygusuyla birlikte, (gerçek ya da sadece korku halinde) bir yitirme kaygısı ve yitirme acısı doğar. Sevgi bizi, acı olasılıklarını arttıran yollarla, yaralanabilir kılar. Yine daha kötüsü, erotik sevgi doğası gereği tümüyle yokluğa ve engellenmeye, eksikliğe

ve rekabete dayanabilir. Eros'un "hem acı hem tatlı" olarak bilinmesi de yersiz değildir.[12] Madalyonun diğer tarafına bakarsak, insanların öfkeyle mest oldukları, düşmanlarına dönük tutku ve entrikalardan zevk aldıkları da hiç duyulmamış değildir. Sevgi ve nefretteki iç içe geçmiş hazların ve acıların aralarında bir tür denge oluşturması da sözkonusu olabilir, öyle ki sevgi ve nefret aynılaşır ya da sevgi-nefret, döngüsüne rağmen, tutkulu bir karışım meydana getirir. O halde gerçek zıtlık, sevgi ile nefret arasında değil, bu duyguların sergilediği tutkuya boğulmuş karışım ile duygusuzluk yani soğuk duygusal taraf-sızlık arasındadır.[13] Ne sadece sevebilir, ne de nefret edebiliriz.

---

[12] Erotik arzunun paradoksları Anne Carson (1986) tarafından eskiçağ şiiriyle alakalı olarak güzel bir şekilde incelenen his, eylem ve değer dilemmaları olarak ortaya çıkar. Ayrıca bkz. Jon Elster (1979, 4. Böl, "Irrationality: Contradictions of the Mind")

[13] Freud'un yardımcı olacak ölçüde belirttiği gibi: "Sevmek sadece birini değil, üç zıddı da kabul eder. 'Sevme-nefret etme' antitezine ek olarak bir de 'sevme-sevilme' vardır ve bunlara ek olarak, sevme ve nefret etmenin, birlikte, ilgisizlik ve tepkisizlik durumunun zıddı olması da sözkonusudur." (1915c, SE 14: 133) İncil bu tarafsızlıktan şöyle bahseder: "O halde senin şu ilgisizlik becerinden, ne soğuk ne de sıcak olmandan ötürü, seni ağzımdan kusacağım." (Vahiy 3: 16) Edebiyat "pek yakın ve pek sevgili" düşman anlatılarıyla doludur. Hume şöyle der: "Birçok açıdan bağlantı, aradaki bir tutkudan ya da tarafsızlıktan ziyade, iki tutkuya da fazlasıyla yakın olma durumudur." (A Treatise of Human Nature 1888 [1739], 420) Freud *The Interpretation of Dreams*'ta (1900) kendisi hakkında yazar: "Duygusal yaşamım her daim yakın bir arkadaşım ve nefret ettiğim bir düşmanım olması gerektiği konusunda ısrarcı olmuştur. Ben de her ikisiyle birlikte kendimi her daim yenileyebilmişimdir. Çocukluktaki ideal durumun tümüyle yeniden meydana gelmesi, yani bir arkadaş ile bir düşmanın tek bir kişide toplanması olayını hiç de az yaşamadım, elbette, bu, erken dönem çocuklu-

Olası sevgi ve nefret dengesi üzerinde durup düşünmeye değer. Görünen zıtların bu dengesi, Freud'un "İlkel Sözcüklerin Aykırı Manası" adlı eserine göre, bizdeki birçok temel düşüncenin özelliğini taşır (1910e; Neu 1987a [burada 2. böl.]). Bu denge, rüyadaki bir unsurun aslında zıddını ifade edebildiğini kabul eden bir rüya incelemesindeki temel unsurlarda olduğu gibi, en eski dillerdeki birçok sözcük tarafından taşınan ikili ve zıt manalar şeklinde kendisini gösterir. Bu bir ölçüde basitçe zıtların ortaklığı olarak anlaşılabilir, o kadar yüksekten bize alçak seviyeyi düşündürebilir, gecenin gündüzü, kederin sevinci gibi. Daha derin seviyede ise bu denge, zıtların hiç farklılaşmadığı, kavramların sınıflanmasından ve dolayısıyla deneyimin de farklılaşmasından önceki bir dönemle işaretlenebilir. Gerçekten de böyle dönemlerde kavramlar henüz ortaklığa ya da diğer hedeflere uygun bir ayrım ifade etmez. Yüksek / alçak deneyimin bir ölçüsüdür ve sevinç / keder ile sevgi / nefret de deneyimin ölçüleridir, birisiyle aşırı ölçüde karşılaştığımızda aslında ikisiyle birlikte karşılaşmış oluruz. Bu yüzden ikisi de, bir manada, "aynı" olur. Bu, bizi, sevginin daha önceki bir döneme bağlı olan gelişim etkisine ve ısrarlı varlığına ilişkin başka bir düşünceye iter. Freud şu pasajda bu gelişim öyküsünün bazı noktalarına işaret eder:

> Cinsel içgüdüler kendi karmaşık gelişimleriyle meydana gelirken, sevginin ilk adımları da, geçici cinsel gayeler şeklinde görünür. Bu gayelerin ilkini kapsama ve özümseme aşaması olarak belirleyebiliriz, bu tipteki bir sevgi, nesnenin ayrı varlığını ortadan kaldırma düşüncesiyle tutarlıdır ve bu yüzden karşıtdeğerli olarak tanımlanabilir. Ergenlik öncesi döneme özgü sadist-anal yapısının daha ileri aşamasında nesne

---

gumda olduğu gibi, her iki durum arasında bir kerede ya da daimî birbirine geçişler şeklinde meydana gelmiştir." (*SE* : 483)

için gösterilen çaba, efendilik dürtüsünün bir biçimi olarak görünür, nesnenin göreceği zarar ya da yıkımı ise önem arz etmez. İlk aşamada bulunan bu tipteki sevgi, nesneye karşı takınılan tavır bakımından, pek nefretten ayrılmaz. Ergenlik dönemine kadar sevgi nefretin zıddı olmaz (1915c, *SE* 14: 138-39).

Sevgi ve nefretin karşıtdeğerliliğine ve dengesine, bilhassa inkârın onaylama işlevi gördüğü çatışmaya ilişkin daha genel ve çetrefilli durumlarda da rastlanabilir. Bu, Freud'un "Yadsıma" üzerine kaleme aldığı denemesinin (1925h, *SE* 19: 235-39) merkezi unsurudur. Bu temel nokta bastırma işleviyle ve önem arz eden fizyolojik ayırma mekanizmasıyla (ki karşıtdeğerlilikle alakası bakımından bilhassa önemlidir)[14] ilgili her şeyi ortaya koyarken, unutulmaması gereken husus, duygusal karşıtdeğerliliğin tam anlamıyla fizyolojik çatışmanın birçok göstergesinden biri olduğudur. O halde karşıtdeğerli sevgi ile nefretin doğallığı, sadece sınırları bakımından kişinin kendisine ait problemlerle ve sevginin doğası ve gelişimiyle değil, aynı zamanda kişinin kendi iç bölünmüşlüğü ve içsel çatışmanın doğasıyla alakalı olabilir.

Öncelikli konumuza dönersek, sevgi ve nefret bazı durumlarda duygusal zıtlığın örnekleri olabilirse de, altında yatan temel neden ortaya çıkmaz. Bu iki duygunun zıtlığı, beraberinde tek biçimli bir haz ya da acı getirmez. O halde bir kez daha soralım: Bir duygunun başka bir duygunun "zıddı" olduğunu söylediğimizde neyi kastediyoruz? Duygular basit duyumsamalarsa, tatlar gibi sınıflansalar da, onlara, bir coşku ya da güç kadar bir yön ve bir vektör de veren unsurun ne olduğunu görmek zordur. Her halükarda duyumsamaların doğasında, asla, hayal edilmesini güç kılacak ya da sorunsal olarak değerlendirilebilecek

[14] Ayırmanın (ve yansıtmanın) karşıtdeğerlilik psikolojisindeki önemini Melanie Klein ve takipçileri ele almıştır. Bkz. Hanna Segal (1992).

türden, farklılıkları eşzamanlı içerme durumu olmaz. Ancak duygular sadece duyumsamalar değildir. Duygular, temelde belli başlı düşüncelerle oluştuğundan (Neu 1977), belki de duygusal zıtlığa, yapıcı inançların diğer düşüncelerle olan ilişkisinden hareketle bir mana verebiliriz.

Gururun tevazuya zıt olduğu sık söylenir. Ancak buradaki zıtlık, bir bağdaşmazlık manasını verdiği sürece, bu iki durum arasında bir ilişkiyi mecbur kılıyor görünmez. Gerçekten de insan bir şeyden ötürü gururlanıp, başka bir şeyden ötürü tevazu gösterebilir ancak kendisinin sadece bir özelliğine ya da yönüne odaklanarak onunla hem gururlanabilir hem de onunla ilgili tevazu gösterebilir (örneğin yemek yapmasından gurur duyarken, beri yandan daha iyi yemek yapan birçoklarının olduğunu da düşünebilir). Utanç, en azından bağdaşmazlık gösterdiği sürece, gururun zıddı olmaya güçlü bir adaymış gibi görünür. Yine insan bir şeyden ötürü gurur, başka bir şeyden ötürü ise utanç duyabilir ya da insan belli bir nesneden ötürü bir ölçüde gurur duyarken başka bir ölçüde ondan utanç duyulabilir. Ancak insanın aynı şeyden eş zamanlı olarak ve aynı şekilde hem gurur hem de utanç duyması bir sorunsal olarak görünmez. Sadece bu durumu oluşturan kabullerin çatıştığı görülür. Gurur, kişiyi ilgilendiren bir şeyin değer ifade ettiği ya da kişideki yansımasının iyi olduğu kabulüyle nitelendirilir, utanç ise kişiyi ilgilendiren bir şeyin kötü, değersiz, güven vermez ya da azalır cinste olduğu kabulüyle nitelendirilir. Kabullerin çatışması çelişki doğurmaya hazırdır.

Sevgi ve nefretteki duygusal zıtlığın kaynağı yapıcı kabullerinde mi bulunuyor? Karşıtdeğerliliğimizin en iyi açıklaması, bilhassa kendimizi aldatmamızla ilgili olarak farklı ve gerçekten bağdaşmaz nitelikli kabullere sahip olmamız mıdır? Ancak sevginin bilhassa temel bir inançla nitelik kazandığı açık değildir. Nesneye dair belli başlı kabullere ihtiyaç

duyan belli sevgi idealleri olabilir ancak sevgi, geneli itibarıyla gerekçelere ihtiyaç duyan bir düşünce değildir. (Gerçekten de özel gerekçelere yapılan atıf, daha saklı güdülerin bir getirisi olarak düşünülebilir, bu güdüler sözkonusu psikolojik durumun sevgi olarak yorumlanmasına şüphe düşürür.) Sevgi ve nefrete dair bazı özel kabullerin belirlenebileceği iddiası, iki duygu arasındaki zıtlığın da kabuller arasındaki çatışmayla yani çelişkiyle ve bağdaşmazlıkla ilişkilendirilmesi anlamına gelmez mi? Kuşkusuz aynı kişiyi hem sevebilir hem de ondan nefret edebiliriz. Durum normal değilse de, bu müşterek koşuldur. İnsanlar karmakarışık olduğu için, bir manada onları severken, diğer manalarda onlardan nefret ederiz, bu durum tümüyle sorunsal değilmiş gibi görünüyor. (Birisi duyguları ayırmak istediğinde yani kişinin tek bir nesneye ya da insana dönük karmaşık duygular içinde olabileceğini reddettiğinde, bu durum bir sorunsala dönüşür.) Kişi dürüst birisini sevebilir (dürüst olduğu sürece onu sevme) ve yine ondan, suiistimal ettiği ve aşırı sahip çıktığı için nefret edebilir. Sevilenin sadece bir belirgin niteliğine odaklanarak bile ilgili dışsal unsurları ve bizdeki belirli ilgileri bir araya getirerek karmaşık duyguları duyumsayabiliriz (örneğin insanları, güzelliklerinden ötürü sevebilir ya da onlardan nefret edebiliriz, zira güzellik bizim için olduğu kadar, başkaları için de çekici bir unsurdur, buna bağlı olarak acı veren bir kıskançlığa neden olabilir). Başlarken sorduğumuz, ziyadesiyle ilginç olan soru şuydu: Sevdiğimiz bir insandan nefret edebilir miyiz, yani onu sevdiğimiz için ondan nefret eder miyiz?

Önceki değerlendirmemizde bu sorunun cevabının evet olabileceğini görmüştük. Örneğin sevgi beraberinde bağlılığı getiriyorsa ve bağlılık, bir esaret türü olarak nefret ya da sadece risk ve tehlike yaratan bir korku unsuruysa, bu durumda sevgi sözkonusu olduğu ölçüde doğal

olarak nefreti de doğurur. Bu Hegel ve Sartre tarafından öne sürülen bir iddiaydı. Peki, bu iddia sevgi ve nefret zıtlığına ne anlam yüklüyor? Gurur ve utanç zıtlığından farklı olarak bu zıtlık, ilgili kabuller arasındaki bir çatışmadan kaynaklanıyor olamaz, en azından bu çatışma bir çelişkiye neden olmuyorsa. Zira kabuller ifade edilebilir olsaydı, çatışma da çelişkiye neden olmazdı. Bir kişi çelişkili kabulleri aynı anda ve tam anlamıyla farkına vararak sürdüremez. Ancak (Catullus'un bize sunduğu gibi) tek bir nesneye karşı aynı anda sevgi ve nefreti sürdürebilir. Belki de zıtlık kabullerde değil, yapıcı arzulardadır. Hume sevgiyi ve nefreti diğer duygular kapsamındaki özel ve belirleyici duyumsamalar ("yansımanın izlenimleri") olarak değerlendirirken, nitelikli arzuların temel teşkil ettiğini açıkça reddeder: "Doğa razı gelseydi, sevgi nefret kadar etkili olabilirdi, keza nefret de sevgi kadar. Sevgiye keder, nefrete de mutluluk katma arzusunun olduğu iddiasında herhangi bir çelişki görmüyorum." (1888 [1739], 2: 368) Ancak, tutkumuzun temelinde sevdiğimizi varsaydığımız kişiye zarar verme arzusunun olduğunu anlasaydık, gösterdiğimiz sevgiyi sevgi olarak değerlendiremezdik. Dedik ki, hissedilen, öznenin kabulleri bağlamında Karşıtdeğerlilik ya da yeniden betimleme durumudur ("zararın" kişinin gözünde zarar olmaması gibi). Belli kabuller sevgi ve nefrete temel teşkil etmese de, belli arzu türleri öyle olabilir. Böyleyse, o halde sevgi ve nefreti birbirine zıt duygular olarak betimlediğimizde kastettiğimiz şeyi ancak bu bağlantı sayesinde anlayabilmiş oluruz. Arzu bağlamında anlaşılan zıtlığın, kabul bağlamındaki zıtlıktan oldukça farklı olduğunu görmek önemlidir. Bağdaşmaz kabuller aynı anda olamayacak ve özbilinçle sürdürülemeyecek kadar çelişkili olabilirken, bağdaşmaz arzuların birbiriyle "çelişmesine" gerek yoktur, bunlar aynı anda olabilir ve özbilinçle sürdürülebilir (Williams 1973b). Başka deyişle arzuların bağdaşmazlığı tipik

olarak karşılıklı birbirini giderememe durumuna neden olur. Ancak bu, iki kabulün de doğru olmadığı durumdan oldukça farklıdır. Eşzamanlı olarak birbirini gideremeyen birçok arzum olabilir (Hem yemek yemeyi hem de uyumayı ya da sadece birine yetecek kadar param olduğunda, iki şeyi birden satın almayı isteyebilirim), çoğu kişi için çoğu kere durum budur. Çatışan arzulardan birinin, çatışan kabullerden biri gibi, diğerine teslim olması da gerekmez. Doyurulmasa bile sürmekte ısrar edebilir. Çatışan kabullerle arzuların doğasındaki fark psikanalizde önemli sonuçlara neden olur. Freud evvelce hastalarına şöyle demiştir: "Sizdeki histerik kederi genel bir mutsuzluğa dönüştürmekte başarılı olabilirsek, çok şey elde etmiş olacağız." (1895d, *SE* 2: 305) Bir arzu onaylanmadığında, onun bilinçdışı işlevi nevrotik semptomlara neden olur: Bilinçdışı arzuları bilinçli kılmak onun tatmin edileceğinin garantisini vermez. Halihazırda onlara göre hareket etmemek için iyi bir neden olabilir, koşullar buna izin vermeyebilir ya da arzu, normal bir durumda olduğu gibi, diğer arzularla çatışabilir. Ancak en azından bir kere bilinçli kılınan arzunun, bilinçdışı arzuların semptomatik biçimde belirmesinden doğan ek acılardan kurtulması gerekir. Arzular bilinçli kılındığında, kişi, sanki çatışan arzularla karşılaşmış gibi olur, her ne kadar kişi çatışan arzuların getirdiği olağan mutsuzluğa tabi kalsa da seçenekleri tartar ve uygun tatmin için fırsat kollar. Bu yüzden bir umut olduğunda, duygusal karşıtdeğerliliği bastırmak, kabullerin zihnen çatışması ve onlardan birinin (aklın talebi gereğince) terk edilmesinde ısrarcı olması kadar, basit değildir.

Kuşkusuz sevgi ve nefret birbirinin zıddı olduğunda, aralarındaki bu zıtlığın ya da duygusal zıtlığın genel itibarıyla, psikolojik çatışmanın genel itibarıyla içerdiği tek açıklamadan daha manalı bir açıklaması vardır. Gurur ve utanç (sevgi ve nefretten farklı olarak) birbirine zıt

olan kabulleri gerektirir, bunun yanında (sevgi ve nefret gibi) tipik olarak birbirine zıt olan arzulara ve eyleme dönük eğilimlere bağlıdır. Gurur hava atar. Utanç saklanacak yer arar. Bütün bu değerlendirmelerin görevi apaçık değildir, zira değerlendirmeler arzu ve kabulün karmaşık karışımlarını içerir. İnsan sadece iyiyi arzulayabilir mi? Socrates böyle düşünüyor, keza belki (farklı gerekçelerle de olsa) Mill de. Milton'ın Satan'ını anlayabiliriz "Kötülük sen benim iyim ol" dediğinde (*Yitik Cennet*, Kit. 4, 1.108).

Sevmek: Yolları Denemek

İki duygunun "zıt" olduğunu söyleyerek neyi kastettiğimizi düşünürken, aslında çoğu kere duyguların istikametinde sevgi ve nefretin içsel açıdan karışık olmadığını ve her birine tek ve açık bir mana vermekte hemfikir olduğumuzu söylercesine, durumu basitleştirmiş oluyorum. İngilizcede tek bir kelime kullanırken, nesnelere ve hedeflerine bağlı olarak sevgiyi farklı türlere ayırıyoruz (örneğin aile sevgisi, erotik sevgi ve dostluktaki sevgi) ve diğer diller bunlardan bazıları için farklı kelimeler kullanıyor.[15] Bahsedildiği gibi, sevgi literatürü bağlama göre farklı kavramlara bir sınır koymaz.[16] Ancak yine de önemli birleştirme

---

[15] Sevgiyi farklı turlere ayırabiliriz, oysa nefreti ayıramayız. Niçin? Bazılarının düşüncesine göre, nefret nesneleri ziyadesiyle tek biçimlidir. Pek makul görünmeyen bu düşünce Descartes'a aittir. Bkz. *The Passions of the Soul* (1985 [1649], 1: 358, 84. Kısım)

[16] Bu tür araştırmalar için bkz. Irving Singer (1984-87); Denis de Rougemont (1983) ve C. S. Lewis (1936).
Sartre ile ilgili kısa açıklamamdan bile iki farklı sevgi kavramı olduğu anlaşılabilir. Birincisinde (özgür bir varlığın sahipliğini tümüyle elde etme arzusu

çabaları olmuştur. Platon sevginin bazı biçimlerini geniş ölçekte arzu düşüncesiyle (eros) ve dar ölçekte bencil güdüler düşüncesiyle birleştirir. Freud sevgi ilişkilerinde ayrı bir sevecenlik akışını ayırırken, duyusal akış (libido) dediği olguya büyük önem atfeder ve onu geniş ölçüde yayılmış görür, özellikle de çocukluk gelişiminde, aile ilişkilerinde ve (bilimden sanata, para kazanma ya da biriktirmeye kadar) daha yüksek seviyedeki kültürel eylemlere özgü süblimleşmiş ilişki türlerinde. Ancak birleştirme çabalarındaki inandırıcılık ne ölçüde olursa olsun, erotik arzunun kendisi içsel açıdan bölünmüştür. Bu, arzuyu yokluk bağlamında düşünen Platon'u izleyen biri için bilhassa açık bir sonuçtur. Sevgi nesnesinin arzulanabilirliği, yokluğundan kaynaklandığı sürece, kişinin kendi yetersizliğini ve sınırlarını açık ettiği sürece ve mevcut nesneye dönük yer değiştirme tarihi tatminsizliğe vardığı sürece, erotik arzudaki gerilim ve acı doğasının birer parçasıdır.

Basitçe sevginin tek şekilde haz, nefretin ise yine tek şekilde acı demek olmadığını söylemiştim. Bence bu doğru. Ancak muhtemelen basit bir doğru da değil. Duygular basit duyumsamalar değildir. Gerçekten de, kendimize bir duygu atfettiğimizde, aslında duyumsamanın, arzunun, tavrın, düşüncenin ve daha birçok şeyin oluşturduğu karmaşayı yorumlamış oluyoruz. Bir durumu sevgi ya da nefret diye yormak, bir duyumsamayı betimlemek değil, birçok içsel ve dışsal algıyı, bağlamlarını ve bize özgü bireysel ve toplumsal anlayışları özetlemek demektir. Netice itibarıyla sevgi ve nefret gibi basitçe görülen duyguların "yöne-

---

anlamında onun özünü edinmek) kişi için tatmin edici sevgi imkânsızdır. Ancak sevginin bu tanımı özgürlük ve sahiplikle ilgili şüpheli kavramlara dayandığından, sevgi ikinci bir tanım edinir -buna göre sevgi sevilme arzusuyla eşitlenir- bu ikinci tanım bana göre, önemli bir psikolojik hakikati barındırır.

limleri" ve ilişkileri oldukça karmaşıktır.[17] Daha ileri bir netice olarak, bunlar ile diğer duygular arasında kesin çizgiler çizmeye çalışmak, dilsel kullanım temelinde bizi muhtemelen duyguların arasındaki ilişkiye pek yakınlaştırmaz değil. Örneğin olası kızgınlığa ve dolayısıyla öfkeye daha fazla fırsat tanıyarak, sevdiklerimize daha fazla vakit harcamaya meyledebiliriz. Öfke nefretten ayırt edilebilir (öfke bütün olarak kişiden ziyade tek tek ve küçük kusurlara yoğunlaşma eğilimindedir; belli arzular yıkımdan ziyade misilleme yapmayı ve intikamı hedefler ve öfke genelde bir yakınlığı gerektirmez ya da meydana getirmez- bu farklılıklar ise, yoğunluk farklılıkları gibi, ilişki derecelerine bağlıdır), buna karşın öfke durumları nefret kaynakları olarak toplanabilir. Ancak bu nokta üzerinde çok fazla durmamıza gerek yok. Zira ilkin, öfke ile nefret arasında yaptığımız ayrımlar en iyi psikoloji teorisinin bize sağlayacağından daha sağlam olmayabilir. Dilsel alışkanlıklar tek başına yetmez, her şeyden öte "nefret" çoğu kere "patlıcandan nefret ediyorum" örneğinde olduğu gibi "beğenmeme" ile eşit anlamda kullanılmaz. İkincisi, yaptığımız ayrımlar, davranışlarımızı aşırı toplumla ilişkili kılar. Freud şöyle der: "Aynı zamanda sevdiğimiz kişilere düşmanlık beslediğimizde, bu durumu duygunun karşıtdeğerliliği olarak tanımlar ve muhtemelen akli bir gerekçeden yoksun olan bu olguyu, yakın ilişkiden doğan ilginin birçok çatışma yönüyle açıklarız." (1921C, *SE* 18: 102)

Sevgi ve nefret toplumsal açıdan eşit değildir. Sevdiğimizi hemen

---

[17] Sevgiyle ilgili geniş edebiyata bakılırsa, nefretin de soyutlanmış bir his olarak anlaşılmaması gerekebilir. Ona yapılan atıf benzer şekilde birçok şeyin özetidir. Sartre gibi bir Kartezyen bile, nefretin bilhassa dahil olduğu belli "koşullarda" zaman içinde gerçekleşen bir hataya cevaz verir (bkz. 1936-37, 61-68 ve 1943, 162).

kabul ederiz ancak nefret ettiğimizi hemen kabul etmeyiz. Bu yüzden nefret daha sık bastırılır ve gizli tutulur. Sevgi dünyada her zaman kendisine bir yer bulur. Nefretten ise her daim kurtulmamız gerektiğini düşünürüz. Sevgide arzunun sürmesini arzularız. Durumun değişmesini istemeyiz. Sevgiden nefrete uzanan tek bir düşünce yolumuz yoktur. Din kefaret, af ve merhamet aracılığıyla bir yol önerir ve nefretten sevgiye uzanan bir yol kurma görevini üstlenir.[18] Ancak evvelce de gördüğümüz gibi, sevgi ve nefret erotik arzunun doğası gereği zaten karışmış olarak doğar. Erotik sevgi diğerkâm değildir, kendi tatminini arzular. Aynı zamanda ruhu gerip kaygılandırarak temkinliğe zarar verir. Eros hayalde ve gerçek deneyimde "her acı, hem tatlıdır". Blake'in ısrarla bahsettiği türden bir manası olabilir Eros'un: "Karşıtlar olmadan gelişim olmaz. Çekicilik ve iticilik, akıl ve enerji, sevgi ve nefret insan varlığı kaçınılmazdır." ("Cehennem ve Cennetin Evliliği" 2: 7-9)

Adımlarımızı tekrar kısaca takip edelim: Bizi suiistimal ettikleri ya da aldattıkları için, sevdiklerimizden nefret etmemiz bizim için bir gizem değildir. Neticede insanlar karışık yapıdadır, dolayısıyla birilerini bir açıdan sevip başka açıdan onlardan nefret etmelerinde bir sorun yoktur. İlginç olan soru, bazı insanlardan, niçin onları sevdiğimiz için nefret ettiğimizdir (elbette onların da bizi sevdiğini ve bunun karşılıksız bir sevgi olmadığını varsayarsak). Ben cevabın bir yönünün, sevginin beraberinde bağlılık ve dolayısıyla yaralanabilirlik ve risk getirmesiyle alakalı olduğunu düşünüyorum; doğal olarak sevdiklerimize içerleriz,

[18] Bu konuyla ilgili olarak Jeffrie G. Murphy ve Jean Hampton'da (1988) faydalı düşünceler yer alır. Nefretle başlayıp onun acımayla -katı adaletin hoşgörüyle, öfke ve hıncın bağışlayıcılıkla, nefretin de sevgiyle- nasıl gelişebileceğini araştırırlar. Ben ise bu çalışmada sevgiyle başladım ve onun (gerçekte) nefretle, öfkeyle ve hınçla nasıl gelişebileceğini araştırdım.

çünkü onları severiz, çünkü bu bizi onlara bağlı kılar. Daha derin olan bir sonraki soru ise, bağlılığın niçin (sadece riskliden ziyade) nefret edilesi bir şey olarak düşünüldüğü ya da gerçekten böyle olup olmadığıdır. Kimliğimiz sevgide tehditle karşılaşınca, ölüm kadraja girer ve aşırı bir korku hissedilmesine neden olur (bu korku çoğu kere nefret kaynağı olarak işlev görür). Karşıtdeğerli sevgi ve nefretin doğallığı, bu yüzden özkimlik sorunlarıyla bağlantılı olabilir. Buna ek olarak kişilikteki bölünme (içgüdüsel ikilik ve karmaşık arzunun diğer biçimleri dahil olmak üzere) ve sevgiyle birlikte diğer esas duygulardaki doğal bölünme (bu bölünme, sevginin kendi hikâyesinde kendine has kaynakları olabilirse de, daha sonraki sevgi gelişiminde de devam eder ve diğer işlevlerine sevginin çeşitlilik gösteren idealleri ve deneyimin katılmasıyla birlikte karmaşık hale gelir) duygusal karşıtdeğerliliği içsel çatışmanın doğal bir ifadesi kılar.

Duygusal yaşamımızda bir yapboz olarak görünen, aslında kaza eseri sevdiklerimizden nefret etmediğimizdir, gerçekten de -korkutan düşünce- bunun kaçınılmaz olabileceğidir. Freud'un öğrettiği gibi, sevgi sözkonusu olduğunda, normal patolojiktir. Spinoza tarafından öne sürülen duygusal özdeşim kurmanın mantığı ve Sartre tarafından öne sürülen özgür olma ve sevilme şeklindeki rakip arzuların diyalektiği, Freud tarafından öne sürülen uç noktalardaki çatışmacı yaşamımızın öyküsü ve dinamikleri de bizi sevgi ve nefretin karşıtdeğerliliğine götürür. Freud'un bakış açısının bir yönü de bizi normal olanın patolojik, patolojik olanın da normal olduğu sonucuna götürür. Bu bir teselli olsa gerek.

6

İÇ SIKINTISI

İçsel Sıkıntı Tepkisel Sıkıntıya Karşı

Yaşam, dostlar, hep sıkıcı. Söylememeliyiz böyle.
En nihayetinde, gökyüzü aydınlanıp da, koca deniz hasret çekerken
Aydınlanır ve hasret çekeriz biz de.
Dahası, demişti ki annem ben genç bir oğlanken
(tekrar tekrar) "Sıkıldığını itiraf etmen,
Yoksun olduğunu gösterir manevi kudretten."
Vardığım sonuç bu, yoksunum manevi kudretten,
Zira fazlasıyla sıkıldım.
Sıkıyor insanlar beni,
Sıkıyor edebiyat beni, bilhassa yüce edebiyat...

(John Berryman 1969, "Dream Song 14")

Berryman'ın annesi haklı mıydı? Tümüyle iç sıkıntısı mı bu? Soru müphem görünüyor. Sıkıntıya her daim içsel bir çare olsa da olmasa da, sıkıntının her daim içsel bir kaynaktan beslenip beslenmediğine ilişkin ayrı bir soru olacaktır (yine kendi kendine üretilmiş duyguların kaynaklarından ötürü patolojik olarak değerlendirip değerlendirilmeyeceği sorusu da olacaktır). Bayan Berryman sıkıntının kaynağından ziyade çaresiyle ilgilenirdi herhalde. Nedensel işleyişler, yani bir sorunun tam kaynağından gelen işleyişler, sözkonusu sorunun doğasına, bilhassa kaynağa bağlı olmak durumundadır, buna karşın semptomatik işleyişler nereden kaynaklanırsa kaynaklansın bir şekilde oluşur ve ne

zaman gerçekleşirse gerçekleşsin bir şekilde devam eder. Bununla bağlantılı olarak iki soru daha belirir, zira manevi kudret sadece üstesinden gelinmesi zorunlu olan bir sorunun üzerinde etkili olabilir. Dünya da ya da bir kişi, yaşam ya da bir davranış sıkıntıyı yenmek için değişime ihtiyaç duyar mı? Tümüyle iç sıkıntısı mı bu?

Her şeyden önce nedir sıkıntı? Saul Bellow'un, *Humboldt's Gift* adlı romanında (1975) tanım sorunlarından uzakta, geçmişte yer almaya uygun sıkıntı kavramı üzerine birtakım derin düşüncelere dalan bir karakteri vardır: "Uyuşukluk ve yaşamdan sıkılmayla ilgili teolojik sorunlarla kafamın karışmasını istemiyorum" dese de, çok geçmeden aynı karakteri şu sözü sarf ederken görürüz: "Sıkıntının, kullanılmamış güçlerin neden olduğu bir tür, israf olmuş olasılıkların ya da becerilerin acısı olduğu ve yetilerin en iyi kullanım beklentilerinin eşlik ettiği yönündeki önermeyle başladığını varsay." Başlangıçtaki gibi tümüyle kötü değildir bu. Gerçekten de "kullanılmamış güçlerin neden olduğu bir tür acı" düşüncesi, sıkıntıyı içgüdüsel hedeflerin ve nesnelerin baskı altına alındığı içgüdüsel bir gerilim durumu olarak tanımlayan psikanalitik yaklaşıma oldukça yakındır (Fenichel 1953 [1934] ve Greenson 1953).

> Greenson (1953) bilhassa aşırı sıkıntıdaki boşluk hissine dair katkıda bulunmuştur. Ona göre kişi aslında içgüdüsel gerilimin ve belirsiz boşluk hissinin bir birleşimini deneyimler. İçgüdüsel gerilim düşüncelerin ve fantezilerin engellemesine bağlı bir yönlendirme olmaksızın meydana gelir. Gerilim ve boşluk bir tür açlık, uyarıcı açlık olarak hissedilir. Birey neye aç olduğunu bilmediğinden, kayıp bir hedefi ve/veya bir nesneyi verir umuduyla dış dünyaya yönelir (19-20).

Arzu hedefi ve nesnesi bastırılınca, geriye sadece boşluk hissi kalır, Greenson'ın ısrarla vurguladığı gibi, "biz böyle bir durumda bir duyu-

mun bir fanteziyle yer değiştirdiğine şahit oluruz." (16). Hedeflerin ve nesnelerin bastırılmasından ötürü sıkıntıda bir niyet yardımı olmaksızın bir gerilim oluşur. Çözülmemiş gerilimle birleşen boşluk hissi bir açlık hissi ya da bir oral takıntıyı doyurma gereksinimi doğurabilir. Bu, sıkıntının niçin genelde yemekle, içmekle ya da sigara içmekle neticelendiğini açıklar. Greenson değerli bir şey bulamayan ya da hayal edemeyen, aşırı sıkıntıdan mustarip hasta bir kadını betimler: "Hasta mastürbasyon yaparken bile sıkılır, çünkü 'düşünecek hiçbir şeyi yoktur.'" (11). Fantezilerin yokluğu sıkıntı üzerine düşünmenin faydalı bir yolu olduğunda, kişinin sıkıntısını, fantezilerini ve arzularını aklına getirerek yenebileceği düşünülemez. Coşkuyu heyecanla takip etmek genelde tatmin edici olmaz. Greenson "yanlış" fantezilerin olduğundan bahseder (19). Bu, tatminin, arzuların "hakiki" nesnelerine eklemlenmesini gerektirdiği anlamına gelir. Bu düşüncenin anlamlı olabilmesi için, kişinin insani ihtiyaçları gözeten bir teorisinin olması gerektiğini düşünüyorum. (Bu bir eleştiri değil. Psikanaliz böyle bir teori sunmaya çalışır.) Ancak hayal gücü başka bir engelle karşılaşır, zira sıkıntıyla ilgili olarak ikili rol oynar. Bir rolüne göre, "hakiki" arzu nesneleri en azından kişinin hoşa gitmeyen mevcut nesnelere olan ilgisini dağıtan bir alternatif sunmuyorsa, onu sıkıntıdan kurtaran ya da sıkıntıyı hafifleten manevi kudretlerden biridir. Diğer rolüne göreyse, hayal gücü bazen, hayal gücü kişinin anlık olarak yaptığı şeyi ya da yaşamını bir bütün olarak ancak diğerlerinden daha az arzu edilebilir veyahut ilginç olan bir dizi alternatiften biri olarak görmesini sağladığında, sıkıntı kaynağı işlevi görür. Kadınların özgürleştirilmesiyle (bilinçlendirilmesiyle) ilgili bir düşünce tarzı, ilgili hedefi sıkıntıya dayalı bir aydınlanma olarak sunma yönündedir. Bu sunum, kadınların, kendilerine dayatılan, gerçekte toplumsal açıdan uygunluğu bulunmayan alternatif rollerden

daha az ilgi çekici olan toplumsal rolleri kaçınılmaz olarak kabul edebileceği eylemler olarak görmesini sağlar. Siyaseten hassasiyetini koruyan mesele şudur: Olanak çeşitliliği içinde aydınlanmayı sağlayanlar aynı zamanda kadınların sıkıntıyı hissetmeleri gerektiği konusunda ısrarcı olacak mı, yoksa kadınlar evvelce kendilerine dayatılan eylemleri ve rolleri bir tercih unsuru olarak görmeye devam edecek mi? Bu da insani ihtiyaçları gözeten bir teoriyi gerektiriyor.

Ana konuya dönersek, nesnelerin bastırılması düşüncesi ayrıca fayda sağlar, zira sıkıntıyı duyarsızlık ve depresyondan ayırma yolu sunar. Sıkıntının, temelde nesne olmaksızın arzuyu içerdiği düşünülürse, bu durumda depresyonun da temelde arzu yokluğunu içerdiği anlaşılabilir. Sıkılan kişi bir şey yapmak ister ama onun ne olduğunu bilmez. Depresyondaki kişi ise istekten yoksundur.

Yine sıkıntıya ilişkin, içgüdüsel gerilim ve bastırılan nesneler bağlamındaki psikanalitik açıklama, birçok avantajına rağmen, yetersiz niteliktedir, zira her nevroz böyle bir bastırma içerir ve her nevrotik vakanın niçin sıkılmadığı ise hâlâ belirsizdir. İleri aşamada bir çare aramaksızın, az evvel bahsedilen depresyonla olan zıtlık akla sıkıntı ile asıl tanımlama için sınırlama anlamı taşıyan depresyon arasındaki benzerliği akla getirir. Depresyon, kabul edilen kaynaklarına bağlı olarak temelde iki türe ayrılır. Bir şekilde içten doğup dış dünyaya etki eden bir *içsel depresyon* ("nedensiz üzüntü") vardır (Jackson 1986 315-17), bir de sevilenin yitirilmesi gibi, dış dünyadaki belli olaylara tepki olarak doğan *tepkisel depresyon*. Benzer şekilde yaşamın tümünü etkilemeye meyleden bir iç sıkıntısı ve ziyadesiyle belli nesnelere yanıt olarak doğduğu görülen tepkisel sıkıntı vardır.

Psikanalitik yaklaşım tepkisel sıkıntıyı reddetme eğilimindedir. Greenson'ın açıklamasını düşünün. Greenson, *sıkıntıyı* "düşüncelerin

ve fantezilerin engellemesine bağlı bir yönlendirme olmaksızın oluşan içgüdüsel bir gerilim" şeklinde tanımlayıp koşullarının "her sıkıntı için geçerli olduğuna" inanır ve dışsal dünyadaki sıkıntının kaynağını, savunma önlemi anlamında bir inkâr olarak görmeye çalışır. "İnkârın başka bir yönü ise sıkılmış insanların, hissettikleri sıkıntının içten kaynaklandığını bilmektense, durumu ve başka insanları sıkıcı olarak betimlemedeki atikliğinde görülebilir. 'Beni sıkıyor' ifadesi, 'Sıkıldım' ifadesinden daha ego sintoniktir. Kişi sıkıldığında en ilgi çekici olayları bile sıkıcıymış gibi hisseder." (17) Bu, Berryman'ın annesinin teşhisine de tam anlamıyla uyar.

Şüphesiz ki inkâr meydana gelir. Bireyin dışsal unsurların sıkıcı olduğuna ilişkin kanaati ne kadar yaygın olursa, hayal kırıklığının içsel olduğu fikri de o kadar kaçınılmaz olur. Buna karşın, kuşkusuz bazen bir şeyler sıkıcıdır ve onlardan sıkılmak doğru bir tepkidir. Filozof Bernard Williams bunu güçlü bir şekilde savunur: "Nasıl ki sıkılmak farkına varmamanın, anlamamanın ya da yeterince değer bilmemenin bir işareti olabiliyorsa, aynı şekilde sıkılmamak da farkına varmamanın ya da yeterince yansıtmamanın bir işareti olabilir." (1973d, 95) Williams'ın düşüncesi, sıkıcı olabilecek ölçüde uzun süren tekrarlamanın belli biçimleri kapsamında dile getirilmiştir. Bu iddia çeşitli biçimlerde bir sorunsal teşkil edebilir ancak hiç kuşku yok ki, bir kişinin Andy Warhol'ün *Sleep* filmini izlerken sıkılmaması, filmin ilgisini çektiği anlamına gelmez. (Konudan bağımsız olarak belirtmeli ki, 1963 filmi uyumakta olan bir adamın sekiz saat bitmek bilmeyen sabit sahnelerini içerir. Warhol'un 1965 yapımı *Empire* filmi de benzer şekilde Empire State Building'in sayısız sahnesinden oluşur.) Kişi bazı şeylerin tarafsızca sıkıcı olduğunu söylemek isteyebilir.

"Beni sıkıyor"

Kişinin belli bir durumdaki sıkıntısının tepkisel mi yoksa içsel mi olduğu nasıl belirlenir? Açık ki, sıkıntının tepkisel ya da içsel olup olmadığı, nesneye ya da kişiye ait bir niteliğin durumu netleştirmesine bağlıdır. Ancak zaten bir sıkıntı tepkisi her daim özel olarak bireyin kendisine bağlı değil midir? John Berryman'ın annesi haklı olabilir mi? Tüm sıkıntı insanın içinden gelmekle birlikte, manevi kudretin yokluğunun bir işareti midir? Dışsal koşullar ne olursa olsun, dikkatin uygun değişimi ya da içsel ilgilerin tanzimi kişiyi sıkıntıdan kurtarıyor olmalıdır. Buna karşın kişi belli koşullarda kendisini korumak adına sıkıntının dışsal bir kaynağının olabileceğini öne sürebilir (her daim içsel bir iyileşme imkânı mevcut olsa da). Bir nesnenin hangi nitelikleri sıkıntıya sebep olmaya yatkındır ve bu nitelikler bireyin davranışına bağlı değil de "nesnel" olarak (böylece bir kez daha tepkisel ve içsel sıkıntı arasındaki çizgi belirsizleşmiş olur) değerlendirilebilir mi?

Bazen çok uzun sürede, çok az şey olur.[1] (Almancada sıkıntı için kullanılan kelime *Langeweile*'dir, yani tam anlamıyla "uzun süre", çoğu kere görüldüğü gibi, zaman, ilgi çekici olaylarla dolu olmadığında, yavaş akar.) Bu, "çimen büyümesini izlemek" deyimindeki ya da bahsi geçen Warhol filmlerindeki problemdir. Zihin çok az şeyle meşgul olur ya da şeye tepki verir böyle bir durumda. Nitekim oyalayıcı nitelikteki dikkat kesilme, sözde bir dikkat nesnesi olduğunda, sıkıntıdan kaçmanın bir yoludur, birisi bu durumu "nesnel bir şekilde sıkıcı" olarak

[1] Buradaki aşırılık, sıkıntının en azından bir kişinin problemleri içinde olabilen yalnızlık hapsi ve duyumsal yokluk deneyimleri edebiyatında betimlenir. Heron'da (1957) tam anlamıyla monoton bir çevrede, sonuçta meydana gelen sanrılarla birlikte yaşanmış bir erken dönem deneyiminin kaydı vardır.

yorumlayabilir ancak nesnedeki problem, bu şekilde azaltılmış olmaz. Bellow'da bulduğumuz "kullanılmamış güçlerin neden olduğu acıya" varmış oluruz, buradaki problemin dışsal bir kaynağı vardır.

Kuşkusuz tekrar da sıkıcı olabilir. Kierkegaard bu başlıkta ziyadesiyle sıkıcı bir kitap (*Repetition*, 1843) ve *Either/Or*'da (1843 "sıkıntı tüm kötülüklerin kaynağıdır" (nitekim her şeyin ötesinde "Tanrılar sıkıldı ve insanı yarattı" [282]) görüşünü savunduğu) "Dönüş Tarzı" başlıklı keyifli bir makale kaleme almış ve çözümü değişimde bulmuştu (özel olarak: sınırlı fakat öylesine yaratıcı ve yoğun bir değişim, kişi unutmamalı ki, boşluk dürtüsü ve yenilik de sıkıcı olabilir, bu, Greenson'ın hastasının bıktırıcı durumlar ve "yanlış" fantezilerle yaşadığı sorundu). Fakat tekrarın kendisi kötü olmasa gerek. Nietzsche bize tekrardaki metafizik uçdeğeri yani ebedi yinelemeyi umut etme, hatta kabullenme ona keyifle tepki verme olasılığını hatırlatır (*The Gay Science* §341). Kabul edilmeli ki, Nietzsche'nin hedefi, yineleme fikrinin ahlaki değeriyle mücadele etmekti (kuşkusuz diğerleriyle birlikte aynı kalma anlamındaki her yineleme, ortada herhangi bir yenileme olduğunu göstermez).[2] Çocuklar genelde yinelemeyi arzulanabilir bir şey olarak görür. Tümüyle aynı şekilde tekrar eden sonu gelmez masalları isterler. (Keza köpek de atılan sopayı alıp getirmeyi istiyor görünür, her ne kadar bu oyun, köpekle oynayan için artık sıkıcı hale gelmişse de.) Bu, Freud'un, yineleme güdüsünü incelediği ve yetişkinlerin yenilik arzuladığı sonucuna vardığı *Beyond the Pleasure Principle* adlı eserinde (1920g, 18: 35) es geçtiği bir husus değildir. Ancak Freud'un odak noktası yineleme güdüsünün ölüm içgüdüsüyle ve acı deneyimlerinin yinelenmesiyle ilgisidir. Çocukların haz veren deneyimlerin tekrarlanmasını istemesi bir muamma değildir ("Yinelemenin aynı şekilde olması

[2] Bu nokta için Bernard Williams'a müteşekkirim.

için yaptıkları ısrara karşı konulamaması" böyle bir yinelemenin kaygıya, efendilik çabasına ve bir tür kontrol iddiasına karşı bir savunma olarak görülebilir), anlaşılması daha zor olan, niçin acıyacağını bile bile, dilimizi dişlerimizin arasına aldığımızda acı duyup duymayacağımızı denediğimizdir. Güdüleri bir yana koyarsak yetişkinler bile yinelemeyi uygun koşullarda arzulanabilir bir şey olarak görebilir. Peki, hangi koşullarda? Monoton donukluktan ziyade yinelemeyi anlamlı kılan nedir?

Hepimiz sıkıcı konferanslarda bulunmuşuz (hatta belki de vermişiz), Warhol'un *Sleep*'ini görmesek de, sıkıcı filmler izlemiş ya da sıkıcı kitaplar okumuşuzdur. Ancak monotonluk kendi başına sıkıntıyı açıklamaya yetmiyor ya da monotonluğun her daim sıkıntıya varması gerekebilir. Ancak varmıyor. Tekrar eden dualar birçokları için anlamlı olabilir. İlahi okuma ve derin düşünceye dalma esrimeye sebep olabilir. (Belki de "çok uzun sürede çok az şey yapma" durumunun az görünen örnekleri de, zihni kurcalayan unsurlardan kurtulma ve dolayısıyla iç huzura bir yardım olarak deneyimlenebilir.) Atletler hiç sıkılmadan maratonda koşarken ya da uzun mesafede yüzerken sabırlı görünür ya da sıkıntıya ilerideki bir hedef için katlandıklarını söylememiz daha doğru olabilir. (Buna karşın bazı atletler gündelik yaşamda "sıkıntı"nın bir derecesini deneyimlediklerini söyler, gerçekte kastettikleri başka şey olabilir, deneyimledikleri "dinginlik" ya da "coşku yoksunluğu" olabilir.) Böyle bir "sıkıntı" kaçınılmaz bir şekilde acı verici ve arzulanamaz olabilir. Ancak mazoşizmin bildik listede bulunanlardan da farklı çeşitleri olabilir. Monotonluk bir şekilde "nesnel" değil, sadece onu öyle görenin gözünde öyle olabilir. Kuşkusuz çeşitlilik de monoton olarak deneyimlenebilir, "her daim aynılık", en azından (İtalyan şair Leopardi gibi) bazı kişiler tarafından kullanılabilir.

Yineleme ya da monoton yinelemenin sıkıntıyı doğurup doğurma-

dığı kişinin ilgilerine göre değişebilir. Sıkıcı bir konferansın içeriğiyle fazlasıyla ilgilenen biri, konferansın temposundan ya da monoton sunumdan ziyade içeriğe odaklanabilir. Kierkegaard'ın, konuşurken şaşırtıcı terleme alışkanlığına ilişkin felsefi bıkkınlık örneğinde de olduğu gibi, ilgi değişimi de bir ipucu verebilir:

> Belli koşullardan ötürü uzun konuşmasını dinlemek durumunda kaldığım bir adam vardı. Her fırsatta küçük bir felsefe konferansı vermeye, yorucu bir nutuk çekmeye hazırdı. Umudumu kaybetmek üzereydim ki, sonunda konuşurken terlediğini gördüm. Gördüğüm kadarıyla alnında ter damlaları vardı, bir akıntıda birleşiyor, buruna doğru kayıyor ve burnun en ucundan damla şeklinde önce asılı kalıp sonra süzülüyordu. Bu keşifle birlikte her şey değişti. Hatta onu, sırf alnında başlayıp burnunda sonlanan terini gözlemek için, felsefi bir açıklama yapmaya teşvik etmekten zevk alır bile oldum (1959 [1843], 295).

Ancak insan istediğinde ilgilerini değiştirebilir mi? "Keyfi" ilgiler seçebilir ya da yaratabilir mi? Bu insanın istediğinde dikkatini başka yöne kaydırmasıyla tümden aynı değildir. (Böylece, Bayan Berryman'ın hatırlattığı manevi kudretin doğasına, dikkat, özmotivasyon, hayal gücü ve belki dinginlik kaynağına daha da yakınlaşmış oluyoruz.)

İnsanın istediğinde ilgilerini değiştirebildiğini kabul edelim (kuşkusuz kişi en azından onları zaman içinde geliştirebilir), peki, bunu ne kadar yapabilir ve bu durumda hâlâ "aynı" kişi olarak kalabilir mi? Bu konu Bernard Williams'ın, bir Capek oyunundaki, (42 yaşında sabitlenerek) 300 yıl yaşamış olan ve sonunda, ölümsüzlük onu sıktığı, ilgisiz ve soğuk kıldığı için ölümsüz yaşamını kendi eliyle sonlandırmaya karar veren bir kadının hikâyesini temel alan Makropulos incelemesinde geçer: "En nihayetinde hep aynı şarkı ve sessizlik." (1973d, 82) Williams ölümsüz yaşamın kaçınılmaz bir biçimde sıkıcı olacağını, zira

temelde (dolaysız ifadeyle) "olabilecek olan ve onu 42 yaşında özel bir birey kılan her şey zaten olup bitmişti." (90) Yazar göreceli olarak sabit bir karakter olduğunu savunuyor ve bu iddiası da belli bir noktaya dayanıyor. Kişinin daha fazla beysbol oyunu görebilecek olması, beysboldan nefret eden biri olarak daha uzun yaşamasının nedeni değildir ve bu, beysbolu seveceği teminatının değerlendirilmesi gerektiği yönündeki bakış açısıyla tümden anlaşılmaz. Bunun yanında yineleme her daim kaçınılmaz bir şekilde kötülenesi değildir. İnsanlar, aynı kişiyle ve aynı şekilde tekrar tekrar cinsel ilişkiye girmekten keyif alıyor görünür. Karakter, ilgideki kimlik unsurunu parçalayan değişimler olmadan da gelişebilir (gelişir). Buna karşın karakterdeki çeşitliliğin ve kimlikteki istikrarın üzerindeki baskılar olmadan bir arzuyu yaşamaya teşvik eden nesnel iyiler olabilir mi? (Zira bu iyiler, Williams'ın "koşulsuz" ya da "kategorik" dediği arzuların yani bir kişinin yaşayıp yaşamayacağı sorununa bağlı olmayan arzuların nesnesi olur.) İyilerin, nesnel olmak için, evrensel olması gerekir mi? Bazı şeyler nesnel olarak iyi olabilir mi ve yaşamı yaşanmaya değer kılacak bir nesnellikle (ilginç ya da keyifli bir şekilde veyahut sadece görev duygusuyla) arzulanabilir mi? Yine bazı şeyler, kendilerini katlanılmaz ölçüde sıkıcı kılacak ve yaşamda değilse dikkati de kaldıracak kadar nesnel açıdan kötü müdür?

Kuşkusuz farklı insanların aynı dışsal nesnelere farklı tepki gösterdiği bir gerçektir. Ancak nesnenin tepkiye neden olduğunu söyleyebilmek için, o nesneye gösterilen tepkinin de evrensel olması gerekmez mi? Neticede tüberküloz bakterisine maruz kalan herkes hasta olur. Kuşkusuz kişinin tüm bağışıklık sistemi sonucu belirlemede rol oynar. Bunun yanında gönül rahatlığıyla da diyebiliriz ki, tüberküloz bakterisi tüberküloza "neden olur". Dahası bazıları görmese bile, nesnelerin rengi vardır ancak bu rengin görülmesinin de kişinin ilgili duyu organına

bağlı olduğu reddedilemez. Bu konuda, en nihayetinde, ölmüş birine duyulan sevgi ya da muhtemelen temel özsaygı eksikliği gibi içsel unsurlara dayansa da (biri bu unsurlara "öznel" bile diyebilir) tepkisel depresyona varabiliriz. Her daim "belli" bir nedeni nedensel unsurlar, yorumumuz ya da birini diğer gerekli koşullardan ayırarak hayati kılacak zemini sağlayan diğer ilgiler yığınından ayrı tutarız. Bir şeyin sıkıcı olması onun niteliği olabilir, öyle bir nitelik ki, bizde yarattığı sıkıntıyı açıklar ve onunla açıklanır.[3] Sıkıntı deneyimi değerlendirme kategorilerimizden birini yani, muhtemelen felsefi konularda daha aşina olduğu-

---

[3] Bana kalırsa sıkıntının kendisini bir duygu, niteliksel bir yapı ile birlikte psikolojik bir durum olarak değerlendirmek yararlı olur. Buna karşın bana öyle geliyor ki, bu noktada, duygu kavramının sınırlarını belirlemek için, duygular, ruh halleri, hisler, diğer psikolojik durumlar arasında ayrım yaparak çalışmak faydalı olmayacaktır, zira bu sınırların kesin olduğunu sanmıyorum: duygular doğal türler değildir. Histeki, arzudaki, davranıştaki ve inançtaki karmaşık duyguları yorumlarken duygu terimini kullanırız. Bilişsel unsura fazlasıyla önem atfediyorum. Zira Spinoza gibi ben de belli duyguları nitelerken ve onları birbirinden ayırırken düşünceyi belirleyici temel unsur olarak görüyorum. (Neu 1977)

Sıkıntı değilse de, "ilgi" birçok çağdaş psikoloğun temel duygular listesinde yer alır (Oatley 1992, 59, 61). "Sıkıntı", ilgi, anlamlı ve belki de harika gibi olası birçok zıtlığa sahiptir. Descartes, modern gözlere tuhaf gelecek ölçüde "merakı" *ruhun tutkularında* altı temel tutkudan ilki saymıştır. Burada merakın "zıddının olmadığını yazar, zira önümüzdeki nesnenin bizi şaşırtacak bir niteliği yoksa ona zaten tümüyle dikkat etmeyiz ve onu tutkusuz düşünüyoruz." (1949, 53), ancak alışılmışın ve bilinenin dışında olan şeyin merakı uyandırması (örneğin, ince zihinsel ilginin [70-71]) Descartes'in açıklamasında sıkıntının zıddı olarak anlaşılır. Spinoza meraka özel önem atfetmez, onu, ayrı bir etkileşim olarak da görmez. (1677, *Ethics* 3, Etkileşimlerin Tanımları 4)

muz şekliyle "iyilik" kavramını oluşturur. "Nesnel" ve "öznel" nitelikler arasındaki bir zıtlıkta ısrar etmek, tepkisel ve içsel sıkıntı arasındaki farklı kavramada faydalı olmayabilir. (Neticede "özel" ve "genel" nesneler arasındaki zıtlıkla ilgili olarak da benzer bir hususlan yani özelde bir şeyden sıkılmak ile John Berryman'de ortaya çıktığı üzere yaşamın kendisini sıkıcı bulmak arasındaki farktan bahsetmemiz gerekebilir.)

İyi, Kötü ve Sıkıcı

"İyi" sözcüğünün felsefi anlamının hikâyesi öğretici niteliktedir. "İyi" muhtemelen nesneler, deneyimler, eylemler ve hatta bir bütün olarak kabul edilen kişilerle ilgili değerlendirmemizdeki en genel ve belirsiz terimdir. Platon ve diğer birçokları iyiyi, değerlendirilen nesnelerin üç aşağı beş yukarı kavranabilir olan bir niteliği olarak görmüştür. Platon bu niteliğin (anlam ve değere ilişkin genel teorisine uygun olarak) nesnel ölçü bağlamında ve duyusal manada İyilik Biçimi ya da Fikrinde bulunduğunu düşünmüştür, ona göre gözlemlenebilir dünyadaki tek tek unsurlar (farklı derecelerde) "katılımcı" olarak görünebilir. G. E. Moore (1903) bu yüzyılın başlarında "iyilik" olgusunun, duyusal âlemi bir kenara bırakarak, bilinebilir ancak sarı gibi, basit olduğu kadar tanımlanamaz nitelikte olduğunu söylemiştir. Başka bir felsefi gelenek ise "iyi" sözcüğünün kullanımını belli ve büyük ölçüde değişken nitelikli duygusal tepkilerin bir ifadesi olarak yorumlar. Spinoza bir kişinin bir şeyi iyi olarak adlandırmasını, o kişinin onu hoş bulduğunu, kötü olarak adlandırmasının ise yine onu hoş olmayan ya da acı verici bir şey olarak gördüğünü kaydetmesi olarak yorumlar: "Bir şeyin bizi keyifli ya da mutsuz kıldığını anladığımızda, ona iyi ya da kötü deriz." (1985 [1677], Etik 4, P8) Yaşadığımız yüzyılda ise A. J. Ayer (1936) ve

kendilerine "duyguculer" denilen diğer kişiler, yine bu minvalde, bir şeye iyi demenin "ondan hoşlandım" demekten çok da farklı olmadığını söyler, bu onlara göre kişinin (etik) duygularının ve muhtemelen başka unsurlara dair doğan benzer duygularının ifade şeklidir. İyiliğe ilişkin bu türden nesnel ya da öznel açıklamaların hiçbirinde, karakteristiğin deneyime dayalı tabii sonuçları olsa da iyiliğe ilişkin tanımlayıcı ölçütler bulunmaz, dahası değerle (sınırlarla) ilgili kanıt ya da iddia da muammalı bir hal alır. Yine bu noktada nesnellik ile öznelliğe ilişkin basitçe birbirine ters olan kategoriler açıktan ziyade kapalı bir nitelikte olabilir.

Belki de "iyi"nin anlamının en makul kavranışı, en azından ahlak savı ve tartışmasındaki işlevi kapsamında, Aristoteles'e kadar geri götürülebilir. Stuart Hampshire'ın özetlediği gibi, "Övgüde bulunduğumuzda ve yansımalı bir eleştiri yaptığımızda, farklı türden unsurlar ve yargımızın neredeyse belirsiz olan ölçütü neticede normallikten, standart durumdan ya da bizi ilgilendiren türdeki ilgilerden kaynaklanır." (1972b, 82) İlgili ölçütler değerlendirilen şeyin belli bir türüne dayanır ve ölçütü ilgilendiren unsurlar kurgulanır, anlaşılır ya da belli bir amaca hizmet eder. Böylece kişi saatlerle ilgilenebilir ya da ilgilenmeyebilir ancak bir saate iyi demesi onun bir saat olarak işlevini iyi yerine getirdiğini (zamanı bildirdiğini) söylemesi anlamına gelir. Normal insani ilgiler, ilgili ölçütlerin oluşmasına yardım eder. Elbette insani ilgileri yansımalı bir şekilde değerlendirebilir ve bir düzene sokmaya ya da aralarında öncelik belirlemeye çalışabiliriz, bunun ölçütleri ne *a priori* tespit edilebilir ne de birbirleriyle kaçınılmaz bir tutarlılık içinde olabilir (iyi şeyler birbirleriyle tümüyle uyumlu olmayabilir). Bu durum böyle değerlendirmeleri mevcut ilgilerin, amaçların ve hazların tekrarlarına indirgenemez, dahası şeylerin değerini sezgisel kavrayışa da bı-

rakmaz. Nasıl yaşayacağımızla ve neyin önemli olduğuyla ilgili olarak akli bir yargıda bulunabiliriz ve bulunuruz da.

Sıkıntının bir tarihi vardır.[4] Sıkıntının ve sıkıcının *Oxford English Dictionary*'deki örnek kullanımları şaşırtıcı bir şekilde geç dönemden, on dokuzuncu yüzyılın ortasından gelir ve sıkılmanın ilgili anlamı on sekizinci yüzyılın ortasına kadar görülmez, ilk tanımı "usanç rahatsızlığı, özel olarak 'Fransız' olmak anlamında, tıpkı karamsarın 'İngiliz' olmak anlamına gelmesi gibi; usanç durumu ya da bıkma, sıkıcı bir zaman." Gerçekten de sıkıntının, en azından İngilizcedeki "usanç" anlamında kullanılan ismin, on dokuzuncu yüzyıl Fransızcasında bitkinlik anlamında kullanıldığı söylenebilir. (Muhtemelen Rousseau'nun on sekizinci yüzyılda neredeyse tek başına bu anlamı karşıladığı umulabilir. Keza Baudelaire, Stendhal, Flaubert ve diğerleri hep Rousseau'nun çocuklarıydı.)

Kuşkusuz bitkinlik, melankoli, karamsarlık, durgunluk, uyuşukluk, kayıtsızlık, bıkmışlık ve diğer durumların insan yaşamında bir yeri vardır ancak doğası ve kavramışımın, ilgiyi sıcak tuttuğu ya da perçinlediği, tutkuyu ve arzuyu hafiflettiği uzak durma ve mutsuzluk durumunun özel biçimleri kültürel olarak belirlenir ve ifade edilir. (Farklı diller bile ilgili ancak farklı olan durumları betimlerken belirleyici sözcükler kullanır, *taedium vitae*, *Weltschmerz* ve *mal du siècle* gibi.) Ortaçağ keşişleri tarafından hissedilen psişik bitkinliğin, miskinliğin ve ruhsal ke-

[4] Bu öykünün çoğu Reinhard Kuhn (1976) tarafından edebi ifadelerle aktarımsal olarak incelenir. Bu duyguların bir tarihinin olması onları açığa vuran bir olgudur ve kendilerine has bir tarihlerinin olması ise bizimle ilgili açıklayıcı bir olgudur. Patricia Meyer Spacks, bu deneme yazıldıktan sonra yayınlanan 1995 tarihli kitabında sıkıntı terimini duyarlılıktaki ve sosyal kategorilerdeki tarihsel değişimleri ifade eden ve yansıtan unsurlar olarak görür.

derin özel bir biçimi olan *acedia*'nın, bir inançlar kümesi ve ilgili sosyal temellerden mürekkep bir yapı olmasından ötürü, özel bir karakteri ve yeri vardı (Wenzel 1960). Kendilerine özgü olan genelden ayrılmış ve yabancılaşmış ruh halini, modern bilinçliliğin bir parçası kılan Fransız yazarların aristokrat usancı, ziyadesiyle farklı bir durumlar ve davranışlar kümesine dayanır. "Hayıflanmaları ve belirgin sıkılmışlık işaretleri" (Peyre 1974, 29) kısmen Avrupa'daki 1848 devrimlerinin yarattığı hüsrana, kısmen de toplumun giderek burjuvalaşmasına bir tepki olabilir ancak gerekçe ne olursa olsun, hayal kırıklıkları ve kasvetleri çoğu kere bize de geçer. Yazıları hayal kırıklığı yaratan bir dünyadaki hayal kırıklığıyla dolu yaşamların farkına varmamızı ve dolayısıyla onları deneyimlememizi sağlar. Kimisi Romantizm ve Postromantizm döneminin usanç anlayışını erken dönem Hıristiyan çileciliğindeki *acedia*'yla eşitleyebilir, şüphesiz ki arada benzerlikler de vardır (Kuhn 1976, 42, 53, 55) ancak belli noktalarda modern hassasiyet sabit kalır. Kalpteki dini uyuşukluk ile modern uzaklaşma arasındaki farklılıkların asgarisi, çilecinin kendisini tanımasında bulunur. Her iki durum da dışsal koşullardan bağımsız bir gözlemci olarak görünebilir ancak dindar çilekeş içsel duyuşla kendisinin günah durumunda olduğunu düşünür; böyle bir durumda keyifsizlik, ilgisizlik, neşe yitimi ve uyuşukluk hep kişisel kusurlar olarak algılanır. Usançtan daha karmaşık bir şekilde etkilenen çileci ise çektiği ıstırabı, arzu ile yaşam arasında bir yere yerleşen karamsarlığı dünyanın ama özellikle de kurulu düzenin hatası olarak görme eğilimindedir. Dünyanın anlamını yitirdiği hissedilirse, içsel boşluk dünyadaki bir kusura tepki olarak deneyimlenir. Beklentilerin de önünü keser. Sonuçta ortaya çıkan durumun tepkisel mi yoksa içsel mi değerlendirilmesi gerektiği, kişinin umut etme hakkımızın olduğunu düşünmesine bağlı olabilir.

Dahası ilgili durumun patolojik olup olmadığı da buna bağlı olabilir. Çok da uzak bir geçmişte olmayan Stalinci Doğu Avrupa'yla örneklenebilecek türde tekdüze ve gri bir toplumda yaşandığını düşünün. Yaygın görülen sıkıntı doğal bir tepki olamaz mı? Sosyal değişikliğin bireysel terapiden daha uygun (ve etkili) bir çare olduğu görülür. Bunun yanında hiçbir şey arzulamama ve hiçbir beklenti içinde olmama hali kendisini yaratan umutsuzluktan ayırt edilemez olan bir kendini koruma tepkisi olabilir. Elbette, modern sıkıntı sadece "usanç" şeklinde olmaz. Ürünün makineleşmesi, yaşamın makineleşmesine haline gelir, dolayısıyla bu da sorunu insan eyleminin devamlılığıyla ilişkilendirir. Niçin insan bir şeyi birden daha fazla yapsın? Ancak bir sanayi işçisi, Charlie Chaplin'in *Modern Times* filmindeki sağ kol rolü, "usanç"tan (bu durum çok yönlülüğü ve dünyayı icap eder) bitkinlikten mustarip değildir.[5]

Kişi hatalı bir şekilde, pek yaygın olmayan tepkisel bir sıkıntının

---

[5] Hayvanlar da sıkılır mı? Sıkılıp sıkılmadıklarını nasıl bilebiliriz? Bu nasıl bir sıkıntı türüdür? Yürüyüşe çıkmak için kaygıyla tasmasını çekiştiren bir köpek tahammülsüzlüğü gösteriyor olabilir. Bu durumu sıkıntı olarak değerlendirmek saçma olabilir. Beklenmedik bir eğitim programı karşısında halsiz düşen bir köpek farkına varılabilir bir şekilde sıkıntılı olabilir. Ancak yine de hayvanların yönlendirmesiz bir arzudan muzdarip olduğunu düşünemeyiz. Onların içgüdüsel ihtiyaçları tarafından yönlendirildiğini düşünürüz. Hayvanlar, "iç sıkıntısının" gerekli koşulu olan özbilinçlilikten yoksun olabilir. Ancak kafesteki bir maymunu düşünün. Açık ki, heyecanlı bir haldedir. O sıkılıyor olabilir mi? Bir şeyleri kaçırdığını bilir. Hüsrana uğramayabilir, ancak umutsuzdur. (Maymun sıkıcı bir süreçte, insanlardan ne kadar farklı olabilir?) "İç sıkıntısı" dayanak noktası bulmada sıkıntı yaşasa da, tepkisel sıkıntı yine de hayvanlar için bir anlam ifade ediyor olabilir.

her daim nispeten iyi ve gelip geçici olduğunu düşünmemelidir. Bu durum zayıf bir hiddete neden olabilir ya da onu işaret edebilir (sabırlı bir bekleyiş gibi görünebilir) ve bu hiddet şiddetli bir patlamayla infilak edebilir ya da intihar niteliğinde bir umutsuzluk olarak içe çökebilir. Bu sıkıntı bir anlamda dışsal durumların zorlamasıyla meydana gelir ve kısıtlamaları, durumu daha az tahrip edici ve yıkıcı kılmaz.

Williams EM'le ilgili olarak onun uzun süre yaşadığını ve "kaygısının sıkıntı olarak göründüğünü" yazar (1973d, 90). EM ile ilgili olarak onun (tepkisel) bir sıkıntıdan ziyade bunalımda olduğunu söylemek daha doğru olmaz mıydı? Arzuları (en azından yaşamını değerli kılan arzuları) tükenmiş görünmekle birlikte bu arzu yokluğu sıkıntıdan ziyade bunalıma daha yakın görünür. Tepkisel sıkıntıda ise eylemden ziyade tipik bir şey bulunur. Kişinin tepkisi tüm dünyayadır.

Standart bir sağlık durumu olabileceğini düşünmenin yanılgı olup olmadığı problemi yine de ortadadır. Yaşama bağlılıktaki uygunluk, kişide hiçbir şey hissetmemenin ya da sıradan koşuşturmadan kaynaklanan boşluğun egemen olmasına zıt olarak klinik çözümden ziyade metafizik tartışmaya daha uygun olan bir konudur. (Elbette, doktorlar böyle düşünmemelidir!)

Patoloji ve İçsel olan

Psikanaliz de zaman zaman sıkıntının "normal" ya da Fenichel'in (1953 [1934]) demesiyle, "masum" olabileceğini kabul eder:

> Sıkıntı, yapmayı istediğimiz bir şeyi yapmamak ya da yapmayı istemediğimiz bir şeyi yapmak durumunda kaldığımızda doğar. Patolojik (olduğu beklenilen) sıkıntı, özne kaygıdan ötürü içgüdüsel eylemini

> bastırdığı için, normal sıkıntı ise, gerçek durumun doğası beklenen gerilime izin vermediği için ortaya çıkmakta başarısız olur. Dışsal dünyadan, sıkıntımızın "boşalması için yardım" bekleme hakkımızın olduğu unutulmamalıdır. Bu böyle olmasaydı, biz haklı bir şekilde sıkılmış olurduk. (301)

Gençlerde yaygın görülen sıkıntı da ("sıkıldım, şimdi ne yapacağım?" serzenişi), tümüyle içten kaynaklansa bile, patolojik değildir. Bu, özel bir şeye tepkiden ziyade yaygın bir ruh halidir. (Yetişkinlerdeki usanç da, tepkisel ve geçici bir duygudan ziyade, tipik bir ruh halidir. Basit bir duygulanım da değildir. Bir deneyim anlamı vardır ve ona anlam yükler.) Çocuk arzusunun belirgin hale gelmesini bekler ve dışarıdan yardım ister. "Sıkılmış çocuğun kafası, hareketli ilgisinde rahatsız edici bir duraksama olduğunda, hemen uğraşacak hiçbir şeyi yokmuş düşüncesiyle meşgul olur." (Phillips 1993, 69) Adam Phillips genelde bir çocukta, böyle bir rahatsız edici unsurun sadece yetersizliğe değil, aynı zamanda, zamanını gerçek ilgilerini keşfetmeye ayırma fırsatına, durumuna ve çocuğun kendine güvenebilmesi için gerekli olan "tereddüt dönemi"ne işaret ettiğini düşünür. Yazarın bildirdiğine göre, "sıkılabilme yeteneği çocuk için gelişimsel bir edinim olabilir." (69) Büyüdükçe, elbette ki, bizden ne istediğimizi (az çok) bilmemiz beklenir, oysa dünya arzularımızla ilgili olarak huzursuzluk çıkarabilir, biz de bu huzursuzluğa, sıkıntı da dahil olmak üzere, çeşitli şekillerde tepki verebiliriz. Dünyayla ilgili ne kadar beklenti içinde olmamız gerektiği elbette ki tartışma konusudur. Çok şey beklersek, usanca o kadar mahkûm olabiliriz. (Az şey beklersek, bu sefer de, kaçınılmaz bir biçimde neşemiz yerine gelmez). Greenson'ın hastası gibi, ne istediğimiz konusunda kararlı olamazsak, uyarıcı açlığımızı yatıştırmaya dönük olan tedirgin

besleme, sıkıntımızı gidermeyecektir. Her şeyin sıkıcı olması ya aşırı beklentiden ya da belirsiz arzulardan kaynaklanıyorsa, durumumuz tam anlamıyla patolojik görünebilir. Kuşkusuz bu acı vericidir (dolayısıyla Spinoza'nın açıklamasına göre, kötüdür de). Ne tür bir acı? Bellow (1975) şöyle cevaplar: "Kullanılmamış güçlerden kaynaklanan türde bir acı" *Haz bir dikkat biçimidir, sıkıntı ise dikkatin bozulması.* Bu bozulmanın bir nesnenin, durumun veyahut içsel bir problemin ya da davranışın işlevinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı tepkisel ve içsel sıkıntı arasındaki farkı belirler. Peki, bir davranışı yanlış ya da patolojik kılan nedir? Problem ne zaman kişiden kaynaklanır, ne zaman dünyadan? Dünyanın yüzümüze gülüp gülmediği istatistiksel bir incelemeyle anlaşılamaz, bireysel mutluluğun ve anlamlılığın metafiziği bundan daha karmaşıktır. Dolayısıyla sıkıntıyı anlamaya dönük bir inceleme insan doğasına, arzular ve onları doyurma döngülerini kavramaya, arzu ve dikkate ilişkin daha geniş kapsamlı bir teoriyi gerektirir.

Freud "Matem ve Melankoli" adlı eserinde "matem yaşama dönük normal davranıştan mezara gidiş durumunu içerse de, asla bize patolojik bir durum olarak görünmez ve tıbbi tedaviyi gerektirmez... Gerçekten de, matemin bize niçin patolojik bir olay olarak görünmediğini açıklamayı iyi biliriz." (1917e, 14: 243-44) Birisinin sıkıntı gerekçesi, monotonluktan ya da başka işlevlerden kaynaklanıyor olsun, bizi tümüyle ilgilendirmiyor göründüğünde, tepkiyi normal karşılarız. Sıkıntı gerekçesi her şey olduğunda ise bu davranışın kaynağını merak etmek durumundayız. Durum ne kadar acı verici olursa olsun, böyle davranışlar içinde olup olmamayı tercih edip edemeyeceğimiz belirsiz değildir, dahası kişinin davranışların doğruluğuna nasıl karar vereceği de belirsiz değildir. Freud'un gözlemine göre "matemde dünya sefillik ve boşluk içindedir, melankolide ise bu durumda olan ego'nun ken-

disidir." (1917e, 14: 246) Adam Phillips şöyle diyor: "Eklemeliyiz ki, sıkıntıda her ikisi geçerlidir." (1993, 72) Dünyayı tümüyle ilgi çekici bulmak için, ilgili, arzulu ve canlı bir kişiliğe ihtiyaç vardır. Peki, kayda değer yoksunluk nedir? Bu basit nitelikli tıbbi bir soru değildir.

Spinoza'ya göre, öncelikli tutkular, diğer tüm yapıtaşlarından ziyade, haz, acı ve arzudur (her biri kendi özel hisleriyle anlaşılır). Talihsiz Leopardi'ye göreyse haz, acı ve sıkıntı temel tutkulardır. Karamsarlık, *can sıkıntısı*, yaygındır: "İnsan yaşamının keyif ile keyifsizlik arasında geçen her dönemi usançla doludur." (Leopardi alıntısı, Kuhn 1976, 280)

Adımlarımızı izleyelim: Tepkisel ve içsel sıkıntı arasında bir ayrım yapabilmek için kişinin nesnel bir sıkıcılık anlayışına ihtiyacı var, dahası nesnel olabilmek için de karakteristiğinin, sonuçları bakımından evrensel değilse de, tek biçimli olması gerekir. Buna karşın durumu "nesnenin işlevleri tarafından tam anlamıyla açıklanmış" gibi "tepkisel" bir unsurla anlarsak, tepkinin, *tepki* olarak bilinebilmesi için, evrensel olmasına gerek yoktur. Gerçekten de pek kültürsüz olan ya da pek karmaşık düşünceli biri, neredeyse herkesin ilgi çekici bulduğu bir şeyden sıkılabilir ve biz de bu duyguyu nesnenin işlevlerine bir tepki olarak yorumlayabiliriz, elbette ki bu yorumlamada tepki, sıkılmış kişinin özel işlevlerine de bağlıdır. Kültürsüz de, kafası karışık olan da sıkılabilir, zira ilki pek az şeyden haberdardır ve anlar, ikinci ise pek çok şeyden haberdardır ve anlar. (İlgilerinin en azından istatistiksel olarak "normal" olmadığını varsaydığımız) kişinin doğası göz önünde tutulursa sözkonusu tepki de nesnenin işlevleriyle yeterli ölçüde açıklanabilir. Böyle insanlar *her şeyi* sıkıcı bulsaydı, nesneler farklılaşır, dolayısıyla belli nesnelerin işlevleri de alakasız olurdu. Ayrıca içten kaynaklanan bir sıkıntı yani aşırı bir içsel sıkıntı biçimi gibi görünmeye başlardı.

Ancak insanın her şeye bir tepkisi olabilir mi? Böyle bir durumda nesneler "her daim aynı görünür." En azından bireyin doğası, biz herhangi bir tepkinin nesnenin işlevleriyle yeterli ölçüde açıklanabileceğini ve dolayısıyla beliren sıkıntının tepkisel olduğunu söylemeden önce, tepki görünümüne izin vermek durumunda mıdır? Ben arada kesin bir çizgi olduğunu görmüyorum. Canlı ve çok renkli bir toplumda yaşayan bir birey yaşamını ve dünyasını yine de monoton bulabilir ve söylemeliyiz ki, kişinin yanlışının nerede olduğunu, kavrayışının nerede bozulduğunu ve sıkıntısının patolojik olup olmadığını söylemek güçtür. Neticede istediğini alamaz. Peki, ne istemeli ki?

Neyin ilgi çekici olduğu, kişinin neyi arzuladığına bağlıdır. Peki, arzular basitçe belirlenebilir mi ya da eleştirilebilir ve değiştirilebilir mi? Kuşkusuz arzular geliştirilebilir ve değiştirilebilir, zaten birçok reklam da bu olguya dayanır, arzuları yaratmayı ya da biçimlendirmeyi hedefler. Arzular sonlandırılabilir de. İnsanlar bağımlılıkla bile boğuşabilir. Farklı şartlandırmalar yanında başka teknikler de vardır. Buradaki soru, kendimize yabancılaşma anlamına gelen bir müdahaleyle değil de neyin arzulanabilir olduğuna ilişkin yürütülen muhakeme ve deneyimin akli idraki yoluyla arzularımızı geliştirip geliştiremeyeceğimiz üzerinedir. Eğitim, kendimizi eğitme ve geliştirme umuduna bağlıdır. Neyin (nesnel bir şekilde?) arzulanabilir olduğunu ve nasıl arzulayabildiğimizi sorgulamak Berryman'ın "Yaşam, dostlar, hep sıkıcı" iddiasını düşünmenin ve Baudelaire'in "hassas canavar"ıyla (1982 [1861], 184) yüzleşmenin en iyi yoludur.

Freud nevroz'un "içsel" ve "dışsal" nedenlerini incelerken "Psikanaliz bizi dışsal ve içsel unsurlar, deneyim ve doğal karakter arasındaki faydasız zıtlığı aramaktan vazgeçmemiz gerektiği konusunda uyarıyor ve yine bize farklı şekillerde meydana gelebilir olan belli bir fiziksel du-

rumdaki nevrotik hastalığın başlangıç nedenini bulacağımızı öğretiyor" gözlemiyle bir sonuca varmış oluyor (1912c, 12: 238). Freud, doğuştan gelen eğilim ile kaza eseri meydana gelen olayların (çocuksu izlenimlerin) sevgiyi ve erotik yaşamı biçimlendirişiyle ilgili olarak da benzer bir sonuca varıyor (1912b, 12: 99n). Genel itibarıyla, içsel ve dışsal olanın zıtlığı, duyguların etiyolojisinde eşit şekilde yanlış olabilir. Duygulardaki patoloji her daim iç ve dış unsurları oyuna dahil ediyorsa, bu patolojinin anlaşılması, ölçütler olarak, basitçe içsel bir nedenselleştirmeye dayanamaz. Sıkıntıdaki dikkat dağılması, "kullanılmayan güçlerin neden olduğu acı" (manevi kudretin yetersizliğine veyahut dünyanın cezbedici olmamasına, kötü davranışa ve zorlayıcı eylemsizliğe dayanıyor olsun) salt yeteneksizlikle değil, aksine neyin değerli olduğu ve dikkati neyin karşıladığı sorunuyla, dahası "doğru" fanteziler sorunuyla alakalıysa, farklı türde bir teoriye ihtiyaç var demektir. Ayrıca kişi tepkisel sıkıntı durumlarında, içinde olduğu halin ziyadesiyle farkındadır (Arzu nesneleri patolojik olarak baskı altına alınmaz). Belki de bu, sıradan yaşamdaki hayati farklılığı ortaya koymaya yeterdir.

7
GURUR VE KİMLİK

Nasıl oldu da, gurur geleneksel yedi ölümcül günahtan biriyken son birkaç on yılda sosyal hareketlerin, altında hedeflerini açıkladığı bir sembole (Siyah Gurur, Gey Gururu vb.) dönüşebildi? Günah teolojisinden, bir kişilik davasına (ve beraberindeki öz saygı psikolojisine) dönüşümü nasıl anlamalıyız? Bu sadece dönemin gerektirdiği bir değişim mi? Tanrı'nın ölmesiyle, davranışlar da değişti, dolayısıyla bir zamanlar düşüş gösterdiği düşünülen bir olgu artık yükselme durumuna geçmiş mi görünüyor? Belki de gururun doğasının iki bağlamda da farklı anlaşılması gerekiyor olabilir mi? Gururun özü iki manadan mürekkep olabilir: Manalardan biri kibir, büyüklenme, bencillik ve gösterişle ilişkiliyken, diğeri özsaygı, özdeğer, özgüven ve itibarla ilişkilidir. (Bazı okumalarda bu nitelikler, kişinin kendisini sevmesinin farklı türleri ve aşamaları olarak görülebilir.) Bu yüzden farklı dönemlerde, bu duygunun doğasının farklı yönleri önem kazanabilir. Peki, farklılık nesnelerde olabilir mi? Geleneksel günahtaki nesne ve öznenin bireyselliği, bu duyguyu incelemenin başlangıç aşaması olabilir. Gurur için mücadele veren sosyal hareketler grup olmayı gerektirir. O halde bireysel kimlik ve grup kimliği gururda nasıl bir araya gelebiliyor?

"Biz Bir Numarayız!"

"Biz bir numarayız! Biz bir numarayız!" Bu, taraftarların takımla-

rı kazandığında söylediği esrik bir tezahüratır. Bu çığlık, son yıllarda San Francisco'da futbol takımı 49ers'in taraftarlarından yükselir oldu. Peki, yücelik iddiasında bulunan "biz" gerçekte kim oluyor? Çoğu kere oyuncuların kendisi olmuyor. Onların zafer iddiası ve dolayısıyla konumu yeterince makul görünüyor da, taraftarlar bu itibarı hak edecek ne yapıyor? Çoğu kere yaptıkları, oyunu izlemekten (bu kaçınılmaz değil mi?) ve zafere yürüyen kahramanları desteklemekten ibaret. Muhtemelen yüreklendirirken yaptıkları tezahüratlar yardımcı oluyordur ("ev sahibi takım avantajı" diye bir şeyden de söz ediliyor). Ancak çoğu kere olduğu gibi, maç televizyondan izleniyorsa, tezahüratların oyunculara ulaşması ve onları yüreklendirmesi imkânsız. Dolayısıyla esrik taraftarların zafere katkısı en az ölçüde olabilir. Buna karşın tezahüratın zafere katkısının fazla olduğu zaman bile, tek başına yetersiz olduğundan kuşku duyulabilir. Uzun süredir faal olan "Vefalı 49er" isimli taraftar grubu yeniyetmelerin gelip çoğunluğu ele geçirmeye çalışarak 49ers'in kendilerine ait olduğunu söylemesine içerlemişti. Neticede Vefalı grubu, takımları bir dizi zafer kazanıp meşhur olmadan önceki nadasa bırakılmış yıllarda destek verip takımlarının ürünlerini satın almıştı. Dolayısıyla bağlılık süresi grup üyeliğinin durumunu belirlemiş ve buna bağlı olarak bir (alt grup) başarısı olarak onlara itibar mı sağlamış oluyor? Burada bir bağlılık güdüsünden söz edilebilir mi? Bu güdünün, bir taraftarın sadece kazanan takımına iyi dileklerini sunmasında ya da ülkesinin veyahut en yakın yörenin takımına her daim (az ya da çok) bağlı olmasında etkisi olabilir mi? Kazanan bir takımla özdeşim kurmak salt bireysel bir tercih meselesi midir?

Kuşkusuz kimliğimizin bazı yönleri neyi düşündüğümüzden ya da neyi düşünmeyi sevdiğimizden bağımsız olarak sabittir, değişmez. Bu yüzden anne babamızın söylediği bir sözden, bir yabancı gibi utanırız

(tıpkı sahnedeyken repliğini unutan aktörü izlerken olduğu gibi). Bu yüzden, her ne kadar azınlıkta kalıp politikasına karşı eylemde bulunsak bile, ülkemizin yaptığı bir şeyden de utanabiliriz. (Vietnam Savaşı boyunca birçok Amerikalının durumu böyleydi [Bkz. Walsh 1970].) Belli nedenlerden ötürü, kim olduğumuz, kim olduğumuzu düşünenlere göre sabittir, değişmez. Ölçütleri ise belirgindir, buna karşın onların bakış açısını onaylamamız ya da ona katılmamız da hayati önem taşıyabilir. (Bakış açılarını reddedersek, muhtemelen devamındaki duygulardan da muaf olacağız demektir.) Etrafımızdaki kişiler kan bağıyla aile üyeliği oluşturuyorsa ve doğum yerleriyle ya da doğrudan göz önünde tutulmayan veyahut reddedilmeye hazır olan diğer unsurlarla vatandaşlıkları belirleniyorsa, bu durumda aile üyeliği ya da vatandaşlık gurur ya da utanç için uygun bir zemin oluşturur, bu duygular da eylemlerimizden ve tercihlerimizden bağımsız olabilir.

Yine kuşkusuz kimliğimizin bazı yönleri yaptığımız tercihlere ve gösterdiğimiz sadakate bağlıdır. Spor taraftarları bilhassa özseçicidir, ancak yukarıda da belirttiğim gibi, bu konuda karışıklıklar olabilir. Organizasyonun ziyadesiyle biçimsel olduğu noktada karışıklıklar bilhassa açıktır: Bir organizasyona katılmak isteğe bağlı olabilir ancak kabul edilmek belirsiz olabilir ve dolayısıyla üyelik de kendi başına özel bir gurur kaynağı olabilir. Bu kolejler, kulüpler, çeteler, dernekler ve askeri organizasyonlar dahil diğer birçok grup için böyledir ("The Few, The Proud, The Marines"). Grup üyeliği ve dolayısıyla grup üyeliğine bağlı gurur için isteğe bağlı tercihin geçerli olduğu durumlarda bile başkalarının bizim tercihimize verdiği tepkiler ve diğer koşullar da aynı ölçüde geçerli olabilir.

Buna karşın grup üyeliğine ve dolayısıyla bireysel kimliğe dayalı tercihle ilgili karışıklıklar resmin sadece bir parçasıdır. Emin olmalıyız

ki, bunun resmin bir parçası olması gururun içsel yapısına bağlıdır. David Hume gururu (diğer tüm tutkular gibi) tanımlanamaz ve parçalara ayrılamaz olan "basit ve tek biçimli bir etki" (*Treatise* 2: 277) olarak değerlendirir. Bunun yanında gururun kavramsal koşullarının nasıl değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili bir açıklamaya girişir (kendisi de bunları yanlış bir şekilde basit nedensel koşullar ve durumlar olarak değerlendirir). Gururu genel itibarıyla özonaylamanın bir hazzı olarak görür, buna göre "bizimle ilintili olup da kabul edilebilirliği bulunan tüm nesneler, fikirlerin ve duygulanımların ortaklığı yoluyla gururu ve kabul edilemez olan duyguları ve uysallığı doğurur." (*Treastise* 2: 290vd; Bkz. Neu 1977. 1. Bölüm) Hume kişinin kendisine yakınlığını bu kapsamda gelişimlere ya da "sınırlamalar"a dahil eder. Ona göre kabul edilebilir olan bir nesne bizimle (aksi halde sadece "neşe" doğurur ya da gurur doğurmaz) ve sadece bizimle ya da en fazla bizimle ve birkaç kişiyle (bu gururun göreli ve yarışmacı doğasına uygundur) yakından ilişkili olmalıdır. Yine Hume bu kavramsal sınırları, hatalı bir şekilde, salt nedensel nitelikli gurur örnekleri olarak kullanırken, bir gururun (buradaki manasıyla düşünürsek, kaçınılmaz bir ahlaki yargının ürünü değil, kavramsal açıdan bağdaşık olan gururun) tümüyle münasip biriyle ilişkili olan münasip bir değere dayanması gerekir. Nitekim Hume'a göre, değer sadece kabul etme ve etmeme nesnesi olmakla birlikte neticede haz ve acıya ilişkin tepkilere dayandırılabilir. Modern gurur siyasetinin, değere ve neyin değer verilebilir olduğuna ilişkin farklı bir anlayışa dayanması gerektiğini göreceğiz. Bireysel kimlik, herkesin bildiği gibi, Hume'un dar ölçüdeki deneyci zihin felsefesindeki özel bir problemdir, itibar zincirlerini kişinin kendisiyle ilişkilendirmek; en azından itibar kazanma grup üyeliğine dayandığında, felsefedeki bir sorunsal olarak kalmak durumundadır. Kişinin kendisiyle ilişkisi gururun kavramsal

bir koşuludur ve kişinin kendisiyle yakınlığı da, kaçınılmaz olarak karışıklığa ve soruna açıktır.

Gurur günahı

Hıristiyanlıktaki gururun klasik çağdaki *hubris*'le (ve hatta Yahudi *chutzpah*'yla) bazı bağlantıları varsa da bu Hıristiyan kavramı tanrılara meydan okumadan ve onları aşağılamadan çok daha geniş anlamlar içerir. Ayrıca böyle bir meydan okuma ortaçağda öne çıkmış bir günahtı. Gurura ilkin on yedinci yüzyılda Büyük Gregory'nin artık geleneğe yerleşen yedi ölümcül günah listesinde yer verilmişti (buna "gururun yeri" de denebilir). (Bloomfield 1952, 72-74). Buna göre, gururdaki kibir tüm kötülüklerin kaynağı, "tüm günahın başlangıcıydı." (Lyman 1978, 136) Kutsal Kitap gurura bu önceliği kazandıran zemini oluşturur (Vulgata'da Apokrif 10:15), buna karşın 1 Timoteus 6:10 birinciliği açgözlülüğe verir (Aziz Thomas'ın bildik çabalarından biri de bu metinleri uzlaştırmaktı [Bloomfield, 88]). Gurur hem Tanrı'dan hem de toplumdan ayrılma ve uzaklaşmadır, kendini tatmin etmenin ve çekilerek kendine yetmenin bir şeklidir (Fairlie 1978, 42). Ortaçağ dünyası gururu disiplin altına almaya, hiyerarşiye ve bir düzen meydana getirmeye girişti, bu gururu bilhassa çirkin bir şey yaptı. Bloomfield'ın bildirdiği gibi gurur "Tanrı'ya isyan etme günahıdır, bireyselliğin abartılması günahıdır." (75) Ziyadesiyle bireysel olduğumuz dönemlerde baş gösteren gurura ilişkin olumsuz görüş, kimileyin problemi açıkça ortaya koyma amacıyla düzeltici bir ifade eklense de, kibre dayandırılıp hatalı bir şekilde önceki kavramla ilişkilendiriliyor. Hatalı gururun, mağrur gururun tanımdan ötürü aşırı olması gibi, hatalı inançlara dayandığı açıkça görülebilir. Peki, gururun bizzat doğasından ötürü hata-

ya ve aşırılığa düşmesi kaçınılmaz mıdır?

Gurur kısmen, kişinin kendi lehine olan önyargıları da içeren zihni bir sapma yani bir muhakeme günahıdır. Elbette ki, önyargı harekete geçirilir, dolayısıyla buradaki tam anlamıyla zihni bir bozulma değildir. Spinoza'nınki, gururun bu yönünü yansıtan nadide bir tanımdır: "Gurur kişinin kendisine duyduğu sevgiden ötürü, kendisini, olması gerekenden çok daha fazla düşünmesidir." (*Etik* 3, Duygulanımların Tanımları 28) Gururun, kişinin kendisini sevmesinde bulunan kaynağı, onu (aşırılığa izin verecek mahiyette) bir özsaygıyla bağlantılı kılar. Spinoza'nın da bildirdiği gibi: "Gurur kişinin kendisine duyduğu sevginin bir etkisi ve özelliğidir. Bu yüzden kişinin kendisine duyduğu Sevgi ya da özsaygı olarak tanımlanabilir, bu duygu kişiyi ne kadar etkilerse o kişi kendisini o kadar çok düşünür." Spinoza, modern zihinlere garip gelebilecek ölçüde şöyle der: "Bu duygulanımın tersi yoktur. Zira kimse kendisine duyduğu nefretten ötürü kendisini olması gerekenden çok daha az düşünmez." Ancak kişinin kendisini sevmesinin ve özsaygısının mutlu ve etkin bir yaşam için öncelikli koşul olduğu konusunda ısrarcı olan bugünün birçok özyardım psikolojisi, kişinin kendisini sevmesinden doğan hataların yaygın olduğunu savunuyor. Spinoza'nın iddiası gerçekte ziyadesiyle özel bir noktaya dayanıyor: Bir şeyi yapamayacağını düşünürsen, *bunun sonucu olarak* o şeyi yapamazsın, kuşkusuz bu durumda o şeyi yapmayı denemezsin de ve *bunun sonucu olarak* (kendine engel çıkarıp) yeteneklerini küçümsemeyebilirsin, zira değerlendirmen ile yeteneklerin kavramsal açıdan (olumsuz yönde) birbirine bağlıdır. Spinoza bir kişinin kendisini neredeyse hiç düşünmeyebileceği farklı durumları ele almayı sürdürür ve sözkonusu duygulanımı "karamsarlık" olarak tanımlar ("Gurur özgüvenden doğduğuna göre, bedbinlik de tevazudan doğar," bu da bir üzüntü biçimidir. [29. Tanım, Açıkl.]) Gurur ve tevazu (tevazu bir erdem mi yoksa

sadece ters değerlendirme hatası mı?), gurur ve utanç (bu ikisini ahlaki değilse de yerinde duygusal karşıtlar olarak değerlendirebilmek için uygun temeller bulunur) arasındaki ilişki ne olursa olsun, Spinoza'yı alelacele izleyip, hatalı bir şekilde kendi gurur tanımımızı yapmamalıyız. Benzer şekilde Adam Smith de *The Theory of Moral Sentiments* adlı eserinde (1969 [1759]) şöyle der: "Çoğu kere, aşırı gururlu olan ya da aşırı soyluluk gururu olan birinin bile her daim anlamlı bir şey yapmaktan ıstırap duyduğunu söyleriz." (416) Spinoza da bize "Özsaygı (birçokları, Latincesi bazen "öztatmin", bazen de "özonaylama" olarak çevrilen bu terimi "gurur" teriminden anladığı manayla anlamıştır) kişinin kendisini ve eyleme gücünü düşünmesine bağlı olan bir haz kaynağıdır." (25. Tanım) Spinoza böyle bir özsaygıya karşı çıkıyor ve bize diyor ki "özsaygı gerçekten de umut edebileceğimiz en yüce şeydir", tabi ki akıldan doğduğu sürece (*Etik* 4, P52 Schol.). Ancak burada incelemeyi istediğim konu bu değil. Şimdi bu noktada bir değerlendirme hatasının nasıl Tanrı merkezli bir dünyada günah şeklinde görünmeye başlayabildiğini, en azından bu hatanın ne zaman hak etmediği itibarı kazandığını görmeye başlayabiliriz.

Spinoza Büyük Gregory'nin gurur görüntüsünü, değerlendirmesi kötü olan bir tiranın kendisini sevmesindeki kötü eğilim olarak eleştirir: "Başkalarının yaptığı hiçbir iyilik onu hoşnut etmezdi, yanlış olsalar bile sadece kendi yaptıkları onu tatmin ederdi... Kafasında kendisini severdi ve her konuda başkalarına üstün gelebileceğini düşündükçe düşünce dünyasının geniş düzlüklerinde kendi başına yürür ve sessizce kendisini överdi." (*Moralia*, 24: 48, Payne'de alıntılanıyor: 1960, 72-73) Daha da ileri gidilerek övgülerin vadesi ne kadar geçmiş olursa olsun, itibar nihai kaynağına dayandığına göre, gururun da kişide hatalı bir şekilde bulunduğu söylenebilir.

Sorumluluk

Sorumluluğun, gururun bir koşulu, buna bağlı olarak gururun da tanrı vergisi ve ihsanından ziyade bir erdem ve edinim olduğu söylenebilir. Sorumluluk nedensel bir role ya da bireysel bir tercihe bağlıymış gibi görülebilir. (Sözkonusu koşullar, sorumluluğa da pay edilebilecek ölçüde farklı amaçlara dayanır ve koşulları, belli amaçlar, örneğin yasal olanlar nezdinde tümüyle doğru kabul etmek fazlasıyla önemli olabilir [Hart 1968].) Oysa "sorumluluğa" ilişkin birçok olası duyuş varsa da, sorumluluk gururun bir koşulu değildir. Gururun farklı türdeki kavramsal sınırları olduğuna göre, sorumluluk iddiasının olmadığı bir durumda gururlu olunabildiği iddiasını savunmakta kavramsal bir hata yoktur. (Kişi 49ers ile kültürel kimliğiyle, ailesiyle ya da boyuyla gurur duyabilir.) Sorumluluk gururun bir koşulu olsaydı, grup kimliğini belirleyen karakteristiğin (derinin rengi, cinsel tercih, etnik ya da ulusal köken) kendinden ötürü bilinçli olarak tercih edilmediği bir durumda, grup kimliğine dayanan gurur politikası bir anlam ifade etmezdi. Böyle bir gururun iddiası farklıdır (nitekim biz de buna daha sonra döneceğiz) ancak gururu sorumluluk ile koşullandırma çalışması üzerinde daha uzun durmakta fayda vardır.

Grup üyeliği kişinin kontrolü dışındaki unsurlara bağlı olduğu sürece gurura ya da yine aynı nedenle utanca uygun bir zemin yaratmayabilir. Kişi ilgi çekici ya da zeki olmama durumunu seçemediği gibi, ailesini de (daha da özele indirirsek biyolojik anne babasını) seçemez. Utanç da, diğer duygu durumlarında olduğu gibi hatayla kişiye yerleşmiş görünür. Yine kişi tercihi ve çabaları sonucunda tipik olarak ilgi çekici ve zeki olmaz, böyle avantajlar tipik olarak kazanımdan ziyade birer kabiliyettir. O halde gurur da bu gibi avantajlarla ilişkilendirilmeye uygun mudur? Kuşkusuz birçokları görünüşü ya da zeki olma-

sıyla gurur duyar. Böyle bir gurur kavramsal açıdan hatalı bir şekilde yerleşmediğine göre (sorumluluk bir dil meselesi olarak gururun bir koşulu değildir) kabiliyetten ziyade kazanıma bağlı olduğu düşünüldüğü sürece, belki de ahlaken yanlış bir şekilde kişiye yerleşmiş olur. Bu, Tanrı'nın bizdeki kabiliyetlerin yaratıcısı olduğunu düşünen ve dolayısıyla bu kabiliyetlere dayanan bireysel gururu (günah değilse de) itibarın suiistimal edilmesi olarak değerlendiren kişilere özgü sezginin bir parçası olabilir. Tanrı bir kenara konularak (utancın kişinin doğuştan gelen özürleri ve engellerinden ziyade tümüyle kişisel hataları kapsaması gibi) gururun kabiliyetten ziyade kişisel kazanımları kapsaması gerektiği düşüncesi savunulabilir ancak belki de her şeyin doğuştan gelen bir yetenek olup olmadığı sorulduğunda, mevcut problem daha hassas bir hal alır. Neticede yeterince ortaya koyduğumuz üzere, görünen kazanımları bile kişinin kontrolü dışındaki koşullara bağlıdır.

"Ahlaki" uygunluk düşüncesi bu noktada Kant'ın ahlaki ve doğal nitelikler arasındaki ayrıma ilişkin yaptığı değerlendirmeye bağlanır. Kant'a göre, kişinin ahlaki kimliği doğal bünyenin dışındaki unsurlara bağlıdır. Numenler âlemine atıf yapmak kişiyi deneysel duyuşun ötesine taşıyabilir ancak Kant'ın değerlendirmesi olağan sezgiye bağlanır, buna göre karakterimizin sorumlu olduğumuz bazı yönleri vardır (muhakeme etmeye çalıştığımız şey konusunda çok çaba sarf edebilir ya da tam anlamıyla tembel olabiliriz) ve arzumuza bağlı olmayan aksine sadece (biyolojik anlamda) verili olan ve dolayısıyla ahlaki bir yargıya uygun bir zemin oluşturmayan başka yönlerimiz de vardır. Ancak niçin bazılarının tembel olduğu, bazılarının ise zihnini iyi bir şekilde kullanmaya çabaladığı gibi hususlara ilişkin deneysel bir açıklama olmayacak mı? Kişi nedensel bağları yeterince izlerse, her daim kişisel istenci dışındaki unsurlara varmış olmayacak mı? Neticede (deneysel olmayan)

kişisel istençle ilgili atıftan kuşku duymaya başlar. Kant'ın ahlakın alanını, ahlaki değerin, doğuştan gelen bir yetenek olarak görünen doğal nitelik ve kabiliyetten ziyade bir erdem konusu olduğu hür ve özerk bir alan olarak değerlendirme isteği, kişinin özünü en nihayetinde hiçbir şey içermeyen küçültülmüş bir öze dönüştürür (Nagel 1979c). Kuşkusuz bu, neticede her şeyin doğuştan gelen bir yetenek olmasıyla alakalıdır. Bir yazar, Arnold Isenberg (1980 [1949]) zorluğu görse de utanç ve gururu ayırt etmeye çalışır, gururu genel ölçüde uygun, utancı ise genel ölçüde uygun olmayan bir duygu olarak kabul eder, çünkü ona göre utanç iyi bir şey yapmaz, kedere keder ekler ve bu dönüşlü keder kaçınılmazdır. Bir deneyimdeki hoşluk sözkonusu deneyimin sağlam bir temele dayandığını göstermez, keder bile bazen iyi bir sonuç doğurabilir (acı bir ilacın tedavi edebilmesi gibi acı duygusunun mahmuzları da ters yönde etki gösterebilir). Bireysel kederdeki birikim ne olursa olsun, arsız bir toplum asla arzulanmaz.

Sorumluluk, "kişinin kendine yakınlığı" gibi, gururun bir koşulu değildir. Açımlanmamış bir düşünce olarak "kendimize yeteri kadar yakın gördüğümüz için" ailemizle ya da ülkemizle gurur ya da aynı ölçüde utanç duyabiliriz: Onları bizim alanımıza aittir, onları seçmemiş olsak da, yine de onlardan tümüyle ayrılamayız. Kuşkusuz böyle bir utanç kontrolümüzün dışında gelişen birtakım unsurlara -fiziki özürler, engeller ya da biçimsizlikler gibi, bizim hatamız olmayan bazı şeylere- uzanmaması, "temel" benliğimizi nasıl değerlendirdiğimizle ve neyin sorumluluk, kontrol ya da istencimizden (Kant gibi bazıları temel benliği aşkın bir istence indirger) ziyade değerli olarak sayılabileceğiyle ilgili bir konudur. Temel olanın nasıl değerlendirilmesi gerektiği ve neyin değerli olduğu konusu açıkça tartışılabilir. Hume'un deyişindeki "kişinin kendisine yakınlığının", itibar zincirinin, 49ers taraftarlarında olduğu gibi, grup gururu durumlarında tartışmaya açık olması, hatta

bireysel gururdaki itibar zincirinin de gerçekte tartışmaya açık olduğunu düşündürür. Bireysel gururun kaçınılmaz olduğu dünya kaçınılmaz olarak günahtan oluşur, bu dünyanın içinde temel kimliğe ve değere ilişkin belli görüşler açıkça kabul edilir. Grup gururunun siyaseti de bu türden görüşlerin tartışılmasını gerektirir.

Değer

Kimlik siyasetindeki gururun siyasi değeri kısmen de olsa gururda bulunan değerlerin içsel konumundan gelir. (O. J. Simpson'ın eşini suiistimalinden nasıl "gurur duymadığını söylerken, değerler tercihini belirtmek ve bu minvalde toplumun değerlerini kabul ettiğini göstermek için "gurur" kelimesini kullanıyordu.) Her koşulda gurur kaynağı bir başarı ya da kazanç olarak görülmelidir, gurur olumlu değerlendirmeden oluşur. "Kişinin kendisine yakınlığı" gibi, bu da kavramsal bir durumdur.

Grubun bir üyesi olma gururu yani ait olma gururu, grubun ayırt edici bir erdemine, kabul edilmiş değerine bağlıdır. Grup üyeliği iddiası, kişinin, grubun ilgili değerinin kendisinde olduğunu iddia etmesinin bir yoludur. Bu, gururun olumlu değerlendirmeye olan kavramsal bağlılığını yansıtır. (Hume'un aşırı mekanik yorumuna göre, değere inanmamak, gururu yaratan ikili ilgiden de yoksun olmak demektir. Dahası gerekli inançtan yoksun olmanın ortaya çıkan sonucun gurur olarak düşünülmemesine neden olduğunu da söyleyebilirim [1978 (1958-59)].) Bu, yani grup gururu, üyelik ya da ait olma gururu, sahiplik gururu gibi, değere bağlıdır, -- özne, sahip olunan nesne gibi, değerli görünür. Yeni kimlik siyasetindeki beklenmedik değişim, değerin görünüşünde gerçekleşir.

Kimlik siyaseti değer değişimini yani kabul edilen değerlerin tersine dönmesini içerir. Önceden hor görülen iyelik değerli görülmeye başlar: "Siyah Güzeldir." Daha önceden çoğunluğa seslenen değerler ve kavramlar yanlış, sapmış ve kör olarak görülüp reddedilir. Önceki utanç kaynağı gurur kaynağına dönüşür. Bu, (örneğin) kişinin, derisinin rengi üzerinde bir etkisi olmadığı, onu kendisi yapmadığı ve dolayısıyla sorumlusu da olmadığı için ondan utanmaması anlamına gelmez aksine bu duru her şeyden önce bir sorun teşkil etmediği için derisinin renginden utanmaması gerektiği anlamına gelir.

Bunu "ekşi üzümler" siyaseti ("herkesin değerli bildiği" bir şeyi, dışarıda kalmanın ve belli ölçülere göre hata yapmış olmanın utancına karşılık özsavunma geliştirerek reddetme) olarak görmek de bir tepkidir. Ancak sözkonusu ölçüyle ilgili olarak bir şeyi "herkesin bilmesi"nin doğru kabul edilmesi bile kendi başına şüphe doğurur. Her şeyden önce, Spinoza'nın gururla bağlantılı olarak uyardığı gibi, kişinin kendi iyiliğine dönük genel bir eğilimi vardır. Desteklenen çoğunluk, yani "herkes" böyle bir öztakviyeci eğilimden sakınmalıdır. Yine bilhassa yakın dönemde görülen bazı yerel rekabetler ve ulusal çekişmeler gibi, bozulmaya dönük özel psikolojik eğilimler de vardır. Dünyanın dilsel, dini, tarihi ve diğer ayrımların önem arz ettiği, hatta bazen iç savaşa neden olduğu birçok bölgesinde ulusal kimlik meselelerine rastlanır. Baskın ortak niteliklerin arasında küçük farklılıkları vurgulamak, Freud'un "küçük farklılıklara dayalı narsisizm" başlığı altında açıkladığı insan psikolojisinin içsel bir karakteri olabilir. (Böyle bir narsisizmin kimlik oluşumu ve saldırganlıkla ilişkisine geri döneceğiz.) Farklılıkların içerdiği anlam ve ayrıcalıklı konuma eklenen değer, ziyadesiyle bireyin kendi durumsal koşullarına ve tarihte yaşananlara bağlı olabilir.

Tercihleri olasılıklara uydurmaya çalışmak ve bir erdemi zorunlu-

luğun dışına çıkarmak (Elster 1983, 110) azınlıklarda olduğu kadar çoğunlukta da sık görülen bir girişimdir. Değerler değer ölçümü yapılmamış tercihlere indirgenemez. "ekşi üzümler" ithamının yerleşik olup olmadığı üzerine ziyadesiyle insan doğasına ve ihtiyaçlarına dayanan daha sağlam iddialar ortaya konmalıdır. Itibara ve adalete dönük evrensel talepler de bu ithamı taşıyabilmelidir.

(Seçilmeyip, verili ya da bir "ihsan" olsa da) bir durumun diğer bir durumdan daha iyi olduğu yani tercih edilmesi gerektiği nasıl savunulabilir? Her şeyden önce böyle bir iddianın kendi başına tercihli davranışa uygun bir zemin oluşturmadığı bilinmelidir. Zira tercihli davranış tam anlamıyla sosyal açıdan beğenilmeyen bir duruma yönlenebilir. Örneğin neredeyse her zaman akıllı olmanın, akıllı olmamaktan daha iyi olduğunu düşünmek akla yatkındır (Gerçi Kızıl Muhafızların entelijensiyayı temizlediği ya da bu gibi sosyal devrim dönemlerinde akıllı olmak kimi kötü durumlara yol açar). Ancak eğitim amaçları göz önünde tutulduğunda, eşitliğe önem veren bir toplum özel kaynaklarını zekâ yönünden eksik olanlara yardım etmek için kullanır. "Özel ihtiyaç" ya da daha eski bir terimle söylersek "engel" sayılan nedir? Birisinin "engeli var" dendiğinde, onun dezavantajı olduğu söylenmiş olur. Ancak yetersizlik her daim bir amaç doğrultusunda mümkün olur ve bir yetersizliğin değeri ya da değersizliği, sosyal yararlılığın da dahil olduğu, yerinde bir gücün değerine bağlı olmak durumundadır. Kişinin görsel ayrımlarının gücü sınırlıdır. örneğin kişi renk körü olabilir. Birisinin ayrıcalık gücünden yoksun ya da çok azına sahip olduğunu düşünün (çay ya da şarap tadıcısının veyahut parfüm koklayıcısının yani iyi damağı olan ve koku duygusu gelişmiş kişilerin ayrıcalığı): Pek az kişi etkisi az olan bu ayrımların farkına varabilir, o halde çoğumuz engelli miyiz? Engel kaçınılmaz olarak azınlık durumu mudur ve dolayısıyla

istatiksel bir kavram mıdır? Engellilik kaçınılmaz olarak sosyal açıdan önemli olan bir gücün sınırlanması mıdır, dolayısıyla olağanüstü güçlerden yoksun olmak engelden sayılmaz mı? Bir kavramın değeri bazen genel sosyal davranışların ve dağılımın ne kadar yaygın olduğundan bağımsız mıdır?

Bir an için sağırlığı düşünmek bu konularla ilgili yardımcı olabilir. *Children of a Lesser God* oyunu (ve filmi) sağır birinin kullandığı işaretleşmenin güzelliği ve gücüne dokunaklı bir şekilde değinir. Kişi konuşarak, yani İngilizceyi kullanarak bırakamayacağı ya da etkili bir şekilde bırakamayacağı bir etkiyi işaret dilini kullanarak bırakabilir (oyun bunu menüdeki "dana eti"nin "inek" ve "bebek" işaretleri etkili bir şekilde birleştirilerek açıklanmasıyla gösteriyor). İşaret dili ağız konuşmasından ziyadesiyle farklı olmasına rağmen tümüyle düşünceyi ve etkileşimi kolaylaştırabilen yapısal bir dil meydana getirir; on dokuzuncu yüzyılın son döneminde başlayan ve sağırlara dönük açılan eğitim kurumlarında uzun süre hüküm süren sağır insanların işaret dilini bir kenara koyarak konuşmayı öğrenme ısrarı cahilce bir önyargı olarak görülebilir (Sacks 1990). İşitmemek her halükârda bir kayıpken, -sadece çoğunluk işittiği için de değil- işaret dilinin bir dil olarak etkisinin ve güzelliğinin, zihni ve sosyal yararının ne olduğu yine de tartışmaya açıktır. Sağır çoğunluğunda herkes tarafından kullanılan genel bir dil olabilir (Sacks'ın bahsettiği [32-35] Martha'nın Vineyard topluluğunda olduğu gibi), dahası akomodasyonlar da yapılabilir ancak yine de, yaklaşan bir aracın uyarıcı sesleri ya da kuş ötüşü gibi çoğu unsur eksik kalacaktır. İşitmede, yaşamdaki görünümlerden ayrı kayıplar yoktur. Belli toplumsal koşullardaki kayıplar daha az hissedilebilirse de, bu durum onları daha küçük kayıplar kılmaz. (Kimsede bu yeteneğin olup olmadığı merak edilse bile; bu durum yine de bir kayıp olarak görünür.

Kuşkusuz herhangi bir insanın uçamamayı bir "kayıp", bir engel olarak değerlendirmesi garip olurdu. İnsanların, kendilerini diğer insanlardan ziyade kuşlarla kıyaslaması garip olduğu için, bu durum böyle değil midir?) Yine bunlardan hiçbiri, bir siyasi hareket olarak "Sağır Gururu"na karşı bir sav olamaz. Kişinin sağır olmamayı tercih etmesi, sağırlığa saygı duyamamasının, sağırlara karşı ayrımcılık yapmasının ya da akomodasyonlar yapamamasının gerekçesi olamaz. (Sacks şöyle yazıyor: "Sağırlar kendilerini engelli değil, dilsel ve kültürel bir azınlık olarak değerlendirir." [138 n.147; 151]) Bazı dezavantajlar sadece toplumsal açıdan yüklenmiş ve "engel" ya da "özel ihtiyaçlar" dili yakışıksız olabilir, buna karşın hem toplumsal açıdan yüklenmiş hem de doğal dezavantajlar çoğu kere düzeltilebilir. Gurur iddiasındaki hareketler son kertede eşit insan onuru ve saygınlığı peşinde olabilir ve böylece seçilmiş ile verilmiş olan ya da toplumsal açıdan yararlı ya da benimsenmeyen arasında bir fark uyandırmayabilir.

Başka bir yanıtsa, bir kimlik kategorisini yeniden değerlendirmektense, bizatihi bölümlemeleri ve sınıflandırmaları sorgulamamız gerektiğini düşünmek olabilir. Bazen bu grinin ağır basması durumudur. Cinsel tercihler ve cinsel eylemler ayrıcalıklığın ve bileşimin her derecesine izin verir. Ayrıcalıklı heteroseksüel, eylemde ve fantezide ayrıcalıklı homoseksüel gibi nadir olabilir. Kimin "siyah" saydığı gibi, basit bir görsel ölçüt olarak görünse bile, her daim açık değildir. Lawrence Wright *New Yorker*'daki "Bir Damla Kan" başlıklı bir makalesinde melez bir toplumda belli bir kategorinin, sayım yapma amacı çerçevesinde bile (bilhassa toplumsal yararlara hizmet etse de) nasıl problem oluşturduğundan bahseder. Kültürel ve özözdeşim kurma meselelerini aşan bu konu karmaşık anlamlar taşır; beyaz bir aile tarafından evlat edinilen ve beyazların yaşadığı bir çevrede yetiştirilen siyah bir çocuk "siyah

kültürü" tarafından taşınan siyahlık durumunu reddedebilir. Irklararası bir toplum çok ırklı bireyler yetiştirir. Yine, tek tek bireylere yakışandan ziyade çekemeyen ayrımcılığa dayanan toplumsal çerçevede oluşmuş kategorilere dair başka problemler de vardır. Problem sadece gri derecelerinin varlığı değildir, bazıları apaçık olduğu düşünülen durumlarda bile kategorileri reddedebilir.

Foucault ve takipçilerinden bazıları tümüyle radikal olan bir siyasetin kurtuluştan ziyade direnci vurgulayacağı konusunda ısrarcıdır. İçi doldurulmuş kurtuluş, mevcut güçlerin kategorilerini kabul etmeyi de içerir, bu, kurtuluş yeniden değerlendirmede (yani kötülenmiş, marjinal kılınmış kategorinin olumlu değerini teyit etmede) ısrarcı olsa da, böyledir. Direnç ise bu kategorileri sorgular ve reddeder. Buna bağlı olarak David Halperin (1995) şöyle yazar:

> Homofobik konuşmalardaki en radikal tersine çevirme, 1968'deki Gey Kurtuluş Cephesi'nde öne çıkan "gay iyidir" ("siyah güzeldir" benzetmesiyle) iddiası değil, marjinal bir konumsallığı savunmak ve güçlendirmektir, halihazırda sınırı belirlenmiş olanı yani değeri düşürülmüş olan kimliği düzeltmek değil, aksine salt homoseksüelliğin yerleştirildiği karşıt konumu avantajlı kılmaktır.(61)

Bu türden "eşcinsel" siyasetindeki yani kimlikten ziyade konumsallık siyasetindeki (karşıta, zıtlığa, direnmeye ilişkin) kategorilerin reddi (kasıtlı olarak) savunulan grubun kimliğini gizler. Başka deyişle, kimliğin sınırlarına saldırarak kimlik siyasetine karşı çıkar:

> O halde "Homoseksüel"in konumunu nesneninkinden özneninkine çevirmek, lezbiyenlere ve gey erkeklere yeni bir cinsel kimlik kazandırmak demektir, bu kimlik açık bir tanım niteliğinden yoksun bir şekilde belirlenmiş olur. Homoseksüel özne artık varlığı olmayan bir kimliği iddia edebilir hale gelir.(61)

Açık bir varlığın yokluğu ziyadesiyle belirsiz bir konumsallığa ilişkin alternatif bir siyaset meydana getirir. Halperin'in yaklaşımında, "eşcinsel" siyaseti (ya da "gay" siyaseti) marjinal kılınmış tüm cinsel kişilikleri içerir: "cinsel deneyimlerinden ötürü marjinal kılınan ya da öyle olduğunu hisseden herkes: Bazı çocuksuz çiftleri de kapsayabilir, hatta çocuklu bazı çiftleri bile." Grubu bir araya getiren tek unsur toplumsal normların önünde marjinalleştiğini hissetmektir, bunun organize olmuş siyasi bir grup için ziyadesiyle geniş bir tanım olduğu görülüyor. (Belki de aşırı öznel olan "özne konumu"nu farklı değerlendirin, nitekim hepimiz gay, hepimiz kadın, hepimiz siyah olabiliriz, zira hepimiz zamanın bir noktasında marjinal kılındık, kötülendik ve hor görüldük.) Halperin (64) geniş ölçüdeki cinsel suçluların (sadomazoşistler, fetişistler ve oğlancılar da dahil) farklı ve çeşitli ilgilerinin olabileceğine ilişkin bilgi verir. Konumsallık siyasetine ilişkin bu noktada başka bir paradoks vardır: Hepimizin bir şey olması durumundan farklı olarak, kabul edilen normların ötesinde, varlığı yok sayılan öznenin konumu, kişinin kendisini toplum ya da "ötekilerin" normu nezdinde marjinal hissetmesini gerektirir. O halde bu normlar ve kavrayışı -nesnelleştirme- resmi yeniden çizer: Kimlik siyaseti, çalışmasına ve onları değiştirmeye başlamadan önce bizzat bu kategorilere ve normlara bağlı olduğuna göre, kişinin karşıt hedeflere dönük özkimliği de dışarıdan sağlanan bu kategorilere ve normlara dayanmak zorundadır (en azından bu kategorilere ve normlara "direnç gösterme" olarak sayılacaksa). Özözdeşim kurma arzu yoluyla en iyi savunma yöntemi olarak kalabilir: "Gayliği gaysizleştirmek sadece homofobik baskıyı güçlendirir, yine bu eylem kendi yolunda, homofobinin temel hedefini yerine getirir: Geyleri ortadan kaldırmak. Özsilinme durumu... özsilinmedir. Egemen kimlikçi rejimler tarafından öne sürülen kategorilerin geçici kabulü bile, gözden

yiten basit bir eylemden daha güçlü bir şekilde bu güçlerin kuyusunu kazabilir." (Bersani 1995, 5)

"Eşcinselin" "lezbiyen ve gay" siyasetinden daha cazip olan kapsama alanı, Birleşmiş Devletlerdeki özel sınıflara dönük düzenlenen yasal koruma alanları aracılığıyla gelişen, hakların katılması ve güçlendirilmesi tarihi incelendiğinde bilhassa bir sorunsal halini alır. Bu yasal kategoriler nasıl esnetilebilir ve nereden gelir (gelmelidir)? Geyler ve lezbiyenler ayrımcılık karşıtı olan yasalar ve samimi derneklerimizin toplumsal kabulünü istiyor. Ancak tanıdığım kimse, sadomazoşistler (elbette ki homoseksüel ve heteroseksüeller) için işte ve evde ayrımcılığı ortadan kaldıran ciddi bir sivil haklar yönetmeliği önermez. Niçin bu gelecek vaat etmeyen bir siyasi niyet gibi görünüyor? (Pedofililere sevdikleri oğlanlarla evlenme hakkı tanınması düşüncesi kendine has güçlükler barındırır.) Olası işverenler, işçilerine bilmeden ayrımcılık yapmamak adına, özel cinsel tercihlerini sormalı mı? (Bilmeden yapılan ayrımcılık ayrımcılık mıdır?) "Görünebilirlik" ile ilgili problemlere geri döneceğim. Morris Kaplan (1997) son kitaplarından biri olan *Sexual Justice*'ta duyarlı bir şekilde "'lezbiyen' ve 'gay'i toplumumuzdaki makul karşılanabilir olan kimlikler repertuarına eklemek, tam eşitlik için yapılan kavgada gerçek fakat sınırlı bir başarı olurdu" der (144). Eşit muamele dışındaki her şey haklı olarak "sınırlı" diye küçümsenir, ancak siyahlar için sivil haklar da aynı şekilde "sınırlı"ydı. Ayrımcı uygulamalar da kimi "sınırlı" ilerlemeleri diğerlerinden daha baskın kılar. (Sadomazoşistlere işte ve evde düzenli olarak ayrımcılık mı yapılır? Kim bilebilir?)

Kimin baskısı daha önemlidir? Burada görünürlüğün rolü öne çıkar, ancak bu rol çok yüzlüdür. Görünmezlik olasılığı yasanın inkâr edebileceği türden bir koruma sağlayabilir. Buna karşın kişinin cinsel tercihlerini saklaması durumu onları özel kılıyorsa, bu, bu tercihlerin

kişinin, bizatihi kimliğini belirleyen ve (bilhassa tercihlerini paylaşma eğilimindeki diğer kişilerin kimliğini ortaya koyan avantajlar sözkonusuysa) asla saklanması yönünde bir baskıyla karşılaşmaması gereken önemli bir parçası olduğunu düşünen kişiler için küçük bir tesellidir. Elbette ki, gizlenme, geçiştirme olasılığının başka bir yönü de yanlışlıkla özdeşim kurma, yanlış özdeşim kurma olasılığıdır. Birisinin, olası patronu ya da mülk sahibi tarafından yanlışlıkla mevcut düzende korunan bir kategorinin bir parçası olarak kimliklendiğini (yani bir dinle ya da ırkla olabilir, bir Episkopos yanlışlıkla bir Katolik sayılsın veyahut esmer tenli biri Afro Amerikan sayılsın) ve bu yanlış özdeşim kurmaya dayalı olarak yersiz bir biçimde ayrımcılığa uğradığını varsayın. Kuşkusuz ortada yersiz de olsa bir ayrımcılık niyeti vardır. Kurban (gerçekte korunan bir kategorinin bir üyesi olmamasına rağmen) mevcut koşullar altında dava açma hakkına sahip olabilir mi? Oysa cinsel yönelime özel bir korumanın sağlandığı bir dünyada herhangi bir birey kendisini açık edip ardından yasal tazminat hakkı kazanabilir miydi? Travestilerin büyük ölçüde ve hatalı bir şekilde homoseksüel olduğuna inanılır. Homoseksüelmiş gibi düşünülerek yanlış bir şekilde ayrımcılığa uğramış olan heteroseksüel bir travestinin, travestileri değil de geyleri koruyan sivil haklar yasasına göre dava açma hakkı olur mu? Bir kez daha evrensel olan bir tarafa itilmiş olur. Kimin hangi kategoride olduğuna kim karar veriyor? Bu noktada kimi Ortodoks Yahudi hahamları arasında gelişmekte olan bir hareket Yahudi olmayarak, Yahudiliğin belli kollarını, Muhafazakârlık ve Reform'u reddediyor. Yine, karar mercii kim? Bu da bir ayrımcı değil mi? Girişilen ayrımcılık problemi, sözkonusu yanlışın bir hata mı yoksa yanlış bir özdeşimle veyahut doğru bir tespitle, ikinci sınıf vatandaş olmasına rağmen kişinin bu durumunun bir düzeltmesi mi olduğu sorusunu doğurur. Ayrımcılık karşıtı olan yönetmeliğin son

kertede belli kategorilerdeki bireylerin mi yoksa tüm vatandaşların mı korunması olarak anlaşılacağı bir problem konusudur. Böyle bir yönetmelik sözkonusu olduğunda ortak akıl herkes için eşit bir düzeltme olması gerektiği yönündedir, ancak bir vakit küçümsenmiş bir kategoriye ilişkin korumaların siyasi çekişmelerde galip gelmesi zor olmuştur.

Halperin gibi, Kaplan da marjinalleştirilmiş tüm cinsel suçluları korumayı arzulayabilir ancak gey ve lezbiyenlerin cinsel eylemin suç olmaktan çıkarılmasını aşacak ölçüde istekleri olanlar sözkonusu olduğunda bu savının uygulamada dar bir bakış açısına sahip olduğu görülür. Kaplan özel olarak geyleri ve lezbiyenleri, iş yerinde, eğitimde ve evde yapılan ayrımcılığa karşı korunan diğer kategorilere (ırksal, dinsel ve etnik gruplar, kadınlar, fiziksel ve zihinsel engelliler, kırk yaş üstü işçiler gibi) eklemeye çalışıyor. İddiası şu: "Sivil haklar yönetmeliğindeki ayrımcılık karşıtı hükümlerin temel mantığı biçimsel yasal eşitliğin popüler düşmanlık ve yaygın toplumsal eşitlik koşulları altında eşit vatandaşlık hakkı sağlayabilmek adına eşitsizlik önermesidir. Lezbiyen ve gey vatandaşları ayrımcılığa karşı koruma iddialarını haklı göstermeye çalışan, homoseksüelliğe karşı önyargının kapsamı ve yoğunluğudur." (43) Bu noktada yazar aklına, elbette başkaları yani kötüye kullananlar tarafından kurulan özdeşimlere dayalı geniş suiistimaller tarihini getirmelidir. Kaplan "korunan sınıfların tanımının bireysel ya da siyasi kimlikler oluşturmadığı, buna karşın işverenleri, ev sahiplerini ve diğer karar mercilerini bu kategorileri ırk, din ya da cinsellik nezdinde kullanarak bir kişiye, bireysel karakteri ve niteliklerini göz önünde tutup durumunu düzeltmekten ziyade nefret uyandıran bir kimlik atfetmekten men ettiği konusunda" ısrarcıdır. (45) Böyle bir yönetmelik hakkındaki görüşünde kuşkusuz haklıdır. Ancak yönetmelik muhakkak etkili bir zorunluluk içinde olacaksa, insanların kendileriyle koruma

amacıyla özdeşim kurabilmesini sağlayacak ölçüde korunan kategorileri belirlemek durumundadır. Bu da Kaplan'ın kaçınmak istediği türden katılık ve saplantı riskini taşır. Bir yasanın gerçekten önem arz eden amaçlarından nasıl kaçabileceğini bilmiyorum. Dahası ziyadesiyle önem arz eden nitelikler ve dolayısıyla tanımlanması muhtemel olanlar karar mercilerinin (ayrımcılar ve kötüye kullananlar) yanlış bir şekilde kullanmasından korkulan unsurlardır; bu yüzden belki de temel niteliklerle ilgili gerçek ne olursa olsun, toplumun oluşturduğu kategoriler en doğru olanlardır. (Hannah Arendt'in de ısrar ettiği gibi "Birisine Yahudi diye saldırılırsa, o da kendisini bir Yahudi olarak savunmak zorundadır." [Kaplan 160]) Yine biçimsel yasal eşitliği zorunluluktan öte kılan popüler düşmanlık tarihidir.

Kaplan ve Halperin cinsel arzudaki karmaşıklığı, çeşitliliği ve dövülgenliği görmekte haklıdır. Siyaset için durum nedir? Kaplan şöyle yazar: "Değişmez kimliklere dayanan bir siyaset adaletin gerektirdiği inkâr ve tartışmaya açıklığı ortadan kaldırabilir." (112) Kuşkusuz bu risk vardır ancak muhtemelen adım adım gelişim de sağlanabilir bu sayede. Kaplan ayrımcılık karşıtı yasayla ilgili olarak korunacak grupların, üyeleri tanımlanabilecek şekilde tanımlanması gerektiğini iddia eder. Yasa reformu öngören bir siyaset bizatihi Kaplan'ın reddetmeyi istiyor göründüğü "değişmez kimlikler"e dayanır. Elbette ki kimliklerin her daim ve hatta bir yaşam süresi boyunca aynı kalması gerekmez ancak bir kere hüküm verme amacıyla değişmez kabul edilmelidir ki, böylece Rawls'ın cehalet peçesinin ardından bazılarının (kendileri değil de başkaları tarafından) gey ya da lezbiyen olarak kimliklendiği ve bu temelden hareketle ayrım gördüğü bir dünyaya varılır.

Kişinin belli bir kategorideki görünümünü kurtarmaktan ve açımlamaktan ziyade ona direnirken farklı davrandığını görmek zordur. Böy-

le davrananın durumu siyaseten bir sorunsal meydana getirir. "Eşcinsel" siyasetinin cinsel yaşamı normal akışta seyretmeyen herkesi birleştireceği varsayılabilir mi? Buradaki "biz" birbiriyle ziyadesiyle uyumsuz olan her tür kitleyi içerebilir. Tüm gey kitleleri birbiriyle uyumlu değildir. Siyasi görüşlerimiz (cinsel eylemlerimiz gibi) heteroseksüel kitlelerinki gibi geniş bir spektrum oluşturabilir. Heteroseksüelleri homojen ilgileri olan bir grup olarak görmek zordur. Gey gururu bayrağı altında ilerleyen insanların kolayca önemli ölçüde müşterek ilgileri varmış gibi görünmesinin tek nedeni cinsel kurtuluş ve yönelim temelli ayrım karşıtlığıdır, buna karşın insanlar cinsel ifadenin her görüntüsünün nasıl geliştiğini hissedemeyebilir (kuşkusuz "cinsel ifade" ilgili kategorinin yönetmelik amaçları çerçevesindeki yoludur, tamam da, gerçekte onu örten nedir?). Aynı şekilde, herkes deri renginin utanma ya da ayrımcılık için uygun bir temel olmadığı konusunda hemfikirse de, siyahlar arasında siyasi ve sosyal çeşitlilik fazladır. Herkes deri renginin, doğum yerinin ve kültürel arka planın utanmak ya da ayrımcılık için uygun birer temel olmadığını bilse bile, tüm ırksal ve etnik azınlıklar arasındaki siyasi ve sosyal koalisyonun zorlu bir tarihi vardır. Yine karşıt "çoğunluğun" kim olduğu da belirsiz olabilir.

Elbette geleneksel kimlik siyasetiyle, kategorilerin kabul edilen griliğinden köke indirgemeyle ilgili sorunlar vardır. Kapsama sorunları, 49er Sadakatinin sebep olduğu sorunlardan daha ciddi olabilir. Kategoride olan kim ve nedir? Tümüyle biyolojik nitelikli olduğu görünen ırk gibi bir kategori sorunsal olabilir, bahsedildiği gibi, deri rengi herhangi bir şeyin açık göstergesi olamaz ve hepimiz son kertede çok ırklı olabiliriz. Yine gey tutumu, arzuları, eğilimleri ve davranışları, Kinsey'in belirlediği (ayrıcalıklı olan, duruma bağlı olan, vs.) kategorilerden çok daha farklı şekillerde, tümüyle çeşitlilik gösterebilir ve kaydedilenin

dışında bilinçsiz bir şekilde gelişebilir. "Biz" kimiz? Gey kimlikli birini baskı altında tutulmamış ve bir yana itilmemiş homoseksüel olarak düşünürsek, (49ers fanları gibi) kimliklenmenin, özdeşim kurmanın özözdeşim kurma olduğu isteğe bağlı yönleri üzerinde fazla odaklanmış oluruz. Ancak problemin doğabileceği nokta, başkaları tarafından yapılan özdeşim kurma ve damgalanmadır; keza siyasi bir amaca uygun özdeşim kurma düşüncesi daha geniş çerçeveli olmalıdır. (Bireylerin nesnelleşmesi ve başkalarının yaptığı kategorilerin somut bir değere dönüşmesi riskini barındırsa da bu böyledir, hepsinden öte, mücadele ziyadesiyle başkalarıyla ve başkalarına karşıdır.) Kişiye sorulmasa da, bizzat kendisi söylemese de, ayrımcılığa uğrayabilir, yaşamı sınırlandırılabilir.

Marjinal konumsallık siyasetinde amaçlanan, çataldaki her iki uçta bulunan öncelikli değerleri reddetmek olduğunda, verilmek istenen mesaj son kertede "Siyah Güzeldir", "Gey İyidir" ya da "Sağır Gücü" ile aynı olabilir. Neticede amaç siyahın beyazdan, gayin gey olmayandan ya da sağırın sağır olmayandan daha iyi olduğunu söylemek değil, sadece azınlık konumunun karalanmasını reddetmektir. Amaç siyasi eşitlik, eşit ilgi ve saygı sağlamaktır.

Küçük Farklılıkların Narsisizmi

Freud bireylerin oluşturduğu grupların en büyük düşmanlıklarını niteliklerine uygun olarak daha geniş perspektifte kendilerine en fazla benzeyen gruplara yönlendirdiğini gözlemlemiştir. "Küçük farklılıkların narsisizmi" anlamına gelen bu davranışın kaynağı nedir? Bu ilginç fakat rastlantısal ve sosyolojik bir durum değil midir, insan psikolojisinin işlevlerinden ve kimlik oluşumu koşullarından kaynaklanmaz mı?

Bunun düşüncedeki doğal bir yoğunlaşma olduğu söylenebilir mi?

Freud bu kavramı "Bekâret Tabusu" (1918a) başlıklı çalışmasında tanıtır. Konu kadınlara dönük eril düşmanlığı ve korkusunu içermekle birlikte, iğdiş kompleksiyle de karışmaktadır ancak Freud konuyu bireysel ayrılma ve izolasyona bağlamaya hazırdır ("yabancılık ve düşmanlık hislerinin temelinin oluşumu bakımından birbirine benzeyen insanlarda kesinlikle küçük farklılıklar vardır" [199]) ve bu durumda "her insan ilişkisinde, yoldaşlık hislerine karşı başarıyla yürütülen mücadele ve herkesin birbirini sevmesi gerektiği yönündeki buyruğu bastırma şeklinde algıladığımız bir düşmanlık" (199) görür. Freud birkaç yıl sonra *Group Psychology*'sine geçince, bu fikrine de geri döner ve sözkonusu kavramı narsisizm kadar daha geniş çerçevedeki karşıtdeğerliliklere bağlar (1921c, 101). Bu fikri, saldırganlık bağlamında ele aldığı *Civilization and Its Discontents*'inde tam anlamıyla geliştirir, bu minvalde dışlanmışlara karşı "topluluğu oluşturan fertler arasındaki bağıntı" düşüncesini işler (1930a, 5. Böl., bilhassa 114. sayfa). Bu, Freud'un içgüdüsel saldırı olarak değerlendirdiği, kimlik oluşumuna ilişkin kavramsal bir koşul olarak anlaşılabilirliği bulunan durumu aydınlatmaya yarayan nihai bir bağlantıdır. Bu bizim normal durumumuzda bir çatışmaya sebep olur. Gurur bir günahsa, bu (zihni bir arazı güdülese bile, zihni bir arazdan ziyade) sözkonusu durumun kaynağıdır.

"Her karar bir yadsımadır" (*Omnis determinatio est negotio*) şeklinde eski bir mantık ilkesi vardır, hem bireyler hem de topluluklar çoğu kere kendilerini, reddettikleri şeyle yani karşıtları ve zıtlarıyla tanımlar. Stuart Hampshire (1996) bu hususu birbirine zıt olan iyi kavramları üzerinden inceler:

> En etkili iyi kavramları kendilerini rakiplerinin reddi olarak tanımlar: Örneğin keşişlik ideallerinden bazısı Kilise debdebesinin ve hiyerarşi-

> sinin bir reddiydi ve bu red keşiş idealinin asli duyuşunu ve amacını oluşturuyordu. Hıristiyan ya da diğer dinlere özgü köktenciliğin bazı biçimleri kendilerini seküler, liberal ve müsamahakâr ahlak anlayışının ilke bazında reddi olarak tanımlar. Köktencilik ahlak tercihinde bir sapmanın, etikte bizatihi düşünce anlayışının yadsınmasıdır. (13)

En azından kısmen (ve bazen kendilerini bilerek) olmadıkları kişi olurlar. Bu anlayışın mantığını geliştiren Hegel ve F. H. Bradley olmuştur. Spinoza ise bu anlayışı metafizik açısından değerlendirmiştir. Hampshire Spinoza'nın bakış açısını yansıtırken şöyle der: "Erkekler ve kadınlar kendi tipik eylemlerini bastırmaya ve özgürlüklerini sınırlamaya meyleden dışsal bir güce direnmeye doğal olarak yönelir. Her belirgin varlığın kendi belirginliğini elinden geldiğince korumaya çalışması doğal bir zorunluluktur, bu yüzden yolu çakışan bireylerin, sosyal grupların ve milletlerin tarihinde her daim çatışmalar olması kaçınılmazdır." (15)

Psikanaliz terminolojisinde bireysel ego (daha özelde ego ideali) özdeşimlerin, içeatımların, öte yandan reddin -tipik olarak şiddet ortaya koymanın- ve kişinin katmayı istemediği nitelikleri dışında oluşur. "En başta dışsal dünyanın, nesnelerin ve nefret edilen unsurların özdeş olduğu görülür. Daha sonra bir nesne bir haz kaynağı olmaya ve sevilmeye başlar ancak ego'ya da katılmış olur." (Freud 1915C, 136) Norman O. Brown'ın da (1966) belirttiği gibi "kişinin kendisi ile kendisi olmayan arasındaki ayrım, ego'nun 'benim' diyerek sevdiği her şeye sahip çıkması ve 'benim değil' diyerek sevmediği şeyleri itmesi şeklindeki çocukluk kararıyla başlar." (142) Bireyden grup kimliğine doğru yapılan hareket Freud'un *Group Psychology and the Analysis of the Ego*'da (1921C) incelenmiştir, Freud'un bu eserdeki temel ilgi alanı bir liderle kurulan özdeşimle kimliklenen kilise ve ordu gibi gruplardır. Katı-

lım yoluyla kurulan bilinçdışı özdeşim mekanizmalarının önemli rolü, 49ers ve diğer spor taraftarlarının kendi seçimi olan gruplarıyla ilgili olarak düşünmeye başladığımız kimlik oluşumunun ziyadesiyle basit olan isteme bağlı resmini karmaşık hale getirmek olmalıdır. Bilinçdışı mekanizmaların varlığı konuyu belirgin kılacaksa, toplum tarafından yüklenen kimlikler sadece bilinçli bir şekilde seçilmiş kimliklere alternatif oluşturmaz. Bilinçdışı mekanizmalarla birlikte, karşıtdeğerlilik ve saldırganlık da ön plana çıkar. Başkaları bizi reddeder, biz de başkalarını reddederiz ve bizdeki "kötü" ve arzulanmayan yönleri yansıtırken, beri yandan da başkalarının arzulanabilir yönlerini içimize atarız.

Bir gruba ait olmak dışarıdakilerin reddine bağlıdır. Freud şöyle yazar: "bir din, kendisine sevgi dini dese de, kendisine bağlı olmayanlara karşı sert ve hoşgörüsüz olmak zorundadır. Gerçekten de temelde her din aynı şekilde kucakladığı herkese karşı sevgi dinidir, buna karşın her dinin doğasında kendisinden olmayanlara karşı kötü muamele sergilemek ve hoşgörüsüz olmak vardır." (1921C, 98) Hoşgörü ve farklılığı kucaklamak basit bir alternatif sunuyor olmalı ancak tarih böyle bir alternatife büyük ölçüde engeller koyar ve psikanaliz, belirleyici bir kişilik ya da grup yaratmaya yardımcı olan mekanizmalarda saldırganlığı görür. Freud'un "komşunu sev" ve hatta "komşularını da" talebiyle ilgili kuşkuculuğu saldırganlığın temel içgüdüleriyle ilgili inancına bağlıdır (1930a, 5. Böl.). Bölümlemenin kaynakları ve karşıtdeğerlilik belki de varsayılan saldırgan içgüdülerden daha derine iner. Her karar bir yadsımadır. Kavranan kimlik reddedilmiş bir kimlik gerektirir. Belli bireylerin ve toplulukların kimliğini tanımlamaya yardım eden diller bile (her Fransızın Fransa'da yaşaması gerekmez) birleştirdikleri anda ayırır ve farklılaştırır (Quebec'inkisi birçok öyküden, birçok örnekten biridir [bkz. Ignatieff (1993)], daha fazlası da vardır). Kimilerinin gururda

(kibir ya da özsaygı) gördüğü belirsizlik, ardında kişinin kendisini sevmesine ve bizzat kimliğine ilişkin daha derin bir belirsizlik (yadsıma ve soyutlanma ya da onaylama ve topluluk) barındırıyor olabilir.

Belirsizlikler ve karşıtdeğerlilikler kendilerini kaçınılmaz olarak kimlik siyasetinde gösterir. Kimlik siyaseti doğası gereği bölücüdür: Kuşkusuz belirleyici kategoriler tipik olarak azınlığa karşı ayrımcı tavır sergileyenler tarafından oluşturulsa da veyahut mevcut değerlerin değişimi çoğu kere (yasal) özsavunma olsa da, kimlik siyaseti ayırır ve dağıtır. Narsisizmde kişi reddeder. Özsavunmada kişi reddedilir. Yüklenen kimlikleri yanlış olduğu için görevden almak yetmez. Yeni olumlu kimlikler benimsenmeli ve tanınmalıdır. Evrensel bir kimlik ve evrensel haklara dayanan eşitlik nihai hedef olabilir ancak siyasi sorun, bunların mevcut durumdan nasıl elde edileceğidir. (Evrensel bir kimliğin bile bir bedeli olabilir: kişinin belirleyici etnik, dinsel, cinsel ya da başka bir kimliği kaynağı belirsiz bir sorun yaratıyor olabilir.)

Azınlıklar toplumun herkese uygun gördüğünü (saygınlık, onur ve yasalar önünde eşit koruma) kendilerine de uygun görmesini talep ederek kimlik siyasetine bulaştığında, herkes için konuşuyor olabilirler mi? Biz geyler ve lezbiyenler ayrımcılık karşıtı yasalar ve yakın ilişkilerimizin toplum tarafından tanınmasını istediğimizde, "biz" kim oluruz? Kaplan'ın aktardığına göre Eve Kosofsky Sedgwick "hem homofobik hem de özgürlükçü konuşmalarda, homoseksüelliğin ortak bir kimlikle birlikte belirleyici bir grubu tanımlayan 'azınlıkçı' görüşleri ile homoseksüelliği tüm insanlar tarafından paylaşılan eğilimlere bağlayan 'evrenselci' görüşler arasında bir bocalama olduğuna dikkat çekiyor." (160) Bu gerilim yaygındır. Yine soruyorum, "biz" kim oluyoruz? Naziler, işkenceye daha rahat bir şekilde götürebilmek için, tüm Yahudilerin yıldız giyeceği emrini verince, Davut yıldızını takan ama

Yahudi olmayan Danimarkalı kral gibi, belki de antisemitizmin dünyasında hepimiz Yahudi olmalıyız. Peki, kimsenin baskı altında olmadığı, hepimizin bir arada yaşadığı böyle bir dünyaya nasıl kavuşacağız?

Siyasi organizasyon ve eylem amacına uygun hareket eden, ayrımcılık karşıtı talepleri olan vb. tutumlar sergileyen "biz" kimiz? Bir manada elbette biz herkesiz, eşit ölçüde ilgiyi ve saygıyı, yasa önünde eşit muameleyi hak eden her vatandaşız. Yasanın amaçları gereğince hiç kimsenin talebi reddedilmeden ya da zayıflatılmadan, gey gururunun yandaşları eşcinsel arzuyu deneyimlemenin ya da aynı cinsin üyelerince belli cinsel uygulamaların hayata geçmesinin evde, eğitimde ya da iş olanaklarında ayrımcılık anlamına gelebilecek ölçüde nefret uyandıran muameleye temel oluşturamayacağını ısrarla söyleyebilir. Belki de böyle biri diğer cinsel azınlıklar (ve hatta diğer cinsel içerikli olmayan azınlıklar) için de aynı şeyi söylemek istiyordur. Ancak ayrımcılık yasası sadece belli kategorileri korumayı hedeflediği sürece, kesin olmak durumundadır. Korunması talep edilen kategorilerin gerçekliğinin reddedilmesiyle kazanılacak çok şey yoktur. Herkes için eşit muamele istemek geyleri ve lezbiyenleri korumaya yetmiyorsa ve özel bir koruma isteme gereğini hissediyorsak, diğer cinsel azınlıklar da aynısını yapma gereğini hissetmesine niçin şaşıralım? Marjinalleşmiş gruplar da birlik olmayı isteyebilir ancak "eşcinsel" kimlik kendi başına gerekli olanı yapamayabilir.

Özdeğer ve Özsaygı

Günahkâr kibrin yokluğu alçakgönüllülük ve tevazu olarak adlandırılıyor, ancak görünen bu erdemler kendi hatalarını ve yanlışlarını saklar. Alçakgönüllülük köleliğe ve dalkavukluğa boyun eğer, yani başkasındaki değerin aşırı artmasına ve kendisininkinin ise köle gibi değersiz-

leşmesine neden olur. Tevazu aşırı özsilinmeye, kişinin kendi varlığının inkârına ve sosyal anlamda çekilmeyi ve kişisel anlamda yok olmayı gözdağı olarak sunan bir değere yol açar. Günahkâr kibir ile özyıkıcı edilgenlik arasında bir yerde konumlanan bu durum, insan koşullarına uyan özsaygı için bir denge unsurudur. Yolu ikisinden birine doğru kaybetmek, kötülüğü ya da edilgen kurbanlığı eyleme geçirmek demektir. (Lyman 135)

Aristoteles'in "gururlu" insanının aptallık boyutunda kendini beğenmişlik ile yersiz uysallık arasında olduğu kabul edilir (*Nicomachusçu Etik*, 1123b-25a). (Burada *megalopsychia*'yı edebi anlamda "gurur" olarak düşünüp "ruh yüceliği" şeklinde çeviren çevirmenleri örnek alıyorum.) Başkaları bu ifadeyi "yüce gönüllülük", daha başkaları ise "yüce anlayışlılık" olarak çeviriyor. Bu "büyük ölçüde onurla" ilgili bir erdem olup temelde gurur ve kendinden emin olan Özdeğer idealini içerir.) Gururlu insanın kesin bir özevriminin olduğu kabul edilir ("yüce değerleri hak ettiğini, onlara layık olduğunu düşünür... hak ettiklerine bağlı olarak talepte bulunur." [1123b]) ve dolayısıyla gururu da bir erdem olur ("O halde gurur, üstün niteliklerin bir tür tacı olarak görünür." [1124a]). Daha sonraki Hıristiyanlar tarafından yapılan gurur günahı değerlendirmesinden mustarip olsa da, Aristoteles'in aristokratik kibre ve özyeterliğe ilişkin bu portresi onu sarsılmaz biri kılar. Aristoteles'in yüce ruhlu ideal kişisi belli iyi niteliklerden ayrı bir yüceliğe sahiptir. Aristoteles çok az bahsetse de, onur duygusunu öne çıkarır: "gururlu olan, iyi insanlar tarafından ulaşılan yüce onurlardan ölçülü keyif duyar... zira kusursuz üstünlüğe layık hiçbir onur olamaz." (1124a) ve dünyadan genel olarak ayrılmaya ve onu küçümsemeye meyleder ("onur sıradan insanların harcı değildir ve gururlu olan kişi önemsiz unsurları tümüyle küçümseyecektir" [1124a], "gururlu insan hakça küçümser" [1124b] ve "konuşmaya yanaşmaz, zira hor görür" [1124b].)

En nihayetinde "kendisine yeten bir karakteri" (1125a) ortaya koymaya çalışır.

Aristoteles'in gururlu kişisi "yarar sağlamayı bilen, ancak kendisine yarar sağlamaktan utanan biridir, zira ilki yücelik, ikincisi bayağılık göstergesidir." (1124b) Bugün bile "aşırı gururlu" olarak betimlenen bireyler tipik olarak bilhassa bağımsız hareket eder. Kimisi borçlu olmayı, bilhassa aşırı borçlu olmayı küçük düşürücü bir şey olarak görür. Bir hediye bile böyle birini küçük düşürebilir. Bu insan yaşamındaki geri ödeme ve karşılığını verme gereği düşüncesiyle büyük ölçüde anlaşılabilir: Cezalandırma teorisi tümüyle "misilleme" başlığı altında kendini gösterir. Hakaretler gibi, aynı şekilde hediyeler de karşılığını bulmalıdır, zira hepsi birer borçtur ve bir yük meydana getirir. İnsan ilişkilerinde karşılığını ödemenin, sorumluluk gerektirdiği düşünülebilecek olan ölçüleri vardır. (Buradaki karışık durumlardan bazıları William Miller [1993] tarafından iyi bir şekilde ortaya konmuştur.) Elbette ki, yardım kabul etmemek de (açıkçası yardım etmemek gibi) bir saldırganlık türüdür. Borçtan bağımsız ve muaf olmayla ilişkili gurur (Hegel'in temel odak noktası olan) bağlılık ve (elbette ki, erdemin ve günahın ötesine bakan Nietzsche'nin temel odak noktası olan) güç bağlamıyla da anlaşılabilir. (Bkz. Neu 1996, 5. Böl., burada, bağlılıktan huzursuz olma üzerine.)

Bazıları gurur günahı ile gurur duygusunu, ilki genel karakter niteliği olmasından dolayı, birbirinden ayırır, oysa kişi kendine yeten karakter özelliğiyle bilhassa ilgili duyguyu farklı koşullarda deneyimlemeye meyledebilir (Ryle'ın kibir gibi karakter niteliklerinin belirleyici analizindeki gibi [1949, 85vd.]). Güdü unsuru olarak gurur yayılmacıdır ve kendini gösterme ve belirtme eğilimiyle hareket eder (nitekim utanma elbette ki saklanma, kaybolma ve görünmez olma arzusuna bağlıdır).

Bir karakter niteliği olarak bile gururun bir günah olamayabileceği ya da en azından bir günah olarak kalamayabileceği de iddia edilebilir. Lyman "modern yalnızlık çağında" bireyin güçlü kalabilmesi için narsisizmin ve gururun artık psişik bir gereklilik olduğunu savunur:

> Ebeveynin aşırı gözünde büyütmesi ve aşırı müsamaha, insan muhafazasına dayalı artık geçersiz olan sosyal yapılarla yer değiştirmesi gereken psişik yapının oluşumuna yardımcı olur. Bireyin özgürleşmesi, zor gelişen psişik özyeterlik adına sosyal güvenliğe olan bağlılığını terk etmesini gerektirir. Bu özgürleştirici sosyal yapıya uyan kişisel karakterin içinde gurur da önemli bir yer edinmek zorundadır. Modern yalnızlık çağında günahtan ziyade bir gereklilik olan gurur, birey zincirlerinin çoğundan kurtuldukça, büyük ölçüde kabahat olmaktan çıkar. (157)

O halde günahkâr karakter niteliği bir kibir durumuyla eşitlenebilir, keza Solomon Schimmel buna "değerimizi ve gücümüzü abartmamız, kendimizi başkalarından üstün hissetmemiz" der (1992, 29). Tekrar Spinoza'nın, gururun kişinin kendisine aşırı düşkün olması ve fazla özsaygı duyması eğilimi şeklindeki açıklamasına geri dönmüş oluyoruz. Öte yandan Gabriele Taylor günah ile tutkuyu, kişinin değerinin verili sayıldığı bir karakter niteliği içeren günah bağlamında ayırır ve buna bağlı olarak kişinin yüksek beklentileri gurur tutkusuna özgü özel durumları nispeten nadir oluşan koşullar kılabilir (1980, 394; 1985, 36vd.). Aristoteles'te olduğu gibi, bu yaklaşım da hatayı davranış dışında bir şey olarak görüyor olabilir. Bu yüzden bir günah olarak karakter niteliği kaçınılmaz olarak hatayı içerir mi, içermez mi? Böyle bir karakter niteliği bulunan biri, gurur duygusunun belli durumlarını deneyimler mi? Sözkonusu durumlar belli nedenlere dayanır (kişi "bundan gurur duyabilir" ya da "bunun için"). Genelleştirilmiş karakter niteliğinin gerekçelere ihtiyacı olmayabilir. Ancak "kişinin değerinin

verili olduğunu düşünmek" kişinin haklarının bir bedeli, özsaygının bir karşılığı olduğunu düşünmek anlamına gelebilir. Özsaygı da gerekçelere ihtiyaç duymaz; bu durumda karakter niteliği olarak gurur, açıkça bir günaha karşılık gelmez, onun varsayılan kibir, özpişkinlikten ötesi ya da basitçe saygınlık duygusu olması da gerekmez.

Özsaygı ile Özdeğer arasında, burada fayda sağlayacak bir zıtlık olabilir. Hume'un gururda gördüğü haz duygusu son kertede özonaylamanın bir biçimidir (Davidson 1980 [1976]; Neu 1977). Ancak özonaylama ikili davranışları, (bir karakter niteliği ya da bir tutku olarak) gurura karşın kendisinden kaçınılası olan günahı ve aranması gereken erdemi açıklamaya yarayacak şekilde çok anlamlıdır. Belirsizliği Özdeğer ile özsaygı arasındaki belli zıtlıklar bağlamında anlayabiliriz. Özsaygı kişinin hakları ve bir birey olarak saygınlığı bağlamında, kıyaslanamaz nitelikte olabilir. Özdeğer ise kişinin yaptıkları ve özdeğerlendirme bağlamında, kişinin yaşadığı toplumdaki değer ölçülerine ve kişinin toplumun diğer üyeleriyle nasıl kıyaslandığına bağlı olabilir. Kabaca, özsaygıyla ilgili olarak kişinin elinden çok şey gelemeyeceğini, özdeğerle ilgili olarak ise tam anlamıyla elinden bir şeyler gelebileceğini kabul edin. Daha özelde ise aşırı özsaygı fikri en iyi sorunsalı meydana getirir, buna karşın aşırı özdeğer, aşırı az özsaygı ya da aşırı az Özdeğer örnekleri gibi anlaşılmakta zorluk çıkarmaz. (Bkz. David Sachs [1981] Krş. Rousseau'nun, doğal ve kıyaslanamaz olduğu varsayılan ve özsavunmayla ilişkilendirilen *amour de soi* ile sosyal, kıyaslanabilir ve başka yöne yönlendirilmiş olduğu varsayılan *amour propre* zıtlığı; bkz. *Discourse on the Origin of Inequality* 1950 [1755] ve Emile, 1969 [1762], 4. Kitap.) O halde bir kişi düşük seviyede özdeğere sahip olabilir, keza özsaygıya da. Sachs'ın da bildirdiği gibi, "bir kişinin hem bir şeyden gurur duymaması hem de gurura sahip olması kategorik olarak mümkündür." (350)

Gurur özsaygının bir konusu olduğu sürece kişi belli ölçüde gururlu demektir. Bu, Thomas Hill (1991 [1973]) tarafından geliştirilmiş bir düşüncedir, Hill nesnel itaatkârlığın belli biçimlerini kişinin ahlak kurallarının yanlış anlaşılmasının ya da onlara kıyas götürür ölçüde az değer yüklemenin sonucu olarak belli bir özsaygıdan yani özel vasıflardan bağımsız olarak bir birey olarak kişiye özgü olan saygınlıktan yoksunluk olarak yorumlar. Başka deyişle özsaygı kişinin bir birey olarak doğru ahlak kurallarının ve belki de vasıf meselesi olarak değil de kişisel ölçülerince yaşamının takdir edilmesidir. Kişinin vasıflarına saygı ya da hürmet göstermek demek, onun haklarına duyulan saygıyı ayırt etmek demektir. Böyle bir ayrım Edith Sitwell'in gurur karşıtı tavrını da açıklamaya yardımcı olur. Edith Sitwell gururun budala kibirle ya da aptal inatçılıkla karıştırılmaması gerektiğini savunurken şöyle der: "Gurur her daim benim favori erdemlerinden olmuştur." (1962, 15) Yazar gururun " sevgi biçimi olabileceğini" düşünür (17) ve "çirkin tevazuya" atıfta bulunarak (19) "uygun bir gururun bir sanatçı için gereklilik" olduğunu kaydeder (21). Yazar gururu, kıskançlığın ve yeteneksizliğin kaçınılmaz saldırılarına karşı doğası gereği gerekli olan özsavunmanın bir biçimi olarak görür. Böyle bir özgüvenin (herkeste temel olan) özsaygı ve (düşünülenden daha büyük ve "uygun" bir seviyede olan) Özdeğer bağlamında anlaşılması gerekir. Herkes özsaygıya gerek duyar, dahası o herkese tanınmış bir haktır. Ahlak kimliğinin bir koşuludur. Son dönemde popüler olan özyardım hatalarından biri özdeğer artışının, kişinin yaşamındaki değişimde bulunan daha şiddetli eylemden ziyade basitçe kişinin davranışındaki değişimle ilgili bir konu olduğunu varsaymaktır. Hürmet vasfa bağlı olduğu ölçüde, basitçe karar merciine bağlı olan bir gurur, eskiye özgü günahkâr nitelikli bireysel gururmuş gibi ne yaparsa yapsın "geçer akçedir": Kişi yersiz bir öztatmin duru-

muna düşer. Grup itibarı da veyahut "böbürlenme hakları", sorumluluk ("yakınlık" kadar) talep edilmedikçe, pek vasfa dayanan talepler de bulunmaz. Grup gururu özsaygı sağlayıp kişinin müşterek insanlığına dayanan diğer unsurlardan saygı ve eşit ahlak hakları talep ettiği sürece günah da yoktur, hata da. Ancak kişi, günah gururu ile erdem gururu arasındaki zıtlığı, özsaygı ile Özdeğer arasındaki zıtlığı birbirine aşırı basitçe bağlamamaya dikkat etmelidir, zira Özdeğer aşırı olabilirken (insanlar kendilerini aşırı bir şekilde düşünebilir), kuşkusuz bazı durumlarda oldukça yüksek seviyede olabilen (Aristoteles'in yüce ruhlu insanında olduğu kadar yüksekte olmasa da) "doğru" ya da düşünülen seviyede bir Özdeğer de sözkonusudur.

Kişinin kendisine yakınlığının gururu salt mutluluktan ya da keyiften ayırmada gerekli olduğunu görmüştük, başka deyişle gurur özgeliştirmedir. Saygınlığı değerli bir unsur kabul etmek kimliğimizi genişletir, özdeğerimizi geliştirir. Bu yüzden gururun, ego kimliğiyle ve gelişimiyle alakalı olarak nasıl yarışmacı olduğu görülebilir, zaten buna bağlı olarak gurur kıskançlığın ve kibir günahına dönüşme eğiliminin konusu olur. Kibir gurur günahının (belli anlayışlarının) kalbi olabilir. Özsaygıda eşitlik aramanın antitezidir. Spinoza'nın bahsettiği aşırı özdeğer, belli bir duygudan ziyade genel bir karakter niteliği gibi görünen bir eğilimdir. Özdeğerin kavranan vasıflara dayandığı anlaşılırsa, buna bağlı olarak belki de ziyadesiyle, belli gerekçelere dayanan gurur duygusu gibi düşünülebilir. Kuruma dönüşen böyle bir gurur, kişinin (belli gerekçeleri olsa bile) kendisini fazlasıyla düşünme yönündeki karakter niteliğidir. Buna karşın özsaygı gerekçelere ihtiyaç duymaz, dolayısıyla ziyadesiyle bir karakter niteliği gibi, genelleştirilmiş bir gurura benzer ancak yine apaçık bir günah *değildir*, küstah kibre varmasına da gerek yoktur ya da özgüvenden veyahut saygıdan daha başka bir şeye.

Temel (ya da esas) günahlar başlangıçta kaçınılmaz olarak dünyevi (ya da ölümcül) değildi. Keşiş bakış açısına göre bu ayartmaların özel bir önem arz eder, örneğin dördüncü ve beşinci yüzyılda yedi temel günahın babası sayılan Pontuslu Evagrius ile John Cassian'ın görüşüne göre. Kişinin tevazusunda da benzer bir gurur olgusu vardır. Cassian der ki "Gurur, şeytani kabalıkların en vahşi ve en korkutucu olanıdır, zira kusursuz kimselerde saklı bekler." (Payne alıntılıyor, 1960, 68) İlk dönem listelerinde bazen sekiz günah olduğu da görülür, örneğin bazen *vana gloria* (boş gurur) *superbia*'dan (gurur) ayrılır. Rahiplerin itiraf vicdanı oluşturmada yardımcı olsun diye kullandığı daha sonraki listeler pişmanlık amaçlarına hizmet etmiş, temel ve ölümcül günahlar arasındaki önceki ayrım ortadan kalkmıştır. Aziz Thomas "kendisinden diğer günahlar doğduğu için" gururun temel günah olduğunu söylemiştir (*De Malo* 9.2.5, *Bloomfield*'de alıntılanıyor, 1952, 88). O halde gururun, ölümcül günahlar arasındaki özel önemi, Aquinas'ın ona atfettiği genel niteliğe göre, Tanrı'dan yüz çevirmeye neden olan tüm günahların kaynağı olmasıdır (1995 [1269], 314vd.). Özel günahlardan her biri kendi başına Tanrı yasasına karşı bir isyan anlamı taşır ancak böyle bir isyan esas itibarıyla gurur genel bir günah olduğu için vardır. Daha özel anlamdaysa boş gurur kendi içinde, kişinin vasıflarına dönük özel bir ilgi yanında onur ve şöhret arzusunu da barındırır. Gururdan ziyade gösteriş daha sonraki (nispeten Tanrısız) Fransız ahlakçıların odak noktası olmuştur. Gösteriş bilhassa toplumdaki şöhret algısıyla ilgilidir. Gurur kişinin yerini ve bağlı olduğu konumu bilmemesi günahıdır. Açık ki, Faust'un hırs günahıdır. Yerini aşarak Tanrı'yla çatışmandır.

Yunan *hubris*'i (kişinin kendisini tanrılara üstün kabul etmesi), Hıristiyan gururu (kişinin kendisini Tanrı'dan bağımsız, özyeterlilik içinde görmesi) gibi kişinin kendisini bulunduğu konumdan yukarı-

ya koyması anlamını taşır. Bu, gururun onu bilhassa toplumdaki konumlarını değiştirmeye, örneğin değer dönüşümünü mümkün kılmaya çalışan kişilerin katıldığı siyasi hareketlere uygun kılan işlevlerinden biridir. Hem kimlik siyaseti hem de marjinal konumsallıkların siyaseti, Tanrı'nın ölüp ölmediğiyle ilgili görüşleri ne olursa olsun, belli grupları aşağılayan, diğerlerine ise ayrıcalık tanıyan sosyal değerlendirmelerin ve konumların Tanrı tarafından düzenlendiğini reddeder. Zaman değişti. Tanrı'nın ölümü günah kavramına pek kavramsal bir destek bırakmadı. Ancak Tanrı'nın hâlâ var olduğuna inanılan bir dünyada bile sosyal hiyerarşiye dönük bir saldırının bir günah olarak değerlendirilmesi gerekmez, zira bu Tanrı'ya bir saldırı değildir: Sosyal hiyerarşi ne doğa yasasına özgü bir durumdur, ne de Tanrı'nın ihsan ettiği bir durum. Sözkonusu siyasi hareketler siyasi dünyadaki konumlarla çatışır, Tanrı'nın ihsan ettiği düzenle değil. Gördüğümüz gibi, bireysel seviyede gururun karakteristiği olan özonaylama çok anlamlı olabilir, özdeğer (aşırı ve makul olmayacak ölçüde olabilir) ve özsaygı (kıskanç kıyasa dayanmayıp insan saygınlığı için temel olabilir) arasındaki zıtlığa bağlı olarak farklı anlamlar ortaya konabilir. Kişiliğin sosyal bir kimliğinin olduğu özsaygı siyaseti son kertede günahkâr olmayabilir.

8

PLATON'UN HOMOEROTİK SYMPOSIUM'U

Platon'un, sevginin doğası üzerine yazılmış en büyük kitap olan *Symposium*'u homoerotik arzuyu temel alır. Farklı olarak ortaya koyduğu nedir? Kitabın söylediği gerçekte toplumdaki kabullerden oluşur, eser bu bağlamda kaleme alınmış olup yazarının ilgilerini de yansıtır. Ele alınan aşkın örnekleyicileri sadece pek sıklıkla homoseksüel değildir, aynı zamanda bunlar, Platon'un döneminin ve sınıfının karakteristiği olan oğlancılığın ziyadesiyle özel bir toplumun izin verdiği bir biçimini de örnekler. Eserden öğrenilenler başka dönemlerde, başka toplumlarda diğer kabuller, âdetler ve ilgiler arasında bireyleri etkileyebilir mi?

Homoerotik Sevgi - Pausanias

Bu şölendeki konuşmacılardan bazıları, sevgiyi öven konuşmalarında, kendi düşüncelerine göre, bir erkek ile başka bir erkek arasındaki ideal sevgi ilişkisinin nasıl olması gerektiğini açıkça ortaya koyar. Bazıları böyle bir ilişkinin ardındaki nedenin, uygulamaya ilişkin sosyal yararlarda olduğunu iddia eder. Phaedrus bu minvalde seven bir kişinin sevdiği kişi önünde cesaretten yoksun olduğunu göstermekten utanç duyacağı için, bir sevgililer ordusunun yenilemez olduğunu iddia eder (178D-79D). Ayrı ayrı birçok kentdevletin meydana getirdiği ve

orduların sürekli birbiriyle çatıştığı bir dünyada bu düsturun önemli kabul edilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Modern savaşlardaki askerlerin de evde bıraktıkları sevdiklerini düşünerek savaşa esinlendikleri kabul edildiğine göre, yan yana olunan sevgili yoldaşları düşünme gücüne dair de söylenecek bir şeyler var demektir. Ancak bu, belli bir cinsin sevgi ilişkilerindeki durumu gibi ordudaki kadınlara (ve rütbelerdeki "biraderciliğe" karşı liberal bir tavra) ilişkin de değersiz bir sav değildir. Diğer konuşmacılar dar askeri yararlardan ziyade sosyal yararlara dikkat çeker. Aristophanes başka erkeklerin peşinde koşan gençlerin "oğlanların ve delikanlıların en iyileri olduğunu, zira onların daha erkek olduğunu" söyler ve kanıt olarak kamu yaşamıyla ilgili olan "böylelerinin siyasetçi olacak diye yetişen türde delikanlılar olduğuna" dikkat çeker (191E-92A). Ancak bu noktada açıklama ironik bir şekilde ziyadesiyle önem arz edebilir, nitekim kamu yaşamına dönük-yararlar, farklı bir sosyal bağlamda, diğer uygulamalar tarafından da aynı ölçüde elde edilebilir olabilir. Platon'un kendisi de (Socrates / Diotima aracılığıyla) sevilen oğlanın güzelliğinden bilgeliğin ve erdemin, şiirin ve yasaların yaratımını hızlandıran bir unsur olarak söz eder (208E-9E, 211B). Ancak Platon'un ısrar ettiği gibi, her güzel şeyde (veyahut her türde) kendini gösteren tek bir Güzellik Formu olsaydı, ilham veren güzelliğin taşıyıcısının cinsi ile gücü arasında bir ilişki olmazdı (Thomas Mann'ın Aschenbach'ındaki Tadzio, Dante'nin Beatrice'i gibi). Zamanımızda Freud da homoseksüel nitelikli erotik enerjinin sosyal açıdan cesur olan üretim amaçlı eyleme katkı sağlayabileceğini iddia eder, buna karşın Freud, Yunanlardan farklı olarak, genel itibarıyla bu enerjinin yüceltilmiş biçimlerinin en etkili biçimler olduğunu düşünüyor görünür.[1] Platon'un cinsel yüceltmeyle ilgili görüşü karışık

[1] (Norman O. Brown, David Halperin, Gregory Vlastos ve Carter Wilson'a

olmakla birlikte detaylı incelemeyi gerektirir.

Pausanias klasik dönem Atina'sındaki ideal sevgi ilişkilerinin büyük bir resmini çizer. Bu yüceltilmemiş ancak önemli ölçüde asimetrik bir resimdir. Sevgililer aynı cinsten olsa da farklı yaştalardır. İdeal sevgi ilişkisi yaşlı biriyle ergenlik dönemindeki (Phaedrus tarafından betimlendiğince [180A] "sakalsız olan" ve Pausanias tarafından betimlendiğince [181D] "sakalın ilk izlerini veren") bir genç arasındadır. Bu ilişkinin karşıladığı ihtiyaçların farklı olduğu düşünülür. Genç (sevilen, eromenos) güzelliğini ve duyusal yeterliğini ortaya koyar, yaşlı adamın ise (seven, erastes) ahlak eğitimi, ruhsal ve zihinsel rehberlik sunduğu düşünülür. Bu ilişki ciddi ölçüde eğitim amaçlıdır.

Pausanias zamanındaki Atinalıların varsayımlarını, iki sevgi türü olan Göksel ve Genel sevgi arasında belirlediği zıtlıkla bağlantılı olarak açıklar. Sevginin bayağı biçimi salt fiziksel hazzı amaçlar ve oldukça genç olan erkeklere ve hatta kadınlara dönük olabilir. (Alcestis ve Diotima gibi birkaçı saygın olarak değerlendirilse de, kadınlar *Symposium*'un teorik tartışma bölümlerinde genellikle aşağılanır.)[2] Zira

---

yararlı eleştirel değerlendirmeleri için teşekkür etmek isterim.)

Örneğin Freud 1911c, *SE* 12: 61 (Neu 1987b [burada 6. Böl.], n.15). Freud sosyal duyuş ile (etken homoseksüellikten ziyade) süblimleşmiş homoseksüellik arasında genel bir bağlantı kurarken, genelde homoseksüellerin tarihteki büyük sosyal katkılarına dikkat çeker, hatta bazen bu katkıları, sosyal enerjileri homoseksüel eğilimlerden çıkaran cinsel yönelimin kendisine bağlar (Örneğin bkz. Freud 1922b, *SE* 18: 232, ayrıca Neu 1987b [burada 9. Böl.], n.15'te bahsedildi.).

[2] Bunun askeri cesaretle, yurttaş ailelerindeki kadınlara dönük ayrımla (evlilik dışı kadınlar "saygıdeğer" görülmemiştir), cinsel edilgenliğe karşı tutumlarla ve dönemin diğer sanılarıyla önemli bir ilgisi vardır. Platon'un Devlet'te ve diğer eserlerinde sergilediği kadınlara dönük karmaşık yaklaşı-

Genel sevgiyi tetikleyen unsur, kaçınılmaz olarak tükenen, güvenilmez ve kısa süreli olan fiziksel cazibedir. Göksel sevgi ise amaç, nesne ve süre bakımından farklıdır. Fiziksel yakınlığı içerebilirse de (seven kişi "ayrıcalıkları" arzular), temelde ruhsal birlikteliği ve sevilenin gelişimini amaçlar, dahası nesneleri de yüce ruhlu ve yüksek zekâlı olan yaşı daha büyük gençlerdir. Sevgi de nitelik bakımından sarsılmaz ve uzun sürelidir. O halde sevgilerden Göksel olanı Genel olandan ayıran belirleyici anahtar, birliktelik ve iletişim etiketine bağlı olarak zamana ve engelleri aşma durumuna dönüktür. Gençten beklenen ilkin utangaç olması ve kısa süre içinde teslim olmaktan ya da temel güdülerden kaçınmasıdır (yine beklenen, erdem ve değerli bir vasıf kazandırma amacıyla ilişkide uygun bir rehber kimliği sergileyemeyecek olan zengin ve ünlü birine hemen teslim olmamasıdır). İdeal yapı bir pazarlık içerir ancak (Pausanias'ın aktarımına göre) uzun süreli ve yüce amaçlı bir pazarlıktır bu. Pausanias'ın ifadelerinden bazılarının özyardım amaçlı olduğu da anlaşılabilir, Aristophanes'in bildirdiğine göre (193C, Krş. *Protagoras* 315D-E), Pausanias şölenin konuğu olan saygın trajedi şairi Agathon'un uzun süreli aşığıydı. Diotima'nın daha sonraki oğlancılık övgüsü ise ("oğlanları doğru bir şekilde sevme" 211B) nesnel bir yargı olarak değerlendirilmelidir.

Bu ilişkideki cinsel asimetri incelenmeyi hak ediyor. Pausanias'ın çizdiği resimde gençten yaşlı insana bilhassa fiziksel bir çekicilik sunması beklenmez ve neticede cinsel doyum gencin hedefi değildir. Buna karşın Aristophanes'in gence ilişkideki fiziksel yönü doyurması için izin verdiği görülür ("Bu erkekler... adamları seviyorlar ve onlarla

---

mı Gregory Vlastos (1989) tarafından ikna edici şekilde sınıflandırılmıştır. Diotima'nın Symposium'daki varlığı (ve yokluğu) ile ilgili olarak bkz. David M. Halperin (1990).

yatıp onlar tarafından kucaklanmaktan hoşlanıyorlar." [191E]). Geleneksel tutumda gençlikten bu türden fiziksel temas beklenmemiş, fiziksel birliktelik (en azından vazolardaki geleneksel resimlere göre) ziyadesiyle sınırlandırılmıştır. Eski Yunanlıların modern birçok "maço" kültüre göre daha edilgen ve cinsel rol bakımından daha kadınsı olduğu varsayımı bir sorunsal oluşturmuş ve bunun bir geçiş evresi olduğu düşünülmüştür (en nihayetinde başka bir gence *erastes* olan bir genç bir kadına da koca olmuştur). İlgili doyumların cinsiyetsiz olduğu varsayılmaktadır. Xenophon'un *Symposium*'unda (8.21) Socrates'e bu görüşü yansıtan güçlü bir ifade atfedilir: "oğlan, kadının yaptığı gibi, cinsel birliktelik esnasında adamın hazzını paylaşmaz, adam cinsel arzudan sarhoş olmuşken oğlan soğuk bir ayık gibi görünür."[3] Elbette ki kültürel beklentilerin güncel pratik ve deneyimlere ilişkin tasvirlerinin yanlış olmaması gerekir.

Pausanias önemli bir paragrafta Atina kurumlarını övmek için cinsel baskıyı doğrudan siyasi baskıyla alakalandırır. Marcuse ve diğer birçoklarının eserlerinden aşina olduğumuz bir fikir karşımıza çıkar, (bildiğim kadarıyla) Platon'un Pausanias'ı bu bağlantıyı kuran ilk kişidir. Şöyle açıklıyor:

---

[3] K. J. Dover tarafından saygı uyandıran *Greek Homosexuality* adlı eserinde alıntılanır (1978, 52, krş. 76). Dover diğer fiziksel etkileşimlere zıt olarak bacak arasındaki sürtünmenin etkisini ve vazolarda betimlenen *eromeno*-i'daki ("sağlıklı bir yetişkinin penisinin zoraki bir tepki verdiği yönündeki beklentinin geçerli olduğu durumlarda bile") ereksiyon yoksunluğunu kaydeder (91-109). Ayrıca bkz. Michel Foucault (1986, 215-25) ve Halperin (1990, 6. kıs.). *Sympomsium*'daki (191E) Aristophanes karakterinin yorumuna rağmen mevcut Aristophanes komedilerinde homoseksüel bir eylemde edilgen bir rol üstlenmek alay sebebidir.

Pers İmparatorluğu kesindi, felsefe ve spor gibi sevgiyi de yasaklamasının sebebi buydu. Yönettikleri insanların ihtiraslarını yücelmeleri ya da birbiriyle güçlü dostluk bağları kurmaları yöneticilerin hayrına değildir. Bunların, felsefenin, sporun ve özellikle sevginin etkileri olması Atinalı Tiranların doğrudan kendi deneyimlerinden öğrendikleri bir derstir: Harmodius ile Aristogiton arasındaki sevgi ve tutku bağlarından ötürü yönetimleri üzücü bir sonla karşılaşmadı mı?

Neticede sevgiye dönük bu ayıplama yöneticilerdeki güç şehvetini, yönetilenlerdeki ise korkaklığı ortaya koyar (182B-82D, Çev. Nehamas ve Woodruff)

Parçaların Eşleşmesi – Aristophanes

Freud, cinselliğin doğası üzerine yazılmış en büyük kitap olan *Three Essays on the Theory of Sexuality*'nin başında "İnsanların atalarının nasıl iki parçaya -erkek ve kadın olarak- ayrıldığını ve bu parçaların nasıl her daim yeniden sevgide birleşmeye çalıştığını anlatan bir hikâyeden söz eder." Bu Aristophanes'in *Symposium*'daki konuşmasına dayanıyorsa, Freud'un aktarımı ciddi ölçüde yanlış yönlendiriyor demektir.[4] Freud iki parçayı "erkek ve kadın" olarak özelleştirdikten sonra şöyle der "O halde cinsel nesnesi bir kadın değil de bir erkek olan erkekler, yine cinsel nesnesi bir erkek değil de bir kadın olan kadınlar olduğunu öğrenmek büyük ölçüde şaşırtıcı olur." Ancak elbette ki bu Aristophanes'in

[4] *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* doğal olarak pek saygıdeğer olan editörleri bu pasaja düşülmüş bir notta böyle olduğunu iddia ediyor (1905d, *SE* 7: 136); ancak Freud'un açıklamasına daha uygun düşen bu metinin bir de Hint versiyonu olduğunu kaydetmek gerekir ve Freud ona daha sonra detaylı bir şekilde ondan *Beyond the Pleasure Principle*'da bahseder (1920g, *SE* 18: 57-58).

teorisine göre şaşırtıcı değildir. Zira insanların atalarındaki ikiye bölünmeyi ve sonra yeniden sevgide bir araya gelme arzusunu anlatan hikâye üç alternatif sunar. Aristophanes anlatmaya üç asli cinsle başlar: ikili erkek, ikili kadın ve "androgynos". O halde bu mit heteroseksüellik kadar homoseksüellik ve lezbiyenlik ile ilgili de bir açıklama (*aynı* açıklama) sunar.

Yunanlılar genelde cinselliğin güzeli hedefleyen tek bir arzu içerdiğini düşünme eğilimindeydi, güzellik erkek ya da kadında vücut bulabilirdi; aynı ya da karşıt cinsten birinin cazibesinin eşit ölçüde doğal olduğunu düşünürlerdi.[5] Bu, Freud'un benimsediği görüşe de uygundur.

> Psikanaliz bir nesneyi cinsiyetinden bağımsız olarak tercih etmenin -eril ve dişil nesneleri eşit ölçüde kapsayan seçme özgürlüğünün- çocuklukta, ilkel toplumlarda ve tarihin eski devirlerinde görüldüğü gibi, bir yöndeki yasaklamanın bir sonucu olarak hem normal hem de tersine dönmüş tipleri geliştiren asli temel olduğunu kabul eder. Bu yüzden psikanalizin bakış açısından hareketle erkeklerin kadınlara duyduğu aşırı cinsel ilgi aydınlatılması gereken bir problem olup son kertede kimyasal doğaya denk düşen ilgi temelli açık bir durum değildir. (1905d, *SE* 7: 145-46n)

Symposium'da Aristophanes için olduğu gibi, psikanaliz için de heteroseksüellik ve homoseksüellik eşit ölçüde açıklamayı gerektirir ve her ikisi için de aynı türde bir açıklama yapılır. Her ikisindeki nesne tercihinde özel unsurlar ya da patoloji görülmez.

Aristophanes'in miti Freud'un görüşleriyle önemli başka bir işlevi paylaşır: Her ikisinde de sevgi "şeylerin önceki bir durumunu düzeltme

---

[5] Bkz. Dover (1978, 65-66) ve Foucault (1986, 187-92). Davranışlardaki daha büyük bir çatışmaya dikkat çeken kanıtla ilgili bir okuma için, bkz. David Cohen (1987).

gerekliliği" anlamını taşır (Freud 1920g, SE 18:57).[6] Sonraki nesneler asıl nesnelerin kusurlu birer temsilcisi olduğundan (kişinin "eşleşen yarısı" 191D), yine kişinin bütünlük için sergilediği çaba tamamlanmamış ve sorunlu olmak durumunda kalabilir (Karş Freud 1912d, SE II: 188-89).

Sevgideki sahipliğin daha derin bir kaynağı olabilir. Aristophanes'in birliği onarma, mutluluk dolu yakınlaşma resmine rağmen, sevginin hedefi sonraki literatürde yankılandığı ve bireysel deneyimle karıştığı ölçüde Aristophanes'in mitine yapılan yakın bir okuma, onu sevgililer, Aristophanes'in değerlendirmesine göre, son kertede sadece birliği amaçlasa da, tartışmaya açık kılar. Anne Carson der ki,

> Aristophanes'in yargısı ("hiçbir sevgili bir şeye ihtiyaç duymaz") mitindeki antropolojiyle maskelenir. Bu, düşüş öncesi birliğin yaşandığı dünyanın etrafında dönenen kusursuz doygunluk fantezisine-özgü çembersel varlıkların durumunu mu yansıtıyor? Hayır. Onlar büyük fikirler edindiler ve tanrılara dönük bir girişimde bulunmak için Olympus'a doğru yöneldiler (190b-c). Bir şeye ulaşmaya başladılar. Birlikten çok ötesi bir şeydi bu. (1986, 68)

Tamamlanmamışlık (ve üçgenler de) eros'un ekşi-tatlılığının kaçınılmaz bir yönünü oluşturabilir. Sorunlu çaba bu durumun doğasının bir parçası olabilir. Platon bizi Aristophanes'in mitinden Diotima'nın

---

[6] Freud bu ifadeyi tekrarlama dürtüsü ve ölüm içgüdüsü ile ilgili daha sonraki teorisi bağlamında kullanmıştır. Ancak Freud "bir nesneyi bulmak gerçekte onu yeniden bulmak demektir" (222) diye yazdığı *Three Essays*'te (1905d) bile daha önceki bir duruma geri dönüş anlayışını vurgulamıştır. Dover'ın kaydettiği gibi Aristophanes'in mitinde "genel halk hikâyesi türünde olmak üzere zaman ölçeği göz ardı edilir ve insan türü ile birey arasındaki fark bulanıktır" (1978, 62); krş. Dover (1966, özellikle de 44).

aşkın erotiğine çektiğinde, erotik arzunun hedefinin güzele *sahip olmak* değil, sadece "güzelde yeniden yaratım ve doğum" (206E) olduğu apaçık şekilde ortaya çıkar. (Aristophanes'in aktarımında bile hedef asla basit bir ilişki olmamıştır: "Kimse bunun cinsel yakınlık olduğunu düşünmez -salt cinsellik her bir sevgilinin birlikte olmaya büyük bir anlam yüklemesi ve yine birlikte olmaktan derin bir keyif almasıdır." [192C-D]) Güzellik (hem geleneksel Yunan düşüncesinde hem de dünyevileşmiş Platoncu açıklamada) bir nesnedir ancak yaratıcılık da sevginin hedefidir. Arzu, sadece nesnesi (Aristophanes'in mitinde olduğu gibi) daima kayıp ve önceki durumuna geri döndürülemez olduğu için değil ya da nesnesi (Socrates/Diotima görüşündeki gibi) aşkın bir Form olduğu için değil, aynı zamanda gerek duyulan şey güzelliğin uyandırdığı yaratıcılık, (edilgen sahiplik anlamına gelmeyen) eylem olduğu için sonsuzdur.[7]

Cinsel arzu nesnesinin estetize edilmesi bir muammaymış gibi görünebilir. Ancak bu ne genel itibarıyla güzeli arzu edilebilir bir şey olarak gören Yunanlar için, ne de özellikle Güzellik Formu'nu nihai arzu nesnesi olarak kutsayan Platon için geçerli bir durumdu. "Güzel" olan nesnel bir tipi (özellikle de görsel bir tipi) ortaya çıkardığı sürece, arzunun her daim güzelliği nesnesi olarak hedefleyip hedeflemediği belirsizdir. (Socrates'in kendisi de tam anlamıyla çirkindi; Alcibiades dışından içine bakarak onu "güzel" görmüştü. [215B, 217A]) Arzu (özelde cinsel arzu) nesneleri her türden psikolojik durumlara tabidir, "güzelliğin" tek bir olasılığı vardır. Kişinin çirkinliğine rağmen, belki bir yara ya da konuşmasında bir hareket çekici olabilir. Elbette kişi

[7] Platon'un erotik nesne ve hedef anlayışındaki sorunlar ve özellikle de fiziksel iştah ile değer yüklü arzu arasındaki zıtlık hakkında, bkz. Halperin (1985).

güzelliği bireysel arzulayabilirliği bağlamında tanımlarsa, arzuladığı ne olursa olsun, onun güzel olduğuna inanacaktır (krş. Sappho).[8] Freud bu konuyu ele alırken bu türden özneleştiren bir ölçü ortaya koyar: "Benim düşünceme göre, 'güzel' kavramının köklerinin cinsel uyarılmada bulunduğuna ve ardında yatan anlamın 'cinsel uyarıcı' olduğuna şüphe yoktur." (1905d, *SE* 7: 156 n.2, krş. 209) Bu "iyi" ile ilgili (iyiliği arzulayabilirlik bağlamında tanımlayan) benzer bir felsefi yaklaşımdır. Buna karşın Platon'un Güzellik Formu öznel değildir, metafiziği nesnel ölçülerde ısrar eder. Böyle anlaşıldığında, arzunun her daim güzelliği hedeflemesi gerekmez. Dahası güzellikle ilgili, güzelliği doğrudan arzuya bağlamayan öznel kavramlar da vardır. Bu yüzden, güzellik öznel ya da nesnel alınsa da, arzunun her daim güzelliği hedeflemesi gerekmez. Bunun yanında Platon'un sevgiyle ilgili değerlendirmesinde Güzelliğe (ve İyiliğe) verdiği özel önem sevgi deneyimimizdeki idealleştirmenin yerini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Daha Uzun Daha İyi, Sonsuza Dek ise En İyisi – Socrates ve Diotima

Diotima'nın, seveni özel olarak güzel bedenlerin seviyesinden güzel ruhların, eylemlerin, yasaların ve son kertede bilgiye ve bizatihi Güzellik Formuna yerleştiren "yükselen basamaklar" vizyonu hem açıklanmamış eğilimler hem de bereketli kavrayışlar içerir. Platon'un döneminde homoseksüel sevginin özel eğitim işlevleriyle bağlantıları olabilen sevgi nesnelerindeki ilerici soyutlama, seveni tutkulu bağlılıktan, belki de erotik sevgiye ilişkin modern görüşlerin en temel niteliği

[8] Sappho'nun görüşü için C. M. Bowra'ya bkz (1961, 180).

olan özel kişi olmaya taşır. Böyle bir ayrılmadaki kayıp ziyadesiyle gerçektir (biz de bu konuya Alcibiades'le ilgili olarak geri döneceğiz). Öte yandan kişinin Diotima'nın merdivenindeki yükselişi anlamına gelen ideal nesneye doğru hareket, belki de romantik sevgiye ilişkin (örneğin Stendhal tarafından "kristalleşme" bağlamında ele alınan) modern görüşlerin en temel niteliği olan nesnenin idealleştirilmesinin önemini ortaya koyabilir. İdeal bir soyut nesne ve özel bir nesnenin idealleştirilmesi aynı değildir, metafizik ve romantik fantezi burada ortak bir emilimi paylaşıyor olabilir.

Sevginin amacı, Platon'a göre, yaratıcılık ve "güzellikte yeniden yaratım ve doğum" yoluyla ölümsüzlüğe kavuşmaktır. Homoerotik bağlamda, belki de doğurma ilkesinin eril olması şaşırtıcı değildir (her ne kadar Socrates'in bildirdiği üzere Diotima'nın sesiyle ortaya konsa da): Hem bedenen hem de ruhen "hamile" olanlar erkeklerdir, ruhsal ve zihinsel çocuklar bedensel farklılıklara tercih edilir (208E-9E). Sevilenin güzelliği yaratıcılık için hızlandırıcı anlamını taşır. Platon'un aktarımında, erillik eğilimine ek olarak soyutlama ve sonsuzluk eğilimi de vardır. Yaratıcılık olağan Yunan uygulamasında sevilenin eğitimi ve geliştirilmesi yoluyla açıklanıyor olabilir. Bu, sevgi nesnesine aşırı değer verme ve onu idealleştirme durumunu da içeriyor olabilir. Platon *Symposium*'da böyle bir aşırı değer vermeden doğrudan bahsetmez (belli bir bireyin romantik idealleştirilmesi Formlar düzeyinde ilk bakışta aldanma olarak görülebilir) ancak bu olguyu *Phaedrus*'ta arzulanan niteliklerin bir yansımasını içerecek şekilde oldukça net bir biçimde tanılar (252D-53C).[9] Diotima sevginin ideale dayandığı konusunda ıs-

[9] "Dolayısıyla her biri eylemine uygun olarak sevgisine layık birini seçer ve sevilen bir tanrıymışcasına kendisini bir resim gibi betimler ve onu saygı ve tapım nesnesi olarak süsler... Ancak, seni etkileyen, bütün bu unsurlar

rarcıdır, Alcibiades de Socrates'i idealleştirir (her ne kadar bunun doğru mu yoksa bir yanlış mı olduğu konusu bir muamma ise de). Sevgi nesnesinin idealleştirilmesi Stendhal'e, Proust'a, Freud'a ve sayısız birçok kişiye göre sevginin doğası için sonraki hayati bir unsurdur. Freud sevilene aşırı değer vermenin aktarılan narsisizmin bir sonucu olduğunu düşünür,[10] Platon'un ölümsüzlüğe dönük egoist arzuya atfettiği önem de (Alcestis'in yaşamını, açıkça kocası için feda etmesi [208C-E]) bu kaynakla bağlantılıdır. (Elbette ki Platon, tek tek bireylerden ziyade Formların sevgiye dayalı olarak aşırı değer verilen nesneler olması durumunda ilgili "idealleştirme" durumunu reddeder.) Kaynak aşağıda görüldüğünde, emilim yukarıda kalır. İdealleştirme dolaysız nesnenin ötesine değer biçmek anlamına gelir. Platon ikisi arasındaki ayrıma önemli bir katkıda bulunur. Sorun, kişi aşkınlığın açık resminin değeri kendinde gelişmiş mi yoksa aracı rolüne bağlı olarak azalmış mı olduğunu düşündüğünde, ortaya çıkar. *Symposium*'da arzuyu olduğu gibi görenlerin mevcut sevgi nesnesinin nihai değerde bulunduğunu ya

---

sevilene yapılan atıflardır. Zeus'tan çıkartıkları taslakları, Bacchus rahipleri gibi sevilenin ruhuna yansıtıyorlar, onda taptıkları tanrının en olası benzerliğini yaratıyorlar" (*Phaedrus*, 252D ve 253A, çev. Hackforth). Bu pasajda seven kişi oğlanı Form olarak yanlış bir şekilde değerlendirme riskini taşımıyorken, oğlana onun sahip olmadığı erdemleri atfederek idealleştiriyor (Vlastos 1973'e karşı, 30 n.88) görünür. (Krş. A.W. Price 1989, 215-22.)

[10] Bkz. Freud (1914c, *SE* 14: 88vd.; 1921c, *SE* 18: 112-14). Kişinin egosuna ya da ego idealine ek olarak hem aşkın nesneler hem de idealleştirilmiş bireyler kendilerine ait aşırı değerlerin bir bölümünü "yeniden bulma" anlamı taşıyan daha önceki nesnelerle olan ilişkilerine borçlu olabilir. Narsisizm aynı zamanda Freud'un sublimleşme mekanizması üzerine geliştirdiği daha sonraki teorinin merkezinde yer alır, buna göre ego "cinsel nesne olan libidoyu, narsis libidoya dönüştürmeye başlar ve daha sonra belki de ona başka bir hedef vermeye devam eder." (1923b, *SE* 19: 30, 44-47).

da onu sergilediğini görebileceğine ilişkin bir mesaj bulunur. Talihsiz çıkarım, bunun anlaşıldığında, özel olarak bireyin sözkonusu resimden çıkabilecek olmasıdır. Bu yüzden Socrates Aristophanes'in, başkasındaki kayıp parçamızı sevdiğimiz yönündeki düşüncesini reddederek sadece nesnedeki iyiyi sevdiğimiz konusunda ısrar eder (205E). Belli bir güzel nesne, duyulara görünmeyen, ne bir yüzü, ne elleri olan yani "bedene ait hiçbir şeyi olmayan" Form vizyonuna hareket eder (211A). Bu aktarımda dışarıda bırakılan unsur, (yanılgılarıyla birlikte ve hatta onlara rağmen) bir bütün olarak bireyin sevgisi, (dayanıksız bir şekilde) cisimleşen bireyin sevgisi ve (sevenin iyiliğine karşılık olarak) sevileni amaç edinen sevgidir (Bkz. Vlastos 1973).

Platoncu yükseliş anlayışı, (şiire ve yasalara yol veren) bir tür sosyal yaratıcılık anlayışının sonuçları nezdinde özel bağlantıları arıtır ancak bu düşünce Platon'un aktarımında egoist ölümsüzlük arzusuyla güdülenir. Burada onun sonsuzluğa meyledişini görüyoruz.

Daha değişmez ve uzun süreli ilişkilerin daha iyi olması, Pausanias'ın göksel sevgi testine yerleşik bir varsayımdır. Kuşkusuz daha uzunsa daha iyi, sonsuza dek ise en iyisidir. Ancak insanlar değişir ve en nihayetinde ölür. Platon'a göre sevginin en yüce nesneleri ölmez. Bireyler kendileri için ölümsüzlüğü hedefler ve nesnelerinde ölümsüzü arar. İnsanlar kaçınılmaz olarak birlikte resimden çıkar. Belli insanların sevgisinin Diotima'nın merdiveninin aşağı seviyesinde bir yeri olsa da, onlardaki tek hedef iyiye dönüktür ve onları sevmek Formlara giden tek yoldur. Platon (ve devamında çoğu) sevgide ve her şeyde bitmek bilmeyenin, değişmeyenin en iyisi olduğu yönünde derin bir varsayım ortaya koyar. Gerçekten öyle mi? Platon Güzelliğin kesin Formunun "insan bedeniyle ya da çarpıtmasıyla, ölümlülüğün başka büyük bir anlamsızlığıyla kirletilmemiş" (211E) olduğunu söyler. Ancak süresiz

yaşayan yapma gül, çok kısa ömürlü olan ve güzelliği geçip giden canlı gülden "daha iyi" olabilir mi? Yapma gülün bir gülden farklı bir türde olduğunu düşünürsek, sonsuza dek yaşayan, boynunu hiç bükmeyen ya da çürümeyen bir gül kaçınılmaz olarak daha mı iyi olur? Güzelliğin ve bir güldeki çekiciliğin ölüm yoluyla filizden çiçeklenmeye doğru süren doğal devinimden kaynaklandığı da düşünülemez mi? İnsan yaşamı, bir sonu olmasaydı, kaçınılmaz olarak daha tatmin edici mi olurdu? Sonsuz yaşam anlamsız ya da saçma olduğuna göre, sonu gelmeyen bir yaşam sonsuz anlamsızlık ya da sonsuz saçmalık içinde olmaz mıydı? (bkz. Nagel 1979a) Arzu edilemez olan sonsuz yaşamın kaçınılmaz olarak sıkıcı olacağı iddia edilebilir. (bkz. Williams 1973d)

Freud her yerde olduğu gibi burada da, değerli bir görüş ortaya koyar. 1. Dünya Savaşı'nın ortasında yazarken "güzel olanın faniliği onun değerini düşürür" görüşüne karşı çıkar: "Aksine değerini arttırır! Fanilik değeri zamandaki azlık değeridir... İnsan formundaki ve yüzündeki güzellik, yaşam boyunca daimi olarak yiter ancak bu yok olma onlara taze bir cazibe katar. Bir gecede serpilmiş bir çiçek, bu bağlamda bize daha az çekici görünmez." ("On Transience", 1916a, *SE* 14: 305-6)[11]

Ölümsüzlük fikirlerinin ve güvenli (son kertede değişmeyen) bir nesnenin ilişkideki sevgiyle kıyaslanamaz olan özyeterliğe dönük narsis arzulara bağlı olduğu görülüyor. Platon'un görüsündeki hasretler, Spinoza'nın "Tanrı'ya ilişkin zihinsel sevgi" gibi, bireysel ilişkilerin ve bireysel kişilerin sevgi nesnesi olmaktan çıktığı bir yaşama sevk edebilir. Formları düşünen filozof, tıpkı "içmekten, soğuktan ve Alcibiades'in

[11] Benzer bir şekilde bazı eski çağ yazarları gençlikteki geçici filizlenmenin, gençliğin çektiği ilginin bir parçası olduğunu, gençlik güzelliğine dönük arzunun ziyadesiyle yakıcı ve yoğun olduğunu düşünmüştür. (Bkz. Achilles Tatius, 2.33-38; krş. Foucault 1986, 199-201).

çıplak vücudundan etkilenmeyen Socrates" (Nussbaum 1986b, 203; ayrıca bkz. 1986a, 183-84, 199) gibi, özyeterliğin bir modelidir.

Niçin Alcibiades'e Hayır Demeli?

Alcibiades ekibe katılınca, ondan Socrates'in onun girişimlerini reddetmesinden önceki yılları öğreniyoruz. Bu dönemde Alcibiades herkesçe geleceği en parlak ve en güzel görülen, arzulanan bir gençti, Socrates ise (Platon'un çizdiği portrede de sunulduğu gibi) en bilge ve en iyi adamdı. Düşünülürse, Pausanias'ın ortaya koyduğu yaşlı adam ile genç oğlan arasındaki, karşılıklı yarar sağlayan, adamın gencin bedensel güzelliğinden faydalandığı, genein ise değerli bir eğitim aldığı ideal ilişki örneklenebilirdi. Alcibiades'in hikâyesinde, Atina idealleri bağlamında tuhaf görünen, geleneksel kur yapma rollerinin yer değiştirmesi, genç adamın yaşlı olanı arzulamasıdır. Kuşkusuz bu Socrates'in yüzünü gençten çevirmeye yeterli bir gerekçe değildi, zira açık ki, Alcibiades herkese olduğu gibi ona da arzulanabilir görünüyordu.[12] Peki, o halde

[12] Diotima, bir araya geldiklerinde güzel oğlanlara ve gençlere dönük ilgisini şöyle betimler: "Onları şimdi görürsen, kendini hislerinden kurtar ve kendini ve daha birçoklarını sevdiğin oğlanlarla birlikte olmaya zorla ve onlara her daim bak, bunu yapabilmenin bir yolu var ise yemeği ve içkiyi unutmaktır, her şeyi unutmaktır, sadece onlara bak ve onlarla birlikte ol" (211D). Alcibiades, *Symposium*'da Socrates'i "güzel oğlanların delisi" olarak betimler, "Socrates her zaman onları daimi bir hayranlıkla izler" (216D). Bununla birlikte, Agathon üzerine şen rekabetinde "Socrates etraftayken kimse güzel ve yakışıklı bir adama yaklaşamaz" (223A). Socrates'in güzel gençlere dönük ilgisini betimleyen Platon'un eserlerindeki pasajlar çoktur (örneğin, *Charmides* 155C-E, *Meno* 76C) ve özellikle de *Protagoras*'ın başında "büyüleyici Alcibiades için gülerken betimlenir" (309A, çev. Guthrie)

niçin Socrates'in sevgi anlayışı Alcibiades'i reddetmesini gerektirdi?

Socrates, Alcibiades'i reddederken, küçümseyici (ironik?) bir şekilde kendisinden "bronz için altın vermesinin" istendiğini söylüyordu (219A). Acaba Socrates'e hiç de adil olmayan bir teklif mi sunulmuştu? Socrates ile Alcibiades'in, altın ve bronz bağlamındaki evrimi göz önünde tutulduğunda Socrates'in vazgeçtiği ne olacaktı? Verili altının yitiminden farklı olarak bilgelik başkasına verilebilirken yine de sahip olunabilir, herhangi bir yitim ya da kurban durumu olmaksızın paylaşılabilir. (Socrates'e göre, o, Alcibiades'in pazarlık konusu ettiği bilgelikten yoksunsa, cinsel ilişkilere yüz vermemek için bir gerekçesi yok demektir- yalancılıktan ve aldatıcılıktan uzak durulduğu sürece tabi ki.) Belki de problem, ortada bir adaletsizliğin değil, ikna yetersizliğinin olduğunun düşünülmesidir. Diotima'nın aktarımına göre, aydınlanmış âşık, Alcibiades'in sunduğu şeyi arzulamaz. Başka bir deyişle, bir okumaya göre, kişi sevginin yükselen merdiveninin daha sonraki ve yukarıdaki basamaklarına vardı mı, artık önceki ve daha aşağıdaki basamakları terk etmiş olur ("Bunu kavrarsa, bütün güzel bedenlerin bir aşığı olmalı ve aradaki vahşi açıklığın tek bir bedenin hor görülesi ve küçücük bir şey olmasından kaynaklandığını düşünmelidir" [210B]).

Tamam da, niçin böyle olsun? Niçin (sonsuzluk meylinden ötürü) kişilerden birinin daha yüksekte, diğerinin daha alçakta olduğu düşünülse bile, her iki tarafın da beklentisi karşılanmasın? Aristoteles ve ondan önceki ve sonraki birçok kişi insan doğasının karmaşık yapıda olduğu konusunda ısrar etmiştir. Hem tanrıların hem de hayvanların doğasıyla kıyaslandığında, bizimkisi ikisine de benzemez. Sonsuz Formlar kavrayışını edinebiliriz ancak yine de ölümlü gereksinimleri-

---

ve *Gorgias*'ta kendisini "Alcibiades'in ve felsefenin erastes"i olarak betimler (481D, çev. Dover 1980, 156).

mizle sınırlı yaratıklarız. Kimse aşırı ölçüde matematiğe ya da Formları düşünmeye adanmış bir yaşamı yaşayamaz, bu uğraş anları belli günlerin yüce amaçlarını meydana getirse bile. Socrates'in bile büyük yoğunlaşma gücü ve aşırı özkontrolüyle ayartılmanın ötesindeki biri olarak değil, sıra dışı bir şekilde itidalli, özkontrollü, sıra dışı bir şekilde sakin ve özkontrolünden memnun biri olarak düşünülmesi daha yerinde olur (Vlastos 1991, 37-41).

Belki de Socrates Alcibiades'e bir ders vermek amacındadır. Bu ders ne olabilir? Alcibiades'in şahsi arzuları zaten Diotima'nın merdivenindeki hiyerarşiye uyuyor görünür. Alcibiades'in görünüş bakımından çekici olmayan Socrates'e dönük hisleri salt bedensel güzelliğe ilişkin ilk adımı aştığını gösterir. Socrates'e yaklaşırken şöyle der: "Hiçbir şey, olabileceğim en iyi adam olmamdan daha iyi değildir ve senden başka hiç kimse bana bu hedefe varmamda bana yardımcı olamaz." (218D) Alcibiades zihinsel eğitimin, Socrates sayesinde ruhunu geliştirmenin peşindedir (arsız fiziksel hazzın değil). Açıkçası, basit bir şehvetin etkisi altında, para ya da başka değersiz bir hedef için hareket etmez.[13] Bu yüzden Socrates bedensel hazzı reddettiğinde, Alcibiades'in bedensel hazdan daha yüce olan amaçların peşinde koşması gerektiğini göstermez. Alcibiades de biliyordu ki, kendisini Socrates'e sunarken, Diotima ve Socrates'in de hedef olarak belirlediği yüce amaçları yerine getirme uğraşı içindeydi. Eğer Alcibiades Socrates'in sahip olduğu bilgeliğin kendisine, onun yanında uyuyarak, ozmos yoluyla geçebileceğini düşünseydi, elbette bu da bir hata olurdu. Bu, Socrates'in *Symposium*'un

[13] Martha Nussbaum Alciades'in konuşmasını "belli bir birey için hem cinsel hem zihinsel bir anlam taşıyan kompleks bir tutku öyküsü" olarak okur (1986a, 167). Pek aklauygun olmayacak ölçüde, bu konuşmayı Platon tarafından sunulmuş alternatif bir ideal olarak değerlendirir.

başında ip ve su analojisiyle saldırdığı bir hatadır (175D-E). Ancak Alcibiades fiziksel temasın tümüyle gereksinim olduğunu düşünmez. Socrates'e yakın olmak ister, bu sayede onunla felsefe konuşabilecek ve öğrenebilecektir. Oysa zaten Socrates felsefeyi herkesle konuşur ve bir sofist gibi para ya da bazı görüşlere göre, oğlanların sevdalısı olup yırtıcı kurtlar gibi karşılıklı cinsel iltimas talep etmezdi.[14]

Yukarıda da söylendiği gibi, Alcibiades'in tasarısı Pausanias'ın idealine (gencin, güzelliğini ve duygu okşayıcılığını olgun bir adamın bilgeliğiyle ve eğitimiyle değiştirmesi) uyuyor görünür. Belki de Pausanias tarafından betimlenen ideal gerçekte döneminin Atina'sında yaygın değildi (ilgili kanıtlar çoksa da [Dover 1964]) veyahut böyle olsa bile belki de Socrates bu ideali reddetmek istiyordu: Socrates bu eylemi ya yüce amaçları düşünmekle bağdaştıramıyor ya da basitçe saygın yaşlı bir adama tatlı oğlanlarla sıcak bir ilişki içinde olmayı yakıştıramıyordu, oysa ziyadesiyle ilgi gerektiren zihinsel uğraşlarından ayrılmaktan da fazlasıyla hoşlanıyordu.

Platon'un *Phaedrus*'unda Socrates'in "Mayıs-Aralık" ayına özgü aşk maceralarını ayrı ilgiler, mecburi davranış ve "yersiz aşırı komplimanlar" bağlamında eleştirdiği etkili bir konuşma vardır (*Phaedrus* 240C-E, çev. Hackforth; krş. Xenophon, *Memorabilia*. 2.29 vd). Ancak bu konuşma daha sonra, en azından kısmen, sevginin kutsal deliliği için yadsınmıştır. Yine de Socrates'in daha üzerinde durulmuş olan bir konuşmasında (vazgeçme üzerine bir konuşma) tutkulu ilişki onay görmesine rağmen, Socrates fiziksel yüceltmeye karşı da bir antipati oluşturur; bu noktada, ilişkinin türünün homoseksüel (*Phaedrus* 256A-B) ya da hete-

[14] Bu Socrates'in dikkate değer bir görüşü olabilir (Vlastos 1991, 39, 245-47). Bu durumda Socrates'in Alcibiades ile cinsel ilişkiye itirazları son kertede metafiksel değil ahlakıdır.

roseksüel (*Phaedrus* 250E)[15] olabileceği de kaydedilmelidir. Sözkonusu tiksinti, yaş farklılığı meselesinden çok öte, Socrates'in Alcibiades'in, kendisini gece boyunca yanında yatıp uyurken kucaklamasını reddetmesiyle alakalıdır.

Socrates'in Alcibiades'e kaçınmayla ilgili bir ders verdiği düşünülürse, bu durumda Diotima'nın ideali Pausanias'ın idealinden sadece Form vizyonu bakımından ayrılmış olmaz. Pausanias sevilene "iltimas" da bulunma ve "kendisini bilge ve erdemli kılabilen sevdiğine her hizmeti" yapma hakkını tanır (184D). Burada Diotima'nın idealinin niçin evvelki nesneleri küçümseme ve terk etme ya da, daha özelde, tam cinsel sınırlamalar yoluyla kaçınmayı gerektirdiği sorusu doğar. Kaçınma (*Phaedrus*'ta fazlasıyla açık bir şekilde ortaya konduğu üzere) ilişkiyle belirlenen belli bir noktanın ötesinde gereklidir. Peki, niçin?[16]

Hakiki Güzelliği düşünme yolundan başlanırsa ortada özinkâr ve özkontrol yanında özel olarak fiziksel kaçınma da olmalıdır. Socrates'in, merdivende yükseldikçe bedeninden uzaklaşması, belirleyici karakterinin, alkolden ve soğuktan etkilenmezliğinden Alcibiades'in cazibesinden (belli bir ölçünün ötesinde) etkilenmezliğine kadar, birçok

---

[15] *Phaedrus* (250E) hakkında tartışmalı bir durum sözkonusudur. Vlastos sözkonusu pasajın bağlamda sadece homoseksüel ilişkiye getirilmiş bir eleştiri olarak okunması taraftarıdır (1973, 25 n.76). Dover ve daha birçok yorumcu ise bu sınırlı okumayı kabul etmez (1978, 163, n.15). Sözkonusu pasajın içeriği ne olursa olsun beden kısıtlamaları ve ilişki yasakları (çoğu kere öjenik bir dille) Platon'un yazılarında yaygın bir şekilde karşımıza çıkar.

[16] "Sex in Platonic Love" için bkz. Vlastos(1973, 38-42). Yazar burada "Platon'un homoseksüel sevginin yankısı bağlamında tümüyle hissi bir anlam taşıyan yeni bir biçimini keşfettiği ancak bizatihi tamamlanmayı reddedip, fiziksel coşkunun hayal ürünü ve zihinsel bir enerjiye dönüştüğü" görüşünü açıklar (22-23).

yönünde görülür. Ancak Socrates alkolden uzak durma zorunluluğunu hissetmemişti. Niçin cinsel ilişkiler daha tehlikeli görünüyor olsun? Belki de kendisini onların cazibesine daha kolay kaptırdığı için. Kuşkusuz cinsel uyanışın Socrates'in soğukkanlılığına zarar verecek daha büyük bir gücü vardı (bkz. *Charmides* 155C-E). Dahası, Socrates'in (ya da herhangi bir filozofun) özyeterlik anlamına gelen ele geçirilemezliği ve bozulamazlığı için daha büyük bir tehlike oluşturuyor da olabilir. Platon, gelişiminin farklı noktalarında, kendisini (ve aktarımında Socrates'i) sevdiğiyle ilişki kurmaya karşı utandıran inançları benimser. Phaedrus'ta, "iğrenç ve yasaklanmış bir eyleme" dönük ilk şehvet duygusuna rağmen, seven kişi, "ölçülülük" ve sevdiğinde yansıyan Güzellik Form'una duyduğu "korkuyla karışık saygı ve hürmet" (254A-B) ve son kertede bizatihi sevdiğine duyduğu "saygı ve hürmet"ten (254E) ötürü kendisini tutmayı deneyimler. Ardından arzudaki karşılıklılığa rağmen, ilişkideki okşamalar da, "saygı ve önemseme" duygusu yanında "özefendilik ve içsel huzur" arzusuyla kısa kesilir. Buna karşın bu durumun, Platon'un eserlerine (elbette sonraki Hıristiyanlığa da) yayılan bedene duyulan şüphe ve ilişkiye antipati duyma durumundan başka bir nedene nasıl dayandığını görmek zordur.[17]

Platon için ilişkideki özel problem (ilişkiyi içermeyen tutkulu fiziksel temasa *Phaedrus*'ta izin verildiği de hatırlanmalı) bilhassa ateşli orgazm hazzına dayanıyor olabilir. Ruhu bedenin tutuklusu olarak gören, ateşli hazzın ruhu bedene çivilediğine, böylece hazzın ruhun kendisini özgürleştirememesini ve bedenden soyutlayamamasını sağlayıp kişinin gerçeklik duygusunu zedelediğine inanan (*Phaedo* 82D-83D) Platon'un böyle bir deneyime karşı metafizik bir korku duyması anlaşılabilirdir

[17] Örneğin, bkz. *Phaedo* (64D-67B) ve metinde bahsedilen pasajlar. Hıristiyanlıkla ilgili bkz. Peter Brown (1988).

(Vlastos 1991, 39). Ancak bu, zihni bedenden ayırmaya çalışan yanlış bir metafiziktir, yine bu sevilenin sahipsiz erdemlerini ayırmaya çabalayan yanlış bir değerlendirmedir. Buna ek olarak Platon Yasalar'da ve başka yerlerde homoseksüel ilişkiyi (genel homoseksüel arzuyu değil) açıkça "doğal olmayan" bir ilişki sayar (krş. *Phaedrus* 250E, *Devlet* 403B-C, *Yasalar* 636, 836B-41E). Bu görüş, elbette ki anlaşılabilir olmakla birlikte savunulabilir değildir. Hayvanlar da bu türden ilişkilere girer ve hayvanlar için doğru olan ne olursa olsun, insanların ve belirleyici arzularının da doğal düzenin bir parçası olduğu unutulmamalıdır.[18]

Platon neye inanmış olursa olsun, yanlış değerlendirme ve yanlış doğal bağlantılar (ve bunların da ötesinde kontrol gereği ve edilgenlikten kaçınma gereği) tarafımızdan kılavuz davranış anlamında uygun birer temel olarak görülemez. Tutkulu ilişkideki fiziksel sınırlar yanlış inançlara ve genel itibarıyla cinselliğin yavan ve adil olmayan reddine dayanmamalıysa, diğer meseleler göz önünde tutulmalı demektir. "Genç" istismarıyla (Freud'dan sonra çok genç yaştaki cinsel arzuların varlığını reddetmek mümkün değildir, keza yetişkin cinsel arzularla aynı şekilde kabul edilmesi de mümkün değildir)[19] ilgili meselelere ek

---

[18] Bkz. Boswell (1980), Denniston (1980), Dover (1978, 167-70), Price (1989, 229-35), Slote (1975) ve Winkler (1990).

[19] İstismarla ilgili husus *Charmides* 155D-E'de yer alır, *Phaedrus* 238E-41D'de (Socrates'in daha sonrasında kabul edilmeyen konuşmasında bulunur) ve Pausanias'in Genel sevgi (bu karşın sevgisi daha yüce olan kişinin "[genç adamı] aldatma hedefinde olduğu, ondan genç ve deneyimsiz olduğu sürece yararlanmak istediği ve daha sonra onunla alay ederek başka birine geçeceği" [181D] söylenmez) ve ona karşı korumaları ile ("babalar ilgi çekici olacak ölçüde yeterince büyüyen oğullarına bakıcı tutarlar" [183C]) ilgili açıklamasında bulunabilir. Xenophon'un Socrates portresi d bir hayli ilginçtir (*Memorabilia* 2.6, *Symposium* 8). Eskiçağ Yunanistan'ında cinsel

olarak Platon'un görüşlerinde üstü örtük bir yüceltme doktrini de olabilir, bu doktrinde belli bir nesneyle ve hedefle ilgili enerji, bilginin ve erdemin tutkulu uğraşı güçlendirilerek kasten daha yüce nesnelere ve hedeflere yönelir (krş. *Devlet* 485D). Aşkın ideale dönük arayıştaki bu cinsel enerji, belli şekillerde, Freud'daki, Platon'u hem kapsam hem de faaliyet bakımından aşan belirgin yüceltme doktrinini önceler. Platon karşılıklı arzuları genel olarak homoseksüel eylemi değil de yetişkin cinselliğine özgü belli tamamlayıcı eylemleri sınırlarken, Freud bebeklik dönemine özgü pregenital cinselliğinin sorunlarını ekler. Platon özbilinçli özkontrolle ilgilenirken, Freud bilinçdışı mekanizmaları ortaya koymaya çalışmıştır.[20]

Socrates'in de dönemindeki Atina idealine yerleşmiş olan ikili ölçüye karşı çıktığı söylenebilir. Pausanias'ın modeli, cinsten ziyade yaşa

---

edilgenliğin önemli bir leke olduğu unutulmamalıdır ("Teslimiyetçi erkek eril bir vatandaş olarak rolünü reddettiği bir cinsel eylemde sadece kendisini bir kadın gibi göstermiş olmaz, aynı zamanda bilhassa isteksiz ve kibirli bir kurban olmayı tercih etmiş olur." [Dover 1978, 103-4]). Bkz. Vlastos (1991, 245-47)

[20] J. M. E. Moravcsik (1971, 291) Platon'un eros teorisi ile Freud'un süblimleşme teorisi arasındaki bağı reddeder. Ancak bu yaklaşım, Alcibiades ve Socrates'in *Symposium*'da betimlenen ve *Phaedrus*'un sevgi anlayışını ortaya koyan cinsel ilişkiden yoksunluğu açıklamaz. *Symposium*'da ne "yapaylık"tan ne de "süblimleşme"den bahsedilir, ancak her iki anlayış da geçerli olabilir. E. R. Dodds, diğerleri içinde, Platoncu eros ile Freudyen libido ve süblimleşme arasında bir bağlantı görerek, ilginç bir şekilde, Platon'un hiçbir biçimde "bu düşünce çizgisini felsefesinin geri kalan kısmıyla örtüştürmediğine" dikkat çeker, "böyle olsaydı, bedenden bağımsız kimlik anlamındaki özyeterli zihin fikri tehlikeye girebilirdi ve Platon bu riski göze alamazdı." (1951, 218-19) Norman O. Brown'da (1959, 4. Böl.) süblimleşme paradoksları ve problemlerine ilişkin değerli bir inceleme bulunabilir.

odaklanırken daha bilindik Victoria dönemi çeşitliliğinden tümüyle farklı olmayan ikili bir ölçü içerir. Yaşlı erkekler genç oğlanların peşinde koşmaları için teşvik edilir ancak oğlanlar ilgisiz gibi görünmeye teşvik edilir. Pausanias'a göre bu, erkeğin niyetindeki ciddiyeti sınamak anlamına gelir ancak kadınların ayrımcılığa uğradığı bir toplumda ve kadınlara hareket imkânı tanıyan daha sonraki bir toplumu yöneten aynı geleneğe ilişkin doğal bir farklılığı da yansıtabilir (Dover 1978, 81-91). En nihayetinde geleneksel bağlamda ulaşılabilirliğin kışkırtıcılığını, çekiciliği yoksunluk ve engelle bağlayan erotik arzunun temel gerilimini yansıtıyor olabilir.[21] İkili ölçünün önemi ne olursa olsun ("sevenler ilgilerini mümkün olduğunca kolay bir şekilde baskı altında tutabilsin, gençler ise mümkün olduğunca güç boyun eğsin diye yapabileceğimiz her şeyi yapıyoruz" [184A]), Socrates bunu eleştirmişse bile, bunu yaptığının *Symposium*'da bir kanıtı yoktur. Alcibiades'in yaptığı ise Socrates'le ilgili olarak geleneksel rolleri değiştirmektir ("sanki ben onun seveniyim de, o da benim genç yemimmiş gibi" [217C]) ve *Symposium*'da Socrates'in (ya da alıntılanan konuşmasında Diotima'nın) yaş ve statü hiyerarşisini reddettiği, Yunan toplumunda genel olarak kabul edilen sevenler arasındaki cinsel asimetriden bahsetmediği söylenemez.[22] Platon'un sevgideki sahiplikten ziyade yaratıcılıkla, fiziksel

---

[21] Bkz. Carson (1986, 23-25). "Bu erotik şifre bir sevenin kalbindeki ayrımın sosyal bir ifadesidir. Davranışın ikili ölçüsü erotik duygunun kendisinde ikili ya da çatışan baskıları yansıtır... Sevenin amacına ve sevilenin kaçmasına neden olan bu toplumsal ve estetik yapıtırım, Yunan vazolarında, kur ritüelindeki müşkül durum olarak, kavramsal arka planını ise arzunun gelenekteki hem acı hem de tatlı karakterinde, bir yansımasını bulmuştur." (24-25).

[22] Halperin (1990, 6. kıs. ve 1986; krş. Foucault 1986, 229-46) Platon'da hiyerarşiden eros'taki karşılıklığa bir geçiş olduğunu ancak bunun göster-

arzunun yüceltilmesi ve ideal bir nesneye doğru yönelimle ilgili açıklaması tümüyle belirleyici niteliktedir ancak bunlar sevgideki eşitlik ve karşılıklılık kavramına bağlanmaz. Gerçekten de *Symposium*'daki sevgi modeli genelde sadece eşit olmayan bireyler arasında değildir aynı zamanda birey Diotima'nın merdiveninde yukarı çıkarken diğer insanlar da sevgi nesnesi olmaktan çıkar, konumları da Formlarla belirlenir; yine Formlar sevgiyi karşılayamazlar. Buradan kişinin, (eşit olsun ya

---

gesinin çok belirsiz olduğunu anladığını söylemiştir. *Symposium*'da (elbette Aristophanes'in konuşmasının Platon'un öncelikli görüşünü yansıttığı iddia edilmeyeccekse) ve *Phaedrus*'tan (255C-E) alınan ilgili pasajda Halperin'in bahsettiği türden bir durum sözkonusu olmayabilir. Dover'in bahsettiği gibi geleneksel yaklaşım erastes'in amacına ulaşmasına cevaz verir, "gerçekte iki taraftan da sevgi yoktur, sadece bir taraftan eros vardır" (1978, 53). Eromenos'un tepkililiği bilhassa erotik değildir, "tutkuya, şükrana ve beğeniye" dayanır (Dover 1980, 4). Arzudaki karşılığa cevaz vererek zamanındaki görüşlerin ötesine geçen *Phaedrus*'taki bu pasajda eros geri dönerse, bu, cinselliği ortadan kalkmış, ilişkideki cinsel eylemden (ve edilgenlikten) soyutlanmış bir eros'tur. Netice itibarıyla Platon'da, sevenler arasında, (daha sonraki bir yazar olan) Aristoteles'in hakiki arkadaşlıkta kişiler arasında zorunlu gördüğü türden bir eşitliği yoktur.

Platon'un *Phaedrus*'taki (255C-E) sevenlerle ilgili yaklaşımı kişilerin birbirini sevmesiyle ilgili olabilir, kişiler aynı şeyi severler. Bir okumaya göre bu aynı şey eromenos'tur (zıddı olan eros seven de yansıyandır: "Seven kendisini gördüğü bir ayna gibidir"). Başka bir okumaya göreyse bu Form'un kendisidir, başka deyişle iştirak eden nihai nesne ya da sözkonusu nesne tarafından yansıtılandır ("Güzellik tersine akar ve hakça sevilenin gözlerine yeniden nüfus eder"). Hiçbir okumada bu ikisi birleşmez (Aristophanes'in aktarımında olduğu gibi), dahası eromenos hiçbir şey görmez ve dolayısıyla sevgi, onu seven Form'u temsil eder (bu durumda karşılıklılık vardır, her iki taraf da aynı şekilde sever). Bunlardan hiçbirinde elbette ki kurdaki ikili ölçüye bir eleştiri yoktur.

da olmasın) insan sevgililerle birliktelik kurmaksızın kendi başına yükselip yükselemeyeceği sorusu doğar. Socrates'in de, sevginin en yüce görünüşü yolunda Diotima adında bir rehberi ya da öğretmeni vardır, güzel esini en azından ilk aşamalarda (*Symposium*'daki aktarıma göre) ve belki de arayış boyunca (*Phaedrus*'taki aktarıma göre) önemli görünür. Kişi, sevenin son kertede kendisinin de sevilmesini arzulamadığı erotik sevgiyi hissedip hissedemeyeceği sorusu cevaplanmadan kalır.

Socrates'in Alcibiades'i reddedişinin genel olarak homoseksüel arzudan yoksun olmasıyla ya da Alcibiades'e özel bir ilgisinin olmasıyla açıklanamayacağını söylemiştim. Socrates'in sevgiye bakışı, dönemindeki geleneksel görüş gibi, ne homoseksüellik korkusu barındırır ne de sevenler arasındaki modern eşitlik anlayışını. Platon'un *Symposium*'u yazdığı dönemde, o ve dinleyicileri Alcibiades'in sonunun kötü olduğunu biliyor olmalıydı (Atina'yı aldatıp Peloponnesos Savaşı'nda yenilmesine sebebiyet verdikten sonra, İ.Ö. 404'te öldürülmüştü, *Symposium* ise İ.Ö. 385 ile 378 yılları arasında yazılmıştı). Ancak Socrates'in ayartma girişimi zamanında Alcibiades'in kötü sonunu önceden sezdiğini varsayarsak, Alcibiades'i (sonraki) kötü karakterinden ötürü reddetmiş olabilir. Bu, (Socrates'in, Aristophanes'in kişinin yarısını sevme anlayışına karşılık ısrarla savunduğu gibi) sevilende sadece iyiyi sevme anlayışına uymayabilirse de, bu anlayıştan bahsetmez. Dahası bu, kişiyi tümüyle (hatalarıyla ya da onlara rağmen) sevme anlayışına da uymaz. Bu, tüm hataların kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmez, sadece insanlar karakter bakımından karmaşıksa, Socrates'e göre bireyler (küçük kusurlarla bile) sevgi nesnesi olmaktan çıkar (metafizik olduğu kadar ahlaki nedenlerden ötürü). Atina'daki bazı kişiler, kuşkusuz, Socrates'i Alcibiades'in ve başka takipçilerinin bozulmasından dolayı suçlamış (krş. *Savunma*) ve bazıları *Symposium*'u, felsefi amaçlardansa

siyasi şöhreti tercih eden öğrencideki mevcut kusurları gösterdiğinden, suçlamaya bir yanıt olarak okumuştu; oysa daha sonra bu, Socrates'in bir öğretmen olarak hatasını ortaya koyan bir eser olarak da okunabilmiştir, zira Socrates Alcibiades'e onu değiştirmeye yetecek şeyi vermekte başarısız olmuştu ("bozulmasından" dolayı suçlansa da, suçlanmasa da bu böyledir); Socrates'in, öğretmeni Diotima'dan farklı olarak, öğrencilerini bilgiyi ısrarlı bir şekilde onaylamayarak hayal kırıklığına uğrattığı da söylenebilmiştir. Bu başarısızlık bu noktada sevginin bir başarısızlığı olarak yorumlanabilir (Vlastos 1958, 16-17; Gagarin 1977, 22-37; Nussbaum 1986a).

Sonuç

Platon *Symposium*'da, bize erotik arzuyla ilgili bir şeyler öğretmesi beklenen homoseksüel sevginin etkisi üzerinde mi yoğunlaşıyor? Belki de apaçık cevap şudur: Bazı açıdan evet, bazı açıdan hayır. Platon'un şölenine katılanlar tarafından kavrandığınca, homoseksüel ilişkilerin avantajları bazı modern toplumlarda homoseksüel ilişkilerin kavranan dezavantajları gibi, büyük ölçüde topluma ilişkin yapay olgular, yerel âdetlerin ve davranışların farklılaşabilir ve değişebilir olan sonuçlarıdır. Kişinin kendi cinsinin ya da karşı cinsin üyelerine dönük cazibesi, Aristophanes mitinin savunduğu ve Freud'un teorisinin onayladığı gibi, tek bir temel unsurlar silsilesi bağlamında açıklanabilir, tercihlerden biri, diğerinden daha doğal kabul edilemez. Klasik Yunan uygulamalarının da ortaya koyduğu üzere, tercihin yaşamda aşırı ya da değişmez olması da gerekmez. Platon'un tercihi, Diotima'nın eril gebelik resminde ortaya çıkar. Mevcut sevgi nesnesinin cinsi, yaratım olasılıklarını da muhakkak etkiler ve dişil ve bedensel olana karşılık eril ve ruhsal olanın

üstünlüğüne ilişkin kuşkulu varsayımlar da sahneye girer ancak nihai bir nesneyi, sözkonusu nihai nesnenin ve erotik arzunun doğası gibi, mevcut olanın ötesine yerleştirme düşüncesi (Platon'un özel aktarımı kabul edilse de, edilmese de) etkilenmeden kalır. Platon'un sevgideki yaratıcılıkla ilgili düşüncesi gerçekten de yaşadığı dönemin Homoerotik uygulamalarındaki eğitim işlevlerinden etkilenmiş olabilir. Pausanias'ın idealinin izin verdiği türden fiziksel birlikteliğin reddinin bile, bağlantılı olarak uygulamaları yeniden gözden geçirirken eğitim amaçlarına uyarak bilgi ve erdeme dönük tutkulu arayışı güçlendirmeyi amaçladığı görülebilir. Ancak (modern gözlere göründüğü ölçüde) kasıtlı yüceltme durumu ne Platon'un kişisel tercihlerine dayanır, ne de yaşadığı dönemin âdetlerine. Sevginin nihai nesneleri olarak Form'lar ve cinsel eyleme ilişkin kısıtlamalar Platon'un, Form'ları baskın gerçeklik kılan ve insan bedenini ruh için geçici bir hapishane olarak gören metafiziğine dayanır. Platon'un yüceltmeyi gerekli görmesi bu metafizikten öte inandırıcı olamaz. Yine Platon'un erosun faaliyet alanını genişletmesi (205A-D), Freud'un daha sonra cinselliğin alanını genişletmesi gibi, açıklayıcı bir yaklaşım sergiler. Platon'daki metafizik yükselme, Diotima'nın yükselen basamakları bizi (bize ait olan ve aynı zamanda onun döneminde de geçerli olduğunu kabul etmemiz gereken) sevginin geleneksel nesnelerinden alıp götürürken hem (nihai nesneye ve hedefe ulaşamama durumundan kaynaklanan) erotik sevginin takıntı haline hem de (mevcut nesne tarafından sergilenen nihai değerden kaynaklanan) aşırı değer verme niteliğine yaklaştırır. Pausanias'ın cinsellikle ve siyasetle alakalı görüşü ve sevgideki sahipliğe karşı olarak yaratıcılığın rolünü öne çıkaranlarınki gibi diğer görüşler toplum âdetlerinden ve bireysel tercihlerden bağımsızdır, gerçekte onlar bize bu âdetleri ve tercihleri anlamamıza yardım eder.

9

FREUD VE SAPINÇ

Freud'un *Three Essays on the Theory of Sexuality* adlı eserindeki (1905d) ilk denemenin başlığı "Cinsel Anormallikler"dir. Niçin Freud temelde çocuksu cinselliğin varlığını ele aldığı bir kitabına yetişkin sapınçlarına ilişkin bir incelemeyle başlıyor? (En nihayetinde yetişkin anormalliklerinin varlığı pek bilinmeyen bir havadisti.) Makul karşılanabilecek birçok yanıt verilebilir (örneğin yeni iddianın şok etkisini azaltmak ya da tıbbi metinler tipik olarak patolojiyle başlar), ancak ben Freud'un bu başlangıcının, etkili bir tartışma stratejisinin bir parçası olarak, cinsellik kavramının kapsama alanını, onun gerçekte ne kadar geniş bir konu olduğunu göstererek genişletme şeklinde yorumlanabileceğine inanıyorum. Freud da (dördüncü baskının önsözünde) kitabını "cinsellik kavramını genişletme" girişimi olarak tanımlar (7: 134). Sapınç kavramındaki genişleme, çocuksu cinsellikteki genişlemenin yolunu hazırlar.

Kitap hemen ilk sayfada cinsel güdüyle ilgili popüler bir görüşü yansıtan bir cümleyle başlıyor:

> Cinsel güdünün çocuklukta olmadığı, ergenlik döneminde yaklaşan olgunluk süreciyle bağlantılı olarak oluştuğu ve bir cinsin diğeri üzerinde deneyimlediği karşı konulamaz cazibenin göstergeleri şeklinde kendini belli ettiği genel olarak kabul edilir; cinsel güdünün hedefinin cinsel birliktelik olduğu ya da her durumda mevcut eylemlerin bu yönde gerçekleştiği varsayılır. (1905d, 7: 135)

Şurası gayet açık ki, bu, cinselliğin kapsamı için bir tanım değeri taşımayacaktır. Cinsellik yetişkinler arasındaki heteroseksüel nitelikli genital birleşmeyle sınırlandırılamaz, zira birçok sapınç vardır ve popüler görüş bile bu sapınçları kendi doğalarına göre cinsellik olarak değerlendirir. Popüler görüş, *normal* bir cinsellikten saydığı sığ bir anlayışı kabul etmek isteyebilir, buna bağlı olarak kişinin normal cinsellik ile anormal cinsellik arasında nasıl bir ayrım olduğuna ilişkin bir problem ortaya çıkar ancak daha ilginç ve acil olan problem ise sapınçların hangi nedenle cinsellik olarak tanımlanacağını açıkça belirlemektir. Freud bu noktada büyük bir kavramsal ilerleme kaydeder, cinsel güdünün nesnesi ile hedefini ayırarak (çözülemez birlik gibi görünen unsuru ayrıştırır) erotojenik kısımlar anlayışını ortaya koyar (böylece cinselliği genital bölgelerin ötesine taşımış olur), böylelikle sapınçların tek bir temel güdünün farklı açılardan (kaynak, nesne ve hedef) çeşitlilik içerdiğini gösterebilmiş olur. Heteroseksüel nitelikli genital ilişki çeşitliliğin bir parçasıyken, homoseksüel nitelikli genital ilişki başka bir parçasıdır. Homoseksüellik ya da evirtim nesnede çeşitlilik içerir ancak cinsel kaynaklar (erotojenik kısımlar ya da uyarılmanın bedensel merkezleri) ve hedefler (haz ve tatmin bulmaya dönük birlikte olma ve bakma gibi eylemler) aynı olabilir. Homoseksüelliği kabul edilen bir cinsellik türü kılan, olağan bir kişinin cinsellik tanımı olarak sunduğundan uzak olsa da, büyük tutardadır, bunun da, kişinin cinsel güdüyü kendinde kompleks bir yapıda olan ve bileşenlerle farklı ölçülerden oluşan bir düzen şeklinde görmeye başladığı "normal" cinsellikle müşterek yanlarının olduğu görülebilir.

Freud Richard Krafft-Ebing ve Havelock Ellis gibi cinsel sapınçla ilgilenen yorulmak bilmez araştırmacıların incelemelerinden yararlanarak cinsel güdüdeki kompleks yapıyı baskın kılar. Yine Freud, yeni

aydınlatıcı bir şema sunup kompleks yapıyı, temel güdüdeki olguların geniş çeşitliliğine uydurulması gereken birkaç ölçüyü (kaynak, nesne ve hedef) ayırt ederek anlaşılabilir kılar. Sapınçlardan her birinin temel bir güdünün sadece bir ya da birçok ölçüsüne dayanan bir çeşitlilik içerdiğini düşünen Freud iki şey yapma durumundadır: Birincisi, çeşitlilik yığınlarından birinin diğerine üstünlüğünü tartışmaya açar. İkincisi, yüzeyde cinsel görünmeyen başka olayların da (örneğin çocukken parmak emme) apaçık cinsel eylemle ortak niteliklere sahip olduğunu (örneğin bebeklik dönemindeki coşkulu emme aynı erotojenik bölgeye, öpme gibi yetişkinlerin cinsel eylemleriyle uyarılan ağza ilişkin zevk veren bir uyarım içerir) ve kendisini yetişkin cinselliğinde farklı şekillerde gösteren aynı temel güdünün ilk gelişim evrelerinde meydana geldiğini göstermeye çalışır. Freud çocuksu cinselliği keşfetme durumundadır. Bu noktaya kadarki adımları kısaca izlersek: Sapınçlar cinsel unsurlar sayılır, zira üç ölçü (somatik kaynak, nesne ve hedef) nezdinde tek bir güdünün çeşitlemeleri olarak anlaşılabilir. Güdünün bileşenleri vardır, kompleks ve "bileşik" yapıdadır (1905d, 7: 162). Yetişkin sapınçları belli ölçülerle özelleştirilebilen bileşenlerle birlikte temel bir güdü bağlamında anlaşılabiliyorsa, o halde çocukluk dönemi eylemlerin çoğu da bu şekilde anlaşılabilir ve sözkonusu bileşenlerin gelişimindeki önceki evreler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu noktada normal ve anormal cinsellikle ilgili yeni bir sorunsala odaklanmak istiyorum. Farklılıklardan biri diğerinden daha iyi ya da daha kötü olabilir mi? Salt içerikteki çeşitlilik ve farklılık durumu, çeşitlilikten birinin doğal olduğunu, diğerlerinin ise olmadığını söylememeye yetmez. Cinselliğin, birtakım ölçülere bağlı olarak çeşitlilik gösteren sadece bir temel güdü içerdiği düşünülüyorsa, patoloji için yeni ölçütlere ihtiyaç var demektir. Dahası çeşitliliğin, biyolojik sapınç durumundan ziyade

sözkonusu güdüye bağlı bir durum olduğu düşünüldüğü sürece patoloji ya da cinsel düşünce gibi bir şeyin olup olmadığı da tartışma konusu olur. Peki, eylemi yöneten olağan ahlak düşüncesinde arzu ve fanteziye ilişkin ahlaklılık durumuna yer var mı?

Homoseksüellik

Freud ilkin dönmeyi sapınçtan ayırır. Dönme cinsel nesnenin, karşı cinsin üyelerinden aynı cinsin üyelerine yer değiştirilmesini içerir. Dönme eril homoseksüelliğini ve lezbiyenliği içerir. Salt nesnede çeşitlemeyi içerdiği ölçüde diğer cinsel sapınçlara göre daha az şok eden bir "anormallik" olarak görünür. Ancak belirleyici nokta olan dönme durumu, nesneden ziyade hedefte değiştirmeyi içeren sapınçlara tezat oluşturduğu ölçüde daha geniş ölçekteki sapınçları içerebilir. bu değiştirme aynı cinsin üyeleri dışında bir kişiye ya da bir şeye dönük olabilir. Bu bakış açısından hareketle hayvanlarla ilişki, nekrofili ve bu türden durumlar diğer sapınçlardan ziyade dönme gibidir ve Freud bunları birlikte ele alıp "cinsel nesne bağlamındaki ayrılmalar" olarak değerlendirir (1905d, 7: 136). Bunları nesneye dönük daha az yaygın ve daha rahatsız edici çeşitlemeler olarak değerlendirirsek, dönme artık cinsel sapıncın daha az sorunlu bir biçimi gibi görünmekten çıkar. Dahası, dönme ile sapınç arasındaki ayrım Freud'un fetişizmle ilgili incelemesi (Nesnede ayrılma mı? Hedefte mi? 1905d, 7: 153) doğrultusunda çökme eğilimi gösterir. Homoseksüelliğin (heteroseksüellik gibi) içsel açıdan kompleks yapıda olduğu ve farklı birçok eylemi ve davranışı kapsadığı hatırlanmalıdır. Ben "sapınç" kavramını geniş anlamıyla kullanacağım, keza Freud da homoseksüelliği kendi sınıflandırma şemasında genelde sapınç olarak değerlendirmiştir.

Bir suçlama var burada? Freud *Three Essays*'te "sapınç" kelimesini bir "suçlama terimi" olarak kullanmanın doğru olmadığını açıkça belirtir (1905d, 7: 160). Ancak bu, Freud'a özgü, bilhassa genişletilmiş cinsellik kavramının saklı manalarını araştırma bağlamında geçerlidir. Three Essays ile aynı yıl yayınlanan Dora'nın durumunda, Freud penisi ağza alma fantezisinden "aşırı rahatsız edici ve sapıkça" şeklinde bahseder (1905e, 7: 52). Atfın içine bir suçlama yerleştirilmiş gibi görünüyor. Freud'un bastırmak istediği görüşün terminolojisini kullanmaya mecbur kaldığı ve bu terminolojinin istenmeyen çağrışımları da beraberinde taşıdığı öne sürülebilir. Gerçekten de Freud aynı yerde şunu öne sürer: "Cinsel sapınçlar olarak adlandırdığımız olgulardan, hakaret etmeden bahsetmeyi öğrenmeliyiz, örneğin cinsel işlev sınırlarını bedenin ilgili kısmına ya da seçilmiş cinsel nesneye uzatmış olabilir." (1905e, 7: 50) Belki de Freud'un özel eylemlerin atfedilmediği bir terimle ilgili hisleri kararsızdır. Önemli soru doğru davranışın ne olduğu ve Freud'un teorisinin herhangi bir ışık yakıp yakmadığıdır. Bu yüzden yeniden homoseksüelliği düşünelim. Onun bir sapınç olduğunu düşünmek bir hakaret midir? Onu diğerleri içine almamak ya da ondan kaçınmak için mi sapınç olarak nitelendiriyoruz?

Bir kişi kendisini yüksek bir konuma koyup bir insanın kontrolünde olmayan bir şeyi reddetmenin anlamsız olduğunu öne sürebilir ve ardından cinsel nesne ya da cinsel yönelim tercihinin kişinin kontrolü altında olmadığını iddia edebilir. Ancak bu bizi fazla uzağa götürmez. Kişinin diyabeti üzerinde hiçbir kontrolü yok ya da marjinal ölçüde kontrolü var diyelim, bu bizi diyabetin kötü bir şey olarak tanımlamaktan alıkoymaz (bizi diyabet hastalarını kurbanlar olarak görmeye zorlamıyorken). Bizi homoseksüelliğin tercih meselesi olmadığıyla ve dolayısıyla belki de yanlış bir şekilde onaylanmadığıyla ilgili tatmin eden

etiyolojik bir teorimiz olsaydı, bu da onun iyi mi yoksa (yapabildiğimiz ölçüde kaçmamız gereken) kötü bir şey mi olduğu sorununu bir sonuca bağlayamazdı. Dahası cinsel eğilim doğal bir nitelik olsa bile, bireyin kontrolü dışındaki doğal nitelik, arzuya dönük bir yönelimdir. Bu noktada bireyin doğal arzularını dizginleyip bastırması mı, yoksa onlara göre davranıp onları sergilemesi mi gerektiğiyle ilgili soru açıkta kalır.[1]

---

[1] Nedensel bir öykünün varlığının tüm değerlendirmeyi geçersiz kılmayacağını belirtirken belki de bazı değerlendirmelerin neredeyse her zaman geçersiz olduğunu belirtmiş olmalıyım. Homoseksüelliğin doğanın ya da eğitimin bir sonucu olması homoseksüelliği "doğal olamayan" olarak hor görmede etkili olmaz. Doğa ya da en azından insan doğası eğitim koşullarını içerir: her insan hayatta kalabilmek ve gelişebilmek için eğitilmek zorundadır. Elbette "bir ölçü" çeşitliliğe açıktır. Doğa ile eğitim, yani iki neden türü arasındaki zıtlığın esas manası en nihayetinde sadece çeşitliliğe karşılık tek biçimlilik bağlamında sözkonusu olabilir. Bireysel tepkililik bağlamında doğa ve eğitim "dışsal" nedenlere olarak görülebilir (birey onları seçmez ve dolayısıyla sonucu da belirleyemez). Bir diğer hususa göreyse genelde doğa birçok insanın kabul etmeye yanaşacağından daha fazlasını içerir (Marquis de Sade'nin her zamanki derslerinden biridir). Sapınç suçlamaları yapaylık anlayışlarına dayandığı için her daim uygulanamaz olabilir (bkz. Slote 1975). Doğal ve yapay arasındaki farklı zıtlıklar, homoseksüelliğe dönük yapaylık suçlamasının tarihsel gelişimi, John Boswell (1980) tarafından *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* adlı eserde ilginç bir şekilde ele alınır. Yargıcın hükmündeki doğal nedenlerle ölüm diğer neden türlerine, temelde içinde insan kasının bulunduğu nedenlere zıttır. Homoseksüelliğin ve homoseksüel arzuların nedenleri ne olursa olsun heteroseksüelliğin ve heteroseksüel arzuların nedenleri ile aynı olmaz zorundadırlar. Bu yaklaşım Aristophanes'in, Platon'un *Symposium*'daki mitinde yankı bulur. Kaydetmeli ki, Freud *Three Essays*'ın (1905d, 7: 136) başındaki açıklamasını yazarken aklında bu mit olsaydı tıpkı *Standard Edition*'in pek saygıdeğer editörlerinin dipnotta bildirdiği gibi açıklamasında yanlış bir yönlendirme

Freud kendisini yüksek bir konuma yerleştirmez. Etiyolojik görüşleri homoseksüelliğe taşıyan biyolojik içeriğe ve diğer doğal unsurlara da yer veriyor görünür. Homoseksüelliğin içsel mi yoksa edinilmiş bir durum mu olduğu onun için ucu açık ve karışık bir sorudur (1905d, 7: 140). Ne ölçüde edinilmiş olursa olsun, edinme koşulları da karışıktır (1905d, 7: 144vd.). Bu yüzden sözüm ona cinsel nesnenin "tercihi" çok katmanlı bir gizlilik içindedir ve açık nedensel koşulların da ne kadar bireyin kontrolünde olduğu belirsizdir (kontrolün bir sorumluluk durumu olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi gerektiği ya da bunun ne zaman olacağı da tartışmaya açıktır, bkz. Williams [1981] ve Nagel [1979c]). Bunun yanı sıra Freud başka bir bağlamda homoseksüellikteki "sapınç" durumunun, homoseksüelliğin ayıplanması için herhangi bir neden ortaya koymadığını iddia eder:

---

olurdu. Freud "şiirsel fable"in sadece heteroseksüelliği açıkladığından ve homoseksüellik ile lezbiyenliğin varlığından söz etseydi bu bir sürpriz olurdu. Gerçekte Aristophanes'in esas insanları iki parçaya bölme ve daha sonra sevgide biraraya gelmeleri öyküsü üç alternatife izin verir: Aristophanes üç aslî cinsle başlar: ikili erkek, ikili kadın ve "androgynos". O halde bu mit heteroseksüellik kadar homoseksüellik ve lezbiyenlik ile ilgili de bir açıklama (aynı açıklama) sunar. (Belki de bu noktada kaydedilmeli ki bu metin, Freud'un açıklamasına daha uygun düşen bir Hint versiyonu da vardır ve Freud *Beyond the Pleasure Principle* [1920g, 18: 57-58] adlı eserde daha detaylı olarak ele alır.) Psikanalatik teorinin bakış açısına göre heteroseksüel nesne tercihi ile homoseksüel nesne tercihi eşit ölçüde bir sorunsal teşkil eder ve eşit ölçüde bir açıklama gerektirir. (1905d, 7: 146 n.)

Freud, yayınlanan eserlerinde "yapay" terimini sapınç arzuları ya da uygulamaları bağlamında üç defa kullanır. Her bir örnekte (1898a, 3: 265; 1916-17, 16: 302; ve 1920a, 18: 149), bağlamda bu terim başkalarının görüşlerinde yer alır.

> Normal cinsel yaşam denen şeyin sınırlarındaki belirsizlik farklı ırkları ve farklı devirleri göz önünde tuttuğumuzda, bir bağnazın ateşini söndürmeye yetiyor olmalıdır. Kuşkusuz bizim için en itici olan sapıncın yani bir erkeğin başka bir erkeğe duyduğu sevgi hissinin sadece Yunanlar gibi, bu konudaki gelişmişlikleri bakımından bize üstün olan insanlar tarafından hoşgörüyle karşılanmadığını aynı zamanda böyle kişilere önemli toplumsal görevler verildiğini unutmamalıyız. Her birimizin cinsel yaşamı pamuk ipliğine bağlı olarak gelişim gösterir, normalliğin ölçüsü olarak dayatılan dar sınırların ötesinde şu veya bu yönde hareket edebilir. Sapınçlar ne kelimenin duygusal anlamıyla vahşilik, ne de soysuzluk örneğidir. Sapınçlar çocuğun ayırt edilmemiş cinsel eğiliminde yer alan tohumların gelişimi olup onlardan, bastırılma ya da daha yüksek bir noktaya, aseksüel hedeflere çevrilme -"yüceltilme"- yoluyla kültürel edinimlerimizin çoğu için bir enerji sağlaması beklenir (1905e, 7: 50).

Bu paragraf gerçekte en azından iki farklı iddia içerir. Birincisi bireyler üzerinden evrenselliğe, ikincisi ise kültürler üzerinden çeşitliliğe atıfta bulunur. Hiç kuşku yok ki, cinsel ölçüler kültürel anlamda görecelidir, farklı topluluklar farklı cinsel eylemleri onaylar ya da onaylamaz. Ancak yine de bazı toplumların aşağılayıcı anlamda sapkın olup olmadığı merak edilebilir. Bu noktada doğrudan sapınç ölçütleri sorunu düşünülmeden olmaz. Bu ölçütler bir şeye, kültürel görecelik ya da (ne ölçüde tatmin edici olursa olsun) bireysel görecelik, cinsel değer yargıları açısından öte izin verebilir mi?

Sapınç Ölçütleri

Freud'un temel cinsel güdünün kompleks yapısıyla ilgili görüşü kabul edildiğinde, sapınç ve patolojiyle ilgili eski doyum ölçütünden

vazgeçilmelidir. Freud'un yazdığı gibi "Fizyoloji alanına giren çeşitli durumları patolojik semptomlardan kesin bir çizgiyle ayırmaya giriştiğimizde, cinsel yaşam alanında özel ve hatta çözülemez sorunlarla karşı karşıya kalırız." (1905d, 7: 160-61)

Sapınca ilişkin sosyolojik ya da istatiksel bir tanımlama yapmak yeterince basit görünebilir ancak bunun güçlükleri vardır. Zira gerçekte istatistik neyi yansıtır? Anketler ya da araştırmalar çoğunluğun sapıncı nasıl değerlendirdiğini anlamak üzerine kurulabilir ancak gerçekte sapıncın ne olduğunu bilme konusunda eksik kalır (en nihayetinde çoğunluğun üyeleri ziyadesiyle farklı ölçütlere dayanıyor da olabilir). Bir araştırma, sapınç kavramından hiç bahsetmeden sadece çoğunluğun hangi cinsel arzuları onaylamadığı bilgisini ortaya koymaya çalışarak doğrudan bir döngüsellikten kaçınmak isteyebilir. Ancak döngüsellik böyle bir yaklaşımda da kendisini gösterir, zira onaylamamanın farklı türden kaynakları (birkaç tanesinden bahsetmek gerekirse, estetik, ahlaki, dini, siyasi, biyolojik, tıbbi kaynaklar gibi) olabilir ve istenen, (özellikle) sapınç olduğu için onaylanmayan arzuları ve uygulamaları belirlemektir. Bu belirleme amacına ulaşılabilmesi için soruların ve bulgunun en nihayetinde bir sapınç ölçütünü kabul etmesi gerekir. Paralel ve daha başka sorunlar, eyleme dönük cinsel uygulamalarla ilgili araştırmalarda da karşımıza çıkabilir. (sapınçlar kaçınılmaz olarak ender mi görülür? Bir uygulama popülerleşirse, bu durumda sapınç olmaktan çıkar mı? Bir uygulamanın, örneğin bilinçli bekârlığın ya da zinanın nadir görülmesi onu sapınç olmaktan çıkarmaya yeter mi?) Kuşkusuz sapınç bir normdan belli bir şekilde ayrılma anlamına gelir. Başka bir güçlük daha vardır. Kullanılan araştırma yöntemi ne olursa olsun, neticede sapınç olarak sayılan durum toplumdan topluma değişiklik gösterecek, zamana ve yere göre değişecek, sözün kısası kültürel

anlamda göreceli olacaktır. Dolayısıyla kişinin ilgisi belli bir toplumun ya da grubun görüşlerinden daha geniş bir çerçevede ve genel psikoloji teorisine yani bizatihi insan doğasına dönük olduğunda, hiçbir sosyolojik yaklaşım sergilenemeyecektir. Dahası kişinin ilgisi kişisel veyahut belki de tedavi maksatlı olduğunda (tedavinin ölçütleri basitçe yerel ve yaygın çağdaş normlara uygun olmazsa), yani sözkonusu kişi yaşamını nasıl sürdürmesi gerektiğini öğrenmek isterse, yine sosyolojik bir yaklaşım sergilenemeyecektir. Zira kişinin yaşadığı toplum inatçı, önyargılı, yanlış yönlendirilmiş ya da başka bir şekilde yanlış olabilir. Kişinin yaşayacağı sadece bir yaşamı vardır. Yaşadığı toplumun taleplerine direnmesi ya da onu terk etmesi kaçınılmaz olabilir. Böylece ötesini aramak zorunda kalır.

Yetişkinler arasındaki heteroseksüel nitelikli genital birlikteliği içeren popüler normal cinsellik görüşüyle (yine) başlamak istersek, belki sapınç, içeriği bakımından tanımlanabilir. Buna göre cinsel birlikteliğe katılan bedendeki organların ötesine taşan, nihai cinsel hedefe giden yolda doğal olarak gözden kaçan birliktelik biçimine aşırı anlam yükleyen ya da karşıt cinsin yetişkin bir üyesinden başka bir nesneye yönelen herhangi bir cinsel arzu ya da uygulama sapınç olarak değerlendirilebilir.[2] Bu durumun, herhangi bir toplumdaki fertlerin ne düşündüğünden bağımsız bir şekilde geçerli olduğu konusunda ısrarcı olunabilir. Ancak gördüğümüz gibi, Freud'un kompleks yapıda tek bir güdü ol-

[2] Freud kaynak ve hedef bağlamında sapmaların içerik ölçütünü sunar: "Sapınçlar ya (a) anatomic bir anlamda cinsel birleşme için ayarlanmış beden bölgelerinin ötesine taşan ya da (b) cinsel nesne ile, son cinsel hedef için normalde hızla geçilmesi gereken ara ilişkileri uzatan cinsel eylemlerdir" (1905d, 7: 150). "Taşma" ve "uzatma" konusuna ne kadar karşı çıkılabileceği sorusu açıkta kalır.

duğuna dair cinsellik analizi kabul edildiğinde, cinsel sapınçların niçin cinsellikten sayıldığı anlaşılırken, niçin sapınç oldukları belirsiz kalır. Peki, yetişkinler arasındaki heteroseksüel nitelikli genital ilişkiyi ayrıcalıklı kılan nedir? Bireysel toplum görüşlerini aşan başka bir ölçüt var mıdır?

Nefret düşünülebilir. Başka deyişle cinsel eylemlerin tahminen doğal olan bir nefret reaksiyonu temelinde sapınç olarak kınandığını da ortaya koymaya çalışabiliriz. Cinsel hazzın alternatif kaynakları olarak genital organların ötesindeki cinsel eylemin uzantıları da sapınç olabilir, tabi ki, onlara dönük nefret yeterince yaygınlaşmışsa. Dolayısıyla (Freud'un, yaşadığı toplumda Dora'nın durumu nezdinde ortaya koyduğu gibi) oral-genital birleşmede büyük ölçüde iğrendirici sayılan penisi ağza alma ve kadın cinsel organını yalama da sapınç olarak değerlendirilebilir. Ancak iğrenme genelde kültürel açıdan farklılık gösterir ve çoğu kere tam anlamıyla gelenekseldir. Freud'un belirttiği gibi, "güzel bir kızın dudaklarından tutkuyla öpecek olan bir adam da, belki de hiçbir şekilde iğrenmediği kendi ağız içinin kızın ağız içinden daha temiz olduğunu varsaması için ortada hiçbir neden yokken o kızın diş fırçasını kullanma fikrinden iğrenebilir." (1905d, 7: 151-52) Bunun yanında Freud doyum ölçütünün "dışkı emme ya da ölü bedenlerle ilişkiye girme gibi" (1905d, 7: 161) belli aşırı durumlarda da korunabileceğini düşünüyor görünür. Belki de dışkı emme gibi bazı durumların nesnel ve evrensel ölçüde iğrendirici olduğu düşünülmelidir. Ancak sapınç uygulaması bunun doğru olmadığını ortaya koyar ve Freud da bunu daha iyi biliyor olmalıdır.

Gelişim aşısından çocuklar dışkılardan iğrenmeyi öğrenmek durumundadır. Bu apaçık bir durum olmayabilir ancak Freud bunun gerçekten farkındaydı. Freud anal erotizmle ilgili en eski düşüncelerini

ortaya koyduğu dönemde arkadaşı Fliess'e etkileyici bir mektup kaleme aldı:

> Sana hayvanlardaki (okunaksız sözcükler) dışkı yemeyle bağlantılı olarak, küçük çocuklarda iğrenme ilkin ne zaman ortaya çıkıyor ve en erken bebeklik döneminde bu duyguların olmadığı bir zaman var mı diye sormak istiyordum. Niçin çocuk odasına girip Annerl'i incelemiyoruz? Zira 12 buçuk saat çalışarak buna zaman bulamıyoruz ve kadın milleti araştırmalarıma destek olmuyor. Yanıt teorik ilgide kalıyor. (1985 [1887-1904], 230, 8 Şubat 1897 tarihli mektup.)

(Bu mektup bize Freud'un çocuk cinselliğiyle ilgili teorilerinin çocukların doğrudan gözlemlenmesine ne kadar az dayandığını gösterir. Benim düşünceme göre bu, başarısını belirleyen unsur olmakla birlikte (sonraki gözlemleri önemli bir onaylama yerine geçmiştir) teorisini ziyadesiyle kayda değer kılar. Freud çocukların parmaklarını emdiğini gözlemleyen ilk kişi değildi ancak onun ve başkalarının bunu ve diğer çocuk eylemlerini cinsellik açısından görmesi onun kavramsal yenilikleriyle mümkün olmuştur.) Freud dışkıyla ilgili sorunun yanıtını *Three Essays*'i yazdığı dönemden beri biliyordu. Çocuklar küçük dışkılarıyla oldukça mutlu bir şekilde oynayacaktır, Freud'un yazdığı gibi, bağırsakların muhteviyatı "açıkça çocuğun kendi bedeninin bir parçası olarak değerlendirilir ve ilk 'hediyesi' olarak sunulur: Çocuk dışkıyı yaratarak çevresiyle etken bir uyumluluk içinde olduğunu, içinde tutarak ise itaatsizliğini gösterebilir." (1905d, 7: 186) Freud her yerde dışkı ile altın gibi diğer değerli sahiplikler arasında bir analoji kurar (1908b).[3]

---

[3] Freud çocukla ve dışkı ile ilgili görüşlerini ders 20 Giriş'te özetler: Başlangıçta... Dışkısından iğrenmez, onu açıkça atamayacağı vücudunun bir parçası olarak görür ve kendisi için çok önemli olan belirli kişilere ilk "hediye"si olarak onu sunar. Bu eğilimleri ona yabancı kılmayı hedefleyen

Dışkıdan iğrenmenin kendisi de açıklama gerektirir.

> Anüs sözkonusu olduğunda... cinsel hedefi bir sapınç olarak damgalayan bir iğrenme durumu meydana gelir. Ancak umuyorum ki, bu organın dışkılama işlevi gördüğü ve dışkıyla temas ettiği için iğrenmeye sebep olduğunu -yani organın kendinde iğrendirici olduğunu- söylemeye çalışanların, eril genital kısımdan onun değersiz idrarı atma işlevi gördüğü için iğrendiğini söyleyen histerik kızlardan farkı olmadığını iddia ettiğimde partizanlıkla suçlanmayacağım. (1905d, 7: 152)

Freud'un iğrenmeyi "baskı güçleri" üçlüsünden biri olarak gördüğü açıktır (iğrenme, utanma ve ahlak -1905d, 7: 162, 178) ve bu baskı güçlerinin son kertede içgüdüsel olması ve dolayısıyla her toplumda karşımıza çıkması doğaldır ancak reaksiyon içeriğinin sabit olması gerekmez. Başka deyişle, iğrenme nesnelerindeki çeşitlilikle birlikte herkeste kaçınılmaz olarak (yani biyolojik olarak) bir şeyden iğrenme hissi bulunabilir. İğrenme nesnelerinin (bir güdü olarak) değişebilir olması, cinsel arzu nesnelerinin (bir güdü olarak) değişebilir olmasından daha şaşırtıcı değildir. Bu yüzden cinsel arzu nesneleri sabit nitelikli belirli bir doyuma sahip değildir, keza cinsel iğrenme nesneleri de. Sapınç ve patoloji için işe yarar bir ölçüt bulabilmek için her yere bakmalıyız.

Her yere bakmadan önce, incelediğim çeşitlilikten değil şöyle bir bahsettiğim evrensellikten doğan sapıncın doyum ölçütünde başka bir problem olduğunu kaydetmeliyiz. Freud sadece başka (beğenilen) toplumlarda değil aynı zamanda kendimizde de apaçık sapkın arzular bulabileceğimizin altını çizer. Homoseksüellikle ilgili olarak arzularımızın dışsal durumlara birer tepki olduğunu söyler. Birçokları homoseksü-

---

eğitimden geçtikten sonra bile "hediyeler" ve "para" değeri bağlamında dışkısına büyük önem vermeye devam eder. Öte yandan, çişini yaparken başarısından özel bir gurur duyduğu görülür. (1916-17, 16: 315)

el arzulara uygun duruma ya da engelleyici koşullara (örneğin "aynı cinsten kişilerle aşırı ilişkiler, savaşta yoldaşlık, hapishanede tutsaklık" 1905d, 7: 140) bağlı olarak yüzünü dönecektir. Freud daha etkin bir şekilde şu sonuca varır:

> Psikanalitik inceleme homoseksüelleri özel bir karakterin grubu olduğu için insanlığın geri kalanından ayırma girişimine büyük bir kesinlikle karşıdır. Açıkça ortaya konanlardan ziyade cinsel uyarılmalar konusunda çalışılarak tüm insanların homoseksüel nesne tercihi yapabileceği ve gerçekte bunun bilinçdışı olarak insanda bulunduğu anlaşılmıştır. (1905d, 7: 145n.)

Tüm insanların biseksüel olduğu yönünde bir his vardır. Dahası homoseksüellikten öte sapınçlardaki evrensellik ön sevişmelerde oynadıkları rolde kendini gösterir (1905d, 7: 210, 234). Sapıncın yaygınlığı (ve sapıncın "olumsuzu", nevroz) teorik desteğini çocuk cinselliğindeki çok şekilli sapıncın evrenselliğinden alır. Ancak şimdilik konumuz sapınca ilişkin basit doyum ölçütünün ne yapmayacağını görmektir. Kültürel uygulamadaki farklılık ve bireysel potansiyeldeki tek biçimlilik olgularının ortaya koyulmasından sonra belli bir nesne tercihinin (bir ölçüye yoğunlaşarak) nasıl kaçınılmaz olarak anormal olarak değerlendirildiğini görmek zordur. Cinsel güdünün doğası sınır tanımaz, Freud'un da vardığı sonuç bu yöndedir: "cinsel güdü ve cinsel nesne birbirine yapışmış haldedir." (1905d, 7: 148)

Sapınç ve patoloji için alternatif bir ölçüt ise Freud'un fetişizmle ilgili incelemesiyle bağlantılı olarak karşımıza çıkar. Freud fetişizmi genelde "normal cinsel nesnenin onunla alakalı olan ancak normal cinsel hedefi korumaya tümüyle uymayan başka bir nesneyle yer değiştirmesi" durumu olarak niteler. (1905d, 7: 153) (Değişimin hem nesneyi hem de hedefi etkiler gibi göründüğünü kaydedin) Ancak Freud bu du-

rumun normal durumla bağlantısını cinsel nesnenin, belli yönlerinin ve onunla alakalı unsurların aşırı değer görmesi aracılığıyla kurar, sözkonusu bağlantı ziyadesiyle sevgi niteliğinde görülür. Şöyle devam eder:

> Fetiş arzusu, cinsel nesneye eklemlenmiş gerekli bir durum olmanın ötesine geçip normal bir hedef yerini aldığında ve yine fetiş arzusu belli bir ölçüden ayrılarak özgün bir cinsel nesne olduğunda patolojik durum meydana gelir. Gerçekten de bunlar, cinsel güdünün çeşitlemelerinin patolojik sapkınlıklara dönüştüğü genel koşullardır. (1905d, 7: 154)

Freud genel koşulları "aşırılık ve saplantı" bağlamında ele alır:

> Birçok örnekte karşımıza çıkan sapıncın patolojik karakterinin yeni cinsel hedefin *doyumunda* değil, normal hedefle ilişkisinde bulunur. Bir sapınç, normal cinsel hedef ve nesnenin *yanında* görünmenin dışında, sadece koşullar sözkonusu hedef ve nesneye uymayıp sapınca uyduğunda ya da bunun yerine, sapınç onları tümüyle ortadan kaldırıp tüm koşulları yerine getirecek ölçüde onların yerini aldığında- kısacası bir sapınç aşırılık ve saplantı karakterinde olduğunda, genel itibarıyla onu patolojik bir semptom olarak değerlendirmekte haksız sayılmayız. (1905d, 7: 161)

Ancak birkaç sayfa sonra Freud tarafından kaydedilen belli nedenlerden ötürü, bu durum genel bir ölçüt anlamını taşımaz:

> Psikanaliz, nesnenin cinsinden bağımsız tercihinin -eril ve dişil nesneleri aşan hareket alanı özgürlüğünün- çocuklukta görüldüğü gibi, ilkel toplumlarda ve tarihin erken dönemlerinde de temel unsur olduğunu, şu ya da bu yöne ilişkin sınırlamanın bir sonucu olarak bu unsurdan normal ve bozulmuş tipler geliştiğini varsayar. Bu yüzden psikanalizin bakış açısına göre erkeklerin kadınlara karşı cinsel anlamda aşırı ilgi duyması da ortaya konması gereken ve son kertede kimyasal doğanın

bir unsuru olan bir cazibeye dayanmayan bir problemdir. (1905d, 7: 146n.)

Güdünün tümüyle nesnesine bağlı olduğu ve nesne tercihiyle ilgili olarak olasılıklardaki çeşitliliğin çokluğu kabul edildiğinde, her nesne tercihi eşit ölçüde sorunsal olmakla birlikte, eşit ölçüde açıklanma gereğini duyar. Heteroseksüelliğe dönük (aşırı güçlü) bağlılıkları sapınç olarak belirlemezsek, aşırılık ve saplantıyı da homoseksüelliği sapınç olarak belirlemede kullanamayız. Bu yüzden aşırılık ve saplantı, sapınç ölçütü olarak anormalin normalden ayrılmasını ve yetişkinler arasındaki heteroseksüel nitelikli genital ilişkinin normal paradigması altında ayrıcalıklı sayılmasını sağlamaz. Sapınç kavramı etkisiz kılındığına göre cinsellik için bir norma ihtiyacımız var demektir. Nereden elde edebiliriz onu? Onun normal cinselliğe ilişkin popüler görüş tarzında olduğunu düşünmek için ortada bir neden var mı?

Gelişim ve Olgunlaşma

Gördüğümüz gibi Freud sapınç ve patoloji için çok katmanlı ölçütleri kullanmıştır. Yine gördük ki, bu ölçütler genelleştirilmeye girişildiğinde Freud'un görüşleri bu ölçütlerin eleştirilmesini sağlamıştır. Ancak Freud'un teorisinden başka bir ölçüt daha çıkar, bu ölçüt biyolojik nitelikli olmakla birlikte, dolayısıyla kültürel anlamda göreceli değildir. Freud'un *Three Essays*'indeki üçüncü denemenin başında bildirdiği gibi: "Cinsel yaşamdaki her patolojik bozukluk doğru bir şekilde bir engellenme olarak değerlendirilir." (1905d, 7: 208) Sapınç cinselliği son kertede bir çocuksu cinselliğidir. Yetişkin sapınçlarıyla ilgili düşünce, Freud'un kitabı doğrultusunda cinsellik anlayışımızın çocukluk

dönemi eylemlerine doğru genişlemesinin yolunu açarken, çocuksu cinsellik ise bireyin gelişimindeki normal ve sapmış cinselliğin yolunu hazırlar.[4] Yetişkin birinin sapkın cinsel eylemler sergilemesine sebep olan, mevcut gelişimindeki engeller ya da sonraki bir bozulmayla karşılaştığında saplantının önceki konumlarına gerilemesidir. Bir normal gelişim ve olgunlaşma idealimiz olursa bazı cinsel arzuları ve eylemleri de sapınç olarak belirleyebiliriz.

Freud'un psikoseksüel gelişim teorisi, merkezi oral anal-genital evreleriyle birlikte böyle bir ideal sunar. Bu idealdeki dinamik en azından kısmen biyolojiktir. İlkin çocuk ağzı dışında kontrol edebildiği pek organı yoktur ve doğal besin alma ihtiyacıyla birlikte emmeden bağımsız olarak tatmin olma duygusu da gelişir (1905d, 7: 182). Anüsün bu doğrultuda cinsel hazzın ve daha geniş anlamda ilgilerin ("tutmak ve koyvermek") merkezi olması biyolojik gelişimdeki çeşitliliğin ışığında şaşırtıcı değildir: Çocuk büyüdükçe dışkı da daha iyi şekil alır, kas kontrolü gelişir (böylece çocuk ne zaman ve nerede tutacağıyla ya da koyvereceğiyle ilgili karar vermeye başlar) ve diş çıkarma, annenin sütten kesilmesi için baskı unsuru olur.[5] Daha sonra genital aşamaya geçilir, bu aşamayla birlikte gizlilik ortadan kalkar ve ergenlikle birlikte üreme olasılığı baş gösterir. En azından kısmen sosyal bir süreçten geçen bir insanı tümüyle biyolojik varlık kılamayız. Organik kapasitenin olgunlaşmasıyla cinselliğin en yüce ya da salt kabul edilebilir bir

[4] "Sadece normal cinsel yaşamdan sapmalar değil aynı zamanda normal cinsel yaşam biçimi de çocuksu cinsellik göstergeleri ile belirlenir" (1905d, 7: 212).

[5] Dolayısıyla, Erikson'un iddia ettiği gibi, çocuk erken bir safhada oral cennetinden kovulur (Erikson 1963, 79). Erikson genelde psikoseksuel aşamaların anlamı ve onlara dönük sosyal katkı hakkında fazlasıyla yardımcı olmuştur.

biçimi olarak kabul edilen bir biçiminin arasında bir karışma olabilir. Üremeye dönük cinselliğin alt kolu ve heteroseksüel nitelikli genital eyleme atfedilen önem en nihayetinde sosyal bir normdur. Freud üreme için biyolojik ve evrimsel bir *tercih* olduğunu iddia etmez, bireysel tercih sadece nihai hazdır. Nihai haz ya da ön hazzı aşan orgazm tercihi (1905d, 7: 210-12) biyolojik açıdan belirlenmiş olsa bile, böyle bir haz için uygun koşul sözkonusu değildir. Nihai hazzın üremeye götüren koşullar altında birçok unsura bağlı olup olmadığı ve böyle koşullar altında oluşup oluşmaması gerektiği hem duruma bağlıdır hem de tartışma konusudur. Türlerin devamlılığına aşırı önem atfediliyorsa, (belli ölçüde çeşitliliğe bağlı olabilen) cinsel hazzın da dahil olduğu unsurlar türlerin devamlılığı için kaçınılmaz olabilir. Yakın tarihimizin önemli bir bölümünde istenmeyen aşırı nüfus, cinsel eylemin üreme etkilerini artırmaktan daha büyük bir ilgi çekmiştir. Belli koşullar altında homoseksüelliğin sosyal avantajları olabilir.[6]

Freud'un (hayvanlardaki kalıtsal davranış örneklerine ilişkin standart biyolojik kavramlarla karıştırılmaması gereken) güdü teorisi bağlamında, her güdü içsel nitelikli olup daimi akış halinde olan enerji, gerilim ya da baskı kaynağı içerir. Freud şöyle ekler: "Güdüler tümüyle somatik bir kaynaktaki orijinleriyle belirlenmesine rağmen, zihinsel yaşamda onları sadece hedefleriyle biliriz." (1915c, 14:123) Freud'un psişik işlevselliğin mekanizmalarıyla ilgili temel hipotezlerine göre her durumdaki hedef son kertede enerjinin ya da gerilimin boşalmasıdır. Yine Freud'un hazza dayalı boşalma teorisine (ya da haz yokluğuna dayalı gerilim teorisine) göre hedef son kertede haz bağlamında anlaşıla-

[6] Homoseksüelliğin, altruistik ve sosyal dürtüler bağlamındaki olası evrimsel ilerlemeler hakkında bir tartışma vardır. Örneğin, bkz. Wilson (1978, 142vd.).

bilir. Freud hazza dayalı boşalma teorisindeki, bilhassa cinsellikle ilgili problemlerin farkındadır (en nihayetinde artan gerilimdeki öznel deneyim tipik olarak boşalma deneyimi gibi haz alınabilir karakterdedir). (Bkz. Freud 1905d, 7:209vd. ve Freud 1924c) Buradaki kayda değer husus, Freud'un görüşüne göre cinsel eylemin (güdüsel eylem olarak) esas hedefinin (bağlı olduğu düşünülen çeşitli koşullar altında) çeşitli birçok eylemle elde edilebilen haz olmasıdır. Cinsellik başka birçok amaca hizmet edebilir, başka birçok işleve sahip olabilir ve farklı bakış açılarına göre hedef edinebilir. Bunlar arasında üreme, kişiler arası çok aşamalı farkındalık, kişiler arası iletişim, bedensel temas, sevgi, para vardır.[7] Freud'un teorisine göre, sapınç çocuksu yani genital olmayan,

---

[7] Cinselliğin amaçları ve niteliklerindeki çokluk ve sapınç ölçütlerindeki alakalı çokluk cinsel sapınçla ilgili gelişen felsefi literaturde büyük ölçüde görülebilir (Bu literaturun büyük bir kısmı iki antolojide toplanmıştır: Baker & Elliston [1975] ve Soble [1980]). Bu yazarlar bir açıdan sapınç kavramını bireysel uygulamaların olağan sınıflandırmalarını belirleyecek şekilde açıklama öte yandan cinselliğin savunulabilir bir idealini (eşlik edenle birlikte bazen yenileyici bir sapınç sayılacak ölçüde implikasyonlarla) farklı bir açıklama getirme arasında gidip geliyor görünür. Başka yerde olduğu gibi burada da, sezgilerimiz ile ilkelerimiz arasında "yansıtıcı bir denge" olması arzulanabilir. Belki de bu denemede ele alınan değerlendirmelerdeki en ilginç bakış açısı Thomas Nagel'in "Sexual Pervesion" ve Sara Ruddick'in "Better Sex"inde (Baker&Elliston 1975) bulunur. Nagel cinselliğin niteliğini çok aşamalı kişisel etkileşimde ve farkındalıkta bulur, buna göre burada cinselliğe temel oluşturacak şekilde arzuları arzulara tepki kılan bir arzu ve cisimleşme diyalektiği sözkonusudur. Bu yüzden etkileşim eksikliğinde ortaya çıkan sapınç ölçütü olur. Buna göre homoseksüelliğin sapınç olması gerekmez ama ayak fetişizmi sapınç olmalı ve heteroseksüel ilişki rahatsız edici fantezilerle birlikte sapınç olabilir. Eksiklik biçimi farklı olduğu için, eksikliğe yapılan vurgu anlamlı bir şekilde Freud'un nihai genital cinsellik

haz formları bağlamında anlaşılmalıdır. Bu yaklaşımın da problemleri vardır. Birincisi, homoseksüelliğin bir ölçüde Freud'un sapınç paradigmasına göre kaçınılmaz olarak genital ve dolayısıyla bu ölçüte bağlı olarak açıkça sapınç olmadığı söylenemez. Dahası fetişizm gibi diğer sapınçlar genital uyarımı ve boşalmayı hedeflerken tam anlamıyla çocuksu olamaz. (Krş. Freud 1916-17, 16: 321) Elbette ki, Freud uy-

---

tertibine, sapınçların zıt (ya da "tamamlanmamış") güdüler olarak anlaşılabileceği bağlamda bileşenlerin birleşmesi ile ya da tümleşmesi ile alakalı olabilir. (Krş. Freud'un birçok yerde yankılanan sapınçların "bir açıdan engelleme diğer açıdan ise normal gelişimden ayrılma" anlamına geldiği yönündeki ifadesi [1905d, 7: 231].) Buna karşın Nagel'ın cinsel arzunun doğasına ilişkin tüm teorisindeki vurgusu bana daha doğru yönlenmiş görünüyor. Ayrıca diğer hususlar için de sapınç sonucunun olağan dil ve anlayıştaki alakasını apaçık şekilde ortaya koyan Ruddick'in "Better Sex"i de özel ilgiyi hak ediyor.

Freud'un cinsellikteki hazzın (ya da boşalmanın) rolüne yaptığı değerlendirme, hazzın (boşalmanın düşünceye dayalı koşullarının) psikolojik koşullarıyla ilgili yaptığı değerlendirme ile karıştırılmalıdır. Haz, Freud'un çok iyi anladığı üzere sadece bedensel bir ölgü ya da basit bir şey değildir. Cinsellik ve hazla ilgili sorun, sevgi ve aşık olmayla ilgili daha büyük sorunlara dönüşünce ek unsurlar da devreye girmek durumunda kalır. Sevgi ve aile bu resmin merkezine Oedipus kompleksini yerleştirir ve sevgi ilişkileri (nesne aynı ya da karşı cinsten olabilir) aktarım, ego idealleri ve egonun parçalanması bağlamında anlaşılmalıdır (Freud 1921c). Yetişkin sevgi ilişkisindeki cinsel ve tutkulu unsurların biraraya gelmesi her türden zorluğu ortaya çıkarır, ancak bu birleşmedeki kusurlar "sapınç" sevgisinden ziyade "nevrotik" sevgi olarak adlandırılabilecek bir durum meydana getirmeye yatkın olur (örneğin, Oedipal bağlılık, üçgenler ya da psişik güçsüzlük örneklerinin ortaya çıkması ile birlikte alçaltılmış ya da yasaklanmış nesnelere duyulan ihtiyaçlar yeniden ortaya çıkar. Bkz. 1905d, 7: 200 ve 1912d, 11: 180-87).

gulamada üremenin biyolojik işleviyle birlikte bireyin deneyimlenmiş genital haz ilgisini çökertir, dolayısıyla sapınca ilişkin gelişme ve olgunlaşma ölçütünü, üreme için sergilenen belli bir eylemin uygunluğu sorununa indirger.

Cinselliğin biyolojik işlevselliğini yani üremeyi, bu türden bir cinsellikle karıştırmamak gerekir. Freud cinselliğin, üreme olasılığını önceleyen birey gelişiminde tarihsel bir rolü olduğunu gayretle göstermeye çalışır. Üreme işlevi ergenlikte ortaya çıkar (1916-17, 16: 311). Bu işleve merkezi bir rol yükleyen olgunlaşma ideali, önceki tüm cinselliği gerekli sapınçtan sayar. Çocuktaki çok katmanlı cinsel haz kaynakları çok biçimli sapıncı meydana getirir. Bu bağlantı iki yönde işler. Cinsel sapınçlar çocukluk doğasıyla değerlendirilebilir. Freud şöyle söyler:

Çocuğun bir cinsel yaşamı varsa, onun tümüyle sapınç türünde olduğu düşünülmelidir, zira birkaç saklı gösterge dışında, çocuklar cinselliği üreme işlevi kılan nitelikten uzaktır. Öte yandan üreme işlevinin terk edilmesi tüm sapınçların ortak işlevidir. Gerçekten de bir cinsel eylem üreme amacını bırakır ve ondan bağımsız olarak hazza ulaşmayı hedef bellerse, onu sapınç olarak değerlendiririz. Bu yüzden cinsel yaşamın gelişimindeki gedik ve dönüş noktası, sözkonusu cinselliğin üreme amaçlarına ikincil unsur olmasında yatar. Olayların bu dönüşünden önce gerçekleşen her şey ve aynı şekilde bu dönüşü savsaklayan, sadece haz elde etmeyi hedefleyen her şey "sapınca" övücü olmayan bir şan kazandırmakla birlikte yasaklanır. (1916-17, 16: 316)

Freud'un dilimizde sapınç ile üretici olmayan cinsellik arasında kurduğumuz bağlantıyla ilgili kesin bir değerlendirme sunabileceğine inanıyorum. Öte yandan Freud'un teorisinin bu bağlantıyı (teorik açıdan kaçınılmaz hedef hazdır, üreme değil) kurabileceğine inanmıyorum. Dahası üreme olasılığından ayrılma bir uygulamanın sapınç

olarak değerlendirilmesinin kaçınılmaz koşulu olsa bile, kendi başına yeterli olmayabilir, nitekim kısır heteroseksüel çiftler ya da gebelik önleyici kullananların da bu durumda sapkın değerlendirilmesi gerekir. (Bu meselelere daha fazla kapsamlı değineceğiz.)

Yetişkinler arasındaki heteroseksüel nitelikli ayrıcalıklı genital ilişki, sadece sapınçları sınıflandırma amacıyla bile bir tercihi normlara dayalı kılar. Freud'un yaygın sosyal normları yansıtan üremeyle ve o normları yaratan durumla ilgili değerlendirmesi muhtemelen saklı olmalıdır. Herbert Marcuse ve Norman O. Brown gibi, cinsel özgürlükçülerin normları bir şekilde Freud'un modeline yerleşmiş olan standartlarla daimi birliktelik içinde olmalıdır. Çok biçimli sapınç sadizmi de içerir mi? İçermeli mi? Cinselliğin uygun idealleri üzerine yapılan modern tartışmalar biyolojiye dönük basit değerlendirmelerle sonlandırılamaz. "Geri çekilme" kuşkusuz deneysel bir kavramdır ancak anlamını (sadece gelişime ilişkin biyolojik normlara değil) gelişime ilişkin sosyal normlar tarafından sağlanan bir arka plana karşılık edinir. sapınçları belirlerken cinselliğe dışsal bir standart atfederiz. Bu ne yapmamamız gerektiğini söylememek, aksine sadece neyi niçin yaptığımızla ilgili özbilinçli olmamız gerektiğini söylemektir. sapınçların "çocuksu" olduğunu söylemek gerçekte onları tanımlayabilir ancak olgunlaşmamış olan genelde değerce daha düşük sayılır. Bu izlenmesi gereken yargıysa, kişi biyolojinin sunduğu gerekçelerden ötesine ihtiyaç duyar. En nihayetinde yeterince uzun yaşasak bile en sonunda ölürüz. Sonrası kaçınılmaz olarak daha iyi anlamına gelmez.

Yine Homoseksüellik Üzerine

Homoseksüellik bir sapınç mıdır? Bir doyum ölçütüne göre son kertede bir iğrenme reaksiyonuna mı yoksa başka bir şeye mi dayandığı sorusunun cevabı zamana ve yere göre değişiklik gösterecektir ve iğrenme reaksiyonunun en azından reaksiyon arzusu kadar genişletilebilir olduğu da iddia edilebilir. Bir aşırılık ve bağımlılık ölçütüne göre eşit aşırılıktaki heteroseksüellikte daha az ya da daha çok bir sapınç yoktur. Bir gelişme ve olgunlaşma ya da tutma ve gerileme ölçütüne göre cevap daha belirsizdir. Birçokları homoseksüelliğin gelişme açısından olgunlaşmamış bir aşama ya da faz olduğunu söyler. Freud'un teorisinin (ikincil değerlendirmelere rağmen) onu böyle bir görüşe bağladığına inanmıyorum. Freud *Three Essays*'te homoseksüelliğin "ya tüm yaşam boyunca sürebildiğini, ya geçici olarak askıda kalabildiğini ya da yine normal bir gelişim yolunda bir epizot olduğunu" kaydeder ve şöyle devam eder "homoseksüellik uzun bir normal bir cinsel eylem döneminden sonra yaşamda yüzünü gösterebilir." (1905d, 7: 137) Bu bağlamda heteroseksüellik erken dönem fazıdır. Freud bu arada *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* adlı eserindeki kaygı üzerine yazdığı denemesinde "normal cinsel gelişimin bir kısmını tamamlamakta başarısız olan homoseksüellerin yaşamında vajinanın birçok kere [anüs] ile temsil edildiğini" bildirir (1933a, 22: 101), buna bağlı olarak niçin vajinadan kaçıldığı ya da (fiili livatayı tercih eden homoseksüellerin durumunda) anüsün nasıl cinsel eylemlikte yer edindiği ile ilgili muhtemel bir açıklama sunar. Ancak temel husus (100-1'de) heteroseksüellerdeki anal erotizmin sürekliliği üzerinedir: "normal cinsel gelişim rotasında anüs ile vajina arasında bir eşitlik vardır (başka deyişle heteroseksüel ilişki yerinden edilmiş bir anal erotizmi içerir), bu yüzden fiili livatayı tercih eden homoseksüeller bir anlamda daha sarih olabilir." Burada

dikkat edilecek nokta anal erotizm (çeşitli biçimlerinde) homoseksüeller ve heteroseksüeller için eşit bir şekilde önemli olabilir.[8] Freud çocuksu cinselliğin karakteristik açıdan oto erotik nitelikli olduğunu (1905d, 7: 182), başka deyişle, hiçbir cinsel nesne içermediğini söyler. Bu anlamda homoseksüellik açıkça çocuksu bir cinsellik değildir. Ancak ayak fetişizmi ve hayvanlarla seks nesneler içerir. Birisi bunların da çocuksu cinsellik içermediği ve birer sapınç olmadığı sonucuna varmak isteyebilir mi? Bir kişinin homoseksüellikteki bir nesne olarak varlığı kuşkusuz önemli bir farklılık yaratır. (En nihayetinde böyle bir evirtim önemli ölçüde sapınçtan farklı olabilir.)

Freud kimi kere homoseksüelliğe cinselliğin gelişmemiş ya da durmuş biçimi olarak atıfta bulunuyor görünür, homoseksüel oğlu için Freud'a yazan bir anneye cevap olarak yazdığı mektubunda olduğu gibi (Ayrıca bkz. 1919e,17: 182 ve 1940a [1938], 23: 155-56). Freud şöyle yazmıştır:

> Homoseksüellik kesinlikle bir avantaj değildir, ancak ne utanılası bir şeydir, ne kusur ne de küçültücüdür; hastalık olarak sınıflandırılamaz; onun cinsel işlevin bir çeşitlemesi olduğunu düşünüyoruz, bu işlev cinsel gelişimin belli bir noktada tutulması ile oluşur. Eskiçağda ve modern dönemde saygı değer birçok kişi homoseksüeldi, en büyük adamların bir kısmı onların içinden çıkmışlı (Platon, Michelangelo, Leonardo da Vinci vs.). Homoseksüelliği bir suç ve hatta bir cefa olarak yargılamak

[8] Belli hedefler için evirtim ile sapınç arasındaki ayrımı sürdürmek yardımcı olabilir. Zira (nesnedeki) evirtimin kimi bireyleri (hedef bakımından) sapkın kılıp kılmadığını ya da böyle kişilerin (hedef bakımından) sapkınlıklarının belli bireyleri (nesne tercihleri bakımından) evirtilmiş kılıp kılmadığını sormak daha kolay hale gelir. Biraz farklı bir şekilde değerlendirmek gerekirse, sapınç sorunu nesne tercihi (homoseksüellik ya da heteroseksüellik) sorunundan göreceli olarak bağımsızdır.

> çok büyük bir yanlıştır... Oğlunuz için analizin yapabileceği şey farklıdır. Oğlunuz mutsuzsa, nevrotikse, çatışma halinden mustarıpse ve sosyal yaşamdan tecrit edilmişse analiz, o homoseksüel kalsa da veya değişse de, ona uyum, zihin dinginliği ve tam yeterlik verir. (1960a, 419-20, 4 Nisan 1935)

Freud'un teorik eserlerinden destek alınmazsa, "cinsel gelişimdeki durmanın" (bir sosyal norm olarak) üremeye atıfta bulunmak için varsayılması gerekir. Teorik seviyedeki bu durum sadece nesne tercihiyle ilgili ortaya konmuş özel evre gibi görünen lezbiyenlik için geçerlidir. Başka deyişle psikanalitik teorinin temel kabullerine göre, tüm kadınların niçin lezbiyen olmadığı (ya da bir erkeği nasıl daha güçlü bir şekilde sevebileceği) tümüyle belirsizdir. Genital faza kadar, kızların gelişimi küçük oğlanlarınkiyle paraleldir ve nesneyle olan ilişkilerin başlangıcı hem küçük oğlanları hem de kızları en destekleyici figür olarak annelerine bağlamak durumundadır. Erkeklerden farklı olarak kızların sevgi nesnelerinin cinsini Oedipal fazları doğrultusunda değiştirdiği sanılır. Ensest tabusunun erkekleri, olası cinsel nesneler olarak tüm kadınları değil sadece annelerini dışlamaya ittiği varsayılır. Erkeklerin, iğdiş kompleksinin baskısı altında ve babalarıyla özdeşim kurmaları yüzünden "sevgili yaşlı babasıyla evlenen bir kız aradığı" sanılır. Buna karşılık kızların dişil sevgi nesnesinden eril sevgi nesnesine geçtiği varsayılır. Bunu niçin yaptıklarıyla ilgili farklı açıklamalar vardır: Bazı açıklamalar bunu penis kıskançlığına bağlar (bu açıklamalar, burada sunulandan daha detaylı incelemeye ihtiyaç duyar -neticede ilgiyi klitoristen vajinaya yönelime bağlamındaki biyolojik açıklamalar işe yaramayacaktır). Bazı açıklamalar bunu aynı cinsteki ebeveynle rekabete bağlar (bu, kızların erkeklerle paylaştığı bir şeydir, bu, sadece aynı cinsteki ebeveynin ilkin öncelikli bağlılık ve dolayısıyla sevgi nesnesi olmasıdır). Bazı açık-

lamalar bunu (onun için bir penis edinmeyi de içeren) anneyi mutlu etme arzusuna bağlar. Bir açıklama dişil psikoseksüel gelişimle ilgili ne sunarsa sunsun, eril homoseksüelliğini durma ya da gelişimin daha önceki bir fazına geri çekilme, dolayısıyla çocuksu ve (bu ölçüye göre) sapınç olarak değerlendirmek için pek haklı bir neden yoktur.[9]

Belki Freud'un genel gelişim teorisinden ötesi de çıkar. Temel homoseksüel nesne tercihi mekanizmasının heteroseksüel tercihteki mekanizmadan daha ilkel olduğu da iddia edilebilir. Freud iki temel nesne tercihi türü belirler: Anaklitik ve narsis (1914c, 14: 87-88). Anaklitik (ya da bağlılık) modelinde, tamamlayıcı cinsel güdülerin ego güdülerin tatminine eklemlenmiş iç kısımda olması gibi, çocuğun ebeveynine bağlılığı da daha sonraki ilişkiler için bir model oluşturur. Narsis modelde ise birey kendisi gibi bir nesneyi seçer, açıkça görülür ki, homoseksüel nitelikli nesne tercihi narsisttir ve bu narsis nesne tercihi diğer türden daha ilkeldir. İki husus da doğru değildir. Gerçekten de homoseksüelin en azından bir manada (cins ya da genital organlar bakımından) kendisi gibi bir nesnesi varken, bireyin birçok yönü vardır ve diğer yönler açı-

---

[9] Gerçekten de, Michael Balint gibi, bazı analizciler homoseksüelliğin birçok biçiminin "cinselliğin çocuksu biçimlerinin mevcut örnekleri değil daha sonraki gelişimleri olduğu" konusunda ısrarcıdır (1965, 136). Ancak kaydedilmeli ki, Balint'in çoğu görüşü desteksizdir ya da bir ölçüye kadar desteklenecek gibi değildir. Bilhassa homoseksüellerin "tek bildiğinin, normal ilişki dışında gerçek bir tatminliğin olmadığıdır" (142). Freud'dan bu yana homoseksüellikle ilgili görüşlerin gelişimi Lewes'te faydalı bir şekilde incelenmiştir (1988).

(Herkesin önce dişil bir sevgi nesnesi olduğunu savunan) lezbiyenlikle ilgili olarak ortaya çıkan daha derin bir problem ise (dişil ya da eril) kişinin bir erkeği nasıl sevebileceğidir. Bir homoseksüel için önem arz eden şey nesnenin aynılığı mı yoksa erilliği midir? Ya herhangi biri için?

sından bakarsak heteroseksüel nesne tercihi bile önemli ölçüde narsis niteliklidir.[10] Dahası homoseksüel nesne tercihi mekanizmaları çeşitli olabilir (örneğin Freud bazen babayla ya da erkek kardeşlerle rakip olmaktan kaçıldığından bahseder) ve nesnenin kişinin kendisine benzerliği her durumda hayati önem taşımayabilir, gerçekten de nesneye bağlı olan bir anaklitik tip çok daha öncelikli olabilir.[11] Bir aşama olarak narsisizmin kişinin kendisini bir cinsel nesne olarak görmesi anlamında nesne-tercihinden daha ilkel olması, narsis tipteki nesne tercihini, kişinin başka birisini bir cinsel nesne olarak görmesi anlamında anaklitik tipten daha ilkel kılmaz. Her iki durumda da, ilkel narsisizmden farklı olarak birisi nesnedir, neticede modellerden birinde benzerlik ön plandayken, diğerinde bağlılık ön plandadır. Narsisizmin bile nesne tercihinin (otoerotizmden sonra) ilk biçimi olduğu düşünülebilirse, bağlılık da en başından beri mevcut demektir (tüm psikanaliz ekolü de nesneyle ilişkilerin en başından beri mevcut olduğunu savunur). Freud şöyle yazar:

> Cinsel tatminin ilk aşamalarının beslenmeyle alakalı olduğu bir dönemde cinsel güdünün, bebeğin bedeni dışında anne göğsü biçiminde bir cinsel nesnesi bulunur. Çocuk, güdüsünün bu nesneyi yitirmesinden

---

[10] Mick Jagger, kendisine çarpıcı bir şekilde benzeyen Bianca ile evlenince, bazı kötücül nüktedan kimseler Mick'in en nihayetinde kendisi ile evlenmeyi başardığını iddia etmiştir.

[11] Freud tarafından ele alınan homoseksüel nesne tercihi mekanizmaları içinde en temel olanı anne ile özdeşim kurmayı içerir (1905d, 7: 145 n.; 1910c, 11: 98-101; 1921c, 18: 108; 1922b, 18: 230-31) ve ikincil bir tanesi ise kardeş rekabetine karşı reaksiyon oluşumunu içerir (1922b, 18: 231-32). Freud başka bir yerde lezbiyenlik durum ile ilgili olarak "başka birinin lehine çekilme"den söz eder (Freud 1920a, 18: 159n.). Lewes (1988) Freud'un homoseksüelliğin etiyolojisiyle ilgili teorisini dört temel unsura ayırır.

> sonra, belki de o an, kendisini tatmin eden organın sahibiyle ilgili tam bir fikir meydana getirebilir. Daha sonra bir kural olarak cinsel güdü otoerotik bir nitelik kazanır ve gizlilik evresi geçmeden asıl ilişki düzelir. Annesinin memesinden emen bir çocuğun her sevgi ilişkisine prototip oluşturmasının bu şekilde iyi nedenleri vardır. Bir nesneyi bulmak, gerçekte onu yeniden bulmaktır. (1905d, 7: 222)

Homoseksüellik başka bir sevgi girişiminden farklı olarak ilişkinin daha eski hallerine geri dönüş demek değildir.[12]

Amerikan Psikiyatri Derneği (APA) homoseksüelliğin sınıflandırılması problemiyle uğraşmaktadır. Sınıflandırma pratik kapsamlar olmadan olmaz ve tartışmanın siyasi yönlerinin olması da şaşırtıcı değildir.[13] Nozoloji basitçe herhangi bir durumdaki etiyolojik teorileri konu edinmez. Sınıflandırma bazen minimum ölçekte etiyoloji kadar semptomatik örneklere ve tedavi olasılıklarına dayanır. Homoseksüelliği bir hastalık olarak sınıflandırmaya karşılık öne sürülen argüman, hastalık sınıflandırmasının uygunsuz ayrımcılığı (örneğin işte, homoseksüellik reddedilme gerekçesi olabilir mi? Ya şizofreni?) beslediği yönündeki siyasi iddia gibi (kaynağı ne olursa olsun) homoseksüelliğin tedavi edilmemesi gerektiği düşüncesini içerebilirdi. 1973'te Amerikan Psikiyatri Derneği'nin Mütevelli Heyeti homoseksüelliğin *Zihinsel Rahatsızlıklara ilişkin Tanısal ve Istatiksel El Kitapçığı* listesinden (*DSM-III*, 1980, 281-82) silinmesi yönünde oy kullandı. Bununla birlikte "egodistonik homoseksüellik" adında bir madde eklendi. Buna göre bir homoseksüel

---

[12] Freud'un homoseksüelliği, narsisizmin geçişken bir fazıyla ilişkilendirdiği daha önceki güç bir pasajı da vardır (1911c, 12: 60-61). Bu, Laplanche ve Pontalis tarafından dikkatlice incelenmiştir (1973, 259).

[13] Marmor'da (1980) temel olgulara yeniden değinilmiştir. Bayer'de (1981) gazeteciliği uygun daha detaylı bir aktarım bulunur. Ayrıca bkz. Lewes (1988, 213-29).

durumunu istemiyor ve durumundan rahatsızlık duyuyorsa, bu durum bir rahatsızlık olarak adlandırılıyordu. Açık ki, APA tarafından bu bağlamda kullanılan zihin rahatsızlığı ölçütü "tarafsız" değildir. Rahatsızlık ve istemezlik sosyal davranışlar içinde kendini gösterebilir. (Iowa'da rahatsızlığı yaratan ve dolayısıyla istenmeyen, San Francisco'da rahatsızlığı yaratan ve istenmeyenden çok farklı olabilir. O halde homoseksüellik Iowa'da "rahatsızlık" olurken, San Francisco'da olmayabilir.)[14]

---

[14] Bu, APA'nın zihinsel bir rahatsızlıkla ilgili şu sınırlamayı içeren genel nitelemesiyle çatışabilir: "Rahatsızlık bir birey ile toplum arasındaki bir çatışma olarak sınırlandığında bu durum sosyal bir sapmayı gösterebilir, bu övgüye değer olabilir ya da olmayabilir ancak kendi başına bir zihin rahatsızlığı değildir" (APA, DSM-III, 1980, 363).

Culver ve Gert (1982) APA'nın zihinsel rahatsızlıklara ilişkin tanımları ve sınıflandırmaları ile ilgili kendi sorunlarını ortaya koyarlar, ancak "egodistonik homoseksüellik" kategorisinde olması gerekenden daha az rahatsız sıkıntı duyarlar. Şöyle yazarlar:

Yineleyen bazı cinsel davranışların hastalık olmasının temel neden egodistonik olmalarıdır. Bu davranışı sergileyen kişi ondan rahatsızdır. Elbette böyle bir davranış iradeye ilişkin bir yetersizliğin göstergesi olabilir ancak bu bir rahatsızlık olmasa bile bu durumun kendisi hastalık olarak sayılmaya yeter. Ne rahatsızlık ne de irade yetersizliği durumunda cinsel koşul bir hastalık değildir. Zira o cinsel bir olgudur ancak dahası, bu koşula başak niteliksel unsurlar da eklenmiştir. Dolayısıyla homoseksüelliğin, kişinin deneyimlediği rahatsızlıktan değil, homoseksüel fantezileri ya da arzularından ötürü, bir hastalık olarak nitelendiğine inanırız. (104)

Ancak bu yazarların bir "hastalık" için belirledikleri kendi ölçütlerinin ziyadesiyle iki anlamlı olduğuna inanıyorum. Acının bir rahatsızlık olarak değerlendirilmemesi gerektiğini iddia ediyorlar (Culver & Gert 1982, 95-98). Zira acının "destekleyici farklı bir nedeni" vardır (yani dışsal yitim, rahatsız olan kişi kaybettiği şeyin gerçek olmadığına inansaydı acısı ve rahatsızlığı sona ererdi). Yine "egodistonik homoseksüellik"in bir "hastalık" bağlamın-

En nihayetinde etiyolojik ve gelişimsel psikanaliz teorilerinden homoseksüelliğin sorun yaratan ve dolayısıyla istenmeyen bir durum olduğu sonucu çıkmaz.

Bilinmeli ki, homoseksüellik gelişimde durma ya da engelleme içermese de ya da yine homoseksüellik heteroseksüellik gibi "genital" ve olgun olsa da, mevcut koşullarda üreme olasılığından kopuk ve bu bağlamda bir sapınçtır. Sonucu bakımından üreme amacından kopmuş herhangi bir cinsel eylem sapınç olarak değerlendirilebilir ve değerlendirilmiştir. (Kopmanın amaçta değil, açıkça sonuçta olduğunu kaydedin. Eyleme katılmış kişilerin amacı ön planda olsa, çoğu heteroseksüel nitelikli genital ilişki de sapınç olarak değerlendirilir.) Bu duruma sapınç dendiğinde, eylemleri bu bağlamda sapınç olarak değerlendirilen kişiler hakkında yapılacak değerlendirmede dikkatli olunmalıdır. Bir hususa göre, üreme, salt üreme eylemleri aşırı derecede sapınç olursa dışlanır. Başka bir hususa göreyse, çocuk *yetiştirmenin* sosyal açıdan ne kadar yararlı olduğu (çocukların bakımı ve eğitimi sapıncın dışında

---

da ne olduğu belirsiz görünür. Acı (ve hatta varsayılan "irade yetersizliği") "destekleyici farklı bir neden"e sahip değil midir? En nihayetinde, bir toplum davranışını değiştirirse acı yok olabilir ve arzuları da bastırmanın bir gereği kalmayabilir. Culver ve Gert bir noktada şöyle der: "Bir kişi, sosyal çevresi ile çatıştığı için acı çekiyorsa ya da en azından temelde kötü şeylerden acı çekme riski artarsa, bu durumda sosyal çevresi acısını destekleyen farklı bir neden haline gelir ve o kişinin bir hastalığı olmamış olur" (1982, 94). Acı çekmek hastalığın bir işaretiyse acı çekmenin kaynağı ile ilgili bir teoriye ihtiyaç vardır. Bir arzu egodistonik olduğunda sosyal davranışlardaki bir değişimin belli bir durumda acıyı ortadan kaldırmadığını varsaymak bireyin yanlış ölçüleri içselleştirmesinden kaynaklanabilir. (İkisi birlikte rahatsızlığı meydana getiriyorsa) problem arzuda ve ölçülerde midir? Değişmesi gereken nedir? Bir birey haksız (ancak belki de sosyal açıdan teşvik edilen) öznefretten acı duyabilir.

tutulamaz, başka deyişle üreme dışı eylem) koşullara (ebeveynin diğer işlevleri ve aşırı nüfus gibi sosyal koşullara) bağlıdır. Dahası yeni üreme teknolojileri, sapınç eylemine ilişkin üreme sınırlarını daha da önemsizleştirebilir, keza doğum kontrol hapı teknolojileri "normal" cinsel eylemdeki beklenmedik tehlike anlayışını önemsizleştirmiştir. Üremenin insanın cinsel yaşamındaki yeri ne olursa olsun, insanın üreme amaçlı olmayan cinsel eylemini uygun olmayan davranış kılamaz. Üremenin cinsel ilişkinin amaçlarından biri olduğunu kabul edersek, aynı şekilde, bu amacın üreme amaçlı cinsel ilişkiye girmeden de yerine getirilebileceği (ve türün devamının sağlanacağı) kesindir. En nihayetinde normal cinsel ilişki, yani yetişkinler arasındaki heteroseksüel nitelikli genital birliktelik çok açıdan kusurlu olabilir. Karşılıklılık, ortaklık ya da interaktif bütünlükle ilgili hatalar olabilir (özel cinsel fanteziler, olası sonuçları bakımından değilse de, ilişkiyi deneyim esnasında ziyadesiyle mastürbasyona yaklaştırabilir). Şimdiki anlamıyla bile üremeye uygun koşullarda olan normal cinsel ilişki güncel etkileri bakımından kusurlu olabilir (çoğu ilişki gebelikle sonuçlanmaz ve kısır partnerler arasındaki ilişki ya da doğum kontrol hapının kullanımı da aynı sonucu verir). Bireyin cinsel eyleminde üreme amacından sıyrılması onu kusurlu kılar mı? Böyle olduğuna inanmak için hiçbir nedenimiz yok. Freud çoğu kere homoseksüellerin tarihe yaptıkları büyük toplumsal katkılardan bahseder, hatta bazen bu katkıları cinsel yönelime bağlayarak sosyal enerjileri homoseksüel eğilimlerle ilişkilendirir.[15] Bu, Freud'un hataları

[15] Örneğin, Freud şöyle yazar:
Çok sayıda homoseksüelin sosyal içgüdüsel dürtülerinin özel gelişimiyle ve toplumun ilgilerine adanmışlıklarıyla nitelik kazandığını çok iyi biliyoruz... homoseksüel nesne tercihinin çoğu kere daha önceki erkeklerle rekabeti bastırmadan kaynaklanıyor olması durumu homoseksüellik ile

görmediği anlamına gelmez, o, tüm homoseksüellerin medeniyetin dayanak noktası olduğunu iddia etmez: "Elbette ki onlar... insanlığın 'elit' unsurları değildir; en az başka bir cinsel türde olduğu kadar, onların arasında da değersiz ve aşağılık kişiler vardır." (1916-17, 16: 304-5) Homoseksüellerin topluma katkısı homoseksüelliğe karşı uygun bir tavır takınılması sorunuyla ilişkilendirilebilir ancak aynı şey heteroseksüeller ve karmaşık eğilimler için de söylenebilir, böyle gruplandırmalarla topluma yapılan katkılarda bir tek biçimlilik aramak için herhangi bir nedenimiz yok. Homoseksüelliğin bir sapınç olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi gerektiği sorunu açıkta kalır. Bu sorun, sapınç ölçütünün (örneğin belirleyici olarak iğrenmeyle birlikte memnuniyet, aşırılık ve bağımlılık ya da belirleyici olarak üremeyle birlikte gelişim ve

---

sosyal duyuş arasındaki bağlantıdan kopuk olamaz. (1922b, 18: 232)

Hiç kuşkusuz, Freud'un kurduğu daha kayda değer bağlantı ise sosyal duyuş ile (etken homoseksüellikten ziyade) süblimleşmiş homoseksüellik arasındadır:

Heteroseksüel nesne tercihi aşamasına ulaşıldıktan sonra, tahmin edilebileceği gibi homoseksüel eylemler tamamlanmış ya da kesilmiş olmaz, sadece cinsel hedeften saptırılmış ve yeni uygulamalara yönlendirilmiş olurlar. Artık ego güdülerine ilişkin unsurlarla birleşmiş, "eklemlenmiş" bileşenler olarak, sosyal güdüleri meydana getirmeye yardım etmiş, dolayısıyla arkadaşlığa ve yoldaşlığa, *esprit de corps*'a ve genel olarak insanlık sevgisine erotik bir unsur katmış olurlar. Gerçekte erotik kaynakların katkısının (engellenmiş cinsel hedefle birlikte) ne kadar geniş olduğu insanlığın normal sosyal ilişkilerinden güç bela anlaşılabilir. Ancak bu durumun bilhassa homoseksüelleri ve onların içinde yine özellikle hissi eylemlerdeki hoşgörüye karşı kendilerini ayarlayan ve insanlığın (erotik güdülerin sublimleşmesinden doğan) genel ilgileri içinde bilhassa genel bir davranışı paylaşmakla ayrılan kişilerin varlığını ortaya koymak çok da alakasız değildir (1911c, 12: 61).

olgunlaşma) benimsenip benimsenmediğine ve sayesinde gelişimsel ya da etiyolojik teorilere inanılan belli ölçütlere bağlıdır. Açıkça görülüyor ki, homoseksüellik bir sapınç olarak değerlendirilse bile, aşağılanmak ya da heteroseksüellikten daha kötüymüş gibi düşünülmek için herhangi bir neden sunmaz, kişinin başkalarındaki homoseksüelliği kınaması ya da kendisindekinden kaçması için herhangi bir nedeni yoktur.

Ayak Fetişizmi

Akla uygun olarak, Freud'un sistematik bir şekilde sürdürülebilir bir patolojik nitelikli sapma kavramı ortaya koymadığı sonucuna varılabilir, bununla birlikte onun bu meselelere yaklaşımının bizim sapınç dediğimiz hususla ve daha da önemlisi, sapıncın psikolojik değeriyle ilgili ciddi bir bakış sunduğu da bilinmelidir. Yaygın tutumlara göre bir şey sapınçsa, ayak fetişizmi ve Freud'un aşırılık ve bağımlılıkla ilgili söyledikleri bize bunun nedenini anlamada yardımcı olur.[16] Ancak diğer sapınç ölçütleri (doyum, olgunlaşma, üreme, bütünlük) kuşkusuz aynı sonuca sevk edebilir, gerçekten de böyle bir ölçütün böyle bir sonuca varması uygun bir durumdur. Sınıflandırma bir sorun teşkil etmez. Ayaklara dönük beklenmedik ilgi durumunu ve kaynağı anlamak yeterlidir.

Genelde kişi paylaşmadığı bir arzuyla karşılaştığında, o paylaşma-

[16] Buradaki durumun niçin böyle olduğunu anlarken bir arzuyu ya da bir uygulamayı "sapınç" olarak betimleyen şeyin ne olduğunu da anlarız. Ayak fetişizmi genelde rahatsız edici bir tutum olarak değerlendirilmez. Bununla ilgili rahatsız edici ve kaygı verici olan bir insanın (cinsel açıdan) *sadece* ayaklara ilgi duyduğu fikridir. Yaşamı bu şekilde basitleştiren bir odaklanma diğer değerli olasılıkları ortadan kaldırıyor görünür.

dığı arzuyu en azından nesneyle ilgili arzulanabilir kısmı kadarıyla anlamaya çalışır. Fetişizm gizeminin temelinde nesneye olağandışı değer ve önem atfetme karakteri yatar. Fetişizmi cinsel nesnelere ilişkin daha sıradan bir aşırı değer atfetme niteliğiyle bağdaştırma (narsisizme bağlanabilecek ölçüde -1914c, 14: 88-89, 91, 94, 100-1) fetişizmi anlaşılabilir kılma yoluna şokar (1905d, 7: 153-54) ancak arzuların niçin belli yönlerde olması gerektiğini yine de bilemeyiz. Bu kısmen nesne tercihi mekanizmasıyla ilgili bir sorundur ancak daha da önemlisi nesne tercihinin anlamıyla ilgili. Bir ayağı bu kadar ilgi çekici kılan nedir? Niçin bazı ayaklar diğerlerine göre daha çekicidir? Ayaklar ihtiyaçları nasıl karşılıyor (ya da karşıladığı görülüyor)? Psikanaliz cevap veriyor. Temel durumlarda "nesnenin bir fetişle yer değiştirmesi zihindeki sembolik bir bağlantıyla açıklanır, kişi böyle bir bağlantıyı genelde bilinçsiz bir şekilde kurar." (Freud 1905d, 7: 155) Yoğun ölçüdeki ayak fetişizmi sözkonusu olduğunda, psikanaliz diğer unsurlarla birlikte "ayağın kadının, yokluğu derin bir şekilde hissedilen penisi simgelediğini" (Freud 1905d, 7: 155n.) iddia eder. Yoğunluk bu ölçüde olunca, cevap da vahşi ölçüde inanılmaz görünebilir. Ancak Freud fetişizmle ilgili metninde (1927e) deneyim, fantezi ve bir ayağın hadım korkularıyla ilgili nasıl güvence verdiğini ve dolayısıyla nasıl cinsel ilgi odağı olduğunu açıklayan çağrışım zincirinin izini sürer. İçeriği bu şekilde olsa da bu aktarım yine de inanılmaz görünebilir. Ancak buradaki akla yatkınlık sorununun iki aşamada kendisini gösterdiğini de kaydedin: Birincisi fetişiste atfedilen inançların akla yatkınlığı (Birisi bir ayağın annesinin kayıp penisi olduğu fikrinin akla yatkın olmadığına nasıl inanamaz?), ikincisi ise (akla yatkın olmayan) inançlardaki atfın akla yatkınlığıdır. Psikanalitik açıklamanın kabiliyeti, tuhaf ya da ad hoc inançları akla yatkın kılmaya çalışması değil, bize sunduğu inançlarla insanlara at-

fedilen diğer nedenleri ortaya koyması ve belli durumlarda inançların nasıl sürdüğünü ve arzuya yöneldiğini göstermesidir.

İlgili inançlardan bazıları (örneğin eril genital organının her yerde olduğu yönündeki inanç) çocuksu cinsellik teorilerinde bulunabilir. Sembolik eşitleri gibi böyle inançlara ilişkin kanıtların çoğu da nevrotik çalışmasından gelir, Freud'un tekrar tekrar bildirdiği gibi, olması gerektiği üzere "nevrozlar... sapınçların olumsuzudur." (1905d, 7: 165) Belki de bir süreliğine bu noktada durmalıyız. Gördüğümüz gibi, cinsel güdü kompleks yapıdadır ve farklı yönleri vardır (1905d, 7: 162). Bu basitçe, Freud'un en eski teori üretiminin çoğuna göre "vasıfsız" bir enerji olarak değerlendirilemez (1905d, 7: 168, 217). Nitekim "aynı" güdüyü farklı bağlamlarda yeniden tanımlamak mümkündür, zira (örneğin) nesnedeki çeşitlilik kaynağı açıkça aynı bırakabilir. Güdüler, vasıfsız enerjilerden farklı olarak, "yer değiştirme" üzerindeki kavramsal sınırlamalardan biriyle karşılaşır. Nesnedeki bir değişim, salt devamlılık arka planına karşı (salt değişimden ziyade) "yer değiştirme" olarak görülebilir. Çocuksu cinsellik ile yetişkin cinselliği arasındaki temel devamlılığın üstünü örtmüş olabilecek olan unsurlardan biri, çocuğun "çok biçimli sapınç" halinde olmasıdır (1905d, 7: 191) ve yetişkin cinselliğine bağlılık sapkın cinsellikte (heteroseksüel nitelikli genital ilişkide değil) apaçık ortadadır. Benzer şekilde, cinsellik tipik sapınç içerdiğinden, cinselliğin nevrozlardaki rolü kısmen örtüktür. Freud'un da bildirdiği gibi, "nevrozlar, tabir yerindeyse, sapınçların olumsuzudur" (1905d, 7: 165). Dolayısıyla nevrozların cinsel doğası saklanmaya meyleder. Freud'un meşhur formülüyle kastettiği, bir not olarak daha kapsamlı bir şekilde ortaya konur: "Sapkınların açık bir şekilde bilinçli olan (gözde koşullar altında açık davranışa dönüştürülebilen) fantezilerinin içeriği, paranoyakların (başka insanlara düşmanlık ola-

rak sergilenen) sanrılı korkularının içeriği ve histeriklerin (psikanalizin semptomların ötesini ortaya koyduğu) bilinçdışı fantezilerinin içeriği detaylarına varıncaya değin birbiriyle alakalıdır." (1905d, 7: 165, n2) Bu iddiayı ikna edici kılmak adına histeriklerin bilinçdışı fantezilerinin içeriğinden bahsetmek gerekir ancak bu, nevrotiklerin durumuyla ilgili olarak daha kolay yapılır. "semptomlar hastanın cinsel eylemini meydana getirir" (1905d, 7: 163) ve "en azından bir semptomun işlevlerinden biri de cinsel fantezinin sunumu olmasıdır." (1905e, 7: 47) Bu yüzden Dora'nın histerik öksürüğü, bilinçdışı bir penisi ağza alma fantezisi üzerinden analiz edilebilir (1905e, 7: 47-52). Nevrotik cinselliğin, sapınç cinselliği gibi, çocuksu olduğu hatırlanırsa bu hususun şaşırtıcı hiçbir yanı yoktur (1905d, 7: 172) -cinsel güdü ne şekil alırsa alsın, kökü kaçınılmaz olarak çocuksu cinselliktedir.

Ayak fetişizmine dönersek, psikanalitik aktarım hakkında ne düşünülürse düşünülsün, bir aktarıma gerek olduğu açıktır. Bağlantı, daha kapsamlı bir açıklama olmaksızın, fazlasıyla özgündür. Arzuyu paylaşmayan biri için neyin arzu edilebilir olduğunu görmek zordur. Arzu, saklı ve uygun manalarıyla, en azından arzu olarak anlaşılabilir olur. Doğru bir sempati için böyle bir anlayışa ihtiyaç vardır. Aşırılık ve bağımlılık ölçüsüne göre, fetişizm kuşkusuz bir sapınçtır. Ancak bu bizi fazla ileriye taşımaz, ziyadesiyle genel olarak uygulandığında, aşırılık ve bağımlılık ölçütünün kendi başına yetmeyeceğini iddia ediyorum. Kuşkusuz fetişizme özgü bir durum sözkonusudur ve psikanaliz bu özgülüğü anlamamızda yardımcı olabilirken, genel olarak sapınçlara karşı uygun davranışı da elde etmemizde yardımcı olabilir. Fetişizm durumunda inançları paylaşamazken, belli inançların, belli nesnelerin ve eylemlerin nasıl arzulanabilir olduğunu görebiliriz. Fetişizm bir tür uygun olmayan olayların eş zamanlı reddine ve kabulüne izin verir.

Buradan tüm arzuların, bir kere anlaşıldı mı artık eşit ölçüde eleştirilemez olduğu sonucu çıkmaz. İnançların daha geniş ölçekli imaları, keza inançlar ve arzuların daha geniş etkileri olabilir. Dolayısıyla bazı sapınçlar uygunsuz olabilir. İnsan eylemini ve insan etkileşimini değerlendirmede kullanılan olağan ölçüler sapınçlarla karşılaşınca ortadan kalkmaz ancak salt sapınç durumu ahlak eleştirisi için bağımsız bir temel oluşturmaz. Tüm arzularımızın eşit ölçüde açıklanmayı gerektirdiği hatırlanmalıdır, hepsinin (az ya da çok) bir tarihi vardır, daha bildik arzular için daha az açıklama ihtiyacı hissederiz.

Ayak fetişizmi de açıklama gerektirir. Ayak fetişizmiyle ilgili psikanalitik açıklamayı reddetmek isteyenler alternatif bir açıklama yapma yükümlülüğünü hisseder. İnanıyorum ki, basit tahrik genellemesi işe yaramayacaktır. Psikanaliz bazen daha az standart olan çağrışımsal bağlantılar eklendiği oluyorsa da, standart çağrışımcı noktalar barındırır. Örneğin Freud şöyle kaydeder:

> Birçok ayak fetişizmi vakasında skopofili güdüsünün, yani nesnesini (aslında cinsel organları) dipten çıkarmaya çalışmanın baskı ve yasakla yolunun kesildiğini göstermek mümkündür. Ayak ve ayakkabı fetiş öğesi olduğundan, dişi genital organları (çocuksu beklentilere uygun olarak) eril organlar gibi hayal edilir (1905d, 7: 155 n.2: Krş. 1927e, 21: 155).

Ancak Freud cinsel yönelim üzerinde tümüyle etkin olan erken dönem cinsel izlenimlere çok önem verir:

> Bu hususla alakalı tüm gözlemler fetişle ilk karşılaşmanın, durumu ortaya koyacak nitelikli koşullara ilişkin hiçbir emare olmadan cinsel ilginin doğduğu anda gerçekleştiğini kaydetmiştir... Doğru açıklama fetiş görüntüsünün ilk hatırlanışının ardında cinsel gelişimin unutulmuş gömülü bir evresinin yattığı yönündedir. Fetiş, bir "perde-anı" gibi

bu evreyi sunar ve böylece onun bir kalıntısı ve çökeltisi olur (1905d, 7: 154 n.2).[17]

Freud'un kurduğu bağlantılar salt ilişkiden daha çok anlam taşır. Basit uyarı genelleştirmesi ile ilgili olan daha genel nitelikli problem, aşırı yetersiz ve aşırı fazla açıklamaya meyletmesindedir. Niçin diğer insanlar da fetiş bağlantıları kuracak ölçüde aynı uyarıcılara maruz kalmıyor? (Psikanaliz de bu sorunla cebelleşebilir. Bkz. Freud 1927e, 21: 154) Niçin fetişistler çoğu kere tercih edilen nesnelere (koklama gibi) özel koşullar ekler? (Bu noktada psikanalizin bazı ilgi çekici yaklaşımları vardır. Bkz. 1909d, 10: 247 ve 1905d, 7: 155 n.2) Uyarıcı genellemesi tek başına açıklayıcı bir mekanizma olsa, bir ilişkinin aktüel nitelikli özel çıktılarını açıklıyor görünmelidir tıpkı, önceki döneme özgü bir izlenimin başka çıktılarını aynı şekilde açıklıyor görünmesi gibi. Koşullandırma yapan teorisyenler tarafından dikkat çekilen hususlar aşırı

[17] Buradaki problem karmaşık psikolojik olguları açıklamaya girişen davranışçı yaklaşımın problemiyle fazlasıyla benzerlik taşır. Örneğin, Wolpe ve Rachman, Freud'un Küçük Hans vakası ile ilgili olarak, "Freud'un sadece Hans'ın ilginç bir fobi nedeni olarak gördüğü vakanın gerçekte tüm rahatsızlığın nedeni olduğunu" iddia eder (1963, 216). İlgili vaka Hans'ın otobüs süren bir atın düşmesine tanıklık etmesiydi. Aktarımıyla ilgili diğer problemlerin dışında (bkz. Neu 1977, 124-35 ve 1995b [burada böl. 12]) Freud tam 50 yıl önce şuna dikkat çekmişti: "Kronolojik değerlendirmeler, Hans'ın hastalığının baş göstermesinin arkasındaki güncel nedene büyük önem atfetmemizi imkânsız kılar. Zira Hans otobüs atının sokakta düştüğünü görmesinden çok önce kaygısının işaretlerini veriyordu" (1909b, 10: 136).

Fetişizmle ilgili psikanalitik teoriye yapılan daha sonraki eklemeler (fallik aşamadan daha önceki gelişim safhalarını yapılan vurgu dahil olmak üzere) Greenacre'de incelenmiştir (1979).

genelleyici olup belirleyici değildir. Her şeyi açıklayan bir şey hiçbir şeyi açıklamaz. (Bkz. Neu 1977, 126-27 ve 1995b [burada 12. bölüm].)

Fetişistin arzuları karakter bakımından büyük ölçüde düşünceye tabidir. Fetişist, belli bir türdeki fetiş nesnesini belli bağlantılara sahip görür. (Bu "görü" genelde davranışçı yaklaşımlar tarafından es geçilen bir durumun farklı bir yönüdür Bkz. Taylor, 1964) Psikanaliz bu bağlantıları (bazısı bireyin kendisinde saklıdır) ve tarihini araştırmaya çalışır. Psikanaliz bu bağlantıların zorlayıcı gücünü anlamaya ve bireyin nesneyle alakalı arzuladığı şeyi özelleştirmeye çalışır. Nesneyle ilgili düşünce (arzu gerekçesiyle ve arzulanan nesneyi arzulanabilir kılan işlevle ilgili düşünce de dahil olmak üzere) arzuyu özelleştirir. İlişkili düşüncelere dair uygun bir kavrayış, yansıtıcı özkavrayış yoluyla, özgürlüğün ve arzunun değişme olasılığının kaçınılmaz bir koşulu olabilir. Sapkın cinsellikte yer alan davranışa dönük aşırı ayrıcalıklı bir ilgi düşünceyi ve dolayısıyla davranışın ardındaki arzuyu es geçebilir. İnsanlar farklı nedenlerden ötürü gözlemlenebilir bir şekilde aynı şeyi yapabilir: Bazen birisi ister, ötekine ödetilirken, aynı davranışın ilgili fantezilerde, bilinçli ve bilinçsiz düşüncelerde farklı anlamları ortaya konabilir. Bu yüzden sapkın eyleme ilişkin davranışçı özelleştirmeler, sapkın eyleme ilişkin sosyolojik aktarımlar gibi, kaçınılmaz olarak asıl noktayı kaçırabilir. Sapkın (ve aynı zamanda "normal" olan) cinsel arzuları (ve eylemleri) anlayacaksak, onların ardındaki düşüncelere bakmalıyız.[18]

[18] Ben de, Nagel (1979d), gibi sapınç arzularının rollerine özel bir vurgu yapmak istiyorum. Zira belli bir eylemin ya da belli bir birey tarafından gerçekleştirilen bir uygulamanın sapınç olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği (bu unsurun etkisi sapınç ve cinsellik ölçütleri bakımından çeşitlilik içerse de) tıpık olarak o kişinin eylemini yönlendiren arzulara bağladır. Başka bir yerde olduğu gibi buradaki açıklama da kuram yüklüdür. Gözlemlenebilir bir eylemin "nevrotik" sayılıp sayılamayacağı onun ne için

Zihinsel ve Fiziksel

Platon fiziksel sevgi ile ruhsal sevgi arasında bir çizgi çizer ve ikincisinin diğerinden daha yüce olduğunu düşünür. Fiziksel ile zihinsel arasındaki çizgi cinsel ile ruhsal arasındaki çizgiye denk gelmez. Ruhaniyet ve zihniyet ile ilgili ne düşünülürse düşünülsün, neticede cinsellik salt fiziksel değildir. Gerçekten böyle olsaydı, biyolojinin cinsel arzu nesnesinin ve hedeflerinin üstesinden gelmesi beklenebilirdi. Ancak insan

---

gerçekleştiğine yani manasına bağlıdır. Ellerini günde on beş defa yıkayan birisi saplantılı-zorlanımlı olmak zorunda değildir: bir cerrah olabilir. Cinsel bir ilgi olarak sergilenen bir "altın duş"un da deniz kestanesi yarasını acilen tedavi etme uygulamasından ziyade "sapınç" anlamında özel bir önemi bulunabilir. Elbette ki, eylemler farklı şekillerde değerlendirilebilir, güdüler karıştırılabilir, güdüler saklanabilir. Neticede bir kişinin tıpık olarak yaptığı şeyin tam açıklaması onun neyi niçin yaptığıyla ilgili (bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde) düşünmesine bağlıdır. Temel düşünceler ve arzular eylemlerin ve uygulamaların doğasını belirlemede esastır.

Yine, arzuların doğasını anlamada düşüncelerin rolüne neredeyse hiç vurgu yapılmaz. Stuart Hampshire'in düşüncenin arzu üzerindeki açıklamasında vardığı sonuç şudur:

Şehvetli arzuları, düşünceli arzulardan ayıran geleneksel şema aşırı basit bir sonuca varabilir ve tam anlamıyla basit ahlak fikirlerini yansıtabilir. Cinsellikle ilgili bir çalışma genelde fantezi biçimindeki bir düşüncenin normal olarak fiziksel nedenlerle ilişkilendirilen cinsel arzusu çeşitliliğine de girebildiğini gösterir. Fiziksel arzunun ya da şehvetin gelenek tarafından düşüncesiz arzuyla eşitlenmesinin kanıtla desteklenmesine gerek yoktur. Dahası bu manada akli olan ziyadesiyle yansıtmalı ve tümüyle bilinçli olan arzuların her daim ya da kaçınılmaz olarak fazlasıyla kompleks yapıda olduğu da doğru değildir. Buna karşın yansıtmasız ve hayal gücüne dayalı düşüncenin fazlasıyla karmaşık yapıdaki süreçlerinden geliştiği gösterilen bilinç öncesi ve bilinçdışı nitelikli arzular da olabilir. (1975, 137)

biyolojisi göreceli olarak tek biçimli iken, cinsel arzu nesneleri ve hedefleri insanın hayal gücü gibi çeşitli olabilir. Cinsel doyumun psikolojik koşulları vardır. Cinsellik eylem olduğu kadar bir düşünce olayıdır. Üreme mekanizması, cinsel organlar yani genital organlar işlevselliğin ölçülerini ve yapısını belirlerken, cinsel arzu vahşice muhtelif biçimlere bürünür. Cinsellik beden olduğu kadar düşünce ve zihin olayıdır. Kişinin bedenin reddi yoluyla cinsellikten kurtulabileceğini düşünmesi, bütünün yarısı konusunda yanıldığını gösterir.

Cinselliğin tümüyle zihinsel bir olay olduğunu söylemek abartı olacaktır, bu, cinselliğin sadece bedensel bir olay olduğu yönündeki genel algıdan daha küçük bir hatadır. Freud cinselliği zihinsel ve bedensel olguların kıyısında ya da arasındaki köprü olarak konumlandırarak doğruya ziyadesiyle yakınlaşmış olur. Freud genel olarak güdüleri ele alırken düşüncesini açıklar:

> *Yokluktan* gelen tekil uyarmaların meydana getirdiği bir "uyarıcıya" ters olarak, daimi şekilde işleyen uyarma kaynağı yani bir endosomatiğin fiziksel sunumu, bir duruma bağlı olarak "güdü" yoluyla anlaşılır. Bu yüzden güdü kavramı zihinsel ve fiziksel olgu arasındaki sınırda uzanan unsurlardan biridir. (1905d, 7:168)

O halde cinsel güdü (Freud'un daha önceki teorisinde geçtiği gibi, örneğin *Project for a Scientific Psychology*- 1950a [1895]) nötr enerjiyle eşitlenemez. Güdünün somatik bir kaynağı ve itkisi (ya da gücü) olduğu gibi istikameti de (hedefi ve nesnesi) bellidir. Güdü hem biyolojik nitelikli doğal ihtiyaçlarımızı hem de düşünceye tabi olan arzuları içerir. Arzu nesnelerimizi özelleştiren düşüncemizdir (buna karşın gerçek ihtiyaçlarımızı giderip gidermeyeceği konusunda yanılabiliriz). Cinsel güdümüz, farklı türdeki dönüşümler ve yer değiştirmeler yoluyla çeşitli yönlere savrulur. Bir yerde Freud'un da bildirdiği gibi "Psikanaliz-

de cinsel olan kavramı... yaygın anlayıştan daha aşağıya da düşebilir, daha yukarıya da çıkabilir. Bu genişletme genetik olarak doğrulanır." (1910k, 11: 222; Krş. 1955d, 7: 161-62'deki "*The Mental Factor*" konusu) Cinsel arzuların analizi somatik bir kaynaktan doğan güdüsel bir ihtiyaçla başlar. Ancak bu güdüsel ihtiyacın psişik sembolleri bireyin tarihinde gelişim gösterir, onu bir nesneler ve hedefler çeşitliliğine (doyum biçimleri) çeker. Verili olan farklı değişiklikler, asıl güdüsel donanımımız nevroza, sapınca ya da normal cinsel yaşam ve karakter durumuna doğru gelişir. Karakterimiz, Freud'un tekrar cinselliğe çektiği (muhtemelen "daha yüce" olan) bu nitelikler arasındadır. Freud "*Character and Anal Erotism*" başlıklı denemesinde der ki, biz "karakterimizin nihai biçimine yapıcı güdülerin dışında vardığı yönünde bir formül geliştirebiliriz: Daimi karakter nitelikleri ya asıl güdülerin değişmeden uzun süre kalmış halleri, ya bu güdülerin süblimleşmeleri ya da onlara karşı reaksiyon oluşumlarıdır." (1908b, 9: 175) Bu noktada, bahsedilen bu dönüşümlerden ve normal durumla ilgili psikanalitik açıklamadan doğan bulmacaları çözemem (Neu 1981'de [burada 14. bölüm], bilhassa son sayfalarda bir başlangıç yapıyorum), ancak cinsel karakterimizin geniş ölçekte karakterimizi, kim olduğumuzu belirlediği açık olmalıdır.[19]

---

[19] Freud'un Fare Adam vakasını incelerken söylediği gibi: "Bir insanın cinsel nesnelerle ilgili davranışında diğer tepkilerinin kendisine uyum sağlamaya giriştiği bir modelin etkisi vardır" (1909d, 10: 241). Düşünce aynı zamanda Freud'un mastürbasyonla ilgili şüphesine temel hazırlar: "kaza *psişik bir modelin* saklanması yoluyla meydana gelir, buna göre büyük bir ihtiyacı giderebilmek için dışsal dünyayı değiştirmeye girişmenin gereği yoktur" (1912f, 12: 251-52; krş. 1908d, 9: 198-200). Şöyle devam ettiğini de kaydetmem gerekebilir: "Bu örneğe karşılık geniş kapsamlı bir tepkinin geliştiği en değerli karakter nitelikleri ortaya çıkarılabilir."

Freud'dan öğrenilmesi gereken çok yönlü dersler vardır. En azından okuyucuların bu denemede, Freud'un Three Essays'i üzerine şu sonuçları çıkaracağını umut ediyorum:

1. Cinsellik tek biçimliden ziyade kompleks yapıdadır. Cinsel güdü, belli ölçülere göre (kaynak, nesne, hedef) özelleştirilebilir olan bileşenlerden oluşur. Gelişen ve değişen bir bileşimdir o, hemen dağılabilir de. Özel olarak güdü nesnesine "sadece bağlanabilir."
2. Sapınç ölçütleri çok katmanlıdır ve onlardan hiçbiri, genel insan doğasında bulunan kültürlerarası bir ölçü araştırılırsa, gerçek anlamda tatmin edici değildir.
3. Cinselliğin amaçları, işlevleri ve hedefleri de çok katmanlıdır. Salt bedensel ya da biyolojik işlev değildir. Belki de bilhassa sapınçlarla ilgili olarak ortaya çıkan ve cinsel doyum için önemli ölçüde psikolojik koşullara atıfta bulunulan özel zihinsel bir durum sözkonusudur. Bu noktada cinsellik bağlamında savunulabilir (Spinozacı-Freudyen) bir idealin başlangıcından söz edebiliriz. Sağlıklı olmak ve olgunlaşma gerçekte neyi, niçin istediğimizi bilmeyi gerektirir. Dahası, neyi istediğimiz neyi düşündüğümüze bağlı olduğundan, ne istediğimizi değiştirmek istersek, nasıl düşündüğümüzü de değiştirebiliriz.

Kim olduğumuz kimi ya da neyi, nasıl sevdiğimizle anlaşılır. Arzularımızın yapısı, iç ve dış baskılarla engellemelerden oluşan bir dünyada, başkalarıyla ve kendimizle yaşamayı öğrendikçe cinsel güdünün dönüşüm rotasında anlaşılır hale gelir.

10

ENSESTTEKİ PROBLEM NEDİR?

Bir arkadaşım kuzeniyle birlikte olmak istiyordu. Bana bunu yapmamasıyla ilgili herhangi bir neden düşünüp düşünmediğimi sordu. (Bu bağlamda) herhangi bir şey düşünemedim. Cinsel nesnelerin tercihini sınırlandırmada duygusal yakınlık dışında makul karşılanabilir bir şey olabilir mi (özellikle de bu yakınlığın muhtemelen ziyadesiyle doğal olduğu durumlarda)? Tüm ilişkilerin olasılığı var mı? Tabular aptalca mı? Her şeye (cinsellik bağlamında) müsaade edilebilir mi? Mevcut oluşumlar ve uygulamalar için uygun nedenler düşünemiyorsak, bu sözkonusu oluşumlardan ve uygulamalardan vazgeçilmesi gerektiğini mi gösterir? "Uygun bir neden" ne anlama gelir? Ötesini de düşündüm.

Ensesti Tanımlamak

"Ensest" nedir? Bu kavramı yasaklanmış cinsel ilişkileri örtme anlamıyla ele alacağım, bu durumda temel oluşturan eylemlerinin doğası değil bireylerin kimliği ön plandadır ve grupların apaçık işlevleri sosyal rolleri ya da konumları bağlamında tanımlanır. Sosyal roller ya da konumlar, (belli bir toplumdaki) biyolojik ilişkiler bağlamında karşılıklı olarak tanımlanabilir ya da tanımlanamayabilir. Yasaklama eylemden ziyade kişilere dayandığından, ensest kavramı diğer eril-dişil genital birlikteliğin dışındaki yasaklanmış cinsel eylemleri (örneğin baba ile oğul arasındaki homoseksüel ilişki) içerecek ölçüde geniştir. Buna kar-

şın yine bu kavram cinsel yasaklamaları yani temelde (sosyal konumları gereği özelleştirilmiş olan) kendilerine eylemlerin yasaklandığı belli gruplara atıfta bulunmayan homoseksüelliği ve özel sapınçları (örneğin ayakkabı fetişizmi ya da hayvan seviciliği) içermeyecek ölçüde dardır. Bir eylem herkesle alakalı olarak herkese yasaksa, bu yasak "ensest tabusu" değildir. Nitekim "ensest" cinsel eylemlere ilişkin belli bir yasaklama tipini işaret eder. Bu yasaklama *kimlerin* birbiriyle ilişkiye girdiğine, sosyal konumlarına yani cinsel olmayan ilişkilere dayanır.

Ensestteki problem nedir? Ben bu terimi, ensest ilişkilerin doğaları gereği karşı çıkılası olduğunu ve problemin doğalarının onlara yapıldığı şeyde saklı olduğunu kastederek kullanıyorum. Bu açıdan baktığımda sözkonusu soru bilgilendirici genel bir yanıtı kabul eder. Bu yanıt, yasaklanan sosyal ilişki türleriyle, sosyal konumlar ve ilişkiler arasında yapılan temel ayrımla birlikte toplumdan topluma değişecektir. Muhtemeldir ki, ensest anlayışımızı cinsel ilişkileri uzaklıktan ziyade sosyal yakınlık temelinde değerlendirirsek, daha genel bir bakış açısı elde edebiliriz. Bu yüzden dışevlilik kuralları da geçerli olabilirken (bunlar cinsel ilişkileri örter, "evlilik" ilişkilerinde neyin olup neyin olmadığının bir önemi yoktur), içevlilik kuralları geçerli olmaz. (Elbette ki, içevliliğin geçerli olduğu toplumlarda da cinsel ilişkilerle ilgili yasaklar vardır, buradaki sorun bu durumun dışarıdakilerle yaşanan cinsel ilişkiler üzerindeki yasaklamaları, içevlilik kurallarını kendinde "ensest" yasakları durumu olarak anlamaya yardımcı olup olmayacağıdır.) Bir kadının belli bir toplumda mal varlığı iyi olmayan bir adamla evlenmesinin yasaklanması kaçınılmaz olarak o toplumdaki, sınıf ve cinsellik arasındaki ilişkiye yaklaşımı ortaya koymaz. Böyle bir yasaklama geniş bir işlevler alanına hizmet edebilir ve yine geniş bir inanç çeşitliliğine dayanabilir. Aynı yasaklama durumu, kişinin malvarlığının

eşit seviyede ya da daha fazla olmasına veyahut malvarlığı bakımından "aşırı yakın" olmasına yapılan atıf için de geçerli olabilir. Bu ensest ilişkilere dair yaklaşımın daraltılmasını gerektirir, dolayısıyla sosyal rolün özelleştirilmelerinin "sınıf" ile değil, salt "aile" ile sınırlandığı açık olur. Ancak bu türden bir ayrım oldukça zordur ve dikkatli bir incelemeyi gerektirmekle birlikte "ensesti" sadece kan bağı olanlar arasındaki cinsel ilişkilerle sınırlandırarak elde etmeyi umduğum genelleştirmeyi ortadan kaldırma riskini barındırır. Bu yüzden ilkin belli bir ensest kavramını, bizimkini ve belli bir ensest ilişkiyi, incelemeye başladığımız daha geniş bağlamdaki bağlantıyı da akılda tutup baba-kız durumuna ilişkin problemi ele almaya çalışacağım.

Baba-Kız Ensestiyle İlgili Problemler

Batının gözünde baba-kız ensestindeki problem nedir ya da ortada bir yasak yokken baba-kız ensestinin toplumumuzda yasaklanmasına sebep olan nedenler nelerdir?

1. Basit ancak yetersiz bir yanıt, bu ilişkinin genetik bir felakete sebep olacağıdır. (İddia doğruysa) bu keşfin yasaklamalardan sonra gelmesi açıklanmayı gerektirir ve mevcut, modern kavrayıcı teknolojiyle bağlantılı olarak onu belirsiz kılar. Gerçek ise, hayvan yetiştirenlerin de bize söyleyebileceği gibi, bu koşullar altında yakın akrabadan çocuk sahibi olmak arzulanabilir niteliklerin sürekliliğine yardım edebilir. Cinsel ilişkiler beraberinde üreme tehlikesini de getirmediğinde, ensestin genetik sonuçlarından korkulmasına da gerek kalmaz.

2. Diğer bir yanıt ise daha önemlidir. Anne bunu sevmeyecektir. Bu gerçek ve ciddi bir sorundur. Düşünmeye ve tutkuyla bağlanmaya hakkı olan biri şüphesiz ki yaralanacaktır. Oedipal üçgen sözkonusudur

(yeterince geniş ölçekte kavranmış haline her toplumda rastlanabilir)[1] ve dolayısıyla ensestle ilgili sıkıntı (hak tanıyan özel imtiyazlara rağmen) kaçınılmaz olarak kendisini gösterir. Bu güçlük yapısal nitelikli olup kızların babalarını cinsel açıdan çekici bulamamaları problemin-den oldukça farklıdır: Fiziksel çekicilikten yoksunluk bir cinsel partnere karşı koyma şeklinde kendisini gösterebilir ancak önemli bir üçüncü grubun sıkıntısı, ensest ilişkilere özgü değilken onlara içkindir. Başka koşullardaki başka meseleler, açık ki, üçüncü gruptakileri mutsuz kılabilir (zinadaki olağan durum gibi). Ancak ensest durumların dışında, sözkonusu üçüncü grubun, ilişkinin her iki katılımcısı için de önemli olacağının bir garantisi yoktur. Anneler kocalarına olduğu kadar kızlarına da bağlıdır. Sosyal yapı annelerin hem kocalar hem de kızlar için önemli olduğunun ve her ikisinin ilgisini de hak ettiğinin güvencesini verir. Etki karşılıklı olabilir: Annelerin hislerine verilen zarar kızın gelişimsel ihtiyaçlarını da tehlikeye atabilir. Başka deyişle annenin kızını babası için cinsel bir nesne olarak büyüttüğü yönünde bir fantezisi olsa bile (insanların böyle fantezilerinin olması önemlidir ve diğer canlıların da bunu yapabileceğine inanmak için herhangi bir neden yoktur) gerekli anneliği yapmaya daha az istekli ve kabiliyetli olabilir. Tabu eyleme olduğu kadar (fanteziler de dahil olmak üzere) belli düşüncelere de bir sınır çeker.

3. Üçüncü yanıt ise Freud'un *Civilization and Its Discontens*'te (1930a)

---

[1] Bu makalenin bir sürümü Mart 1975'te American Philosophical Association'ın Pasifik Bölgesi Toplantısı'nda sunulmuştur. Burada birçok kişinin yorumlarından yararlanılmışsa ancak özellikle de Robert Meister'a, daha önceki taslak haline yaptığı yorumlar için minnettarım. Bu makalenin en iyi nitelikleri onun sayesinde meydana gelmiştir.
Bu konu, Neu'da (1974) ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

ilgisini çeken bir husustur. Ailenin parçalanması yeterince zordur, hele cinsel ilişkilerin ve bağlılığın da eklenmesiyle bu tümüyle imkânsız hale gelir. Ensest (tam anlamıyla) antisosyal bir olgudur. Bağlılık ilişkiler yoluyla gelir. Cinsel zorlamalar (Ensest yasaklamaları bağlamında) aileyi yıkıma sürükleyen ve kompleks yapıdaki sosyal oluşumları, ilişkileri meydana getiren güçler arasındadır -şüphesiz ki, bunlar medeniyet için gerekli olan koşullardır. Freud'un bildirdiğine göre, cinselliğin (ensest nitelikli cinsellik olmasa bile) doğası gereği antisosyal olması sözkonusudur. Taraflar birbirine yetebilir. Ancak aynı ailenin birer parçası olduklarında, toplum dışa kapalı küçük ailelere bölünmeye daha yatkındır, muhtemeldir ki, böyle durumda mecburen işbirliği yapmak zorunda olsalar da bir topluluk olamazlar.[3] Sınırlı psişik enerjiyle ilgili, cinselliği engelleyenin toplum amaçlarına da uygun olmadığı ölçüde daha ileri bir varsayım ortaya koyarsak, toplumun yaşadığı güçlükler anlaşılabilir olur. (Elbette ki, bu ek varsayımın ensest nitelikli cinsel ilişkileri diğer türlerden daha kötü kılmadığını da eklemeliyiz.) Bireyin bakış açısına göre, daha geniş olan toplumun ve medeniyetin avantaj yitimine ek olarak, aile diğer ihtiyaçlar gibi cinsel ihtiyaçları da ortadan kaldırdığında, kız ailenin daha çok tutsağı olur. Elbette ki mevcut durum, kızın harap bir hapishanede yaşamını sürdürmesini sağlamada başarısız olabilir. (Cinsellik zorunlu bir biçimde kalmasa da, aile harap olabilir -farklı türden bir kayıp da içerebilir.)

4. Bağlılık ilişkisi bizi Ensest nitelikli ilişkilerin dördüncü bir engelleyici işlevine ya da en azından üzerinde odaklandığımız biçimine taşır.

---

[3] Lévi-Straus, bu düşünceyi *The Elementary Structures of Kinship*'da (1949) (muhtemelen karışık cinsellik ve Evlilik -ensest ve dışevlilik- sürecindeki kadınların sembol olarak takas edilmesi bağlamında geliştiriyor. Bkz. Leach'a (1970, 6. Böl.).

Muhtemelen ensestin oluşumuna ziyadesiyle katkı sağlayan bir işlev salt sıra dışı ya da kabul edilemez olan işlevden daha kötü görünür. Güç yapısı, bağlılık yapısı konumlandırılan kızın yanlış bir konuma yerleştirilmiş olması şeklinde kendini gösterir. (Bu konumlandırma biçimi iddia eder ki, etken kızın baştan çıkarıcılığına bir yanıt gibi görünse de, ilk aleni hareketi gerçekleştiren babadır. Her halükarda durum gerçekleşir.) Aşırı risk sözkonusudur. Bu durum, sekreteriyle cinsel ilişki kurmak isteyen bir patronun durumuyla kıyaslanabilir. Sekreter işini kaybetmekten korkabilir. Patronunu reddetmesi sadece onunla cinsel ilişkiyi reddetmesi demek değildir, zira diğer şekillerde ilişki içinde ve bağlı kalmış olur. Bu durum kızını konumlandıran babanın durumunda daha aşırı bir şekilde karşımıza çıkar. Doğrudan diğer bağlılıkları ortadan kaldırma tehdidi olmasa da, cinsel ilişkilerin reddi, (her iki taraf için de) asıl yaklaşımdakinden daha önemli derecelerdeki bir inkâr olarak deneyimlenebilir. Toplumun kınaması, bir sorun doğmayacağının teminatını vererek kızın (ve babanın) yükünü hafifletir. Öğretmen-öğrenci ilişkileri de bir analoji olabilir, muhtemeldir ki bu, patronlar ile sekreterler arasındaki ilişkiden daha iyi bir örnektir, zira bu ilişki türünde yaş farkı, gözetim yükümlülükleri ve sosyal kınama daha belirgindir. Bazı tabular irrasyoneldir. Bazıları ise, anlaşıldığına göre çeşitli erdemler içerir.

Tabular ve Nedenler

Bu hususlar bizi nereye getiriyor? Bir yola elbette, ancak ne yazık ki, ne son derece uzun, ne de son derece kapsamlı bir yola getiriyor. Babamızla ilişki içinde olup olmamamız gerektiğini merak eden bir kız olsaydık (ya da tam tersi), olmamamız için bazı genel nedenleri-

miz olurdu. Bu nedenler, yaşadığımız toplumda bu tür ensest ilişkilere karşı bir tabu olup olmamasından bağımsızdır. Ancak bu nedenler bir yasaklamadan bilhassa bağımsız olduğundan, yasaklamanın niçin bir tabu ("ussallaştırılmış" bir tabuyu kastediyorum) şeklini aldığını açıklamazlar. Tabular sorgulamaya gelmez. Nedenler, bilhassa neden oldukları için, sorguya yer verir. Ortaya koyduğum nedenler toplumumuzun işlevlerine (kuşkusuz geniş yapısal işlevlere) dayanır, dolayısıyla verilen durumda uygun olmayabilir. (Belirttiğim ikinci duruma bakalım), ya anne önemsemiyorsa ya da ölmüşse? Önem arz eden üçüncü tarafın kaçınılmaz sıkıntısı kaçınılmaz görünmeyebilir. Erkek-kız kardeş arasındaki ensest ilişkiden kederlenecek olan üçüncü taraf kim olur? Bu noktada tabuyu açıklamak adına kızına sahip olamayan bir babanın yine de onu kıskanabileceği ve dolayısıyla oğluna onu yasak edebileceği düşünülebilir. (Elbette baba tüm rakipleri ortadan kaldırmak isteyebilir ancak evindeki rakibine karşı en fazla kıskançlık gücünü kullanabilir. Her halükarda kıskançlığın mazur görülebilir olup olmadığı sorunu açıkta kalır.) Açık ki, ortaya koyduğum dört hususun hepsi her kültürdeki tüm ensest tabularının temelini oluşturmaz, dahası bunlar sadece kendi durumlarına özgü unsurlardır. Gerçekten de ensestle ilgili unsurları daha genel nitelikli cinsel yasaklamalara uygulanabilen unsurlardan ayırmış olmak gerekir. Örneğin baba-kız ensestini yetişkin-çocuk arasındaki cinsel ilişkiye dair konulan özel yasaklardan öteye taşıyan nedir? Bir ayrıma göre, ensest tabuları, söylediğim gibi, bir yakınlık konusudur, (ebeveyn-çocuk ilişkisine karşı olarak) yetişkin-çocuk yasaklamaları bir uzaklık konusudur. Başka bir ayrıma göreyse baba-kız ensestine getirilen itirazlar büyük ihtimalle kız bir yetişkin olduğunda da sürer. Ancak (yine düşünürsek) enseste getirilen itirazlar, kız (ya da erkek) yetişkin olduğunda da, ergen ya da genç olduğu

kadarkiyle aynı ve onun kadar güçlü olur mu? (Bu bağlamda hükümdeki tecavüz ve ensest yasalarına karşı yasaların farklı uygulamalarını ve koşullarını düşünmek yararlı olabilir.) Buraya kadar sadece bir analizin başlangıcını ve bir parçasını, (geniş anlamda anlamaya başladığımız) "ensest" nitelikli cinsel ilişkilere getirilen cinsel olmayan itirazlardan birinin karakterindeki bir hususu ortaya koyabildik. Bahsedilen hususların, ensestin dar biyolojik anlayışının ötesine geçtiği de kaydedilmelidir. Şecere ve genetiğe bağlı olarak baba-kız ensestine getirilen itirazı ve (toplumumuzda) üvey babalar kadar öz babalara da uygulanabilir olan (avukatlar bunlardan bahsederken "soydaşlık" ve "akrabalık" der) diğer tüm itirazları reddediyorum.

Şu ana kadar bahsettiğim hususlar belli ensest yasaklamalarını makul kılabilirse de, ensest tabularını makul kılamaz ve açıklayamaz, -bizim toplumumuzda ve baba-kız ensestini yasaklayan bizim bakış açımız da bile. Bu hususlar sözkonusu yasaklamayı tabudan saymayan biri için ensest yasağına boyun eğme nedenlerini sunabilir. Ancak yasaklamanın niçin bir tabu biçimi aldığının iyi nedenleri olabilir, -bu biçim ayrı olarak nedenleri gerektirir ve aynı ölçüde ayrı olarak katı bir sorumluluk yükler ve dolayısıyla özürler sunar. Dahası her toplumun, her yaşama tarzının tabuları vardır ve bu tabular (antropologların söylediğine göre) her daim ensest tabularını da içerir. Hiçbir toplum üyeleri arasındaki cinsel eylemin her türüne izin vermez. Her toplum sosyal yakınlığın temelinde yer alan belli kişiler arasındaki belli cinsel ilişkileri kesinlikle (koşulsuz olarak) yasaklar. Neden böyle olsun?

Oedipus

Meşhur bir ebeveyn-çocuk ensesti vakasına bakalım. Aslında Oedipus'un trajedisi nedir? Niçin Oedipus bu kadar üzülür? Gücüyle hiçbir yanlış yapmaz, her noktada (kültürüne göre yanlış bir tercihte bulunmaz) ancak en iyi amaçlarına ve çabalarına rağmen babasını öldürür ve annesi ile yatar. Gerçekte tercih yapmamıştır. Ancak ne yaptığını öğrenince eylemlerinin farkına varır, kaderine uysa da ve bunlar onun hatası olmasa da (ne yaptığını bilmiyordu, gerçekten de ne yaptıysa yazılmış kaderinden kaçmak için yapmıştı, dolayısıyla Kant sonrası ahlak anlayışının ve belki de Sophokles'in daha sonraki oyunu olan *Oedipus Colonus*'taki ölçülere göre sorumlu olan o değildir) bir talihsizliğe sebep olur. Sözkonusu dört unsurun baba-kız ensesti ile ilgili olarak ortaya koyduğu üzere bu durumun bir talihsizlik olup olmadığı belirsizdir. Bilgisizlik ve bu durumdaki diğer koşullar Oedipus'un eylemlerini itiraz edilemez kılıyor görünür. Ancak kuşkusuz burada bir hata var. Oedipus'un kendisini kör etmemesini umabiliriz (bu ceza aşırı fazla görünüyor) ancak kıkırdayıp şöyle dediğinde ne düşünebiliriz: "Ah tamam, Tanrım! Çok kötü, kaderden kaçmaya çalıştım ancak o kazanmış görünüyor öyle mi?" Trajedideki bu nokta, tabudaki gibi herhangi bir özre imkân tanımaz. Bu onun kaderi ve talihsizliğidir. Koşullara rağmen belli kayıpların önüne geçilemez ve belli eller temizlenemez. Eski çağ ahlak anlayışı eylemin kendisine, gerçekte olana (kişinin arzu ve niyetlerinden ayrı olarak) önem vermez ve modern ahlak anlayışında ise buna dikkat çekilir, belki de tabu ve katı yasaklamalar aracılığıyla.

Belki Eskiçağ ahlak anlayışının yüzeyi modern psikolojinin derinlikli bakış açısının yardımıyla anlaşılabilir. Oedipus eylemi esnasında ne yaptığını bilmemesine rağmen, yaptığı şeyin ne anlama geldiğini anlamıştı. Bu, onun bilinçdışı bir arzusuydu. Bu bilinçdışı arzu, bera-

berinde cinsel bir arzu da taşıyordu. bu, ensest tabusunun nesnesi olan bir arzuydu; keza ensest tabuları (hangi biçimde olursa olsun) evrenseldir ve belli bir ensest biçimi, belirli bir toplumun sosyal yapısının işlevleri üzerinde örnek oluşturur -bu işlevlerden hiçbiri tesadüf değildir. Evvelce Oedipal üçgenin, yeterince geniş ölçekte değerlendirilirse, her toplumda olabileceğini söylemiştim. Ne demek istediğimi ve bunun niçin (biyolojik ve sosyal açıdan) insan gelişimi koşullarının bir sonucu olduğunu, bu sonucun da arzular ve duygular yığınından oluşmakla birlikte yasaklamaların nesnesi olduğunu kısaca anlatayım.

Dünyaya çaresiz bir memeli olarak gelen insan yavrusu yaşamını sürdürebilmek için destekleyici bir figüre (ya da figürlere) ihtiyaç duyar, bu figür, (bu noktada emzirme gereklerini ve düşüncede olduğu kadar doğumda da kimin kaçınılmaz bir şekilde hazır olduğunu düşünün) toplumumuzda ve çoğu toplumda tipik olarak annedir. Bağımlı bir ilişki ortaya çıkar ve bu erken dönem bağımlılığı sevginin ilk biçimidir. Ancak bu destekleyici figürle birlikte her daim bir rakip de bulunur. Bu sadece bir rakip olması durumu değildir aynı zamanda çocuğun "annesini" bir sevgi nesnesi olarak gören başka bir taraf olması durumudur. Ayrıca en azından bu üçüncü taraf biyolojik zorunluluktan gelir, bu, (teknoloji tarafından değiştirilebilirse de) üreme koşullarıyla ilgili bir durumdur. Bebeğin doğumundan sonra da üçüncü taraf (ya da taraflar) mevcut varlığını sürdürür -bu tarafın çocuğun biyolojik babası olması gerekmese de- biyolojik bir temeli vardır. Anne kendi başına kendi ihtiyaçlarıyla ve arzularıyla bir memelidir, onun ihtiyaçları ve arzuları çocuğuyla doyurulamaz ve onlar anneyi diğer yetişkin memelilerle ilişki kurmaya ve sürdürmeye iter. Başkaları da, annenin sevgisi, tutkusu, zamanı ve ilgisi bakımından çocuğa rakip olarak görünebilir. Oedipal üçgen ve memeli çocuğun biyolojik beklenti halindeki bağlılığına, onu

destekleyen memeli yetişkinlerin biyolojik ihtiyaçlarıyla ilişkilerine dayanan temel duygusal yığın tamamlanmış olur. Bağımlı sevgi ve bunun kaçınılmaz sonucu olan kıskançlık üçgeninin kırılması uzun ve karışık bir büyüme sürecinde gerçekleşir. Bizatihi çatışmalar çocuğun belli bir gelişim ve büyüme aşamasında yani biyolojik ve sosyalleşme koşulları ile belirlenen bir aşamada çok keskin olur. Belli bir toplum şekli kimin sevilen destekleyici figür, kimin nefret edilen ve sosyalleşen otorite figürleri olacağını belirlemeye yardım edecektir. Neticede psikanalitik teoriye göre bir süperego özdeşim kurmanın ve kişinin Oedipal arzularını dizginleyen figürlerin içeatımının sonucu olarak biçimlenir: ahlaki yasaklar ceza korkusu ya da kişinin bağlı olduğu bir otorite figürünün sevgisini yitirme korkusu dışında ortaya çıkar. Freud (*Totem and Taboo*'da) karışık bir hikâyesini (şüphesiz ki bu hikâye kadınlar için daha karışıktır) anlatırken birlik olup öz babasını öldürerek yiyen (ve dolayısıyla tam anlamıyla içine alan) erkek kardeşlerin mitinden bahseder. Ensest tabusu belirir, çünkü babalarını öldürmeden önce bu erkek çocuklar ona karşı (karşıtdeğerli) bir sevgi duyar. Ardından çocuklar (süperegolarında vücut bulan) yasaklarını tanımlar. Yasaklanan, babalarının sevmediği şeydir. Aynı zamanda tabu da ortaya çıkar. Çünkü özgür bırakılan erkek kardeşler ilkin babalarına karşı onları isyana teşvik eden kadınlar üzerine aralarında yaptıkları tartışmayı tekrarlar, -tabu olmadan babalarının rolü için aralarındaki ihtilafı sürdürebilirler. (Bu iki hususun baba-kız ensesti ile ilgili açıklamalarda yer alan, aileyi sosyal birliktelik adına aileyi sevmeyen ve parçalayan anne ile ilgili olan ikinci ve üçüncü noktalarla çok önemli bağlantılarının olduğunu da göz önünde bulundurun.) Köklerine bağlı olmak her bir toplumun süreklilik koşulu olabilir. Süperego ve gerektirdikleri hepimizin üzerinde baskı unsuru olan katı yükümlülük, yetişkin nesne ilişkilerinin ve

sosyal düzenin oluşumu için gerekli koşullar olabilir. Her toplumun bu yasakları (şu ya da bu şekilde) kavrama zorunluluğu (belki de sadece basit bir şekilde değil aynı zamanda ona rağmen), toplum olarak onun varlık koşullarından ileri gelir.[3]

Bir Kimlik Geliştirme

Sanıyorum ki, tabuların ahlaki bilinçlilik koşullarıyla nasıl bağlantılı olabildiği ve nasıl evrenselliği ışığında bir toplumun koşullarıyla bağlantı içinde olduğu büyük ölçüde gösterilmiş oldu. Tabular, bilhassa ensest tabuları, karakter gelişiminde, süperegonun gelişiminde, nesne ile kurulan tam ilişkilerde ve bir yaşam biçiminde esas olabilir. Ensestte bir suç olduğunu düşünemiyorsak, muhtemelen, hiçbir şeyde suç göremez ya da sosyal ilişkilerde bir uyguluk olduğunu düşünemeyiz. Ensesten rahatsız olmayan biri herhangi bir sosyal yasaktan da rahatsız olmayabilir. Benim kısa değerlendirmemde, süperegomuzu bilhassa kaybetmekten korktuğumuz kişilerden edindiğimiz görülebilir. Bu insanların itiraz etmesini istemiyoruz diyelim. O halde niçin özel olarak enseste itiraz etsinler? Umuyorum ki ensestin doğasıyla, ensest yasaklarının doğasıyla ve toplumlar ile bireylerin gelişiminde enseste götüren güdülerin yeri ile ilgili olarak bir inceleme parçaların nasıl bir araya geldiğini bize gösterebilir.

Bu noktada konuyu daha da uzatamam ancak en azından kimlik

---

[3] *Oedipus Rex* gibi oyunların oynanmasının ve ilgili ritüellerin rolü (örneğin Freud'un ele aldığı totemik festivaller, 1912-13) ilginç sorular doğurabilir. Bu olgular, tabulara zarar verilmesi ve tabu etkisinin (esas yapıya varan duyguların tekrar edilmesiyle) yeniden kabul edilmesine zemin hazırlayabilir.

ve özdeşim kurmayla ilgili mevcut (ya da *bir*) anahtarın olduğunu ortaya koyabilirim. Her nesil, ya eski nesille çatışarak ya da kaybettiği için üzülme gibi bir şey sayesinde kendi kimliğini edinmek zorundadır. "Üzülme gibi bir şey" özdeşim kurmayla sonuçlanır. Ancak özdeşim kurma farklılık yoluyla, yani çocuksu bağlılığını aşma ve özerklik elde etme çabasının bir sonucu olarak anlam kazanır. Ensest ise farklılığı yok eder: Kategoriler çöker, insanların açık ve belirgin birer cinsel ve sosyal konumlar elde etmesi durur (*Chinatown* filmindeki bir sahneyi düşünün, "kız kardeş-kız evlat, kız kardeş-kız evlat" yüzleşmesinde kederli bir karmaşa ortaya çıkar); dahası farklılığın yok olmasıyla birlikte, insanların geliştikçe bir noktadan başka bir noktaya geçme olasılığı da ortadan kalkar. Belki de bu, ensestin bazılarına çekici gelmesinin nedenidir. Ancak ensest tabularındaki şiddetin kendi başına etkili bir devrimsel eylem olabileceği konusunda şüpheliyim. Farklılığı yok edip rolleri karıştıran ve otoritenin kuyusunu kazan ensest bağlılığın hakkından gelemez, söylediğim gibi, ensestin biyolojik ve sosyal zorunluluktan ileri geldiğini düşünüyorum. Ensest tabularının ve onu kaldırmanın şiddeti, bana kalırsa, sabit, olgun ve bağımsız bir kimlik kurulmasına izin verir.

Ensestin gelişim üzerindeki etkileriyle ilgili şüpheleri kanıtlamak için tıp literatürüne bakılırsa, birçok problemle karşılaşılır. Birincisi, yeterince veri yoktur. İkincisi, sistematiklikteki nadirliktir, örneğin toplumumuzda baba-kız ensesti pek sık kayda geçen bir vakadır, ancak kardeşler arası ensestin daha yaygın olduğunu düşünmek için haklı nedenlerimiz vardır. Anne-oğul ensestine kayda geçen yayınlarda pek nadir rastlanır ve homoseksüel ensestten ise neredeyse hiç bahsedilmez. Kardeşler arası ensest genelde, sonuçları bilhassa zararlı olmadığı için ya da fazlasıyla yaygın olduğu için kayda geçmiyor olabilir. Yine bunu

kimin kaydedeceğiyle ilgili de sorunlar vardır. Bir kurban mı var ortada, yoksa incitilmiş bir üçüncü taraf mı? Gerçekte, çocuk ile yetişkin biri arasındaki cinsellik oyununun ve ensestin doğrultusu ne yöndedir? (Cinselliği Freud'un *Three Essays on the Theory of Sexuality*'de sunduğu geniş anlamıyla kabul edersek, ensest arzuları ve eylemleri genital birlikteliği gerektirmez.) Üçüncüsü, veriler tıbbidir (ya da daha az faydalı olup, kriminaldir) ve bu yüzden, elbette ki, (bir şeyi ortaya koyacaksa) kesin bir psikolojik bozulmayı ortaya koyar. Ensestin zararlı kabul edilmediği durumlardan veri elde etmek fazlasıyla güçtür. (Lous Malle'in *Souffle au Coeur* filmi bu durumların mümkün olduğunu gösteren bir varsayımın ya da arzunun üzerine dayanır.) Dördüncüsü ve sonuncusu, bu durumlarda bir zarar olup olmadığını ve ensestin kendisinden ziyade bu zararın ne ölçüde yasağın varlığına dayandırılabileceğini ayırmak zordur. Başka deyişle zarar yasaklamanın ürünü mü, yoksa yasaklamadan bağımsız bir neden mi? Yasaklamanin kendisi sorunlara neden olabilir ya da ilgili yasaklama, ensest ilişkide olup zarar görenler için konmuş olabilir. Bu, ensestin koşullarını soyutlaştırmayı tümüyle güçleştirir.

Yine Tabular ve Nedenler

Ancak bu tür bir durum değerlendirmesi de yanlış olabilir (ya da sadece sorumuzun özel bir yönünü aydınlatabilir). Zira yasaklama da bir tabudur ve koşulsuzdur. Başka deyişle, bu, koşulsuz anlamıyla, bağımsız bir şekilde değerlendirilmiş bir hedeftir ancak bir yaşam yolunun ve insan ilişkisi idealinin kaçınılmaz bir parçasıdır. Bu "yaşam yolu" ve "ilişki ideali" anlayışları, ahlaktaki değişmez sınırların ve yasakların rolüne ilişkin algıdaki süperegonun gelişim koşullarından daha mer-

kezi bir kimlikte olabilir. Psikolojik koşullara ilişkin basit bir değerlendirme, "kimliğin" önemini gözden kaçırabilir, bu durumda bireyin kimliği niteliksel erdemlerle, kötü huylarla ve onda tanımlanan ilişki örnekleriyle belirlenmiş yaşam yolunun istikrarıyla yakından ilgilidir. Birisi tabuların kesin ve koşulsuz olduğunu ancak irrasyonel olamayabileceğini söylediğinde, bunları basitçe yararcı değerlendirmelere uygulanabilir olan adalet idealleri gibi olgularla kıyaslamak zorunda kalır. Kesin yasakları meydana getiren farklı alanlarda birçok ideal vardır. Birisi arkadaşlarına ihanet etmemeli, sadece o an kızgın olabileceği için değil, aynı zamanda "arkadaş" olarak kalamayacakları için bu böyledir, zira ihanet geçmişte hiç arkadaş olmadıklarını da gösterebilir. Sadakatin belli türleri, arkadaşlığın belli türleri için gerekli olabilir. Bu tür arkadaşlıklar ise değerlidir. Burada neden olarak kabul edilen unsurların dar kapsamlı olduğu bilinmelidir. Sevginin belli türleri, güvenin belli türlerini gerektirir. Güvenin belli türleri de belli nedenleri göz ardı eder. Kişinin apaçık kanıtı göz önünde tutarak güvenmesi (kanıt mümkün kıldığında, kişi bocalamaya yatkın olacak demektir), hiç güvenmemesi kadar kötü olabilir. Böyle bir durumda kişinin sevgisi yanlış türde bir sevgi olabilir. Sorgulanmayan güvenin ardında belli bir sevgi ideali yatar. Böyle bir idealin değeri, yaşam yolundaki yeri, bu tür bir güveni değerli kılma ve belli şüpheleri dışarıda bırakma nedeni olarak sayılabilir. Davranışları sorgulamamak belli türdeki ve niteliktek ilişkiler için gereklidir. Dindeki inancın rolü de bu zorlu meseleleri kavrayabilmenin başka bir yolunu sunabilir. (Hatırlamalıyız ki, "tabu" kendinde dini bir kavramdır.) Bu tür vakaların ve özellikle de (belli eylemleri "düşünülemez" ya da "makul olmayan" kılan) adalet idealleri aracılığıyla eyleme dayandırılan yasaklamaların, ensest tabularının cinsel ilişkilere yerleştirdiği yasaklamaları kavramada en yararlı paralel

bağlantıları kurduğunu düşünme eğilimindeyim.

Ahlakın ve haklılığın daha dar bir bağlamında makul karşılanamaz olsa da, genel itibarıyla (ahlak, toplum ve insanlık için) gerekli yasaklamalar olabilir.[4] Her toplumun ensest tabularının olması ve her toplumun, ziyadesiyle sosyal ilişkilere dayanan (başka koşullar altında onaylanan) ilgili eylemin esas karakterinden bağımsız olarak bazı cinsel ilişkileri yasaklamalası tesadüf değildir. Bu, bir toplumdaki fertlerin (itaat etmediği takdirde) böyle yasaklamaların gücünü hissedebileceği türden sosyal ilişkilerin bir koşulu olabilir. Yasaklamaların örneği toplumdan topluma ve sosyal ilişkilerin yapısına bağlı olarak değişiklik gösterebilir ancak böyle birtakım yasaklamalar ve onlara saygı duyma olasılığı olmadan bir toplum da olmayabilir. Yasaklamaların cinsel nitelikli olmasının bireyin psikososyal gelişim koşullarıyla bir ilgisi ve dolayısıyla biyolojik bir temeli olabilir. (Öldürme güdüsü, saldırganlık üzerindeki sınırlamalar benzer şekilde evrensel, gerekli ve kesin olabilir, dolayısıyla bunların da biyolojik bir temeli vardır.) Belli bir toplumda kesinlik taşıyan yasaklamalar (farklı toplumlarda farklı olsalar bile), tümüyle anlaşılamasa ya da (dar bir anlamda) makul karşılanamasa da, (daha geniş anlamda) ahlak, toplum ve dolayısıyla (insan sosyal bir hayvan olduğundan) insanlık için temel oluşturabilir. Tabuları, diğer türdeki sosyal yasaklara ters olarak anlamanın kilit noktası, modern ahlak bilinçliliği için ziyadesiyle muammalı görünen şu tabu işlevlerinde bulunuyor olabilir: Tabular evrensel (her toplumda, ölüm ve ensest konusu da dahil olmak üzere, bazı tabular vardır) ve kesindir (koşulsuzdur ve sorgulamaya izin vermez), dahası tam bir yükümlülük dayatır (mazeret kabul etmez). Bu işlevler irrasyonel olmayabilir. Ancak bu olasılığı göz önünde bulundurmamız gerekirse, sorgulamanın kesilmesini

[4] Ahlak ve hayat tarzındaki kesin yasaklamalar için, bkz. Hampshire (1973).

gerektiren, sorgu sonunda ya sorgulamanın neticesi olarak kendimizi de içinde bulabileceğimiz bu sonuca varmanın ne kadar paradoksal olduğunun da farkına varılmalıdır. Elbette ki, tabu sadece eyleme değil düşünceye kadar uzanır. Bazı hususlar (ensest, bir arkadaşa ihanet edilmesi) düşünülemez sayılabilir. "Düşünme" ile "hakkında düşünme" arasında bir bağ var mıdır?

Özet Olarak

Ensest tabularının cinsel ilişkilere dönük cinsel içerikli olmayan itirazlarla karşılaştığı görülmelidir, başka deyişle bu itirazlar kimlerin birbiriyle ilişkiye girdiğine dayanmaktadır, onların eylemlerine değil. Sözkonusu olan, baba-kız ensestine dönük belli yasakların ve tabuların belli işlevlerinin düşünülmesiyle ortaya çıkan durumdur. İlgili itirazlar sosyal bağlara ve biyolojik bir temeli bulunan ayrımlara dayanmaz ancak ensest tabularında da biyolojik husus vardır. Bunu görebilmek için Oedipus kompleksinin doğasına, birey ve toplumun gelişim koşullarına bakmak gerekir. Ahlaka ve makul karşılamaya ilişkin (örneğin, yararcı nitelikteki) daha dar bir bağlamda makul karşılanamaz olsa da, (ahlak, toplum ve insanlık için) gerekli yasaklamalar olabilir. Dolayısıyla tabuların evrensel (her toplumda şu ya da bu şekilde meydana gelebilir) ve kesin (sorgulamaya izin vermez) olması, dahası tam bir yükümlülük dayatması (mazeret kabul etmez) irrasyonel olabilir, bir yaşam yolunu belirleyen sınırları çizebilir.

11

FANTEZİ VE ANI

Freud'a göre Düşüncelerin Etiyolojik Rolü

"Histerikler temelde anılardan mustariptir." (1895d, 7) Bu eski formülasyon, Freud'un psikanalitik düşüncesiyle büyük ölçüde geliştiyse de, merkezi nitelikli iki unsuru barındırır. Psikolojik rahatsızlığın bir kaynağını düşüncelere yerleştirir ve histeriği geçmişinin kurbanı gözüyle tedavi eder. Histerik bireysel tarihinin bir mahkûmu, bir tutuklusudur. Bu düstur geçmişi düşünceler, bilhassa geçmişle ilgili düşünceler yani anılar aracılığıyla sahneye taşır. Geçmişimizin bugünkü tutumumuzu aldatıcı şekillerde etkileyebilmesi önemli bir içgörüdür, öyle ki bu yollardan biri düşünceler aracılığıyla daha önemli bir içgörüyü bile kanıtlar. Bu hususlar etrafında bir sorular salkımı ortaya çıkar. Freud'un bahsettiği hususlarda davranışımızı etkileyen, gerçekte geçmişimiz mi yoksa (daha iyisi) güncel geçmişimiz mi? Gerçeklik ile fantezinin nedensel tesiri nasıl ayrılır? Etkileri "nedensel" midir? "Anı" nasıl ve niçin aracı olarak ortaya çıkar? Gerçeğin anısı, fantezinin anısı ve anının fantezisi nasıl ayrılır? Bu ayrımlardan herhangi biri bireyin tutsaklığına ve onu aşma olasılıklarına etki eder mi? Bu makalede bu soruları cevaplamak yönünde ilk adımı atacağım.

Hipnoz, Tedavi ve Düşüncelerin Rolü

Psikanalizin başlangıcında, "analitik" terapinin *olabileceği* inancını

sağlayan nedir? Niçin "analiz", "anlama", "yorumlama" ve "içgörü" tedavide işe yarıyor olsun? Cevabın bir kısmı belli rahatsızlıkların psikoloji temelli olduğu inancında bulunur. Sorunların ardında düşünceler yatıyorsa, bu durumda düşünceleri aydınlatmak bu sorunları çözmeye yardım edebilir. Buradaki bağlantılar gerçekte fazlasıyla kompleks yapıdadır ve sözkonusu düşüncelerin karakteri ziyadesiyle açıktır, ancak şu soruyla başlayabiliriz: Niçin düşüncelere belli rahatsızlıkların ortaya çıkmasında bir rol atfedilsin, niçin histeri bilhassa idiojenik kabul edilsin?

Studies on Hysteria'da (Freud & Breuer 1895d) sunulan teoriye göre, ilgili deneyim, kurban elverişli durumda, "hypnoid" durumunda olduğunda gerçekleştiğinden ya da deneyim öznenin özeleştirisiyle "uyumsuz" olduğundan, boşalmamış etki histerik semptomlara neden olur. Aşırı "etki" (psişik enerji) boşalmalıdır. "İstikrar ilkesine" göre: Zihin aygıtı mevcut coşkunluk tutarını olabildiğince düşük seviyede ya da en azından sabit tutmaya çabalar. (Freud 1920g, 8:9; Krş. 1940d, 1: 153-54) Etki deneyimlenmiş olgulardan meydana gelir ve deneyimin, etkinin istikrar ilkesinin gerektirdiği gibi boşalamayacak kadar travmatik olduğu yerde patolojik sonuçlara neden olabilir. Neyin "travmatik" (basitçe güç ve coşkunluk değil) bir deneyime ve özellikle de "uyumsuz fikirler" kavramını incelemem gerekecek. Bu noktada anlaşılması gereken, (kendisinden etkinin doğduğu) güncel bir eylemin süregelen anısı, başka deyişle histeriye sebep olan nedendir.

Charcot'nun histerik semptomları ortadan kaldırmak için hipnozu kullanması, terapatik önem taşıyordu, ancak daha da önem arz eden, belki de, yine Charcot'nun, normal insanlarda da bu semptomları başlatabilmek için hipnozun kullanabileceğini keşfetmiş olmasıdır. Tedavilerin histerinin doğasıyla ilgili ortaya hiçbir şey koymadığı, zira hip-

nozun harekete geçen nedenleri ortadan kaldırmaktansa çatışan unsurları tanıttığı (ve dolayısıyla semptomları dindirdiği) iddia edilebilir. (Ülserlerin fiziksel tedavisi de, ülserlerin esasta salt organik olduğunu kabul etmez.) Öte yandan histerik semptomların hipnozla ortaya konması, fikirlerin (düşüncelerin) zihinsel rahatsızlığın oluşumunda rol oynayabildiği yönünde ikna edici bir kanıt sunar.

Charcot'nun histeri kanıtlarının sahte olduğu yönünde itiraz sesi yükselebilir. (Szasz 1961, 32-34) Ancak bu itirazlar Charcot'nun kâşifi olduğu kabul edilen büyük epileptoid histerilerine uygulanabilir; Charcot'nun kanıtları ne gösterirse göstersin, histerik semptomların hipnoz altında ikiye katlandığı açıktır. Bu iddiayla ilgili iki sorun vardır. Birincisi bir semptomu "histerik" kılan nedir? Hangi değerlendirme bir davranışı, hipnoz etkisiyle "histerik semptomlardan" sayabilir. Freud'un teorisine göre bir semptoma "histerik" demek, onun idiojenik olduğunu kabullenmek demektir. Ancak etiyolojik yükleme ve daha sonra böyle bir açıklamada karşımıza çıkan, devamındaki döngüsellik bu erken dönemde belirmez. Benzer bir değerlendirme, hipnoz etkisiyle bir davranışı histerik olduğu kadar doğal olarak meydana gelen bir davranış kılmayla ilgili olarak da yapılabilir. (Her iki durumda da gözlemlenebilir davranışın karakterine ve muhtemelen organik rahatsızlık yokluğuna bakılır.) Ayrıca davranışın "histerik" (ya da "nevrotik") olarak nitelendirilmesinin belli bir açıklama tipinin -yani "fizyolojik" değil de "psikolojik" açıklamanın- geçerli olduğu yönündeki inanışa dayandığını kaydetmek de önemlidir. Gerçekten de belli bir davranış yalnızca nedeni ve açıklamasıyla ilgili belli inanışlar bağlamında bir "semptom" sayılacaktır. Bu yüzden "olgular" kuram yüklüdür. Böyle, doğal olarak açıklanabilir olan histerik nitelikli davranışlar bütünü yoktur. Freud bir keresinde belli türde (nesnel) histerik semptomlar olduğuna inanmıştır

(Freud 1888-8978vd; Krş. Andersson 1962, 3. Böl.). Bu bizi hipnozla histeriye indirgeme durumundan fikirlerin rolüne doğru uzanan harekete dair ikinci güçlüğe taşır. Hipnoz mekanizmasının kendinde somatik mi (Charcot) yoksa psişik mi (Bernheim ve "telkin" okulu) yani fizyolojik değişikliklerin sonucu mu yoksa fikirlerin bir etkisi mi olduğu yönünde bir tartışma çıkmıştır. Freud histerinin nesnel semptomatolojisine ilişkin inancından ötürü, doğrudan telkine karşı çıkararak şöyle der: "Bu, histerik belirtiler mekanizmasının psişik olduğuna getirilmiş bir itiraz değildir ancak fizikçinin alanına giren telkin mekanizması da değildir." (1888-89, 79) Freud hipnozla ilgili olarak "telkinin" bir biçimine iltimas göstermeyi sürdürmüştür (1889a, 97-98, 101) ve neticede bir cinsel hipnoz teorisi sunmuştur. (1905d, 150n.; 1921c, 127-28) Bakış açımızdaki temel husus, mekanizma ne olursa olsun, fikirlerdeki içeriğin hipnoz sürecinde bir rol üstlendiği üzerinedir.

Freud ve Breuer'in "Preliminary Communication" adlı eserlerinde odaklandıkları fikirler ısrarcı anılardır. "Israr" önemlidir, zira semptomları doğrudan travmatik bir olaya atfetmenin, anıya ya da düşüncelere bağlamaktan başka gerekçesi olamaz. İkisi de, "psişik travmanın -ya da daha özelde travma anısının-" sadece semptomu salan ve yoluna devam eden temsilci provakatörden ziyade, "başlangıcından sonra çalışmaya devam eden bir temsilci olarak değerlendirilmesi gereken yabancı bir yapı gibi hareket ettiği" konusunda ısrarcıdır (1895d, 6). Bahsi geçen kanıt ise "tedavi" kanıtıdır (örneğin semptomların ortadan kalkması). Histeri tedavisinde (Breuer'i izleyen) Freud hipnozu, ilk kullanımdan "başka bir anlama" taşır ve doğrudan semptomların ortadan kalktığı iddiası dışında, hipnozu, hastanın semptomların kökenini izlemesini sağlamada kullanır (Freud, 1925d, 19):

> İlgili olayın anısını gün yüzüne çıkarmayı başardığımızda, her bir his-

> teri semptomu aniden ve kalıcı olarak kayboldu, sözkonusu anıyla birlikte semptom coşturuldu ve beraberinde etkisi de ortaya çıktı, hasta olayı neredeyse tüm detaylarıyla anlatıp etkiyi sözcüklere döktü. Etki olmaksızın anıları yeniden bir araya getirmek, neredeyse hiçbir zaman sonuç doğurmaz. (Freud & Breuer 1895d, 6)[1]

Anna O.'nun içememe sorununun, bayan eşlikçisinin köpeğine bir bardaktan içmesine izin vermesi şeklindeki anısının (iğrenmeyle birlikte) canlandırılması yoluyla tedavi edilmesi, ortaya konmuş klasik bir modeldir (1895d, 34-35). Eşlik eden etkiyi, örneğin katartik abreaksiyonu uyandırmanın önemini düşünmek zorunda kalacağız, ancak tedavi kanıtı yine şüpheli bir değer taşıyabilir. (Epilepsi hastası olduğu varsayılan bir kızın, hipnotize edilince, saldırgan bir köpek tarafından kovalanışını, ilk saldırıyı takiben ikinci saldırıda tekrar yaşadığından bahsederken) şöyle derler: "Tedavinin başarısı tanı tercihini onaylamıştır." (1895d, 14) Ancak Breuer (Anna O.'dan bahsederken) şunu kabul eder: "'Konuşmanın ardından' semptomların ortadan kalkmasıyla ilgili olarak bunu kanıt olarak kullanamam, bu sonuç telkinle çok iyi bir şekilde açıklanabilir." (1895d, 43) Bağlamda, Breuer hastanın ifadelerindeki *gerçeğin* kanıtına atıfta bulunur (doktorun tanısına değil), ancak bu, ilgili ifadelerin "zemin hazırlayan nedeni" tanımlaması demektir, dolayısıyla ilgili aktarım (ve güçlük) tanığa da uyarlanabilir.

> Öte yandan tedavideki hataların iddiaları çürütmesi gerekmez. Diğer hususlarla birlikte bu durum da katartik prosedür yüzünden tam te-

---

[1] Krş. Freud'un bu dönemdeki "Lecture on Hysteria"sı. Freud burada anının "neden ortadan kalktığında sonuç da ortadan kalkar" deyişini tersine çevirerek "gösterime sokan" değil "doğrudan" nedenin kendisi olduğunu iddia eder. (1893h, 35; bu pasaj Freud & Breuer 1895d, 7, deki ifadeyle paraleldir, burada anıya "doğrudan gösterime sokan neden" denir).

davinin önüne geçen asıl travmayla birleşerek yeni karışıklıklara sebep olabilir (1895, 74n.2). Tedavi mümkün olduğunda ve telkin sorunu yaşanmadığında bile diğer çatışan unsurlar ya da güvensizlik, bir anının neticesi ve semptomun sonraki dinmesi semptomun kaynağının anıda olduğunu göstermeye yetmez. Bu iddia için, etiyoloji için en radikal güçlük, ortaya çıkan anıların sadece varsayılan anılar ya da (daha iyisi) varsayılan olayların anıları olmasıdır. Bu, Freud'u fantezi, güdü ve çocuksu cinsellik üzerinde daha bereketli düşünmeye iten bir güçlüktür. Bu, (semptomları ortadan kaldırmada ve başlatmada) hipnoz etkisiyle ve Breuer'in katartik yöntemiyle sunulan fikirlerin etkisinin reddini gerektiren (fanteziler anılardan daha az düşünce değildir) bir güçlük değildir, ancak bu güçlük, sözkonusu etkinin yeniden incelenmesini gerektirir.

Fikir ve Etki

Breuer-Freud'un histeri teorisindeki temel açıklayıcı düşünce tüm histeri türlerinin (sadece "travmatik" histeri ya da öznenin asıl atağı coşturan bir olayın halüsinasyonunu gördüğü açık olan ataklar) travmayı öncüleme bağlamında *anlam* ifade eden semptomları olduğu üzerinedir. Temelde fikirler de sözkonusudur, zira temsilci durumun (bir şekilde) farkındaysa davranış bir duruma (örneğin "anlamlı") bir yanıt olarak anlaşılabilir. Ancak bu da sadece kavramayı gerektirir, anıyı değil. Buna karşın yanıt verilen olay geçmiştedir. Semptom ise bir olaya reaksiyon anlamını taşır. Semptom patolojiktir, zira kişi geçmişteki gerçekliğe yanıt verir, şimdiki gerçekliğe değil. Bu yüzden "histerikler temelde" şimdiki kavrayışlar için yanlış olan ve böylelerine yanıt niteliği taşıyan anılardan "mustariptir." (1895d, 7) Freud'un erken dönem teorisinin sunduğu resim birçok açıdan düzeltmeye ihtiyaç duyar. Belki de

en önemlisi, sözkonusu durumda, kavrayış ve anı karışımına ek olarak güncel olayın anısı ile bir fantezi arasında bir zıtlık (ve dolayısıyla bir karışma olasılığı) oluşmasıdır.

Semptomların anlamlı bir şekilde travmaya zemin hazırlayan unsur olduğunu söylemek tümüyle doğru değildir, zira anılar şimdiki kavrayışlar için yanlış ve böylelerine yanıltır. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi, (fikirlerin rolü adına) "anlamın" dar bir biçimde yorumlanmasını gerektirir, dolayısıyla semptom da özne tarafından görülen bir duruma davranışsal bir yanıt olarak anlaşılabilir (örneğin uçmak tehlikelidir; 1895d, 91). Freud-Breuer teorisi gerçekten de, semptomun "açıkça travmaya zemin yaratma olgusuyla alakalı" (1895d, 4) olduğunu iddia etse de, bu alakanın anlaşılabilir olması için kasıtlı bir yanıta dönük olması gerekmez. Semptomatik davranış sadece, ona dönük akli bir reaksiyon olmadan da asıl deneyimle *ilişkili* olabilir. Örneğin:

> Hasta yatağını kaygılı bir şekilde izleyen bir kız karanlık bir an yaşar ve korkutucu bir halüsinasyon görür, sağ kolu sandalyenin arkasından sallanırken uykuya dalar; buradan aynı kola ilişkin, kontraktürün ve anestezinin eşlik ettiği bir parezi doğar. (1895d, 4)

Öte yandan ilişki salt sembolik ve semptom da "bellek sembolü" olabilir (1895d, 90). "Örneğin bir nevralji zihinsel bir acıyı ya da ahlaki tiksinme hissinin püskürmesini takip edebilir." (1895d, 5) Ancak yanıt unsuru, ilişkisi, sembolizmi ya da esas durumun farkındalık türünün gerekli olup olmadığı ve dolayısıyla fikirlerin rolüne ilişkin önceki argümanın (biraz geliştirilmiş bir biçiminin), travmanın kavranıp kavranmadığı, hatırlanıp hatırlanmadığı ya da fantezi olup olmadığı tartışmaya açıktır. Fantezi olasılığı bizi açıklamayı gerektiren ikinci bir noktaya taşır. Semptomun temel nedeni, eğer bu dışsal bir olayı içeri-

yorsa, "zemin hazırlayan travma" olamaz. Etki olmalıdır ancak bu etki, bir olaydan (dışsal uyarıcıdan) ziyade güdüden (örneğin içsel bir uyarıcıdan) doğabilir. Her iki durumda da, etkilerin ve fikirlerin değişimleri ve ilişkileri artık izlenmelidir.

Freud'un fikir ve etkiyle ilgili görüşleri kayda değer bir gelişim gösterir. "Etki" ya da "coşkunluğun tutarı" bir fikre eklenir, buna karşın temel varsayım öylece kalır:

> Bağlama göre, zihinsel işlevlerde ayrılabilir bir şey vardır, etki kotası ya da coşkunluk tutarı niceliğin tüm niteliğini taşır (buna karşın onu ölçmede başarılı olamayız), artabilir, azalabilir, yer değiştirebilir ve boşalabilir, dahası, elektrik şarjının beden yüzeyinde yayılması gibi bellek izlerinde yayılabilir. (Freud 1894a, 60)

Freud psişik enerji açıklamalarında bazen alan teorisi modelinden ziyade mekanik modeli kullanır. Varsayımın temelinin nörolojik ya da bir ölçüde fiziksel-kimyasal-biyolojik olduğu anlaşılır, ancak "etkinin kotası"nın psikolojik algı çağrışımları tarafından sunulan belirsizlik teoride yaşamaya devam eder.

(Soyutlanmış bir resimden ziyade bir düşünce olduğu unutulmaması gereken) Patojenik fikrin en önemli niteliği "uyumsuz" olması yani bireyin yaşamındaki model örneğiyle, inandığı ya da inanmak istediği şeyle çatışmasıdır. Bir fikir "uyumsuz" ve dolayısıyla travmatik olabilir, zira "sevilen kişinin apaçık bir şekilde hazırlıksız yitimi durumundaki gibi" eşit reaksiyon olmaz ya da sosyal koşullar imkânsız bir reaksiyon olmaz. (1895d, 10)

Fikir reddedilir. Bu noktada (örneğin 1895d, 116) Freud bu reddi kasıtlı bir baskı olarak görür. Hastanın "unutma" güdüleri vardır ve bu güdüler belleğin tazelenmesine dönük bir baskıya sebep olur (1895d,

111).[2] Elbette ki bunlar maksatlı baskıya ilişkin sorunlardır. Özaldatma ilişkin tüm sorunlar, eşzamanlı bilmeyle ve bilmemeyle ilgili sorunlardır. Kasıtlı unutma, kendisine bilerek uymana izin vermeyen belli koşullar altındaki bir kurala uymayı gerektiriyor görünür, böyle bir durumda (etken olarak) hangi hisle kurala uyduğun (salt) ona uyarak hareket etmekten farklı olarak belirsizdir. (Krş. Bir çocuğun oyunsever ihtarı: "Filleri düşünme!") İnsan nasıl kasten unutabilir? Dahası, unuttuğunu unutmalı mıdır? Belki de Freud sadece, kişinin çaba sarf etmeden kasıtlı unutuşunu unutmasına izin vermektedir, zira etki fikirden ayrıldığında, onu bilinçlilikten ayırmak için herhangi bir enerjiye gerek yoktur. Freud ne demiş olursa olsun, bu sorunlar Freud'a (daha sonra) baskının kendi başına, bilinçdışı bir süreç olduğu yönündeki görüşüne

---

[2] *Standart Edition*'ın editörleri "kasten" ile "kasıtlı olarak" ifadelerinin, "Freud tarafından, 'baskı altına alınmış' ifadesinin geliştirilmesi için bir yerde kullanıldığını" not olarak düşer, "Freud burada baskı eyleminin, dürtünün devreye sokulabilmesi adına, bir arzu çabası tarafından ileri sürüldüğünü bildirir. Dolayısıyla 'kasten' kelimesi sadece bir dürtünün varlığına işaret eder ve bilinçli bir kasıt anlamı taşımaz." (1895d, 10n. 1). Eğer böyleyse, o halde "arzu çabası" nedir?

Dahası, Freud "kasten" dediğinde onu, bilinçli kasıt anlamında kullandığının dolaylı bir göstergesi vardır. Freud (uyumsuz fikirlerdeki) çatışmaya ilişkin bilinçli farkındalığının, ilgili baskı "savunma histerisi"nde meydana gelmeden önce, oluşması gerektiğini söyler (1895d, 167). Kasıtlı baskıyla ilgili ifadenin bulunduğu bağlamda, Freud hastadan "unutmaya kararlı" olarak bahseder (1895d, 11). Ayrıca hastanın (Lucy'nın) "ahlaken korkaklığından" bahseder ("histeriyi yaratan mekanizma bir yandan bir ahlaken korkaklık eylemini, diğer yandan ise egonun devri anlamına gelen bir savunma tedbirini yansıtır.") bu durum, baskı hastanın kontrolünde yani o "kasıtlı" değilse uygunsuz görünür (1895d, 123). Bu aşamada Freud'un teorisi bilinçdışı kasıtlar değil sadece bilinçdışı anılar düşüncesini içerir.

yönelmesinde yardımcı olmuş olabilir.

Bu görüşe göre bilinçdışı baskı altına alınmış olan, egodan ayrı olarak

> psişik bir grubun oluşumu için kristallenme özü ve merkezi anlamına gelen tek tek fikirlerin bir toplamasıdır, bu grubun etrafındaki her şey, bilahare bir araya gelmiş uyumsuz fikirlerin kabulü anlamına gelir. Bilinçten ayrılma... kasıtlı ve maksatlıdır. (1895d, 123)

Baskı kasıtlıdır ancak bilinçdışı fikirler anı olmakla birlikte, kasıtlı değildir: Bunun yanında dinamik fikirlerin (dürtülerin ve arzuların) ya da süreç anlamında bilinçdışılığın, soyutlanmış yığın dışında, bir işareti yoktur. Kişinin arzularından bağımsız, dışsal bir travma sözkonusu olduğunda, bu yeterli görünebilir. Ancak Freud bunun her durumda geçerli olduğuna nasıl inanabilir? Bilhassa arzuların inkârı olarak görünen bu olayları (örneğin Lucy olayını) nasıl açıklayabilir? Belki de, bir arzuyu bastırabileceğini ancak bilinçdışı bir arzunun (Lucy'nin sevgisi gibi olabilir mi?) bir arzu gibi hareket etmediğini söyleyebilir. İlgili bir fikre bir enerji eklenir ve bu enerji bir semptoma dönüşür, bir semptom hareketinde bulunmaz (arzu ortaya çıkar, ifade edilmez). Ancak Freud için sorunun sadece bu noktada doğduğundan şüpheliyim, zira o bütün bu örnekleri göz önünde tutmaz. Daha sonra çocuksu *haz* ve arzular anlayışı bazen arzuların da bilinçdışı olduğunu benimsettiğinden bir sorun ortaya çıkar. Ancak bu gelişim unsurlarına geri döneceğiz. Bu arada "ikincil bilinçliliğin" ya da baskıdan oluşan ve Freud'un son kertede reddetme aşamasına geldiği düşünceler yığınının travma yaratan "hypnoid durumlarından" ziyadesiyle farklı olduğunu da kaydedin (1896c, 194-95).

Baskıyla, uyumsuz bir fikre karşı geliştirilmiş savunmada, etki ayrılır ancak yayılmaya devam eder. Fikir etkisiz hale gelir ve güvenle

saklanır. Etkinin ortadan kalkma biçimi, bozulma karakteriyle birlikte farklılık gösterir. "Histerik savunma yöntemi... uyarımın somatik bir inervasyona dönüşümünde yatar." (1895d, 122) Etki artık bir semptom biçimine dönüşür, bu semptomun içeriği baskı altına alınmış fikre dayanır. Fiziksel semptom bir yanıt, bir ilişki ya da sözkonusu fikrin bir sembolü olabilir. Sözkonusu fikir bir anıdır. Ancak artık düzende üçüncü bir doğrulama vardır. Bir histeri atağından mustarip olan kişinin anıyı *hatalı bir şekilde* algılamış olmasına gerek yoktur. İlkin, atak algılanmış bir duruma, hatta yanlış bir şekilde algılanmış bir duruma *etken* bir yanıt anlamını taşımayabilir. İkinci olarak, bir yanıt olduğu durumda bile (örneğin Frau Emmy'nin "Uslu dur! -Sesini çıkarma!- Bana dokunma!" formülü gibi, 1895d, 56-57, 95), mustarip olan, esas anıya dair tümüyle *bilinçsiz* olabilir; bir sanrının gücüyle anının belirdiği durumda bile (örneğin Emmy'nin 49 ve Anna'nın 34) bu sadece bir paravan olabilir. Ancak her durumda sözkonusu semptomun *kendisi*, tabir yerindeyse, bir anıdır. Semptomun patojenik ve uyumsuz nitelikli fikirle bağlantısı ne olursa olsun, o kendi başına *anı sembolüdür* (bkz. 1895d, 90n.1).[3] Dolayısıyla, örneğin, Emmy'nin çektiği acılar "acıların anıları... tahrik dönemlerine özgü anı sembolleridir" (1895d, 90) ve Miss Lucy'nin "(yanık puding kokusundan bezmiş) bilinçliliği de artık evirtim yoluyla meydana gelen fiziksel bir hatırlama içerir... ve az ya

[3] Düşünceleri ve koşulları (örneğin Amy'nın "Kımıldama!" ifadesi gibi) yaratan unsurların bir şekilde tekrarları olan semptomların hafıza sembolleri olup olmayacağı sorusu sorulabilir. Ancak alakalandırma ve sembolizm aracılığıyla kurulan bir bağlantı "tekrarlamayı" yaratmaya yeterse bir tepkinin ziyadesiyle "hafızayla" ilgili ve kesinlikle bir sembol olmasa bile) niçin sözkonusu olmayacağı belirsizdir. Hafızayla ilgili semboller temelde anılar ve tepkiler, alakalar ya da doğrudan sembolik işlev gören semptomlar yerine geçer. (Bkz. Freud, 1910a, 16-17)

da çok, açıkça bu hatırlamaya bağlı olan etkiden mustariptir." (122-23) Sözkonusu mekanizma anı ile algı arasındaki, şüphesiz ki, bazı durumlarda mevcut olan karışıklığa değinmeden semptomu açıklar.

Bu, fikirleri tam anlamıyla patojenik olan etkiye dönük garip ekler kılmaz. Teoriye göre, hangi etkilerin anormal boşalmaları (genel birleşme, unutma ve uygunsuzluk abreaksiyonu yolları) izlemesi gerektiğini belirleyen, fikirlerdir. Histerinin idiojenik doğasıyla ilgili teori aynı zamanda Freud'un önceki açıklamasındaki en güvenilir unsurdur. Hipnoz tedavisinin belirsiz olduğu yönündeki bulguyu reddediyorum ancak telkinden karışma olması tehlikesi, en azından azaltılabilir. İlkin, hipnoz terapisi tümüyle telkini, remptomların dindirilmesi adına doktorun hastaya yaptığı açıklamaları içerir. Ancak katartik "konuşma tedavisinin" gelişimiyle birlikte (1895d, 30), hipnoz seanslarının içeriği doktorları şaşırtmıştır ve sonuçlar beklenmedik düzeyde olmuştur (en azından Anna O.'yla ilgili ilk vakada, Breuer için, 1895d, 7, 46). Hipnoz altında histerik katlanmanın sunduğu onaylamadan bahsetmiştim. Bu tedaviler, Freud hipnoz kullanımını bıraktıktan sonra da (örneğin Miss Lucy R.) katartik prosedürden etkilenmeye devam etmesi bulgu değerini arttırır. "Baskı tekniği" ve hatta bağımsız ilişki (başlangıç travmasına dönük anıları belirleme buyruğunun olmadığı durumda) dolaysız "telkini" ortadan kaldırır ve "aktarım" biçimine yeniden kavuşabilirse de, yeni kanıt, kişinin fikirlerin aktarım ilişkisindeki semptomların gelişim sürecine tanıklık etmedeki rolünü gözlemleyebilmesine bağlı olur. Stuart Hampshire, nevrotik vakadaki *kalıcı* anıların önemine ilişkin (tedaviye bağlı olmayan) bu tür kanıtla ilgili net bir açıklama sunar:

> Bilinçdışı anıyı eğiliminin ve yapısının ifadesi olarak tanıdığını söylemek, ona iki tür olay arasındaki korelasyonun keşfini atfetmek anlamına gelmez. Baskı altına alınmış anı yeniden canlandığında, şahısla

> çatışan durumların yanlış değerlendirilmesi de dahil olmak üzere fark edilebilir anının devamlılığı ve kırılmazlığının anlık bilinmesi sözkonusu olur. Anı bir anı olarak anlaşıldığında, şahıs şimdinin üzerine çöreklenen kavramsal geçmişin dahili sürempresyonunu da anlamış olur... bununla birlikte geçmiş durumla ilgili bilinçli anısı onu kavradığı gibidir, aynı şekilde, davranış ve eylem eğilimi ona aynı güçle gelir, mevcut durumda geçmişi geçmiş ve değiştirilemez olarak anlasa bile, kendisini dizginler. (1972a, 173-74)

Bu tür bir bulgu halihazırda anının, "aklın" ya da "güdünün" ve bir fikrin, dürtünün nesnesi ya da sıkıştırılan etkinin nedensel refakatinden ziyade dürtünün işlediği bir inancın arka planındaki bir yönü olan keşfi anlamında yani inceleyici keşfe dönük ileri bir adım atar. Bu adımı atmadan önce düşünülmesi gereken başka bir bulgu vardır. Fikirlerin histerideki rolü ve etkisi, ziyadesiyle, onları apaçık şekilde organik semptomlardan ayıran histerik semptomların işleyiviyle onaylanmış görünür: "Histeri, anatomi yokmuş ya da onun hakkında herhangi bir bilgi sahibi değilmiş gibi hareket eder." (Freud 1893c, 169) Semptomlar açıkça idiojeniktir, zira rahatsızlığın sadece organik nedeni yoktur, aynı zamanda mustarip olan şahsın bedeninin işleyişiyle ilgili fikirleri de geçerlidir ve anatomiye ilişkin olgular şahsın rahatsızlık modelini belirliyor değildir.

Histerinin idiojenik olması gerektiği de görülebilir. Buna göre histeriye ilişkin anatomik bilgisizlik histerikliğe ilişkin bilgisizliğe mi dayanır? Şahıstaki semptomları belirleyen fikirleriyse, daha karmaşık yapılı histeriklerin (örneğin anatomistlerin ve tıp öğrencilerinin) daha karmaşık semptomlarının olması gerekmez mi? Onay beklentisi güçtür ve saklı manaları sanıldığı gibi kesin değildir. Her şeyden önce, klasik evirtim histerileri tıbben nadirdir. Belirdiklerinde, eğitimsiz sefil birinde ortaya çıkma belirtisi gösterir Nadir bir örnekte bir tıp öğrencisi,

geçici bir evirtim semptomu gösterebilirse, ilgili rapor karmaşık olmayabilir ("dizimde ağrı var"), ancak semptomun raporuyla ilgili kesin bir şey söyleyemeyiz. Başka deyişle, gerekli raporlama ya da beklenti safhası önemlidir. Eğitimsiz biriyle ilgili olarak (uygun sorgulamayla) tıbbi açıdan kesin ve özel semptomlar (örneğin kas zayıflığı) açığa çıkarılabilir. (Krş. Charcot'nun histeri hastalarının semptomlarının telkine ve yönlendirmeye dayandığı suçlaması, Szasz 1961.) Bir tıp öğrencisinin, beklendiği gibi detayları öğrenmesi durumunda, semptomlarına ilişkin raporunu tıp bilgisine uygun olarak hazırlayabileceği ya da düzeltebileceği öngörülebilir. (Geçerli ideoloji de onu her zamanki kimyasal prosedürlerin uygulanmasıyla tedavi edilmesine zorlayabilir.) Tıp öğrencilerinin semptomları kalıcı bir şekilde karmaşık yapıdaysa ve tıbbi açıdan makul değilse, bu durum histerinin asla idiojenik olmadığını göstermez. Yaratıcı fikirler bilinçdışı fanteziler olabilir. Gerçekten de, ter değiştirmenin ve evirtimin bilinçdışı safhasında meydana gelmesi, dolayısıyla coşturulan fikirlerin kaçınılmaz olarak bir fantezi türü olması, histerinin doğasından kaynaklanıyor olabilir. Bilinçdışılık kişi öyle kalmasa da, onun çocuksu ve dolayısıyla karmaşık yapıda olan durumunu öylece bırakır. Çocuklardaki cinsel uyanışın etkileriyle ilgili bulgu bu telkini onaylamaya meyledebilir. Çocuklar yaşamdaki cinsel olgularla ilgili bilgilendirilebilir ve bunları unutabilir. Bir anlamda, bilgilendirme kayıtlı değildir ve karmaşık bilgi uygunsuz ya da kullanışsız değildir. Bilgilendirilmiş olan beş yaşındaki bir çocuk balkabağı tohumu teorisinde (örneğin oral içirme fantezisi) ısrarcı olabilir, en azından oyun olsun diye: "Bebek oyuncak bebeğiyle bütünleşti, zira bir fil uzun borusuyla ağzına su fışkırtmıştı." Tıp öğrencileri de erken dönemde edindikleri "bilgiyi" bu şekilde bastırıyor olabilir: Vajinadan "kötü kokan bir oyuk" şeklinde bahsetmek ve aynı şekilde cinsel ve dışkısal ka-

rışımları bir görmek Küçük Hans'ı huzursuz etmişti.[4]

Etiyoloji bilinçdışı fikirler üzerinde ilerler, bunlar neticede fikirdir. Bu durum birçok soruyu cevapsız bırakır. Bunlar içinde bilinçdışı bilgide yer alan fantezilerin karakterinin ne olduğu sorusu da vardır. Bilgi bilinçdışı olduğunda, "bilmek" ne anlama gelir? Bilinçli bilgi bilinçdışının yerini aldığında, "bilmemek" ne anlama gelir?

En nihayetinde, anatomistlerin histerisiyle ilgili bu anlatılanları bir yana koyarak, anıların düzeltilmesine gösterilen direncin varlığı, baskıya ilişkin birbirine bağlanan, karşılıklı teoriler ve bilinçdışılık fikirlerin daha karmaşık bir aşamadaki rolüne ilişkin kanıt sunar. Kanımca, fikirlerin histerinin oluşumunda önem arz ettiği kesindir. Peki, nasıl önemli olabiliyorlar ve ne tür fikirler tümüyle kesin değildir?

Etki ve Abreaksiyon (Boşalma)

"Uyumsuz" fikirleri bilinçliliğe yeniden entegre etmek tedavide yeterli değildir. Breuer ve Freud "eşlik eden etkiyi uyandırma" gereğini incelemiş, Freud çok yıllar sonra "Bilinçdışı" başlıklı teorik denemesinde şöyle gözlemlemiştir: "Bir hastayı, bir dönem baskı altına aldığı ancak şimdi kendisinde keşfettiğimiz bir düşünceyle ilişkilendirirsek, ona ilk etapta bunu söylememiz, onun zihinsel durumunda herhangi bir değişikliğe neden olmaz." (1915, 175) Başka bir yerde ise şöyle der:

> Bilinçdışıyla ilgili bilgi psikanaliz tasavvurundaki deneyimsiz kişiler gibi, hasta için de önem arz etseydi, dersleri dinlemek ya da kitapları okumak da onun tedavisinde yeterli olurdu. Böyle ölçülerin, yok-

[4] Sundukları klinik bilgi için Dr. Paul Myerson ve Dr. John Maltsberger'e minnettarım.

luk döneminde menü kartlarının dağıtımının açlık üzerinde etkisinin olması gibi, sinir hastalığı semptomları üzerinde önemli etkisi vardır. (1910k, 225)

İçgörü yetmez. Daha da gerekli olan nedir? Önceki abreaksiyon teorisi etkiye ihtiyaç duyar. Uyumsuz fikrin bölünmesiyle gelen zorluk, etkinin esas itibarıyla fikre bağlanmasıyla ilgili olmakla birlikte bu etki (abreaksiyon, ilişki kurma gibi) bildik yollarla boşalamaz. Fikir zayıflatılmış ve bilinçlilik durumundan silinmiştir ancak etki, histeri durumunda, semptomlara "dönüşmüş" şekilde kalmıştır. Dolayısıyla tedavide baskı altına alınan fikrin düzeltilmesi yetmez, etki de yeniden dahil edilmeli ve ardından boşaltılmalıdır. Bu noktada teorik zorluklar ortaya çıkar.

Breuer ve Freud, birçok vakada, travmatik bir olayın anısının yeniden canlandırılmasıyla birlikte alakalı semptomun vurgulu bir şekilde belirdiğini, daha sonra ise ortadan kalktığını bulmuş görünür (1895d, 37). Ancak yeni etkin bir reaksiyon aslen boşalmamış niteliğin abreaksiyonundan nasıl ayrılır? Semptomdaki enerjinin boşalmamış asıl etkiyle olan ilişkisi de bir sorunsal meydana getirir. Sorun bilhassa, etki doğrudan semptomlara dönüşmediğinde, başka deyişle semptomların ilk belirmesinde bir gecikme olduğunda ortaya çıkar (1895d, 168vd.). Freud bu "yeniden toplanmış etki" vakalarından (Rosalia vakası, 1895d, 173) bahseder ancak hasta bu zaman zarfında bu durumdan haberdar değildir ve etkinin ne biçimde korunduğu belirsizdir. Kimliğin ve etkili enerjideki bireyselleşmenin ölçütü nedir? Uyarma tutarı başka bir şekilde kullanıldığında, başka deyişle dönüştüğünde ne olur? Niçin yeni biçimiyle serbest kalmaz ya da "tükenmez"? Freud'un "Neuro-Psychoses of Defence" (1894a) adlı çalışmasındaki travma, zemin hazırlayan nedeni olduğu gibi bırakır ancak onun iş gören bir araç mı yoksa "doğ-

rudan serbest bırakan neden" mi olduğu belirsizdir. Başka deyişle etki yeni kullanıma geçince, nasıl ayrılmış oluyor? Yeni biçimi ilişkili fikirle belirlenince, bağımsız bir yaşamla mı sonuçlanıyor? Bağımsız bir ölümü olabilir mi? Olabilirse, "anı" (içeriğe dönük asıllığını kabul ederek) nevrozun varlığı için esas teşkil edebilir mi ve tedaviyi etkilemesi için yeniden elden geçmesi gerekir mi? Gerekirse, niçin? Cevabın başı, *belki de*, bir "psişik bellek sembolü" düşüncesinde bulunabilir. Nitekim semptomun kendisi bir anı olduğu sürece, enerji esas biçiminden ziyade yeni biçiminde boşalmaya daha açıktır -keza taşınabilir olur. İlişki, teselli, abreaksiyon ve benzeri unsurlar aracılığıyla boşalabilir, yeter ki bilinçli anı olsun. O halde psikanalizin rolü, etkiyi ve fikri yeniden bir araya getirmektir. Elbette ki, etkiyi esas durumunda boşalmaktan alıkoyan koşulların analitik düzlemde katlanmaması önemlidir. (Bu yüzden analistin kabul edilebilir olması gerekir, vs.) Diğer sınırlamalar da göz önünde tutulmalıdır ancak Freud'un güdü teorisinin ve bu teoride fikir ile etki arasındaki bağlantının doğası daha yakından incelenene değin daha aydınlatıcı bir noktanın bulunabileceğinden şüphe duyuyorum. (Ayrıca bkz. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, 1950a [1887-1902])

Semptomlarda ve abreaksiyonda bulunan özdeşim kurma ve enerjinin yeniden özdeşim kurmasıyla ilgili başka teorik güçlükler de vardır. Ancak ilkin abreaksiyon kavramının başka bir yönünü incelemek istiyorum.

Abreaksiyon ve İfade

Duygusal enerjinin "boşalması" ne tür bir "abreaksiyondur"? Boşalma davranışındaki enerjinin, sözkonusu davranışın "dürtüsü" olan

duyguyla bağlantısı nedir? Bilinçli ya da bilinçdışı bir "dürtü" (örneğin kaçınılmaz olarak bilinçli olan abreaksiyon) olması gerekir mi? Bu sorulara yaklaşım tarzlarından biri başka bir sorudan hareketlenir: "Abreaksiyon" bir "belirti" türü mü yoksa bir duygunun "ifadesi" midir?

Ortaya koymayı istediğim farklılık sözkonusu davranışın yönelmişliğiyle ilgilidir. İfade öznenin düşüncelerine bağlı *olmalıdır*. Sorun ise bu düşüncelerin bilinçdışı mı, yoksa bilinçli mi olacağıdır. Bilinçdışı bir duygu (ilgili düşüncenin bilinçdışı olması anlamında, "etkinin" durumu ne olursa olsun) farklı şekillerde ortaya konabilir: Elisabeth'in kız kardeşinin kocasına duyduğu sevgi kendisini (özellikle de sol kalçasındaki ağrılarda lokalleşen) somatik histerik semptomlarda, intrüsif düşüncelerde (Kız kardeşinin ölüm döşeğinde şöyle der: "Artık o, yeniden özgür ve onun eşi olabilirim", 1895d, 156) ve özel davranışta (örneğin adamın görünüşünü aşırı hevesle savunmak, 1895d, 158) belli etmiştir. Duygunun birçok şekilde "ifade edildiği" söylenebilir, burada "ifade" "belirti" ile eşitlenir ancak kadın bu durumlarda duygusunu *ifade etmez*. Bunun doğru olabilmesi için, kadının erkeği sevdiğini bilmesi ve sevdiği için ilgili eylemleri isteyerek gerçekleştirmesi gerekir. Davranışın, kasıtlı olabiliyorsa, bir "ifade" sayılacak ölçüde kasıtlı olması gerekir. (Bkz. Wollheim 1966) Bunu anlayabilmek için "A'nın B'ye vurduğunu" hayal edin. Tek bildiğinizin de bu davranış olduğunu varsayın. A'nın ifade ettiği duygu nedir? Bunun "öfke" ve belki de "kıskançlık" ya da bu bağlamdaki diğer duygular (hoşnutsuzluğu ve düşmanlığı) olduğu söylenebilir mi? Niçin "minnettarlık" olmasın? Belki de A, B'den nefret eden C'ye müteşekkirdir ve minnettarlığını B'ye vurarak gösteriyordur. Belki de A, B'ye minnettardır, ancak B'nin tuhaf şekillerde haz alıyordur (ya da en azından A B'nin tuhaf şekillerde haz aldığına inanıyordur). Buradaki temel husus, tarafsızca ifade edilen davranışın birazcık olsun,

(neredeyse) bir duyguyu ifade edebileceğidir. (Herhangi bir duygu ifade etmeyebilir. Neticede, A, B'ye bir iddiadan ötürü vuruyor olabilir.) Ancak ifade edilen duygunun ne olduğunu bilebilmek için, ardında yatan düşünceyi bilmelisiniz, sözkonusu kişinin niçin bunu yaptığını, davranışın kasıtlı ifadesini, bir eylem olarak bilmelisiniz. (Bkz. MacIntyre 1971)

"Katarsis" doğal olarak ifade edilen boşalmanın konusu gibi görünebilir, ancak "abreaksiyon" teorisinde belirtildiği gibi, böyle bir açıklama yeterli olamaz. Freud'un ortaya koyduğu katarsis ve abreaksiyonun (birçok yanlış ifadeye rağmen), ifadenin bilinçli kastı gerektirdiği durumda bir ifade türü olduğu görünür, zira (apaçık kastın sözkonusu duyguyu ifade ettiği durumda) davranışınız kasıtlı bir eylem olmadıkça belli bir enerjiyi boşaltmazsınız, belli bir duyguyu dışa vurmazsınız. Öte yandan engeli ya da diğer eylemi aşmak (ya da bir semptoma dönüşme) her daim bir duygunun yeterli "boşalması" olmaması gerekir. Ancak sıkıştırılmış etkinin herhangi bir şekilde ama bilhassa semptomatik eylemlerle boşalamayacağı abreaksiyon teorisiyle ilgili genel bir iddiadır. Uyumsuz fikirler bilinçliliğe yeniden entegre olmalı ve etki yeterli ölçüde boşalmadan önce esas etkiye eklenmelidir. Enerjinin genel boşalımı (peş peşe akım gibi), tüm sistemin yaşamsallığının değerini, dolayısıyla beraberindeki acı eşiğini düşürme yoluyla rahatlamaya sebep olabilir ancak belli ölçüde kaygı veren enerjiyi boşaltmaz. Hangi duygunun boşaldığını ya da dışa vurulduğunu söyleyebilmeniz için hastanın düşüncelerine dalmanız gerekir.

Benim sorum bu düşüncelerin bilinçdışı olup olamayacağıdır. Cevap ise bu düşüncelerin, duygunun salt belirmesinden ziyade ifade edilebilmesi için bilinçli olması gerektiği ve "abreaksiyonun", bir "ifade" türü ya da tipi olduğu için, düşüncenin bilinçli olmasını gerektirdiği

yönündedir. Enerjinin, bilinçli (uygun) bir düşünceyle bağlantılı bir biçimde boşalmadıkça, boşalamayacağı, abreaksiyon teorisine ilişkin deneysel bir iddia gibi görünüyor. Bunun gerçekte kavramsal nitelikte olduğunu sanıyorum: *Sözkonusu* enerjinin ne olduğunu (hangi duygunun salt belirmekten ziyade ifade edildiğini), bilinçli düşünceler aracılığıyla gerçekleşen dışında bilmiyoruz. Davranış üzerinden enerjiyi, buna bağlı olarak da kasıt üzerinden davranışı tanımlıyoruz. Abreaksiyonun bir ifade türü olması, hangi duygunun nasıl boşaldığını ya da dışa vurulduğunu söyleme durumu yaratır.

"Boşalma" gerçekten de "ifade" anlamına geldiği için, ilgili ifade bilinçli kılınana dek, boğulmuş etkinin enerjisini boşaltamayız. Semptomlar bilinçdışı hissi açık edebilir. Ancak semptomlar bilinçli hale gelen düşünce olmadan kayboluyor olsaydı, duygu da dışa vurulmazdı.

Yeniden Etki ve Abreaksiyon

Etkiyi boşaltabilmek için yeterli bir reaksiyona ihtiyaç duyulması, daha ileri seviyedeki teorik zorluklara neden olur (1895d, 8). Bu niceliksel bir düşünce *olmalıdır*. Bir reaksiyon ilk aşamada yetersizse, etki bellekteki fikre eklemlenmiş olarak kalır. Fikirdeki baskıdan ve yeterli reaksiyondan (ya da boşalmadan) kopması etkiyi imkânsız kılar. Yeterlilik düşüncesi açıkça niceliksel hale gelir, zira ayrılan etkinin "uygun" bir boşalmayı gerektirdiği görülür. Uygunluğun ilgili esas fikirle belirlendiği görülür, dolayısıyla yeterli reaksiyon, etki ve fikir örtüşmeden, sağlanamaz. Kayda değer büyüklükteki hiçbir reaksiyon kopmuş ve "boğulmuş" bir etkinin yeterli boşalımını sağlayamaz. Yine bu (boşalmış, dışa vurulmuş ya da ifade edilmiş) enerjiyi, özne tarafından kavranan davranış yoluyla tanımlama durumudur. Aynı zamanda

uygunluk, gerçekte, Freud'un hakkında etiyolojik iddialar öne sürdüğü kısıtlamalardan biridir (öteki ise "travmatik güçtür"): Bir travmanın içeriği ve semptomun doğası uygun şekilde bağlantılı olmalıdır; ilki, biz ona öncelikli bir etiyolojik rol atfetmeden önce, ikincisinin "uygun" bir belirleyicisi olmalıdır (Freud 1896c, 193-94).

Nihai güçlük ise çağrışımsal boşalımın, boşalmayı sağlayan bir alternatif olarak, beri yandan ekonomik ya da niceliksel resmi örtmeye meyletmesidir. *Studies on Hysteria*'ya göre, bilinçli fikirler "diğer fikirler tarafından düzeltilmeye" tabidir (1895d, 9). Bu inançların doğrulanmasına çok benzer:

> Örneğin bir tesadüf eseri, tehlike anısı ve (yatıştırılmış) korku tekrarı neticede meydana gelen olgunun -kurtarılmanın ve mevcut güvenlikteki bilinçliliğin- anısıyla ilişkili olur. Yine bir kişinin küçük düşme anısı, olguları doğru tahlil etmesi, kendi değerini düşünmesi vb. yollarla düzeltilir.(1895d, 9)

Bir fikir bilinçli olduğu sürece, eşlik eden etki, çağrışım süreci yoluyla ortadan kaldırılabilir. Ancak bu sürecin ekonomisi tümüyle açık değildir. Bir şekilde etki çağrışım fikirlerine yayılır mı ya da doğrulayıcı fikirlere eklemlenmiş etkiyi (olumsuz kateksisi?) ortadan kaldırma durumu sözkonusu olabilir mi? Sözkonusu süreç, kendisi sayesinde etkin olmadan dolmuş inançları düzeltebildiğimiz uslamlama sürecinde yaşanandan nasıl ayırt edilebilir? Niçin benzer bir süreç saplantılı nevrozdaki rahatlamayı sağlamaz? Freud'un önceki modeline göre, saplantılı nevrozu meydana getiren, (histerideki fiziksel semptomlara dönüşen değil de) diğer fikirlerin yerine geçen enerjinin kopmasıdır. Örneğin suçlara saplantılı bir şekilde özyaklaşım gösteren bir kız, mastürbasyon kabahatinin yerini aldığından, o suçları işlemez (1894a, 55). Niçin masumluğa dönüşüm ve çağrışımlar rahatlama sağlamaz? Burada evvelce

farklı bağlantılardaki etkiyi yeniden tanımlamada gördüğümüz türden bir güçlük sözkonusu değildir. Histeride dönüşüm gösteren tarafsız bir enerji, burada ise yer değiştiren bir duygu (kabahat) anlamında bir "etkiyi" görüyoruz. Bir duygu nesnesiyle tanımlandığı sürece nesnede değişiklik yapma gereği aynı güçlüğü doğurur. Bir şey, sadece sürekliliğin bir arka planına karşı, "yer değiştirmiş" ya da "dönüşmüş" olarak algılanabilir -aşırı değişim (örneğin temel tanımlayıcı unsurlardaki değişim) artık onu "aynı şey" olarak bırakmaz. Böyle bir durumda (başka bir yere doğru değişim analizini bırakarak- bkz. burada 12. Böl.) etkinin niçin değiştiği biçimde başarılı bir şekilde boşalamayacağı sorusu cevaplanmamış kalır. Semptomu sürdüren ek bir enerji kaynağı varsa, o nedir ve niçin esas fikre (yeniden) katılmalıdır?

Sonraki iki kısımda yapacağımız üzere, esas fikri ve etkiyle münasebetini incelemeye dönersek, bu sorundan kurtulmanın bir yolunu bulabiliriz.

Ayartma Teorisi

Geçmişteki *gerçekliğe* dönük histerik bir tepki olur mu?[5] Freud bir süre bunun olması gerektiğine inanmıştır (Fliess'e dönük, 8 Ekim 1895 tarihli mektubundaki ilk atıf, bkz. Stewart 1967, 106-10). Freud babanın masum çocuğuna dönük cinsel saldırısının sebep olduğu bazı "travmatik olaylarda" bunun olduğuna inanmaya hazırdı. Bu "ayartma teorisi" daha geniş ölçekte bir cinsel etiyoloji ve nevroz "tercihi" teorisinin bir parçası olarak geliştirilmiştir. Daha geniş ölçekteki bu te-

[5] Elbette, bir fantezinin varlığına da kendinde "gerçek olay" denilebilir, ancak burada bir süreliğine "gerçeklik" tabirini bu gibi olaylarla tezat teşkil eden olaylar için kullanacağım.

ori cinselliğin kimyasal ve niceliksel terimlerle, şematik bir cinsellik resmine dayanmıştır. Nevrozlar, "etiyolojik formüle" uygun olarak, içsel uyarım modelinin ortadan kalkmasındaki problemlerden doğar. Histeriyi meydana getiren, yetişkin birinin, sekiz yaşından küçük bir çocuğa dönük edilgen ayartmasıdır. "Etken" cinsel deneyimin değişik bir biçimi saplantılı nevroza neden olur. İki tür savunma nevropsikozu vardır. Bunlar, kurbanın (bir anlamda) körükleyen güçlerin (ve onlara karşı kendisini savunduğunun) farkında olması ve cinsel unsurun "geçmişe uzanan bir yaşam devrine" ait olması koşuluyla diğer "güncel" nevrozlar grubundan ayrılır (Freud 1898a, 267). Nevrasteni ve kaygı nevrozu gibi, güncel nevrozların mastürbasyon ve kesintili ilişki gibi "mevcut geciktirici cinsel uygulamalardan" ayrıldığı varsayılır (Stewart 1967, 43).[6] Burada semptomlar sembolik ya da "anlamlı" değil, aksine yetersiz boşalmaya ilişkin toksolojik durumlardır. Freud 1926'ya kadar toksolojik kaygı teorisindeki hataları düzeltmemiştir (1926d, 94); onun "ayartma teorisindeki" güçlükler daha sonradan apaçık hale gelmiştir. Freud'un kaçındığı bu teori, babanın bir ayartıcı olarak kimliğinin iki defa baskılandığını kabul ediyordu (1895d, 134n.2, 170n.1; Rosalia ve Katharina vakalarında babanın yerini "kötü amca" alır). Ancak bu teori (psikokimyasal etiyolojik formüle tam anlamıyla uyan) çocuksu cinsellikten, başka deyişle, cinsel deneyimleri bir bebek ya da bir çocuk olarak kabul ettiği durumda bile, çocuğa atfedilen dürtülerden kaçınma karakteri taşıyordu. Elbette bu, daha derin teorik sorunlara sebep olur. Örneğin, daha önceki vakalarda, anıların aracılığıyla harekete geçildiği söyleniyordu. Ancak niçin çocuksu bir travma anısı, sözkonusu durumlarda, yaşandığı andaki (buluğ öncesi ve belki de cinsellik öncesin-

[6] Dr. Stewart kitabının üçüncü ve dördüncü bölümlerinde evvelki nevroz teorisiyle ilgili detaylı ve özenli bir açıklama yapar.

deki) güncel deneyimden daha ciddi olsun? Freud cinsellik öncesi bir dönemden kalma anıların nasıl travmatik olabildiğini açıklamaya girişmiş (1896b, 166-67n.) ancak çocukluk masumiyetini korumaya dönük tüm girişiminden vazgeçmek durumunda kalmıştır. Fliess'e yazdığı bir mektupta (21 Eylül 1897) "benim neurotica'ma artık inanmıyorum" der (1950a, *SE* 1: 259). Çocukluk ayartmaları her daim akla yatkın (özellikle de gerekli çoklukta) olmamış ve babasını kız kardeşlerindeki nevrozlara karıştırıyor görünmesi daha makul olmuştur (Jones 1953, 354). Freud'un (halihazırda başlamış olan) kendi özanalizi ve teknikteki gelişmeler (cinsel düşüncelere sebep olan bağımsız çağrışım) onda şüphelerin gelişiminde bir rol oynamış olmalıdır. Sınırlı terapatik başarıdan da bahsedilmelidir ancak bakış açımızdaki en önemli etken, "bilinçdışında herhangi bir gerçeklik belirtisi olmadığının, dolayısıyla bir kişinin gerçek ile gerçeği etkileyen kurgu arasında ayrım yapamayacağının keşfi" (Freud 1950a, *SE* 1: 260) Freud'u "ayartma teorisinden" vazgeçmeye zorlamıştır. Çocuksu cinsellik ile Oedipus kompleksinin keşfinin ve patojenik fikirlerin çocukluktaki arzu ve dürtü gösterimleri olarak anlaşılmasının yolu açılmıştır. Fantezi üzerinde durmak, canlanmış anılardan ziyade (bastırılmış) bilinçdışı arzuların sürekliliğine nevroz etiyolojisini yerleştirmeye dönük bir adımdır. "Kişinin çocukluğuna kulak veren fantezilere dönük güdüyü sağlayan sonraki deneyimler olduğu artık iddia edilebilir görülüyor." (1950a, *SE* I: 260; krş. 1899a, 321-22 ve Fare Adam'daki geçmişi cinselleştirme konusu, 1909d, 206-7n.) Dolayısıyla tarih fantezinin anısından ziyade anını fantezisi olabilir.

Aksiyon ve Abreaksiyon

Freud bilinçdışı fantezileri için "neurotica" düşüncesini terk edince neyi keşfetti? İlkin histerikleri tarafından kaydedilen travmatik ayartmaların anılarının yanlış olduğunu, daha ziyade etkili olabilmek için güncel olayların anıları olmak zorunda olmadığını. İkincisi ve daha da önemlisi, bu anılar güdünün psişik belirtileriydi başka deyişle bilinçdışı arzunun nesnesinin (bozulmuş) belirtileriydi. Esas olansa "Histeriklerin temelde anılardan muzdarip olmasıdır." Analitik tedavinin hedefi, ilgili etkinin bırakılmasını (abreaksiyon yoluyla boşalmayı) mümkün kılacak ölçüde bu anıları düzeltmektir. Ancak esas atakta bir haz unsurun olması gerektiği açıktır (deneyim sadece "tarafsız" ya da travmatik açıdan rahatsız edici değildir) ve dolayısıyla Freud abreaksiyon teorisini reddetmek zorunda kalmıştır: "Bir histeri atağı bir boşalma değil bir aksiyondur ve her *aksiyonun* -hazzın yeniden üretimini sağlayan vesilenin- esas niteliğini sürdürür" (*Mektup* 52, 1896, Freud 1950a, *SE I*: 239). Histerik savunmanın hatası dışsal bir travmadan doğmuş olan bağlı enerjiyi uygunsuz bir şekilde boşaltma hatasından kaynaklanmaz. (Gerçekten de dışsal bir enerji varsa semptomların bu enerjiyi başarılı bir şekilde tüketememesi gizemini korur.) Histerik savunma yanılır çünkü o daha önceki dürtülerden ve baskı güçlerinden doğmuş olan dürtüler arasındaki bir uzlaşmadır. Bu yüzden Freud'un daha sonraki bir formülü şöyledir: nevrotik "hatırlamaya karşılık olarak tekrarda bulunur" (1919g, 151). Analitik tedavinin hedefi, aktarım ilişkisindeki dirençler üzerinden çalışarak, salt düzeltilen anılarla bağlantısındaki eski (dışsal) enerjileri boşaltma değil, mevcut dürtüleri ve onların daha önceki dürtülerle (baskı ve geri çekilme) ilişkisini teşhis etme yoluyla gerilimin ve tekrar eden "dışavurumun" üstesinden gelmektir.

Freud'un düşüncesindeki neurotica'sını terk etmesine ve fantezi ile

ilgili yaklaşımına sebep olan gelişmeler yine onun *Project for a Scientific Psychology* adlı eserinde ve Fliess ile mektuplaşmasında görülebilir (1950a [1887-1902]). *Studies on Hysteria*'nın (1895d) yayınlanmasından *Project*'i üstünde durmuştu. Freud'un aklın çalışmasıyla ilgili modeli beynin "öncelikli işleyişinin" sanrısal doyuma neden olduğunu ortaya koymuştur. Bu, rüyalara ilişkin istek gerçekleştirimi teorisi ve fantezinin önemi için temel bir ipucu sunar. Fantezi doyumu için temel ya da kalıtsal bir dürtü ve tercih sözkonusudur. Bu sadece "yaşam gereklilikleri" ve düşünmenin ikincil sürecine varan "özel aksiyonlar" ihtiyacıdır.

Fantezi doyumu ya da sanrısal istek gerçekleştiriminin gerçek "tatmin" ile (örneğin, enerji boşalımı) benzerlikleri vardır. Birincisi, sanrısal güce dönük bir fikre aşırı odaklanarak tüketilen aşırı enerjiye sahiptir. İkincisi, arzulanan nesne mevcutmuş gibi kavranır ancak elbette, bu nesne mevcut olmadığından gerilim kaçınılmazdır. Güdüsel ihtiyaçlar gerçek tatmini baskı altında tutar, bu tatmin boşalmaya sebep olan uygun "özel bir aksiyonun" (örneğin, meme emmek) ve dışsal bir nesnenin varlığını gerektirir. İkincil sürece sebep olan yaşamdaki gereklilikler ve gerilimdir. Ancak proje modeli nevrotik savunmayla, baskıyla ilgili mekanik bir açıklama sunarken başarısız olur. Niçin anılar baskı altında olsun (*SE I*: 350)? Baskı altına alınmış fikirlerin cinsel içerikli ve rahatsızlık verici olduğunu gösteriyor görünür, ancak niçin cinsellik rahatsızlık verici olsun? Teori, esas cinsel olayın erken dönemde, ergenlikte meydana geldiğini ve onun anısının ergenlik sonrasında geriye dönük travma meydana getiren, huzursuzluk ve baskıyla sonuçlanan bir olayla tetiklenir. Ergenliğin aracılığı yeniden hatırlanan yeni gücü açıklayabilir, ancak bu hoşnutsuzlukla aynı olabilir mi? cinsel uyanıştaki enerji anıdaki asıl esas kateksize eklenebilir ancak niçin bu durum (mekanik

olarak) baskıya sebep olsun? Örneğe göre, bu durumun bilinçdışı bir eylemden ziyade sanrısal kudrete sebep olduğu düşünülebilir.

Project psikopatolojideki düzeltmeler neredeyse aniden kendini göstermiştir. Bu düzeltmeler arasında esas olayın tarafsız değil, ancak rahatsızlık verici olduğu düşüncesi de vardır. Bu temel rahatsızlığın nedeniyle ilgili sorunu açıkta bırakır. Freud ilkin utancın ve ahlakın organik kökenleriyle baskılayıcı güçler olduğunu düşünmüştür (*SE I*: 221-22). Vücudun coğrafyasının (cinsel organlar ile dışkı organlarının yakınlığın) bir açıklama sunmakta yetersiz olduğunu anlamıştır. Niçin dışkı organlarına dönük bir iğrenme olsun (çocuklar dışkılarıyla oynamaktan oldukça mutlu olurlar, bkz. Mektup 58) ve niçin bu açıklamaya göre her daim cinselliği dönük bir iğrenme olsun (*SE I*: 222)? Cinsellikle ilgili tam bir teoriye ihtiyaç vardı. Ancak yine de esas olay rahatsız edici olarak deneyimlense de aynı şekilde baskı altına alınmış olmalıdır. Dolayısıyla daha sonraki bilinçli bir (kasıtlı) baskı yerine teorinin (hastanın hatırlamadığı, teorik çerçevede kalan ve "fiksasyon" ile alakalandırılan) öncelikli bir baskıyı harekete geçirdiği görülür. Anı ne zaman uyandırılırsa ikinci bir baskı ortaya çıkar (*SE* 1: 222-23).

Freud'un babası Ekim 1896'da öldü. Kısa süre sonra Freud esas ataktaki haz unsuruna ilişkin yeni bir düşünce ortaya koydu (*SE* 1: 236. 238). Zaten hastaların kimileyin olayı yeniden hatırlamasından duydukları belli bir haz olduğunu kaydetmişti (1895d, 137). Genital olmayan haz "sapınç" olarak görülmüştür. Vücudun birçok kısmından elde edilebilen cinsel boşalma düşüncesi çocuklukta "erotojenik bölgeler" düşüncesine ve sapıncın olumsuzu anlamında histeriye (aynı dürtüler farklı sonuçlara sebep olabilir) sebep olur (*SE* 1: 239, 243n.5). Bu durum ziyadesiyle önemli bir şekilde abreaksiyon (boşalma) teorisiyle çatışmaya sebep olur: "Bir histeri atağı bir boşalma değil bir aksiyondur."

(*SE* 1: 239) "Fantezi" düşüncesi Freud'un anı yoluyla işleyerek daha önceki bir olayın kalıntısı olan histeri ve mevcut hazza yönelik aksiyon olarak histeri şeklinde iki farklı histeri düşüncesini alakalandırmasına sebep olmuştur ("kayıp parça" Mektup 59, 1950a [1887-1902]). Fantezi öncelikli bir ayartma sahnesinin yeniden izleme yoludur ve yetişkini bu sahneye geri dönme arzusunun yerine getirilmesidir. Dolayısıyla baskı altına alınan, anı değil dürtüdür: "Histeride baskının etkileri psişik oluşumlar gerçekte anılar değildir, zira kimse bir güdü olmadan belleksel bir eylemden haz duymaz. Ancak *dürtüler* birincil sahnelerden doğar." (Mektup 61, 2 Mayıs 1897, 1950a, *SE* 1: 247; krş. 1915e, 177) "Hatırlamak asla bir güdü değildir, sadece bir yol, bir yöntemdir. Semptomların oluşumundaki kronolojik olarak ilk güdü libidodur. Bu yüzden semptomlar rüyalar gibi *bir arzunun doyurulmasıdır*." (Mektup 64, 31 Mayıs 1897, 1950a, *SE* 1: 256; krş. 252) Semptomları oluşturan güdü libidodur; semptomlar haz oluşturma amaçlı cinsel eylemlerdir. Dolayısıyla histerik semptomlar da başka bir manada "değerli" olur. Bu manaya göre arkasında bir amaç bulunan eylemlerin bu amaca bağlı bir "değeri" bulunur. Esas "ayartma" sahnesinden diriltilen bir his bir dürtüyü meydana getirir ya da diriltir. Bu noktada esas sahne yine de gerçek gibi değerlendirilmiş olabilir ancak mevcut semptomlar ve fantezi güdüsel dürtüyü sergiliyorsa niçin dürtüler fantezi biçimini almasın? Bu yaklaşım esas ayartıcı ataktaki inancı suçlu çıkartır. Deneyim tarafsız olarak değerlendirildiği sürece bu durum makul karşılanmıştır. Ancak bir dürtünün yaşama geçmesi için, tatmin edici olması gerekir, dolayısıyla çocuk (haz dürtünün tatmini olduğu sürece) ilk etapta keyif duyacağı cinsel dürtülere sahip olmalıdır. Sözkonusu olan haz, Freud'un bahsettiği haz olsaydı, enerji boşalmasının olması da gerekirdi, dolayısıyla ayartma sahnesi salt dışarıdan rahatsız edici gerilim ekini

değil, içsel dürtünün boşalmasını sağlamalıydı. Ancak çocuğun boşalmayı gerektiren kendi dürtüleri varsa, güncel bir ayartma olduğunu varsaymaya ya da ona inanmaya gerek olmaz. Çocuğun fantezide doyurulan ve yetişkinlikte semptomlara sebep olan kendi arzuları vardır. Çocuksu cinselliğe ilişkin tam bir teorinin yolu açık olur ve "fantezi" düşüncesinden geçer.[7]

Bu yeni bağlamda, Dora'nın "öksürüğü" bir eylem olarak görünür (Freud, 1905e, 46-52). Bu semptom Dora'nın Herr K.'ya duyduğu bilinçdışı sevgiyle bağlantılıdır (Dora'nın öksürüğü Herr K.'nın olmadığı dönemlerde ortaya çıkar), ancak Freud bu öksürüğü beri yandan Frau K. Ve Dora'nın babasının dahil olduğu bilinçdışı oral ilişki fantezilerinin ortaya çıkması ve emmeye ilişkin çocuksu hazlara bir geri dönüş olarak yorumlar (51). Öksürük ziyadesiyle bozulmuş bir uzlaşma doyumudur. Bu noktada, her yerde olduğu gibi, (dışsal travmadan ziyade içsel çatışmadan doğan) abreaksiyon ve aksiyon zıtlığını görebiliriz. Sorun abreaksiyondan (boşalmadan) biri olsaydı, semptomların niçin onu çözemeyeceğinin, başka deyişle, semptomların niçin başarılı bir boşalma biçimi olamayacağının herhangi bir gerekçesi kalmazdı. Freud'un önceki teorisi gerçekten de bu semptomların niçin başarısız olduğunu açıklamaz (enerji varsayımları, desteklenmesi güç olmakla birlikte, yetersizdir). Temel haz teorisi, bir boşalma biçimi olarak, kendinde tartışmaya açıktır. Ancak bir durumda, sorun aksiyondan biriyse, başarısız semptomatik uzlaşımlardaki neticeden ziyade, yeniden değerlendirmenin ve içgörünün kişinin aksiyonlarına nasıl yön vereceği, dolayısıyla onların nasıl başarılı bir şekilde (belirli yüzeyde bulunan ancak değişebilen gerçekliğiyle hazza ilişkin) hedeflerine ulaşabileceği anlaşılabi-

[7] Diğer hususlar gibi, bu gelişmelerle ilgili olarak da beni aydınlattığı için Gerald N. Izenberg'e minnettarım.

lir. "Abreaktif" katarsis olarak beliren unsur, gerçekte daha kompleks yapıdaki bir sürecin parçası olabilir, bu süreçte bilinçdışı dürtü bilinçli kılınır ve onun mevcut gerçekliğe uygun olmakla birlikte algıda ve gerçekliğe verilen tepkide soruna sebep olduğu görülür.[8]

Fantezinin Gücü

Freud, "ayartma teorisinin" reddiyle birlikte, "nevroz sözkonusu olduğu sürece, psişik gerçeklik maddi gerçeklikten çok daha önem arz etmiştir." (1925d, 34) Freud'un gerçeklik bağlamında ele aldığı birçok travmatik olay fantezi olabilir, ayrıca fikirler ya da anıların gerçekliğinki kadar patojenik gücü bulunur. "Anıların", gerçek ya da fantezi olsun, sadece anı değil, aynı zamanda dürtünün ve güdünün cisimleşmesi olduğu görüldüğüne göre önemli bir sorun sözkonusudur. Bu bilindiğinde, sözkonusu unsur patojenik gücün sorumlusu olan temel dürtü ya da arzuysa, gerçekliğin ve fantezinin etkinliğindeki farksızlık, belki de, açıklanabilir, dolayısıyla güç, ilgili fikirlerin niteliğindeki farklılıklara rağmen, sabit kalabilir. Niçin içgörü ya da anıları yeniden ele alma du-

[8] Örneğin, Freud'a karşılık, Fare Adam'ın aktarım şiddetini düşünün (1909d). Babasının sürekliliğine karşılık çocuksu bir şiddet midir yoksa yeni bir şiddet mi? (Yinelenen) bilinçdışı çatışmayı örten karakter niteliklerinin ve doğal eğilimlerin bir sonucu olarak kavrayışta ve bilinçdışı inançlarda bir bozulma mı sözkonusudur? Bu sorular ve cevaplar ne anlama gelir? Bu noktada daha sonraki psikolojik yanılgıların daha önceki gelişimdeki rahatsız edici unsurların izini sürdüğünü iddia eden genel psikanalitik görüşün doğası incelenmelidir. (Örneğin, tuvalet eğitimi ile "anal" nitelikler arasındaki bağlantıyla ilgili) deneysel ve istatiksel çalışmalar test etmeye giriştikleri hipotezlerin esası kaçınılmaz olarak mı gözden kaçırıyorlar? (Bkz. Burada 12. Böl.)

rumunun tedavi için yeterli olmadığını anlamaya başlayabiliriz. Ancak biz bu sorunu incelemeden önce, daha öncelikli bir soru ortaya çıkar: Teorik bir açıklamanın yapılabildiği bu farksızlık bir olgu olabilir mi? Son dönemdeki 0 makalesinde, O. Sachs şöyle kaydeder:

> Pragmatik olarak, bir davranışın geliştirildiği görüldüğünde, hatırlanan travmatik bir olay gerçekleşmiş ya da fantezi nitelikli olsun, pek önem arz etmez; öznel ve dürtü bağımlı olan ikinci deneyim öncelikli etiyolojik manaya uygun hale gelir (1967, 416).

Sachs farklılık olduğunu iddia eder: "Bu unsurlar, süperego oluşumu tam anlamıyla gerçekleştiğinde meydana geliyorsa, fanteziden ziyade gerçek eylemlerden doğmuş mazoşizm ve kabahat belirir." (421) Ancak Sachs bunun doğru olduğuna inanmak adına herhangi bir teorik neden öne sürmez. İddia edildiği üzere, fanteziden gerçekliği ayırma yanılgısının daha önceki saplantılı semptomlara geri dönme sonucunu doğurduğu bir vaka incelenmiş olur. Sözkonusu yanılgının analizciyle ilgisi olması önemlidir. Fantezi ile gerçeklik arasındaki farklılığın gerçekten önem arz ettiği diğer vakalardan da söz edilir, örneğin;

> Bir hasta, 3,5 yaşındayken, annesinin başarısız intihar girişimine şahit olmasına rağmen, ona gerçekte bunun yaşanmadığı, bunun sadece bir kâbus olması gerektiği söylenmiştir. Algı ile ebeveyn reddi arasındaki çatışma, ortada yıkıcı bir etki sözkonusu olduğundan, fanteziyi ve gerçekliği belirlemede ve takip eden gerçekliği ortadan kaldırma hislerinde ağır bozukluklara neden olur. (421)

Ancak bu noktadaki güçlük hastayla ilgilidir ve dolayısıyla vaka, fantezinin rolü ve etiyolojideki gerçeklik sorunuyla ilgisiz görünür. Nitekim bizim sorumuz şudur: Bir hastanın bir olayı gerçekten olmuş gibi kabul etmesi, semptomların gelişimi ya da tedavi olasılığı bakımından

sözkonusu olayın salt fantezi olmasından farklılık içerir mi? Sachs'ın ele aldığı esas vaka yukarıdakine benzer, şöyle der: "Önemli olan, temelde ebeveyn ile çocuk tarafından öyle ya da böyle doğru bir şekilde algılanmış ve anlaşılmış olan gerçek olayların reddidir." (421) Bu vaka aynı şekilde ilgisiz görünebilir, zira vakadaki temel soru şudur: Bir hastanın belli bir olayı (psikanalitik tedavinin bir sonucu olarak) salt fantezi olarak kabul etmesi, semptomların gelişimi ya da tedavi olasılığı bakımından olayın gerçek olmasından farklılık içerir mi? Bu, önceki sorunun terse çevrilmiş halidir, ancak bu sorunun yanıtı ilgisiz değildir, zira her ikisi de fantezinin ve gerçekliğin etiyolojik rollerindeki farkları soruşturur. Ne yazık ki, Sachs'ın bu vakanın etkisini yanlış yorumladığını düşünüyorum. Sözkonusu vaka, daha önceki bir analizde, altı buçuk yaşındayken annesinin doktor ziyaretinde rapor olarak sunulan genç bir sekreterle ilgilidir:

> Annesi "yan kapıdayken", kız bekleme odasındaydı. Cinsel bir olayın yaşandığını düşündüren birtakım sesler duymuştu. Bu yaşananları bana anlatınca, bu durumu onun anne babasının yatak odası deneyimleri ve daha sonra dayısının tıp kitaplarının canlandırdığı cinsel fantezileri bağlamında bir "model" olarak yorumladım. (420)

Hasta olayın yorumunu Oedipal fantezi modelinin bir parçası olarak kabul etti ancak birkaç yıl sonra belli sevgi ilişkileri ve yaşıyla ilgili yalanı nişanlısına "söylemeli miyim?" ya da "söyleyebilir miyim?" sorularından kaygılanıp saplantılı bir şekilde rahatsızlık duydu. Bu yeni semptomlar, özdeşim kurma ve benzer unsurlarla "anneye ilişkin, esasında söylememesi için şiddetli bir şekilde uyarıldığı önemli bir suçlama" anlamı kazanır. Olay tamamlanır ancak Sachs'ın açıklaması yanlış yönlendirmektedir, zira semptomların yeniden belirmesine sebep olan, varsayılan fantezi durumuna karşılık olayın *gerçekliği* değildir. Gücü olan, ziyade-

siyle uyarıdır, baskı altına alan uyarıdır. Bu, genç kızı yönlendirdiği gibi, Sachs'ı da olayın gerçekliğini kabul etmeye yönlendiren uyarıdır:

> Bu hadiseyi ona yeniden hatırlatım ve annesinin ilişkisiyle ilgili şüphelerinin doğruluğunun, onun için, annesinin sözkonusu ziyaretten kimseye bahsetmemesi gerektiği yönündeki şiddetli bir uyarıyla onaylanması gerektiğini söyledim. Baskı altına alan unsur, annesinin bahsetmeme buyruğudur, bu, bir çocuk için analitik anlayışın ve onayın temeli olan şüphelerindeki doğruluğun onayı olmuştur. (420)

Dolayısıyla kızın yaşadığı fantezi ve gerçeklik karmaşası önemlidir, Sachs şöyle der:

> Yalan söyleyen kız ile cinsel istismar suçlusu olan annesi arasındaki gerçeklik ayrımı kızın saplantılı semptomlarının ve kaygısının çözümü için hayati önem taşımıştı. Öncelikle suçun "ödünç alınan suçtan" ayrılması gerekiyordu, bu ayrım için de, öncelikle gerçekliğin anlaşılması ve kendisiyle birlikte dokunduğu modellerden sıyrılması gerekiyordu. (421)

Kızın yaşadığı karmaşa önemli olsa da, analizcinin karmaşası önemli değildir. Önemli olan, olayı analizi tamamlanmadan kalmış fantezi olarak ele almaktır, analizin tamamlanmamışlığı, analizcinin olayı fantezi olarak değerlendirmesine neden olur. Uyarı olayı gerçek ve fantezi olarak ele alma arasındaki farkı belirler, ancak bu olayı gerçek kılan unsur vakaya farklılık katan unsur değildir. Gerilemeye sebep olan olayı reddetme uyarısı artı bir olaydır. Hem olayın hem de uyarının (birçok iğdiş tehdidi gibi) fantezi olması durumunda, etkilerin farklı olacağını ummak için makul nedenler var mıdır? Sachs herhangi bir makul neden sunamıyor, onun argümanı, kendisini tekrarlayan travmatik gerçeklikten ziyade başlangıç aşamasındaki tamamlanmamış bir analizin durumuna uyuyor görünür.

Buna karşın olayın fantezi ya da gerçeklik durumunun nasıl göründüğü önem arz etmese de, (söylediğim gibi) hastanın olayın gerçek mi, yoksa fantezi mi (ya da her ikisi birden) olduğunu düşünmesi önem arz eder, dahası *bazı şekillerde* (bu durumda açık olması gerektiği üzere) analizcinin olayın durumuyla ilgili inancı önem arz eder. Ancak bu son husus gerçekte oldukça kompleks yapıdadır ve yorumdaki farklılıklar sadece tek bir ölçüde kendini gösterir, bu analizcinin kabulleri bu ölçü kapsamında onun prosedürlerini etkileyecektir. Örneğin, Freud'un on sekiz yaşındaki Dora vakasında tedavinin temel gerekçesi, kızın babasının kızını güncel bir ayartma girişimine ya da (Herr K. tarafından) saldırısına ikna etme yönündeki kendi nedenlerinin (Frau K. ile ilişkisinin) olması bir fanteziydi. Freud bu şemaya tutkun olmasa da kızın güncel koşullarının tahammül edilemez doğasıyla ilgili sözkonusu aktarımını kabul etmekle yanılır. Yorumları ile kızın kafasını ütüler, Dora'nın onu Herr K.'yi ayartan ya da tehdit eden bir baba figürü olarak algıladığını görmekte başarısız olur. (Örneğin bir rüyadaki bir "mücevher kutusunu" dişi genital organları olarak yorumlar, kız der ki, "Bunu söyleyeceğini biliyordum", Freud bunu direnç olarak yorumlar. Freud 1905e, 69.) Aktarımı yorumlamakta başarısız olduğunu kabul eder, ancak bu hata olduğundan daha büyüktür. Erikson'un bildirdiği gibi,

> Dora'nın patolojik reaksiyonunun doğası ve kesinliği onu, kuşkusuz, zamanının klasik bir histeriği kılar; ancak hastalığa yakalanma ve tekrar iyi olma motivasyonundan yoksun olma güdüsü bugün daha sonradan Freud'un çalışmalarının odağındaki cinsel çatışmalarının ötesine taşan (onları içerse de) gelişimsel düşünceleri çağırıyor görünür... Bugün hastanın salt içsel bir gerçekliğe gösterdiği direnç unsuru tarihsel bir gerçeklik olarak değerlenip değerlendirmediğini ya da onda ayrıca yaşamının özel koşulları ve dolayısıyla tedavisindeki yaklaşımın öznesiyle çatışan aşaması için kendine has uygun bir model bulup bulmayacağımız sorunu doğar. (1964, 169-70)

Bu, nesne ilişkileri teorisinin ekleyebileceği ziyadesiyle farklı bir perspektifteki bir püf noktasıdır. Temel husus, Freud'un Dora'nın sadece dürtüyle ilişkilendirme yanılgılarından doğmuş, aşırı şekilde içsel nitelikli olan problemini çözmesidir. (Freud, kız bir cinsel saldırıdan iğrendiği için semptomlar sergilemese bile, onu histerik olarak değerlendirme noktasına gelir: "Kendisinde cinsel uyarımın, baskın nitelikli ya da aşırı rahatsızlık verici hisleri doğurması durumunun görüldüğü histerik bir kişiyi, sorgulamaksızın, düşünmeli ve bunu kişi somatik semptomlar üretebilsin üretemesin yapabilmeliyim." [1905e, 28])

Niçin fantezi ve gerçekliğe ilişkin etiyolojik durumlarda, çocukluk deneyimleri ile bu deneyimlere ilişkin çocukluk fantezileri arasında ya da bu fantezilerle çocukluğa geri dönüş yapan daha sonraki fanteziler arasında farklılık olmasın? İlkin farklılıkların bulunmadığını söylemenin doğru olmadığı kabul edilmelidir. Bu kabul, çocukluk deneyimindeki bir semptomun kökeniyle ilgili bir açıklama göz önünde tutulduğunda, fanteziler bağlamında alternatif bir açıklama yapılamadığı anlamına gelemez. Her daim bir açıklama yapabilmeyi umarım. Buradaki husus, deneyimin önem kazanmasıdır. Bu, çocukluk döneminde gerçekleşen bir olayın önemli durumlara neden olduğu anlamına gelir. Bu durumların alternatif nedenlerden doğabilecek olması, bu nedenlerin farklı olmadığı anlamına gelmez ve farklılığın nedensel zincirdeki ilk bağla ilişkilendirilmesi gerekmez. Çocukluk döneminde gerçekleşen olay bilhassa önem arz eder, zira olaylar fantezinin gerçeklikle yer değiştirmesi sonucunda akla uygun bir şekilde yeniden yapılandırılabilirse de, bu çok az vakada ("İlk fanteziler") benzer şekilde fantezilerin deneyimlerin yokluğunda yapılandırılması şeklinde kendisini gösterir.

Düşüncelerin Gücü

En nihayetinde, fanteziler niçin, sorumlu tutulan anılarla aynı etkileri doğursun? Etkilerin aynı olduğunu göstermiyorum, gösteren de olmamışır. Belki de güncel travmalar (bazen ya da her daim) daha kesin nevrozlara neden olur. Bu deneysel bir meseledir. Ancak fantezilerin, nasıl güncel travmaların neden olduğu nevrozlarla aynı düzlemde nevrozlara neden olabildiği ve niçin böyle olmaları durumunda, eşit ölçüde kesin ağır olmaları gerektiği üzerinde tartışmaya açık düşünceler sunabilirim. Bu sadece unsurların dengesiyle alakalı olabilir. Erken dönem fantezisi doyumlarının artışına ilişkin *mahrumiyetin* etkileri ve dolayısıyla geri çekilme olasılıkları geri çekilmeye neden olan erken dönem dürtülerinin güncel doyumuyla mümkün olan *"kolaylaştırmanın"* yerini tutabilir. Ancak düşünceler önemliyse, daha genel bir açıklama da mümkün hale gelir.

Bazı olayların etkisi, onlar hakkındaki düşüncelerimiz yoluyla kendisini gösterir. Birisi bacağını kırarsa, düşündüğü ne olursa olsun, yürümesi güçleşir. Ancak bu etkisi olan bir olayın algısı ise, bir kişi nasıl bir olayın ayrıcalıklı tanımı olduğunu görebilir. Bir olay baskı altına alınıyorsa, bu *şahsın* o olayı baskı altına alınmış görüntüsünü görmesi ve ortada (elde edilen) daha fazla önem arz eden tarafsız bir tanım yok demektir. Bu, nedensel etkiden yani güncel olayın kendisinden ziyade olayın bilincidir. Elbette bir kişi bir olayı kavrarken çarpıtabilir, bu çarpıtma ne kadar büyük olursa, biz de buna "fantezi" demeye daha fazla meylederiz, makul bir ilişkiyi sürdüren açık bir olay gerçekleştiğinde ise, bu tanımı yapmaya zorlanmayız. (Buna karşılık fanteziler kaçınılmaz olarak "yanlış" değildir, kesin mastürbasyon fantezileri gibi, bunlar da gerçeğe uygun bir anının içeriğini hedefleyebilir ve edinebilir.) Düşünceler arasındaki farklılıklar (kavrayışlar, fanteziler ve anılar)

güç derecesine ve enerji tutarına bağlı olsaydı (Humecu gelenekte böyledir), sadece düşünce içeriğine değil de düşünce tipine de bağlı olan koşullarda farklılıklar olmasını bekleyebilirdik. Böyle bir açıklama da tartışmasız yanlıştır. (Bu tür argümanlar için bkz. Neu 1977, appendix C: "Fanteziye İlişkin Humecu bir Yaklaşım Üzerine")

Üzerinde durduğumuz vakalarda, düşünceler önem arz eder. Ancak ortada hakkındaki düşüncelerimiz yoluyla semptomlara neden olan (kavranan, hatırlanan ya da hayal edilen) bir olay olduğu için değil, bir dürtü (güdü, arzu, istek) olduğu ve bu dürtü temelde düşünceleri içerdiği için bu böyledir. Bu dürtünün yokluğunda, güncel olaylar sahip oldukları patojenik etkiyi göstermez. Bir saldırı gerçekten de, arzular ve inançlar altyapısı olmaksızın, travmatikten ziyade tarafsız olabilir. Freud'un histerik semptomların izini sürdüğü bilinçdışı fanteziler, dürtü içerdikleri ölçüde gerçektir. Fanteziler dürtünün zihinsel görünüşüdür, başka deyişle dürtü temelde düşünceleri içerir, zira arzularımızı fantezilerimiz ve düşüncelere ekleyebileceğimiz diğer belirtiler yoluyla biliriz, arzularımızı da (bilinçli ya da bilinçdışı nitelikteki) ilgili düşünceler yoluyla tanımlarız. Bu içeriğin açıklaması, bilinçdışı fantezinin açıklaması ve nevrozun doğasının anlaşılma başlangıcıdır. Bilinçdışı fanteziye ilişkin yapılan bir açıklama ve ilk zihinsel işlev sürecinden doğan fantezinin gelişimi içgörünün gerekliliğini görmemizde bize yardımcı olur. Her daim nedenlere ve güdülere dayalı işlev gören, arzularımızın nesnelerini temin eden inanç ve anı arka planına karşı davranırız. Bilinçdışı anının ya da fantezinin doldurduğu dürtü geçmişi tekrarlama ya da (bilinçsiz bir şekilde) değiştirme girişimine dönüşür. Düşüncenin (fantezi ya da anı olsun) kaynağı önemli değildir, dürtüleri ve eylemi yönlendirirken aynı rolü oynayabilir. Fantezi ve anının kıyaslanabilir etkileri olabilir, zira onlar sadece "nedenler" değildir; geçmiş

deneyimleri genel yasalarla mevcut semptomlara bağlanamayabilir (ya da en azından Freudyen yaklaşım bu yöndedir). Bilinçdışı fantezi ve anı (tanınmamış), mevcut yapı, eğilimler ve semptomlar için güdüler ve nedenler sunabilir. Bilinçdışı oldukları sürece eşit güçte işlev görebilirler -mevcut gerçekliğe ve dolayısıyla eylemin arka planına ilişkin kavrayışlarla eşit ölçüde uygunsuz olabilirler. Hâlâ sürmekte olan, daha önceki çocukluk dönemlerindeki boşalmamış enerji değildir, sadece daha önceki doyumların, gerilimlerin ve onlarla bağlantılı olan fantezilerin anılarıdır, bunlar da mevcut enerjiye dönük bir niteliğe kavuşur. Dürtüleri kabul etmek ya da onlara karşı olan davranışları değiştirmek önemli bir terapatik adım olabilir. Dışsal yoldan edinilmiş olan (travmatik) enerjinin boşalması, fantezinin eşit etkisini ve anıyı, özdeşim kurma, yeniden tanımlama ve enerjinin boşalma koşulları gizemleri gibi bir gizem kılmaz. Düşüncenin dürtüyle ilişkisini anlayarak içgörünün işlevini, analitik terapideki bir değişim gücü olarak kavramaya ve içgörünün niçin yeterli olmadığını anlamaya başlarız.[9]

---

[9] [Eklenen 1998 notu.] Bu denemenin ilk yayınlanmasından sonraki yirmi beş yıl boyunca özellikle de varsayılan cinsel suiistimalin "düzeltilen anıları" bağlamında fantezi ve anıyla ilgili olarak büyük bir tartışma olmuştur. Freud (başka birçok şeyle birlikte) kadın hastaları tarafından kendisine güvenilerek anlatılan çocuk taciziyle ilgili korkunç gerçekleri es geçmekle suçlanmıştır. "Düzeltilmiş anı" tartışmasıyla ilgili olarak bu denemede ele alınan gelişmelere bağlı birçok noktanın altı çizilmelidir. Birincisi, Freud bazen çocuk tacizinin sözkonusu olduğunu hiç reddetmemiştir. *Neurotica*'sından vazgeçtiğinde histerideki ayartma teorisi şeklindeki büyük keşfi histerinin mevcut cinsel bir saldırının yokluğunda bile meydana gelebileceğiydi. Fantezinin de aynı etkileri de olabilirdi. İkincisi, teorik açıdan daha büyük önem taşıyan ikincisi ise yani Freud'un teorisindeki daha büyük gelişme bastırılanın *anılar* değil *arzular* olduğu bilgisiydi. Esas teoriye göre histerik semptomların niçin travmatik çocukluk deneyimlerine eklemlenen

(dışsal) enerjiyi tüketmeyip kendisini yorarak (sonuçta kendisini tedavi ettiği her daim belirsiz kalmıştır). Bilinçdışı arzuların (içsel enerjisi diğerleri ile birlikte bu problemi de çözer). Yinelenen içgüdüsel enerji semptomların tekrarı besleyen bir unsur olarak görülmeye başlar. Üçüncüsü, bazıları Freud'u "ahlakî korkaklık"tan yani Vienna burjuvasında çocuklara dönük cinsel taciz bilgisinin hoş karşılanmamasından dolayı ayartma teorisinden vazgeçmekle suçlamıştır. Ancak bu suçlama tam anlamıyla gülünçtür. Zira Freud ayartma teorisini çocuksu cinsellik teorisinden ötürü terk etmiştir, bu teori çocukluk masumiyeti anlayışını reddeder ki bu da daha hoş karşılanan bir görüş değildir (belki de özellikle de bu dönemde ve burada). Teorilerdeki bu değişim sadece teorik gereksinimlerle tam anlamıyla açıklanabilir.

12

"PROFESÖR TANRI'YLA KONUŞUYOR MU?"

Küçük Hans'tan Öğrenmek

Freud çocuklarla hiç çalışmadı. Gerçekten de psikanalitik teorinin ilk dönemlerinde, çocukların dışkılarına duyduğu merakla ilgili kafasında bir soru doğunca, arkadaşı Fliess'e bilgi talep ettiği bir mektup kaleme aldı, şöyle diyordu: "Niçin çocuk odasına girip Annerl'i incelemiyorum?... Buna vaktim yok, kadın milleti de araştırmalarıma destek olmuyor." (1985 [1887-1904], 230, 8 Şubat 1897 tarihli mektup) Freud *Three Essays on the Theory of Sexuality* adlı eserinin bir yerinde çocuklarla deneyim yoksunluğunun önem arz etmediğini iddia eder:

> Ancak psikanalizi uygulayan hekimler dışında hiç kimse bilginin bu sahasına giremez ya da kendi hoşnutsuzlukları ya da önyargılarından etkilenmemiş bir yargı oluşturamaz. İnsanoğlu çocukların doğrudan gözleminden öğrenebilseydi, bu üç deneme yazılmamış olarak kalırdı. (1905d, 133, "Dördüncü Baskıya Önsöz", 1920)

Kuşkusuz bildiği bir şey vardı: Freud çocukların parmaklarını emdiğini bildiren ilk kişi değildi, ancak bu, böyle bir eylemin bir çocuksu cinsellik biçimi ve güdünün erken dönem belirtisi olarak görülmesi gerektiğini çok güçlü bir şekilde düşündüren, cinsel güdüye ilişkin yeni kavramsal bir yaklaşımdı. (Bkz. Neu 1987b [burada 9. Böl.]) Aynı çalışmanın başka bir yerinde, yanlış anlaşılmaya müsaitse de, doğrudan

çocuk gözlemini gerekli görüyor gibidir. Elbette psikanalizin de dezavantajları olduğunu kabul eder, özellikle de "psikanalizin uzun uğraşlardan sonra, sonuçlar kadar, verilerine de ulaşabiliyor olması durumu güçleştirir." (1905d, 201)

Buna karşın psikanaliz yetişkin karakterin, çocukluk dönemindeki cinselliğin ve nevrozun kaynaklarına ilişkin söyleyecek çok şeyi vardır. Psikanaliz (en azından başlangıçta) doğrudan çocukların ve çocukluk dönemi gelişimin gözlemine dayanmamıştır.

Psikanaliz yetişkin hastaların analizinden elde edilen çıkarımlara dayanmıştır. Freud *Küçük Hans*'la ilgili vaka çalışmasında ilk güncel çocuk analizini kaydetmiştir. Küçük Hans, yüzyılın değişimine kadar analiz edilmemiştir (henüz doğmamıştır bile), ancak Freud'un aktarımı, çocuk gözleminin, esasta böyle bir gözlemden doğmayan psikanalitik hipotezlerin onaylanmasıyla ilgili olabilir. (Bu, doğrudan gözlemin kendi başına yeni hipotezler ortaya koyduğunu, sahip olduğunu ve meydana getirdiğini, söylemek değildir.) Freud'un kendisi de çocuk odasına girmemiştir, sözkonusu vakada bile, Hans ile "Profesör" arasında sadece bir görüşmenin olduğunu göz önünde tutacağız (41). Küçük Hans analizi, bir aracı yani çocuğun babası üzerinden gerçekleşmiştir. Bu ek "çaba" olarak daha büyük bir önem arz eder.

Küçük Hans'ın babası, saygıdeğer bir müzik eleştirmeni ve müzikolog olan Max Graf (1875-1958) Freud'un ilk takipçilerinden olup Vienna Psychoanalytic Society'nin kurucu üyelerindendi (Freud 1974, 587n.; ayrıca bkz. Graf 1942). Hans'ın annesi de bir zamanlar Freud'un hastasıydı (141-42). Küçük Hans'ın, Herbert Graf'ın (1903-1973), önceki zorluklara rağmen, New York'ta ve başka yerlerde opera sahnesinde yönetmen olarak başarılı bir kariyer yaptığını biliyoruz (1974, 587n; Hollanda 1985, 246-80). Freud da Hans'ın "babadan kalma müzikal

yeteneğini" (138n.) kaydetmiştir. Tanıtılan sorunlara ve bir ebeveynin çocuğu üzerinde çalışan psikanalizle ilgili sorduğu soruya geldiğimizde, benim temel ilgim, psikanalitik kanıtın ve açıklamanın daha iyi anlaşılması bağlamında sunulan teoriye uygun bir tavır sergilemek üzerine olacaktır. İlkin psikanaliz çocuğa ilişkin cinsel teorilerle ilgili doğrudan bilgi sunar. İkincisi, gelişimsel ve diğer psikanalitik teorilere, özellikle de Freud'un *Three Essays*'indekilere (diğerleri içinde Oedipus kompleksi, iğdiş kaygısı, karşıtdeğerlilik) ilişkin doğrudan kanıt sunar. Bu noktada kanıtın "doğrudan" olduğunu söylediğimde, onun, yeniden yaratım ve yetişkin hastalarla ilgili çalışmadan çocuksu gelişim teorilerine geçildiğinde kaçınılmaz olan çıkarımla zıt olduğunu kastediyorum. Çocukların gözlemi, elbette kendinde bir teori silsilesidir, başka deyişle yorum içerir (ve dolayısıyla denilebilir ki, bu manada "dolaylıdır"). Ancak tarafsız ve yorumlanmamış veri talebinin (genelde, ancak özellikle de psikanalitik iddialarla ilişkide) kanıtın doğasına ilişkin temel bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ortaya koyacağım. Üçüncüsü ise, psikanaliz bağımsız bir ilgi ve dikkati hak eden bir nevroz türüne, yani fobilere, ilişkin bir çalışma meydana getirir.

Kronoloji ve Fobi

Hans'ın erken dönem çocukluğunda yaşanan temel olayları özetleyelim: 1903 Nisan'ında doğdu ve Freud'a göre, 1906'da ailesi, çiş organlarına olan ilgisine dönük ilk raporları vermeye başladı. 1906 yazında, Hans 2½ ile 3 yaş arasında Gmunden'e ilk ziyaretini gerçekleştirdi. Kız kardeşi Hanna aynı yılın Ekim ayında doğmuştu, Hans 3½ yaşındaydı. Bu dönemde annesi iğdiş tehdidinde bulundu. Hans 3¾ yaşındayken ve bundan hemen sonra, ilk rüyası kaydedildi (Maried ile

birlikte yeniden Gmunden'deydi); Hans 4 yaşındayken, ailesi yeni bir eve taşındı. 1907 yazında, Hans 4 ile 4½ yaş arasındayken, Gmunden'e ikinci ziyaretini gerçekleştirdi, ısıran at olayı bu dönemde yaşanmıştı. 4½ yaşındayken (çiş yapılmasıyla ilgili aşırılıktan duyduğu daha önceki hazzı bozan ve bastıran [19-20, 61]) bozuk rüyasına dair ilk kayıt tutuldu. Ocak 1908'de, Hans 4¾ yaşındayken, düşen at vakası yaşandı ve Hans'ın at fobisi çıktı. Hans 5 yaşındayken, Mayıs 1908'de, analiz sonlanmak durumunda kaldı.

1908'de atlar yaygındı, dolayısıyla günümüzdekinden farklı olarak bu dönemin kozmpolit Vien'inde at fobisi görülmesi tuhaf değildi. Ancak kimseden bir atın düşmesi gibi haşin bir olaya tanıklık etmesi beklenemezdi (49). "Tümden bozukluğun" bu olayla açıklanabileceğini düşünenler (Wolpe & Rachman 1963 [1960], 216) yanılıyor. Bir hususa göre, Hans'ın korkulu beklentisi "zemin hazırlayan" bu olaydan *önce* kendini göstermişti (136). Hans'ın bozukluğu yeterince geniş bir şekilde değerlendirilirse, düşen at görmeye aşırı nedensel güç atfetmek, varsayılan nedenlerini önceleyen semptomların başlangıcına ilişkin saçma bir düşünceyi içerir. Bu konuya daha sonra daha geniş bir şekilde değineceğiz.

Hans'ın problemleri odaklanılmamış bir kaygı olarak başlamış ve sadece aşamalı bir şekilde özel bir fobi olarak görünmüştür (24, 47, 124): Isıran atlar korkusu (22, 24, 29, 50), düşen atlar korkusu (46, 50), odaya giren atlar korkusu (24, 115), atların özel türlerine odaklanmak (41, 47, 49), diğer büyük hayvanlara (33), keza ağır arabalara ve karavanlara doğru (49, 51, 53, 124) genişleme. Hans'ın problemini bir "fobi" olarak belirleyen (hem "tehlikeden" kaçınma kaygısı hem de fizyolojik üzüntü tarafından ölçüldüğü kadarıyla) korkunun gücü ve korkunun akıldışılığıdır. Genelde, birbirinden bağımsız olmasa da,

bir korkuyu fobi kılan bu iki ölçüttür. Bu, kendi başına bir korkuyu bir fobi kılan bir reaksiyonun gücü değildir. Aşırı tehlikeye gösterilen normal bir reaksiyon şiddetli fizyolojik üzüntü ve dramatik aksiyon içerebilir, ancak bu, sadece reaksiyonun gücü yersiz, oransız ya da anormal görünecek ölçüde akıldışıdır. Küçük Hans'ın atlardan korkusu en azından iki açıdan akıldışıdır. Sözkonusu hususlardan birinde bir anlaşılmazlık vardır. Niçin Hans *düşen* bir attan korksun? Nesne açısından bakarsak, korkunun esası nedir? (Başka deyişle, Hans'ı tehdit eden nedir?) Diğer hususta ise, anlaşılabilirlik sözkonusuyken, korku gerçekdışıdır. Atlar 1908'de ziyadesiyle yaygınken, *ısırma* olasılığı pek düşüktür. Bir korkunun nesnesi ve esası bilinebilir, ancak onu yine de akıldışı ve gerçekdışı değerlendirmek mümkündür. Bugün, bir köpeğin birisini ısırabilecek olmasından korkulması budalaca olurdu ancak bir kişinin evinden uzakta tutmasına izin verilse ya da her tehlikeli girişim gerçekleştiğinde büyük bir kaygı meydana geliyorsa, bu durum bir fobi olurdu.

Freud'un Açıklaması

Freud Küçük Hans'ın fobisiyle ilgili bir dizi açıklama sunmuştur. Bütün semptomlar gibi, onunki de fazlasıyla ortaya konmuştur. (Krş. Freud'un Dora'nın öksürüğünün çok katmanlı anlamları üzerine değerlendirmeleri, 190e [1901], 52-54, 82-83.) Freud'un analizindeki dört unsura burada odaklanmış olacağız.[1]

---

[1] Bu denemenin başlığı Freud (1909b), *Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy*, *Standart Edition* 10: 42'den gelir. Bundan sonra Küçük Hans vakasına yapılacak olan atıflarda metindeki sayfa numaraları sadece parantez içinde gösterilecek.

Toksikolojik Kaygı Teorisi

Freud'un yorumundaki ilk unsur Hans'ın annesine dönük libidinal dürtülerini bastırmasını ve bu dürtülerin atlarla ilişkilenmiş olan bir kaygıya dönüşümünü varsayar (26, 114-15, 119). Bu bana, Freud'un açıklamasındaki en az savunulabilir olan hususmuş gibi görünüyor (keza Freud'a da [1926d] öyle görünüyor). Bu unsurun temel hususların ve destek noktalarını değerlendirelim.

Açık ki, Hans, kız kardeşinin doğumu ve ailesinin, birlikte oynadığı birçok çocuğun bulunduğu Gmunden'den dönmesiyle birlikte, annesine aşırı bağlılık duygusu hissediyordu (26). Bunun sonucu olarak Hans, bir ilgi gereği olarak eski hazlarından bir kısmına geri döndü ve yeni doğan bebeğe gösterilen ilgiyi kıskandığını farklı şekillerde gösteriyordu. Annesine duyduğu aşırı bağlılığın kanıtı açık ve yoğun görünürken, aynı durum bu duygularını bastırmasıyla ilgili geçerli değildi. (Konu biraz karmaşıktır, zira Hans mastürbasyonunu ve dışkısal teşhirciliğini semptomların başlangıcıyla birlikte bastırıyordu [108]. Bu sorunlara daha sonra değineceğim.) Neticede Hans'ın annesini arzuladığı açıktır ve bu arzu gözlemlenen dönem boyunca böyle kalır. Kaygılandığında, annesini "tavlamaya" çalışır (23-24). Annesinin kendisinden ayrılacağına ilişkin kaygı dolu bir rüya görür (23, 118). En azından iki kere annesinin, penisini okşamasına ikna etmeye çalışır (19, 23, 25). Daha sonra onunla evlenmekten ve bir baba olmaktan bahseder, dahası annesini çıplak görme şeklinde bir mastürbasyon fantezisi yaratır ("Parmağımı çiş organıma koydum... Çıplak annemi kombinezonuyla gördüm ve o

---

Özellikle de bu bölüm başta olmak üzere her yerde, çok yıllar önce Gerald N. Izenberg'ten aldığım derslere minnettarım, bana rehber olan apaçık Freud anlayışından ötürü ona şükran borçluyum.

da çiş organını görmeme izin verdi." [32]). Elbette, annesiyle uyumaya ilişkin defalarca tekrarlanan merkezi bir arzusu vardı (23, 26, 39, 111). Dolayısıyla annesine duyduğu hisler güçlenmiş, beri yandan bir kaygı da edinmiş görünüyordu, bu durum sözkonusu kaygının bastırılmış duyguların dönüşmüş bir neticesi olduğunu inanmayı güçleştiriyordu.

Freud bu noktada, libidonun, libidonun boşalmasını engellemeyi gerektiren kaygıya dönüşümü şeklinde özel nedensel bir teoriyi kabul etti. Kuşkusuz Hans bir çatışma içindeydi, ancak annesine duyduğu ihtiyaç tam anlamıyla bilinçliydi, bu duyguları bastırma durumunun üstesinden gelinmeliydi. Freud, Hans'ın annesine düşkünlüğünün gerçekten de "patolojik kaygı" anlamına geldiğini öne sürdü, zira ona göre bu kaygı, düşkün olunan nesnenin varlığıyla giderilmiyor ve dolayısıyla bastırılmış düşkünlüğü içermek durumunda kalıyordu (26n.). Hans, "tavlamaya" çalıştığında ya da benzer bir tavır sergilediğinde, bilinçli olarak kabul ettiğinden ötesine ihtiyaç duyuyor olmalıydı.

Hans'ın libidosunun bazı yönlerinin baskı altına alındığının kanıtı vardır (108): Mastürbasyonunu baskı altına alır (24, 27, 30-31) ve (dışkısal) teşhirciliğini de. Bu ikinci hususu, Hans'ın 4,25 yaşındayken (başka deyişle düşen at olayından önce [19-21]) gördüğü bozulmuş çiş yapma rüyasında ve annesinin sarı çekmecelerinden iğrenmesinde (57) görürüz. Hans'ın kaygısının saldırgan isteklerinin -babasına dönük düşmanca, annesine dönük sadistçe isteklerinin- bastırılmasına bağlı olduğu iddia edilebilir, ancak Freud bu noktada, Adler'den farklı olarak, ayrı bir saldırgan güdüyü reddeder, onu libidonun bir parçası olarak görür (138-41). Gerçek sorun baskı etkilerinin (özelde iğdiş korkusunun) zaten kaygı içermesidir, dolayısıyla kaygının baskının meydana gelmesinden *sonra*, kimyasal dönüşümün bir sonucu olarak ortaya çıktığını düşünmek yanlıştır. Bu sadece Freud'un özel nedensel

teorisiydi (bastırılmış libidonun kaygıya dönüşmesi) ve (bir süre) onun böyle düşünmesini sağlamıştı.

Freud'un analizindeki bu unsurun arkasında yatan açıklayıcı teori, kaygıya ilişkin *toksikolojik* kaygı teorisi, yani özlerin dönüşümüne (yani libidonun kaygıya dönüşümüne) ilişkin kimyasal bir teoriydi. Bu, Freud'un, nedensel bağlamda (geçmişteki olaylara geri dönen sembolik dönüşümlerden ziyade) istenmeyen mevcut cinsel uygulamaların önemine göre ayrılan "*güncel*" nevrozlara ilişkin teorisiyle bağlantılıydı. Mevcut cinsel yaşamdaki eksiklikler (örneğin kesintili ilişki), bu modele göre, libidonun kaygıya dönüşümüne neden olur. Benzer şekilde, mastürbasyon nevrasteniye (başka bir "güncel" nevroza) neden olur. Freud daha sonra toksikolojik teorisini (en azından fobiler bağlamında [1926d, 110]) reddetmiştir. Kısmen geçici düzene ilişkin nedenlerden ötürü reddetmiştir: Baskıya neden olan kaygıyı (özellikle de göze çarpan kaygıyı) tutmak, kaygıya neden olan baskıyı tutmaktan daha akla yatkındır. Hans'ın iğdiş kaygısı, Freud'un sonraki yapısal teorisi bağlamında, baskıya neden olur: Id libidosundan ziyade ego kaygısı baskıya neden olur. Baskının etkileri, -burada iğdiş korkusu- incelendiğinde, görülecektir ki, kaygı zaten mevcuttur. Freud'un bildirdiği gibi, "hayvan korkularında hissedilen kaygı, ego'nun iğdiş korkusudur." (1926d, 109; 101-10, 124-31) Dahası, toksikolojik teori, Freud'un psikolojik hipotezlerinin çoğundan farklı bir aşamada bulunur ve kimyasal bir teori test edilemez görünür (kimse ilişkili cinsel ve kaygı "özlerini" tanımlayamamıştır).

Belki de en kötüsü, Hans'ın atlara dönük kaygısının bu bağlamda tesadüfen yer almasıdır. Korku nesnesi olarak atlara herhangi bir anlam yüklenmez. Kaygının herhangi bir şeye eklemlenebildiği görünür. Bu unsurun açıklaması kullanışlı değil, mekaniktir, kısıtlamalar ve semp-

tomlarla ilgili açıklamalardaki inançlara ve arzulara referansı dışarıda bırakır.

Baba Korkusu

Ata yüklenen anlam bağlamında, Freud'un analizindeki ikinci unsur şudur: At korkusu baba korkusunu yansıtır. Daha özelde ise, ısırılma korkusu babanın saldırısına uğrama korkusunun yerini alır, keza düşen at korkusu da baba korkusunun yerini. Bu ikinci korku bilhassa Hans'ın (elbette bilinmediğince) babasının ölmesini arzulaması ışığında anlaşılır (52). Dolayısıyla ısırılma korkusunun ardındaki daha derin olan korku babasının onu kötü arzularından ötürü cezalandıracağı korkusudur (41-42, 126).[2] İğdiş kaygısı baskının temel etkisi olarak görülebilir ve at bir semboldür, nesnenin yer değişimi ya da atın babanın yerine geçmesi sözkonusudur.

Ayrıca at korkusunun anne korkusunu yansıttığı da savunulabilir. En nihayetinde iğdiş tehdidinin güncel sahibi annedir (7-8, 24). Yine anne, belki de sık sık, yaramaz Hans'ı terk etmekle (44-45), çoğu kere

[2] Freud 1926'daki, daha sonraki Küçük Hans vakasıyla ilgili açıklamasında bu hususlar üstünde durur: Hans, babasına dönük düşmanca dürtülerinden ötürü ondan korkar (1926d, 102-3). Hans'taki at ısırması korkusu onun oral saldırganlığını yansıtır (1926d, 106) ve bu durum iğdiş ile eşit olarak değerlendirilebilir (1926d, 108).

Jonathan Lear'ın ilginç okumasına göre, yersiz at korkusu (gelişmemiş, ilk süreç olarak) baba korkusunun arkaik bir biçimi olarak görülebilir: "bir atla ilgili bilinçli bir düşünce babayla ilgili bir bilinçsiz düşünceye dönüşür. Hans'ın bilinçdışılığı nezdide babalar ile atlar arasında herhangi bir fark yoktur" (1990, 109). Bu ilk düşünme sürecinin doğasına ışık tutar, ancak önceden beri var olmasa da aynı anda gelişen bağımsız baba korkusunun varlığını yeterince ortaya koymaz.

ise açıkça onu halı dövücü ile dövmekle (81) tehdit ediyor ve banyoda boğabileceğini söylüyordu (67). Atınki kadar büyük bir çiş organına sahip olduğunu söyleyen de annesiydi (10, 22, 27), keza atları dövme fantezisinin nesnesi de (81, 129-30); buna karşın babası annesinin buradaki rolünün kendisi yerine savunmacı ve kaçamak olduğu yönünde yorum yapar, zira neticede babası Hans'ı sorgulayandır, Freud da bu durumu "Hans'ın annesine dönük gizli sadist arzusu ile babasına dönük açık intikam dürtüsünün birleşimi" olarak görür (83). Hans'ın annesi aynı zamanda cinsel birleşmeye ilişkin "sadist" önsezilerin nesnesidir (baba tarafından da yasaklanan ve gerçekleştirilen şiddetli bir tavır olarak [41, 122-23, 135, 139]). Bu önseziler "Schönbrunn'daki yasaklanmış bir alana girmesi için zorlayan" ve "Stadtbahn'da bir demiryolu kavşağı camını parçalama" fantezilerdir (122). (Bunlar ilkin 40-41'de betimlenir, her bir vakada oğlan ve babası polis tarafından tutuklanır.) Bir hususa göre Hans kız kardeşi Hanna'nın, hâlâ annesinin içindeyken, atları kırbaçladığını hatırladığını iddia eder (75-76). Bunun yanında, annesi bu kayda değer fantezide (37-40), Hans'ın Schönbrunn'da korktuğu (33) ve Freud'un at kaygılarına bağladığı (122), çökmüş bir zürafadır. Freud, daha sonraki düşüncesinde erkek çocuğun babası olduğu kadar annesine de dönük olan karşıtdeğerliliğini inceleyerek Oedipal kompleks anlayışını karmaşık hale getirir (örneğin 1923b). Bu çalışmada ise Freud'un geliştirdiği, baba bağlamındaki açıklamaya değinilecek.

Yorumun bu unsurundaki duygular açıkça belirgindir. Anneye dönük bir sevgi ve babayı eleme arzusu sözkonusudur. İlki için yorumun ilk unsuruyla ilgili değerlendirmemi hatırlayın. Babayı eleme arzusunun ise hem doğrudan hem de dolaylı yoldan kanıtları vardır. Dolaylı kanıt zürafa fantezisini içerir, bu fantezide büyük zürafa Küçük Hans

tarafından çökmüş birinin "sahipliği" üzerinde büyük bir zürafa bulunur, bu fantezi Hans'ın anne ve baba nesneleriyle birlikte yatağına tırmandığı sabah ritüelini yeniden yaratır (37-39, 123; krş. Hans tarafından eklendiğince çiş organıyla çizen zürafa [13]). Hans'ın rüyasındaki en doğrudan kanıt ise yatakta annesini yalnız görüp babasını elemesidir, ki Hans bunu sonunda kabul eder (82, 130; krş. 42). Düşüp de bir yeri kanayan bir çocukla (Fritzl) bir ilişki sözkonusudur: Hans, çocuk düştüğünde babasını düşündüğünü kabul eder (82). Freud (babası tarafından yapılan yorumu sürdürerek) Hans'ın, at düştüğünde de babasını düşünmüş olabileceğini iddia eder (51-52). Yine Hans yazın, babasının yokluğunda annesiyle uyuma deneyimi yaşamıştır (26, 45). Hans'ın annesiyle yakınlık deneyimi babasının yokluğu koşuluna bağlıdır (111). En nihayetinde, Hans'ın vurup ya da kırıp sonra babasını kucakladığı, farklı türden "rol yapma" örnekleri vardır (42n.1: Hans at rolü yapar ve babasını ısırır, 52; bir keçi gibi midesine tekme atar, 88, 112, 125). Bu olaylar karşıtdeğerliliğin resimleridir.

Varsayılan duygular mevcut olsa bile, niçin değişmesi gerektiği sorusu açıkta kalır. Bu sorunun cevabı Freud'un önceki "uyumsuz" fikirler düşüncesinde ama belki de "karşıtdeğerlilik" yaklaşımında apaçık şekilde bulunabilir. Gerekçesi, gereği olan yer değiştirme Hans öyküsünde açıkça ortaya konur: Düşmanca hisleri ne olursa olsun, Hans da babasını sever, ona ihtiyaç duyar ve dolayısıyla onun sevgisini yitirmekten korkar. (Hans'ın annesinden ziyade babasıyla yatağa gittiğini iddia ettiği olayı düşünün [43-44].) Karşıtdeğerlilik hem yer değiştirme hem de reaksiyon formasyonu ile aşılabilir (1926d, 102-3 -bu ayırmadan ve diğer savunma mekanizmalarından bahsetmek demek değildir). (Hans'ın babasına ve annesine dönük dürtüleri en azından kısmen engellenir [134-35]: Babasına dönük Oedipal düşmanlığı ve annesine dö-

nük aşırı yakınlık [1926d, 107].) Dolayısıyla Hans'ın karmaşık hisler içinde yer değiştirme güdüsü vardır ve elbette, babasından ziyade atlardan kaçınmak daha kolaydır (evde kalırsa, atlardan kaçınabilir ancak babası yine de evde olmaya yakındır [1926d, 124-31]).

Duygular sözkonusuysa, yer değiştirme gereği sözkonusuysa, atlar niçin olmasın? Atlar, Hans'ın babasıyla ilgili bilhassa yer değiştirmeye uygun nesnelerdir. Hans'ın babası gerçekte onun için at rolünü de oynamıştır (126-27). Dahası, genelde hayvanlar ve insanlar çocukların zihninde birbirine yakınsar (1926d, 103). (İlginçtir ki, Hans'ın üçüncü doğum gününde, yaşadığı rahatsızlıklardan uzun zaman önce, Freud'un kendisi -bir aile dostu olarak- ona sallanan bir at hediye etmiştir [Graf 1942, 474].) Hans'ın dadısı da Hans için at rolü oynamıştır (30). Atlar, tıpkı Hans'ın (annesi de dahil olmak üzere [10]) ebeveyni gibi, büyük çiş organları vardır. Hans'ın fazlasıyla korktuğu atların yüzünde, Hans'ın babasının bıyığıyla ve gözlükleriyle ilişkilendirilebilir olan ve onları daha çok babasına benzeten kara şeyler vardır, bu da Freud'la ziyaretinde kaydedilen ilk hususlar (41-42. Krş. 49, 52, 53, 69, 123 -bkz. Wolpe & Rachman, 213 ve Neu 1977, 127). Hans babasından "tırıs giden" şeklinde bahseder (45), bu da babasının kendisini terk edeceği yönündeki korkusuyla alakalıdır. Bu noktada başka bir babanın ve özel bir beyaz atın ayrılma sahnesi de bulunur (111). Hans'ın gerçekte atları ve babasını tanımladığı fazlasıyla açıktır. Güdülenmiş yer değiştirmenin yolu ikna edici bir şekilde temizlenmiş olur.

Annesinin Başka Bir Çocuğu Olması Korkusu

Freud Hans'ın düşen at korkusunu annesinin başka bir çocuğu olması korkusu bağlamında (kardeş rekabeti ile bağlantılı olarak [113-

141) inceler. Bu özel korku aynı zamanda Hans'ın fobisinin başlangıcındaki zemin hazırlayan olayla (49) ve çocuklar Gmunden'de atlarla oynarken (58, 82, 126,136) Fritzl'in düşüp bir yerinin kanamasıyla bağlantılıdır. Bu olayın aynı zamanda Hans'ın babasına karşı duyduğu düşmanca arzularla alakalı olduğunu görmüştük (Örneğin, 90, 111-12). "Dolayısıyla düşen at, sadece ölen babası değil doğurma esnasındaki annesiydi " (128).

Yorumun bu unsurunda bulunan duygular ve inançlar ziyadesiyle açıktır. Hans kız kardeşinden nefret ettiğini ve onun evde yarattığı rekabetten hoşlanmadığını tekrar tekrar gösterir: Kız övüldüğünde "Dişleri yok ki" der ve kızın doğumundan kısa bir süre sonra "Ama ben bebek kız kardeş istemiyorum ki!" (11). Ayrıca bebek kız kardeşi ile ilgili banyoda düşme ve boğulma (67, 72, 128) ve balkondan düşme (68) gibi farklı arzuları olduğunu gösterir. Anne babasının yanlış bilgilendirmesi bağlamında leyleğin Gmunden yolunda kutular içinde daha fazla bebek getirmemesini istediğini açıkça belli eder (68 - 72).

Hans'ın zihninde hamilelik dönemindeyken annesinin taşıdığı yük ile bedendeki dışkı yükü arasında bir eşitleme vardır (91, 95). Dahası, Freud'un bildirdiği üzere tüm mobilya kamyonetleri, yük kamyonları ve otobüsler sadece leylek kutu taşıyıcılarıydı ve Hans için hamileliğin sembolik sunumları anlamını taşıyordu (128; krş. 78,81). Açık korkular ile saklı mana arasındaki bağlar çok katmanlıdır. Karşıdan karşıya geçmeyi daha kolay kılan bir köprü taşıma anlamındaki bir Almanca kelime ile dillendirilebilir, "*niederkommen*", bu kelime düşen atı betimlemede de kullanılabilir (95-96, 128). (Krş. Buzağısını "çıkarması" bağlamında doğuran ineğin İngilizce tanımı.) En ilginci, sözkonusu neden çeşitliliği arasında, Hans'ın nevrozunun, dışkısal bir kompleks aracılığıyla hareket eden bebeklere ve doğuma dönük ilgisine yol almasıdır (74-75, 105, 127).

Hans'ın hikâyesinde dışkısal temalar ziyadesiyle beklenmedik bir şekilde ve fazla karşımıza çıkar. Düşen at "ayaklarıyla gürültü yapmıştı" (50; krş. 53, 79) ve Hans böyle bir gürültüyü hem (dışkı için kullandığı kelime olan) "lumf" yapma direnciyle ve düşen lumf sesiyle (54, 64, 66, 95) ilişkilendirir. "Bacaklarla tepişmeye" duyulan ilgi aynı zamanda ilk sahneyle alakalandırılabilir (135-36), ilk fantezilerden biri üzerinde daha sonra durulacak. Hans'ın, dört yaşına kadar, anne babasının yatak odasında uyuduğunu hatırlamak durumundayız (10, 17, 99; annesi yeni bir eve taşındığında, 15) dolayısıyla, belki de, birçok vakadan ziyade bizatihi Hans'ın vakasında, onun ilk sahneye gerçekten tanıklık ettiğini düşünmek daha akla yatkındır. Sözkonusu at gürültüsü, aynı zamanda, Hans tarafından, kız kardeşinin çığlıklarıyla yaptığı "gürültüyle" alakalandırılmışır (72). Hans'ın fantezi çocuğunun, "Lodi'nin" ismiyle sosis bebek arasında da sözel bağlar vardır (93-95, 131), tıpkı görünüşteki lumf ile çocukların lumf'larla yaptığı bir genel eşitleme arasındaki gibi. Hans'ın sergilediği iğrenmenin, annesini boşaltım işlevlerini yerine getirirken izlemesinden duyduğu bastırılmış haz bağlamında açıklanabildiği bir durumda, annesinin sarı çekmeceleriyle ilgili bir sorun ortaya çıkar (55vd., 62-63 -Profesörün, yani Freud'un hakkında yazmaktan memnun olduğu bir *semptom*, 56). Freud aynı zamanda, bu bağlantıda, genç Hans'a göre, "lumpf" (bunu İngilizce çevirmenleri "lumf" şeklinde kısaltıyor) ile "strumpf" (uzun çorap anlamındaki Almanca kelime [54; krş. 59n.]) arasında sözel bir bağlantı olduğunu kaydeden babaya katılır. Neticede Hans'ın eşitlemelere inandığını varsaymak ziyadesiyle akla yatkındır: Bebek = dışkı (68n., 95, 74, 131) ve dışkılı beden = bebekli beden (95-96) = ağır yüklü araba ve düşen at (55, 131). Hans'ın evinden geçitlere geçen arabaları kavrayışı ile bedeni terk eden dışkılar arasında bir bağ vardır (68, 96, 127); gerçekten de,

düşen atlardan duyduğu korkudan ilkin geçitteki arabaların gözlemiyle bağlantılı olarak bahseder (46). Hans otobüsleri ve leylek kutularını (78, 81), dışkılamayı ve doğum ile at düşmesini eşitler (95 -ve Hans'ın annesinin doğum yaparkenki durumuyla ilgili anlattığı kan da unutulmamalıdır, 10 ya da atlarla oynarken ayağını bir taşa vurup düşen, kanayan Fritz, 58, 82). Bütün bunlar Hans'ın çocuksu doğum teorisiyle yani tüm çocuklar arasında yaygın olan, kısmen çocuğun yapmakla gururlanabileceği bir şey olarak, vücuttan çıkan dışkı anlayışıyla (gerçekten de, dışkı bir "hediyedir": Ebeveynin çocuklarını doğru zamanda ve yerde "kendileri için" onları yüreklendirdiğinde ortaya çıkan cesareti düşünün) ilgili çağrışımlara dayanan bir teoriyle yakından ilgilidir. Yine bu durum anne babasının ona söylediklerivle yakından ilgilidir (zira babası Hansa bebeğin, dışkı gibi, bedenden itildiğini söyler [87; krş. 89]), neticede Hans bebek kız kardeşinin leylek tarafından getirilmediğini biliyordu, o annesinin karnındaydı (örneğin Gmunden'e yolculuk esnasında [69vd., 129]).

Hans'ın ("ayaklarıyla gürültü yapmak" durumuyla bağlantılı olarak [54; krş. 74]) kendi başına "lumf" diye bir şey geliştirdiğini kaydedin, dolayısıyla Freud da akla uygun olarak bu durumu, kısaca değineceğimiz "telkin" suçlamasına (105) yanıt olarak kullanabilmiştir.

Hans'm yeniden üretim ve dışkılama bağının nev'i şahsına münhasır ya da apayrı bir durum olmadığı anlaşılmalıdır. Diğer dramatik tedaviler bu türden yeniden üretici ve dışkısal karışımlar gibi çözümlere dayanır. (Bkz. Erik Erikson *Little Peter*'den bahseder [1963, 53-56]). Küçük Peter'in problemleri ışığında, Küçük Hans'ın kabızlığını düşünmek (55-56, 65-66, 99, 112n.) ve onu kendi "hamileliğiyle" ilgili düşüncelerine bağlamak (85-86, 94-96, 133-341) önemli olabilir. Bazı görüşlere göre, Hans'ın nevrozunun, anal erotizme bağlanan bebekler-

le ve doğumla ilgili yola varması şaşırtıcı görünebilirken, psikanalitik görüşe göre, bu şaşırtıcı değildir. Psikanalistin, bu bağlantıları görebilmesi ve ilgili gelişimleri öngörmesi için "Tanrı'yla konuşması" (42, 105) gerekmez, sadece teori gerektirdikçe, sadece çocuksu cinselliğe ve çocuksu cinsel teorilere özen göstermesi gerekir.

Kişinin Kendi Dürtülerinden Korkusu

En sonunda, Hans kendini atlarla özdeşleştirdi ve bu yüzden ondaki at fobisinin aynı zamanda kendi dürtüleriyle ilgili olduğu anlaşıldı. Fobik kısıtlamalar kendi sınırlayıcı cinsel ve yıkıcı dürtüleriyle ilgilidir. Küçük Hans babanın çocuğuna nasihat verdiğini hatırladı: "Parmaklarını beyaz atın üzerine koyma yoksa seni ısırır" (29-30, 119, 137) ve buradaki endişe genital kaşıntıyı (30n.1) tanımlamak için kullanılan "*Es beisst mich*" (beni ısırır) deyimi yoluyla mastürbasyona karşı uyarılar için hazır sözel bağlantı bulur. Bu kendi dürtülerinin korkusu eninde sonunda iğdiş korkusuyla temellendirilmiştir. Bunun gibi bir korku görüldüğünde çok az şüphe olabilir. Burada annenin açık tehdidi vardır (7). Aynı zamanda babası açık bir şekilde onu mastürbasyon yapmayı kesmesi için cesaretlendirir ([29-31] Freud tarafından, kendisi de dahil olmak üzere [28], Hans'ın çiş organına olan aşırı ilgisi kısmen kışkırtılmıştır.) Babası da Hans'a (yine Freud'un arzusuna göre [28]) kızların ve kadınların çiş organlarının (31) olmadığını söyler, bu durum annesinin bu organına odaklanan bir mastürbasyon fantezisini doğurur [31-32], 120). Hans'ın şiddetli rahatlatma arzusu ki bu onun çiş organı sabitletecek ve çiş organı büyüyecek (34), muhtemelen annesinin daha önceki iğdiş tehdidine ve küçük kızlar hakkındaki yeni bilgilerin yol açtığı korkuya (31, 35-36) karşı ertelenmiş cevabı oldu. Freud'un Hans'ın iğdiş evhamlarıyla bağlantı kurduğu tekrar eden tesisatçı fantezileri (65,

98-99, 127-28, 131) mevcuttur. Aynı zamanda bu evhamların Hans'ın dürtüleri sayesinde sınırlamaya yol açtığına dair yeterli delil vardır. Onun mastürbasyonu bastırmak için çabaları (27, 31) sözkonusudur ve teşhirciliği engellemiştir (atlardan önce dört buçukta gördüğü biçimsiz çiş organı rüyası [21] ve sarı çekmeceden nefret etmesi [57vd.]). Babasının korkusu ve babası için korkusu düşmanlık ve bağlılık duygularının birleşimidir (45). Kendi dürtülerinin korkusu önceden eğlendiği şeylerden şimdi tiksinmesinde görülebilir (örneğin, annesini iş yaparken seyretmek, sarı çekmeceden tiksinmesi [57vd.]) ve bu karmaşık duygularda babasının okşamaları (42). Hans tanımlamasını atlarla yaptı, hoplayıp zıplayan bir atla oynarken (52,58) "Ben genç bir atım" deyiverdi. Freud'un saldırgan dürtüleri vurgulayarak dediği gibi, "Hans için atlar her zaman hareketteki hazzın simgesi olmuştu... fakat bu hareketteki haz çiftleşmek dürtüsünü kapsarsa, nevroz bir kısıtlama dayatır ve atı terör amblemi içinde över." (139) Fobiler genellikle, Freud'un söylediğine göre, zevkten kaçışlar olarak anlaşılabilir (59n.). Freud daha sonra fobinin "güdünün hoşnutluğundan kaçıştaki girişimden başka hiç bir şey olmadığını" söyleyerek (1920g, 42) konuyu bir deyim içinde özetlemiş olur. İnanıyorum ki, bu çevirinin çeşitli kolları uyumlu bir bütünü bir araya getirecek: Hans Oedipus kompleksinden dolayı saldırgan unsurlardan acı duyar, bu kardeş rekabeti ve yalanlardan (giderilmemiş merak duygusu) dolayı kötüleşir ve iğdiş kompleksi karşısında baskı ve fantezi ile çözülür.

Şimdiye kadarki Hans'ın durumunun özellikleri evrensel ve evrensele yakındı, belki neden herkesin (en azından hayatlarının bir noktasında) fobik olmadığını merak ediyor olabilirsiniz. Gerçekte hepimizin korkuları vardır. Eğer bu korkular fobi olarak saygı duyulmaları noktasını açığa çıkarırsa, eninde sonunda doğuştan gelen

yeteneklere ve aşırı değerlere ihtiyaç duyar (her ne kadar bazen ayrı ayrı yeterli faktörler özel bir vakada bir araya gelse de). Psikanaliz çeşitli faktörlerin ne zaman bir fobi oluşturmak için yeteri kadar güçlü olacağını tahmin eden bir kaynak ortaya koyamaz. Güçlerinin miktarı belki sadece sonuçta verilebilir (krş. 1920a, 167-68). Elbette bütün fobiler Oedipal veya içgüdüsel çatışmanın sonucu değildir. Bazıları basit koşullanmanın sonucudur veya başka bir deyişle tahmin edilemeyen dış faktörlere bağlıdır. (Küçük Albert'teki Watson olayına bkz. [1924, 125vd.]) Psikanaliz ne olduğu neden olduğu ve ne anlama geldiğine dair, olsa olsa geçmişe dönük veya tarihsel bir açıklama verebilir. Bu, Freud'un kendi ayartma teorisini terk ettikten sonraki psikanalizin histeriyi anlaması durumuyla karşılaştırılabilir. Açıklamalar dış travmaya dayanarak düzgünce neden herkesin histerik (veya fobik) olmadığı sorusunu cevaplayabilir: Bu bağımsız dış travma bağımsız nevroz olabilir. Bir kere biri içgüdülerin ve kişisel (aslında bilinçsiz) anlamların önemini kabul eder ki bu nesnel bir önlem sunamaz, belki nevrotik problemlerin bazı yönlerini anlamada yarar sağlar, fakat belki başka soruların hazır cevaplarını kaybedebileceğimiz gerçeğini kabul etmek gerekir. Bununla birlikte içsel faktörlere ağırlık verilmesi gerektiği hâlâ Freud'dan öğrenilen devamlı derslerden biridir.

Telkin

Tabi ki, Freud'un çok yönlü açıklamasının bile alternatifleri vardır. Ama sırf alternatiflerin varlığı onları tercih edilebilir, tanımlamayı da itibarsız kılmaz. Rekabet eden açıklayıcı güç ve olasılık incelenmelidir. Telkin bizatihi Freud'un göz önünde tuttuğu bir olasılıktır. Modern eleştirmenler ise telkini itham noktasında değerlendirmiştir.

Yukarıda taslağı çizilen karmaşık kanıt ve argüman ağı, "telkinin"

tüm sonucu gibi göz ardı edilebilir. (Wolpe ve Rachman'ın "temel sorular" ve "telkin" hakkında kritik konuşması [1963 (1960), 202, 205n., 206n., 207n.].) Her meselede kolayca etkilenen genç çocuk olarak düşünülen Küçük Hans vakasıyla ilgili bilhassa önem arz eden problem onun analizinin babası tarafından yapılmış olmasıdır. Analizci genellikle yabancıdır. Bir babanın genç oğlu üzerinde özellikle güçlü bir baskı kurması beklenir. Buradaki itham şu olmalıdır: Freud'un açıklamaları eninde sonunda baba tarafından telkine istinat eder ve daha genel isnat ise psikanalitik açıklamaların her daim analizci tarafından yapılan telkinin sonucu olarak, hak ettikleri desteği almasıdır (102). Bahsedildiği üzere, Freud'un gerçekte yüzleştiği gibi, bu ithamla yüzleşilmelidir.

Ne yazık ki, Freud telkin ithamına cevap verirken bulunduğu kaygı içinde çoklu ve çelişik cevaplar verir, tıpkı *Interpretation of Dreams*'inda tarif edilen "komşusu tarafından ödünç aldığı tencereyi hasarlı olarak geri verdiği yönünde itham edilen adam gibi olmuştur. Davalı adam önce onu hasarsız olarak geri verdiğini, ikinci olarak ödünç aldığında tencerenin içinde bir delik olduğunu ve üçüncü olarak komşusundan hiçbir zaman tencere ödünç almadığını iddia etti." (1900,120) Her cevap tek başına yeterli olabilirdi ama birlikte sunulduklarında her biri diğerlerini çürütür.

Küçük Hans'ı tartışırken, Freud önce telkinin etkilerinin kayda değer itiraflardan ayrılabileceğini iddia etmiştir (103), sonra telkinin problemler meydana getirdiğini kabullenmiş ancak onların önemli olmadığını söylemiştir: "Psikanaliz tarafsız bir bilimsel araştırma değildir ama terapatik bir yöntemdir. Onun esası bir şeyi kanıtlamak değil, sadece bir şeyi değiştirmektir." (104) Sonunda, yine de, "Terapatik başarı... bizim öncelikli amacımız değildir, biz daha çok hastanın bilinçsiz isteklerini bilinçli bir şekilde idrak etmesini sağlamaya çalışıyoruz."

(120) Bence psikanaliz sihirli, gizemli bir tedavi değilse ve "bilimsel" bir ilgi alanıysa, bu nihai yaklaşım geçerli olmalıdır. Eğer terapatik etkinlik tümüyle önem arz etseydi, psikanalizin niçin iş gördüğüne dair hiçbir teori (belki "telkinin" boş anlamı hariç) bırakılmazdı. Psikanaliz, diğer birçok terapi gibi, belki iş görür ancak biz bunun işe yarama kapsamını veya iş gördüğü zaman niçin iş gördüğünü anlamayabiliriz. Hangi tedavilerin aynı zamanda nedensel olduğunu söylemenin herhangi bir yolu olmadığından, başka deyişle her biri salt çatışan semptomlarla değil de, temel oluşturan nedenlerin tersine çevrilmesiyle işlediğinden her tedavi yöntemi eşit ölçüde semptomatik olur. Psikanalizde terapi ve hastalıkların nedenleriyle ilgili teoriler birbirine bağlıdır. (Bkz. Neu 1977, 3. bölüm ve 1981 [burada 14.kısım]) Açıklamaların içerikleri kesinlikle önemlidir. Bir çocuktaki dışkı ve üretken düzensizlikler sorununu çözümleyen psikanalitik açıklamanın, Küçük Hans ve diğer vakalardaki farklılığı ortaya koyması gerekir. Bir fobi, (Wolpe ve Rachman'ınki gibi fobiyi ortadan kaldırmaya çalışan yaklaşımların öne süreceği üzere) salt hastayı bir nesnenin tehlikeli olmadığı yönünde rahatlatan, Küçük Hans'ın nedensel öyküsü türünden bir açıklamayla tedavi edilemez. Eğer teorik yaklaşımlardaki gerçeklik payı bir yana konur da telkinin gücüne yer verilirse, çoğu unsur açıklanmamış olur. Neticede lumf, ona şaşıran babasının telkini sonucu değil, bizatihi Hans tarafından gündeme getirilmiştir (54). Hans aynı zamanda banyo konusunu da iğdiş edilme korkusuyla bağlantılı olarak kendi başına konu edinmiştir (65-67, 98), Freud da doğru bir şekilde Hans'ın analizdeki etken rolünün üzerinde durmuştur (105, 126).

Telkin suçlaması geçerli olsa bile, bir hastanın neden bunu kabul ettiği ve "telkinin" doğası derinlemesine incelenmelidir. Öte yandan "telkin" alternatif bir teoriden çok, içi boş yaftalama olarak iş görmüş

olabilir. ("Telkin", "aşılama" ve hatta "beyin yıkama" suçlaması Grünbaum [1984] ve diğer eleştirmenler tarafından geniş ölçüde ele alınmıştır. "İçini doldurma" ihtiyacı ve bizatihi telkin teorisi Fine, Forbes [1986] ve Wollhheim [1993] tarafından incelenmiştir.) Lüzumlu inceleme babanın özel otoritesini ve duygu geçişinin genel anlamını kavramayı gerektirir ve dolayısıyla, inanıyorum ki, insanları tekrar psikanalitik teoriye yöneltir.

Davranışçı Eleştiri

Freud açıklamasına "telkin" bağlammda bir alternatif geliştirirken, davranışçılığa dayanan ikinci tür bir kusursuz eleştiri ortaya çıkar. Bu eleştiri, Wolpe ve Rachman (1963 [1960]) tarafından etkili bir makalede geliştirilmiş olan bu eleştiri, sadece psikanalitik terapinin apaçık etkinliğiyle değil, aynı zamanda Küçük Hans'ın kökeniyle de ilgili alternatif bir açıklama sunarak ilkini aşar. Gerçekten de bu yaklaşım, Freud'un, görüşleri için etiyolojik ve terapatik manada "kanıt" saydığı durumlara temel bir eleştiri getirir. (Wolpe ve Rachman'nın eleştirisi H. J. Eysenck [1965, 107] tarafından "bir klasik" olarak tarif edilir ve Clark Glymour [1980, 264n.] ve diğerleri tarafından güçlü bir biçimde onaylanır.) Buna karşın, yine de ben Freud'un açıklamasının (kaygıdan ayrı toksikolojik teoriye dayanan iddiaların) güçlü ve inandırıcı olduğuna, dahası, Küçük Hans'ınki gibi vakalarda iddia ve delillerin karakterin yanlış anlaşılması ve çarpıtılmasında davranışçı yaklaşımın etkisi olduğuna inanıyorum.

Her şeyden önce, Wolpe ve Rachman birçok hususu açıklamadan bırakır. Örneğin Freud'un dikkat çektiği, Hans'ın kendiliğinden yarattığı ve bu yüzden "telkin" suçlamasına karşı kullandığı lumf konusun-

dan hiç söz etmezler. Sözkonusu tema psikanalitik bir açıklama için karışık kanıt ve delil ağının önemli bir parçasıyken, davranışçı bakış açısına göre, problemle alakalı değildir. Wolpe ve Rachman, aynı zamanda, Küçük Hans'ın rüyalarını da atlar (zürafa fantezisinden bizzat bahsetmelerine rağmen [1963 (1960), 203]). Dışkısal ilgiler ve rüyalar gözden kaçar, zira onlar sadece Hans'ın problemiyle, onun at fobisiyle ilgili sadece "dolaylı" kanıt sunar. Ancak, elbette, psikanalitik açıklama, bilinçdışı arzular ve inançlar bağlamında işler ve böyle psikolojik durumlar sadece dolaylı kanıtla doğrulanabilir. Bilinçdışı durumlarının doğrudan doğrulanmasını ummak yanlış bir tavırdır. Böyle bir durum içinde olan kişiler, doğaları gereği, çıkarım unsuru haline gelir. Böylelerini, başkalarına bilinçdışı durumlar atfetmemiz gibi, atıflar da bulunuruz, zira olgu çeşitliliğinde bu atıflar açıklayıcı olur. Bu anlamda, bilinçdışılığın kanıtı da "dolaylı" olur. Psikanaliz sadece, böyle bir kanıtı uygunsuz ve karşılıksız bırakabilen bilinçdışı psikolojik durumların olasılığını a priori olarak göz ardı eden bir "bilimdir". Doğrudan gözlem ile yapılacak kaba "onaylama" talebi (1963 [1960], 219) elektronların gösterilme talebi gibi, yersizdir.

Buradaki problemi görmek için bilinçdışılığa güvenmek gereksizdir. (Hem kendimize hem de diğerlerine) atfettiğimiz çoğu düşünce, baskının dinamik etkileri aracılığıyla bilinçlilikten ayrı tutulmaksızın, tam açıklamadan daha etkisiz bir durumdadır. Dolayısıyla, ben de, beni ışığı geçtiğim için durduran polis memuruna "Yeşil ışığın yandığını düşünmüştüm" diyerek durumu izah edebilirim. Böyle bir durumda (olabildiğimce dürüst olduğumu varsayarak), "yeşil ışık yandı, artık geçebilirim" şeklinde bir iddiada bulunmuş olmam, daha ziyade, (deneyimli bir sürücü olarak) vitesi değiştirdiğimde açıkça "boştayım ve şimdi birinci vitese geçmeliyim" şeklinde düşünmüş olmalıyım. Böyle eylemler

kasıtlıdır (en azından genelde rastlantısal olarak vites değiştirmem), bilinçli olarak gerçekleştirilir ancak güdüleyen düşüncelere ilişkin bilinçli açıklamalara gerek duymaz. Gerçekten de, genelde yarı otomatik davranışımızda (ve ışık değişmeden önce, arabadaki, ileri doğru hareket etmesine neden olan mekanik bir hata gibi, alternatif açıklamaları reddederken) bir şeyler eğri giderken davranışımızın açıklaması olarak düşünmeye erişiriz. Neticede, hem açıklayıcı hem de fenomenolojik anlamda "düşünce" kavramını kullanırız.

Bazen bir düşünceyi onun açıkça farkında olma durumuna atfedebiliriz. (Bu fenomenolojik histir.) Bazen de onu açıklayıcı bir ihtiyacı giderme durumuna atfedebiliriz. (Wittgenstein'ın eserleri bu ikinci, açıklayıcı bağlamda düşünce örnekleriyle doludur.) Bu tümüyle düşünce kavramının kusursuz nitelikteki olağan anlayışı ve işlevinin bir parçasıdır. Bu durum, bilinçdışı (betimleyici bilinçdışı değil de, dinamik olarak bilinçdışı) düşüncelerin psikanalitik anlayışına duyulan inanç bağlantısını gerektirmez. Düşünceyle ilgili "dolaylı" kanıtı gözden çıkarmak, düşünce ve düşünme anlayışının açıklayıcı kullanımını reddetmek, özanlayışı ve başkalarının anlayışını temel kılmak olur.

Wolpe ve Rachman, yorumların "gözlemlenen olaylar" şeklinde sunulmasından benzer noktalarda şikâyet eder (1963 [1960], 208, 219). Ancak bu alandaki olgular (belki de çoğu kere olduğu gibi) kaçınılmaz olarak kuram yüklü olmalı ve bir teorinin merceğinden yapılan yoruma dayanmalıdır ("Olguların" genelde kuram yüklü olmasının, en azından Duhem'den beri bilim felsefesinde benzer bir karşılığı vardır [1954 (1905)]). Uygun bir teori olmadan olgular görünmez ve anlaşılmazdır. Çocuksu parmak emmenin, cinselliğin doğasına ilişkin uygun bir teorik anlayış yoluyla, nasıl çocuksu cinselliğin bir belirtisi olarak kavranabildiğini hatırlayın. Burada, cinselliği sadece yetişkinler arasındaki

heteroseksüel genital ilişki bağlamında tanımlayan bir teori, sokaktaki adam ya da "popüler görüş" tarafından savunulması gibi, parmak emmeyi asla bir cinsellik biçimi olarak tanımlayamaz. Ancak böyle dar bir teori (bilhassa varsayılan tanımlayıcı heteroseksüel genital ilişkiyi içeren) yetişkin cinsel sapınçlarının nasıl tanınabilir şekilde cinsel *sapınçlar* olabileceğini açıklamada eşit bir güçlükle karşılaşır. Böyle dar teoriler "gözlemlenmiş olgular" ile çürütülmez ancak tatmin edici bir şekilde yorumlayamayan ve açıklayamayan olağandışı çeşitlilikle çürütülebilir. Sunulan yorumla alakalı olarak sorulması gereken doğru soru, yorumun (büyük ihtimalle "teoriden bağımsız" bir şey gibi) "doğrudan" mı, yoksa ("kuram yüklü") "dolaylı" mı olduğu değil, bilgilendirici teorinin ve takip eden yorumlar ağının akla uygun olup olmadığı, dahası bunların açıklayıcı gücünün olup olmadığıdır. Bu yüzden, örneğin, Wolpe ve Rachman "Hans Hanna'nın çiş organının 'hoş' olduğunu gözlemlediğinde, babası bunun 'samimiyetsiz' olduğunu söyler ve 'gerçekte onun çiz organının ona tatlı göründüğü' cevabını verir. Bu tür çarpıtmalar babanın kayıtlarında yaygındır." diyerek şikâyet eder (1963 [1960], 208). Babasının yorumu, Hans'ın (psikolojik durumları ve düşüncelerini tanımış göründükleri tek kanıt türü olan) itirafına dayanmaz, bilgilendirilmiş gözleme (bu gözlem Hans'ın doğrudan kabullerinden daha fazla anlam taşır) dayanır. Bağlamda Küçük Hans gülmüştü ve bu ifadesindeki samimiyetsizliği gösteriyordu, öyle ki, bu, gülen biriyle ilgili olağan bir anlayıştır. Gerçekten de anlamda tepkideki samimiyetsizlik, gülen kişinin kuşkuya yer bırakmayan savunma doğası bağlamında anlaşılır olabilir. (İlgili pasaj şudur: "Hans [dört buçuk yaşında] güldüğünde yine banyo yapmakta olan kız kardeşini izliyordu. Neden güldüğü sorulduğunda, şöyle cevap verdi: 'Hanna'nın çiş organına gülüyorum.' 'Niçin?' 'Çünkü çok hoş.' Elbette ki cevabı samimiyetsizdi.

Gerçekte çiş organı ona eğlenceli görünmüştü. Dahası, bu, onun eril ve dişil genital organları arasındaki farkı reddetmeyip anladığı ilk andı." [21; krş. 74]) Benzer şekilde Wolpe ve Rachman Hans'ın babasının Küçük Hans'ın kız kardeşine dönük düşmanca tavrını, yine "Hans'ın kız kardeşine sevgisini gösteren bazı açık ifadelerden" ötürü göz ardı eder (1963 [1960], 208), dolayısıyla evvelce bahsedilen kardeş rekabetinin (hem doğrudan hem de dolaylı) geniş kanıt çeşitliliğini gözden kaçırmış ve karşıtdeğerliliğin yaygınlığı ve doğasına ilişkin bir kavrayış yoksunluğu sergilemiş olur. Hans'ın babasına dönük düşmanlığı da aynı şekilde gözden kaçırır ve göz ardı ederler (1963 [1960], 213; bkz. Yukarısı ve Neu 1977, 126-28). Yine yapılan bir yorumun yaygınlığının önemi, doğrudan tanıklığın ayrıcalığında değil, her şeyin göz önünde tutulmasındadır.

Wolpe ve Rachman'ın bilinçdışı psikolojik durumlara ilişkin kanıtın doğasını anlamadaki genel hatası, "Hans annesine dönük cinsel arzusunu körükleyen Oedipus kompleksinden mustaripti" yaklaşımını reddederken, ziyadesiyle dramatik bir boyut kazanır. (1963 [1960], 212) Elbette, Freud'un *Three Essays on the Theory of Sexuality*'de eleştirdiği "popüler görüş" gibi, bu tür cinsel arzuyu "onunla çiftleşme isteği" ile eşitliyorlar (1963 [1960], 212). Ancak bu, sözkonusu durumun en azından ya da başlangıçta, bilhassa çocuksu cinsel arzulara varacağı beklentisi içinde olmamak anlamına gelir. Freud çocuklardaki cinsel arzuların onların (bazen tuhaf kaçan) bedensel fonksiyonlara dayanan kendi cinsel teorilerinden kaynaklandığını açıklamakta biraz zorluk yaşar. (Bu konuyu detaylandıracağız.) Çocuksu cinsel arzular "normal" yetişkin cinselliği biçimini (yani genital birliktelik arzusunu, -dört yaşındaki küçük çocuklar böyle bir birlikteliği açıkça kavrayabilir; onu salt arzulanabilir bir şey olarak kavramak durumunda kalabi-

lir) alabilseydi, bu önemli bir olay olurdu. Oedipal bağlamda arzulanan cinsel ilişkilerin geniş perspektifte anlaşılması gerekir. Freud'un *Three Essays*'te (1905d) uzun bir şekilde gösterdiği hususlar "cinsel" niteliklidir. Küçük Hans'ın durumundaki genital arzuların kanıtı da böyledir. Wolpe ve Rachman "yorumlanmış" bu kanıtı kırılmış cam fantezisindeki bir çiftleşme önsezisi (41) ve "matkap" fantezisi (65, 98, 128) olarak gözden kaçırır, Hans'ın annesinin, penisine dokunmasını istemesini önemsemez (19, 23, 25) ve (cinsellik etkileriyle ilgili dar ve değişmez görüşlerinin bir sonucu olarak) genital olmayan cinselliği, yani çok biçimli çocuksu sapınç cinselliğini tümüyle yadsır. Örneğin Küçük Hans'ın annesiyle ilgili anal erotizmini, annesini, dışkısal işlevlerini yerine getirirken izlemesini (57, 63), annesinin çiş organına duyduğu ilgiyi (7, 9-10) -buna bağlı olarak çiş organını gösteren "kombinezon içindeki çıplak annesiyle" ilgili mastürbasyon fantezisini (32; krş. Hizmetçiye duyduğu ilgi)- ve "kendi" çocuklarının altını annesinin yaptığı gibi temizleme arzusunu es geçerler. Aynı zamanda annesinden (97) hayali çocuklarının olması ve annesiyle evlenmek istemesine ve babasını kıskanmasına (89; krş. 82) izin vermesi önemlidir. Wolpe ve Rachman Hans'ı konuşmadan etmekten endişelidir. Ama açıklamalarda hastanın inkârlarının ve onaylarının kesin bir sonuç olarak kabul edilmemesi gerektiği hatırlanmalıdır. Özellikle inancın işaretleri olarak yararlı olan sözlü raporlar, davranışın bir çeşidi olarak kabul edilebilir ancak onlar da, hiçbir zaman kendilerini makul kılamayan sadece bir davranış ve bir kanıttır.

Wolpe ve Rachman alternatif durum tespiti açıklamalarında, "Freud'un sadece Hans'ın fobisinin ilginç bir nedeni olarak atıfta bulunduğu olayın, gerçekte tüm bozukluğun nedeni olduğu" konusunda ısrarcıdır (1963 [1960], 216). Hans'ın, otobüsü çeken atın düşüşüne

tanıklığının her şeyi açıklayabildiğini varsaymak, Hans'ın "tüm bozukluğuyla" ilgili aşırı basit bir değerlendirme yapmak anlamına gelir. Bu yaklaşım birçok unsuru dışarıda bırakır ve yanıta herhangi bir ipucu sunmayan birçok soruyu doğurur. Atın düşüşünü "travmatik" kılan nedir? Ortada, bir deneyimin ya da belirlenmiş bir olayın Hans'ın kendi ilgileri, arzuları ve olay meydana geldiğindeki gelişimiyle alakalandırılabileceği yönünde bir telkin sözkonusu değildir. Bunlar bir önem arz etmiyorsa, niçin bu tür olaylar herkes için travmatik olmasın ve niçin diğer olaylar da (örneğin bir arkadaşın ayağını kesmesi 158, 82, 126) Küçük Hans için travmatik olmasın? Niçin sözkonusu semptom atlardan hareketle atlar için "düşmeyi", "ısırma" şeklinde "genelleştirmesin"? Bu "genelleştirme" ve başkalarının reddi, "benzeşim" ya da "benzerlik" ile açıklanabilir mi?

Freud'un yorumundaki, baba korkusunu ortadan kaldırma bağlamındaki ikinci hususla ilgili kanıt durumu, Hans'ın korkusundaki özel nesneleri açıklamak için "teşvik genellemesine" başvuran davranışçı alternatif ile kesin bir tezat oluşturur. "Teşvik genelleştirmesine" dönük iddiaların koşulları gerçekte psikanalitik "yer değiştirme düşüncesinin" uygulamasındaki durumlardan daha özensiz belirlenmiştir. (bkz. Neu 1977, 126, 128.) Teşvik genellemesi benzerlik iddialarına dayanır. Buradaki sorun benzerliğin tümüyle yaygın olmasıdır. Evrende her daim belli açılardan aynı olan iki şey bulunacaktır (ve yine eklenmeli ki, o şeylerin farklı göründüğü bazı açılar da olacaktır). Benzerlik ve farklılık her daim belli bir terminolojide ve kıyas bağlamında görecelidir ("tamamlanmamış yüklemler"dir) ve tercih edilen sonuçlara meyledecek olan bağlamlar her daim bulunabilir. Niçin Küçük Hans'ın, düşen bir at görmeye ilişkin başlangıç travması (davranışçıların odaklandığı başlangıç koşullanması) at ısırması korkusuna genellensin? (Bunlar benzer

unsurlar mı? Düşen at korkusu ile at tekmelemesi daha benzer unsurlar değil midir?) Niçin Küçük Hans'ın at korkusu annesinin sarı çekmecelerini içerecek şekilde yayılsın? Kuşkusuz bir benzerlik bulunabilir. (Veyahut sarı çekmecelerden iğrenmek sarı çekmece korkusundan ayrı bir şey olabilir. Ancak iki reaksiyonun ayrı ya da alakalı olduğunu gösteren nedir?) Buna karşın, benzerliğe dayanan teşvik genellemesi mümkün olan her nesneyi açıklayabiliyorsa, bu durumda hiçbir özel ve güncel bir nesneyi açıklayamaz. Her şeyi açıklamak, hiçbir şeyi açıklamaz. Buna karşın psikanalitik açıklama, "yerine koyma" bağlamında iç belirleyici unsura dayanır: Birincisi, (bilinçdışı olsa bile) güncel bir baba korkusu vardır. İkincisi, yer değişimi güdüsü vardır. Bu olmadan kişi sadece iki korku sahibi olabilir (baba korkusu ve at korkusu gibi) ve üçüncüsü, babanın atlarla özdeşim kurması sözkonusudur, bu da, geçişi ya da etkileşimi mümkün kılar. (Özdeşim kurma algılanan benzerliklere ya da ilişkilere dayanır, "objektif" benzerliklere ya da sadece açıklayıcı tarafından algılanmış olanlara değil.) Yüzeydeki değişimlerin temel sürekliliğinin ortaya konulmasını gerektiren "yer değiştirme" iddialarındaki kanıtsal ve kavramsal karmaşa, Hans'ın kendisini atın ısıracağı yönündeki korkusunu baba korkusuyla oldukça ikna edici bir şekilde açıklar. Korkulardan birinin diğerinin biçimini aldığı görülebilir. Elbette, Freud'un evvelce işlenen üçüncü unsurundaki gibi, yer değiştiren korku ve diğer nesnelerin belli yönleri ek varsayımlar ve başka açıklamalar gerektirebilir.

Mühim olan asıl problem, Wolpe ve Rachman tarafından öne sürülmesinden elli yıl önce Freud tarafından ele alınmış olan koşullayıcı alternatiftir: "Kronolojik yaklaşımlar, Hans'ın hastalığının patlak vermesiyle ilgili olarak zemin hazırlayıcı güncel nedene büyük önem atfetmemizi olanaksız kılar, zira Hans, sokakta at arabası düşüşünü görme-

sinden çok önce de hassasiyet belirtileri göstermişti." (136; krş. 26, 49, 118) Hans'ın hassasiyeti rahatsızlığının temel işlevidir, oysa bu rahatsızlık atlar da dahil olmak üzere özel nesnelere yoğunlaşır ve bu temel hassasiyet esas olarak sunulan zemin hazırlayıcı olaydan önce meydana gelir. Meselenin özüyle ilgili bir karmaşa oluşmuş olabilir, zira at arabasının düşmesi olayından ilk bahsedildiğinde, Hans hem, "'saçmama' rağmen Annemle oradan geçerken" (49) (babasının söylediğine göre bir "saçmasının" olduğunu söylüyor) atın düşüşünü gördüğünü iddia eder hem de "Hayır. Onu sadece edindim. At arabası düştüğünde, beni bir korku sardı, gerçekten! Bu, saçmamı edindiğim anda olmuştu." (50) der. İkinci açıklamadaki "saçmanın", daha önce başlamış olup Freud'un ısrarla açıkladığı gibi, atın düşmesi olayı dışındaki bir şeyle açıklanması gereken, dolayısıyla daha büyük bir problem teşkil eden genel bir kaygıdan ziyade, bilhassa at korkusuyla (Hans bunu atların "düşüşü ve ısırması" şeklinde bileşik bir korku olarak betimler) ilgili olduğunu anlarsak, burada görülen tezatlığı da ziyadesiyle çözmüş oluruz. Freud'un önerdiği gibi, "hastalığının başlangıcında, henüz ortada sokaklarla, yürümeyle ya da atlarla ilgili bir fobi yoktu" (25) ve "iki olguyu [Hans'ın kaygısını ve korkusunu] birbirinden ayrı tutmak için yeterli bir neden vardır."

Ortada aşırı basit ve kronolojik olarak imkânsız bir yorum olduğu açıktır. (Son dönemde, Freud'un olgu tarihlerini küçümseyerek gözden geçiren Frank Sulloway de bunu onaylamıştır [1991, 252].) Olaydaki genel kaygının rolüne ilişkin farkındalığın karmaşayı ortadan kaldırması gerekir. Genel olarak çocukluk fobilerindeki sorunların bağlantıları üzerinde duran ve diğerlerinden farklı bir dikkatle Hans'ın annesinin onu terk etmesi tehditlerine (44-45) odaklanan John Bowlby "hem fobiye yol açan olaylar silsilesinin hem de Hans'ın ifadelerinin, bu duru-

mun, bir at fobisinden ayrı ve önce olduğunu nasıl ortaya koyduğunu" detaylı bir şekilde anlatmıştı, Hans annesinin gitmesinden ve onu bırakmasından korkmuştu." (1975 [1973]. 327). Ayrı değerlendirmelere rağmen, Bowlby ve Freud, Hans'ın annesine dönük "aşırı yoğunlaşmış düşkünlüğünün" aslında "onun durumundaki esas olgu olduğunu" (24-25. 96, 114) ve problemlerinin apaçık "zemin hazırlayıcı olaydan" önce geldiğini kabul eder.

Genelde, Wolpe ve Rachman'ın davranışçı idealleri tarafından açımlanmış psikanalitik hipotezleri test etmeye dönüş uğraşlar sistematik olarak yanlış yönlendirmeye meyleder, bunun bir nedeni psikanalitik kavramların uygulanması için kullanılan ölçütlerin fazlasıyla kaba olmasıdır ama asıl neden, bireysel bir deneyimin öneminin, bilinçdışı anlamının, (belki de kaçınılmaz olarak) dışarıda kalmasıdır. Örneğin, Alvin Scodel'in (1973 [1957]) çok bahsedilen (Grünbaum'un deyişiyle, 1979, 138-39) "Freudyen oral hipotezini" meme tercihleri temelinde, (öyle kabul ettiği) test etme girişimini düşünün. 169 erkek üniversite öğrencisi üzerinde denenen bu test, ilgili temalara bağlı kaygı ile küçük memeli kadın tercihi arasında bir bağıntı olduğunu gösterir. Scodel bu sonucun, psikanalitik teorinin vardığı umulan sonuca zıt olduğunu düşünür. Oysa bana öyle geliyor ki, testin bağlamı, incelediğimiz bilinçdışı olgusunu, anlamlar sahasını, göz ardı ediyor, sonuçların herhangi bir psikanalitik hipoteze ne kadar uygun olduğu da belirsizdir. Büyük memelere olan ilgiyi, (ya Scodel'in de vardığı gibi, desteklenmiş ya da Scodel'e göre psikanalizin vardığı gibi, kösteklenmiş) oral bağlılık gereksinimlerinin bir işareti olarak değerlendirmek, penis büyüklüğünü erkeklik ölçüsü olarak değerlendirme kabalığı gibi, meme büyüklüğünü de genelde kadınlık durumuyla, özelde ise beslenmeyle eşitlemeye bağlı görünüyor. Şüphesiz hastalar ve hatta deneyciler, böyle eşitleme-

ler yapar, ancak kanıta ve argümana ihtiyaç duyulan özel bir durumda kendilerini böyle bir eşitleme yapmaktan alıkoyarlar. Niçin meme büyüklüğü oralılık için bir ölçüttür? Bireyin memenin büyüklüğüyle ilgili düşündüğü, bizatihi onun hakkında ne düşündüğünden ve ondan beklentisinin ne olduğundan daha önemsizdir. Parmaklarını emenler, daha büyük parmakları tercih etmez, gerçekte, onlar için asıl önemli olan tüm nesneyi kavrayabilmek olabilir. Aynı durum memeler için de geçerlidir ya da asıl arzu, emmek değil de, okşamak olabilir, yine elden ağza dönersek, parmak ve diğer nesneleri emenlerin de gösterdiği gibi, (büyük ya da küçük) memelere ilgi duymamak, kaçınılmaz olarak orallik yoksunluğunu göstermez. (Şair W. H. Auden bazen homoseksüelliğini "erken sütten kesilme" [kişisel iletişim] ile açıklardı.) Bu tür problemler meme tercihi testine veya Scodel'in çalışmasına özgü değildir, bunlar, psikanalitik hipotezleri, psikanalitik hipotezlerden ve klinik yorumdan ayrı olarak tanımlanabilir oldukları düşünülen bağlantılı durumlar ve koşullarla psikanalitik hipotezleri test etme girişimleridir. Bu çalışmalar test etmeye giriştikleri iddialarla sistematik açıdan alakasız olmaya meyleder.

Anal karakter niteliklerinin etiyolojisine ilişkin bir çalışma (Beloff 1970 [1957]), çocukluktaki tuvalet eğitiminin tamamlandığı dönemi, baskıcılığın ölçüsü olarak değerlendirir, dolayısıyla önceki eğitim de göreceli olarak baskıcı kabul edilir ve yine daha sonraki eğitim, göreceli olarak daha müsamahakârdır; bu yaklaşım çocuğun deneyimindeki eğitimin karakterini göz ardı eder, belki de eğitim bilhassa sonra tamamlanmıştır, zira çocuk onu bilhassa zor ve baskıcı bir olgu olarak deneyimlemiştir. Psikanalitik iddialar çocuğun deneyimiyle ve bu deneyimin bilinçdışı anlamıyla ilgilidir. Psikologlar, bu iddialarla ilgili olmak adına, gözde işlevsel tanımlarının ve istatistiki analizlerinin

ötesine taşmak zorundadır. Oral bağlılık gereksinimlerinin ya da daha sonraki gelişimdeki anal erotizmin saklı manalarıyla ilgilenen biri, Karl Abraham'ın (1927) klasik çalışmalarını okumaktan daha iyisini yapmış olur.

Freud'un kendisi de, anal erotizmin şiddeti ile baskın nitelikli "çocuksu *incontinentia alvi*'nin" gecikmesi arasında bir bağlantı olabileceğini iddia etmiştir (1908b, 170). Küçük Hans'ın tuvalet eğitiminin hangi yaşta tamamlandığını bilmiyoruz ancak bunun rahatsız edici ölçüde zorluk içerdiğini biliyoruz. Kabızlıkla (55-56, 65-66, 99, 112n.), lavman uygulamasıyla (55), frambuaz şurubu sunumuyla (99) ve lazımlığa zorlandığında ayaklarını "yere vurmasıyla" ilgili sorunları olduğu da görülmüştür: "şiddetli bir şekilde ayağını yere vurur ve tekme atardı, bazen de kendisini yere atardı." (54) Ancak yaşamındaki bu deneyimlerin psikolojik önemini ortaya koyan, düşüncelerindeki ve fantezilerindeki anal unsurların rolüdür.

Çocukların Cinsel Teorileri

Küçük Hans'la ilgili çalışmadan evvela, onun penislere ("idrar organı"-Almancada "*Wiwimacher*") olan düşkünlüğünü, annesi ve bebek kız kardeşi dahil, yaşayan her varlıkta bir penis olduğu düşüncesini öğreniyoruz.[3] Freud burada ve başka yazılarında çocukların cinsiyet

[3] Freud "bir çocuk aklının vaktinden evvel dağılması" yönündeki suçlamaya karşılık Küçük Hans'ı savunduğu Wundt ve bilim felsefesinde gülünç bir dipnot düşer (11, n. 3). Banyo yapan bebek kız kardeşini gözlerken Hans şöyle demişti: "'Ama onun çiş organı çok küçük'... daha sonra sanki bir teselli sunarcasına şöyle eklemişti: 'O büyüyünce şeyi de büyüyecek'" (11: krş. 62). Freud akla yatkın olan alternatif bir teori yokluğunda sadece so-

farklılıklarını ve bebeklerin nereden geldiğini (özellikle de babanın rolünü) anlamakta yaşadıkları zorluklardan bahseder. Çocukların nasıl doğumla ve sadist cinsel ilişkiyle ilgili anal teorileri (erkeğin kadına saldırdığı ya da kadını dövdüğü düşünülen teoriler [122-23])[4] geliştir-

---

yutlanmış bir gözleme dayanan bir teorinin yeterince desteklenmiş olamayacağına dikkat çeker. Küçük Hans, Duhem ve Kuhn'un bakış açısına göre bir araştırmacı olarak belirir (krş. 106). Wuhdt ekolun görüşüne göre "Bilinçlilik zihnini unsurun değişmez niteliğidir, Küçük Hans'ın bakış açısına göre de bir çiş organı bir canlılığın vazgeçilmez ölçütüdür." Talihsiz Wuhdt "yarı bilinçli" olguları bilinçli olguların bilgisinin yerine koyduğunda ya da belirsiz sahip olunan "çok küçük" bir çiş organı görmekle suçlanmıştır. (12n)

[4] Krş. ilişkiyi tecavüz olarak gören modern feminist görüşlere bakınız. Buradaki eğilim karakteri eril güç tarafından oluşturulmuş bir toplumda heteroseksüel ilişkiyi tümüyle tecavüzce indirger. Büyük ölçüde, cinsler arasındaki genel sosyal eşitsizliğin, ezilmiş ve baskı altına alınmış olan kadınları, özgürce erkek egemenliğine razı kılamayacağı yönündeki görüşe dayanan bu yaklaşım, başka bir sonuca varmasa da, bu çocuksu cinsellik teorisi tarafından desteklenebilir. Gerçekten de eşitliğin olmadığı bir toplumda rızaya dayanan bir argümanın kendisi bir anlamda kadınları çocuklaştırır. Onları, çocuklar gibi henüz rıza gösteremeyen bir yasa unsuru olarak gösterir, yani "rıza yaşının altındaki" çocuklar olarak. (Yapısal eksiklik ile zihinsel eksiklik arasındaki zıtlık varlığını sürdürür.) Andrea Dworkin *Intercourse* adlı kitabına Tolstoy'un *The Kreutzer Sonata*'sından bir alıntıyla (kadın kahramanın düşüncesiyle) başlar, kahramanın öngörüsü şöyledir: "İlişki tam anlamıyla şiddettir, bunu doğrulayansa onun sömürüye ve nesnelleştirmeye dayanmasıdır" yani "Cinsel ilişki nesnelleştirmeyi gerektirir, dolayısıyla ilişki bir sömürüdür" (1987, 19) ve şu sonuca varır: belki de yaşadığımız çağda ensest tecavüzü cinsel ilişkinin temel paradikmasının oluşturmaktadır. Daha zekice yazan Catherine MacKinnon tecavüzdeki şiddet unsuru üzerine duran Susan Brownmiller gibi feminist yazarları eleştirir: "Eril

diklerini anlatır. Bazı çocuklar evlilik fikriyle yüzleştikleri zaman, bu kavramın doğasını birbirinin gözü önünde ürinasyon (idrar çıkarma), erkeğin kadının lazımlığına idrar çıkarması ya da utanmadan birbirlerine arkalarını göstermeleri gibi ayıba aldırmadan haz imgelerini bir araya getirerek anlamaya çalışır (1908c). Bu örneklerin tümünde, yetişkin cinselliği ile ilgili fikirlerin çocuk cinselliğine, başka bir deyişle çocuğun kendi bedeninin işleyişine de dayandırılabileceği görülebilir. (Örneğin Freud bu konuya dayanak olarak, anal doğum teorilerinin anal erotizmle olan bağıntısını detaylı olarak açıklar [107-8].)

Peki, o zaman küçük kızlar da her canlıda penis olduğunu düşünür mü? Eğer düşünüyorlarsa, onu klitorisi örnek alarak mı yapıyorlar? Bu organın küçük kızlar için Hans'ın penisi kadar önemli olduğunu varsayabilir miyiz? Tahmin edebileceğimiz gibi, penisinin muhtemel kaybına yönelik endişesi, Hans'ı etrafındaki her şeyi penise bağlamaya yöneltecektir (bkz. 34 ve ayrıca Hans'ın cinsel ilişkiye girenler üzerine fantezileri de bu bağlamda ilgi çekicidir [65, 98, 127-28, 131]). Fakat iğdiş kaygısının küçük kızlarda erkeklerden daha farklı olduğu varsayılır (1924d). Evrensel gözüyle bakılan "fallik" evrede, fallusun doğasını

---

egemenliğinin koşulları altında rıza düşüncesinin kadınlar için gerçekten bir anlamının olup olmadığı gerçekten sorulmamıştır ... rıza, kendisinin heteroseksüel ilişkiye dair normal sosyal tanımlara yerleştirilen gerçek zorlamayı yasallaştırmak amacıyla uydurulmuş yapısal bir kurgu olup olmadığını görmek için detaylıca incelenmiyor... Onlar (okuyucular) kadınların konuşarak ve normal anlamda cinsel ilişkiye girmeyi isteme ya da istememe hakkının olup olmadığıyla yüzleşme gereğini hissetmez." (1979, 298, n.8). MacKinnon "heteroseksüellik yapısının gücü 'hazırlıkların' normal bir parçası olarak nereye dayandığını" incelemek ister. Bu yüzden şöyle sorar: "Cins eşitsizliği koşulları altında olağan cinselliğin sağlıklı olduğu varsayılabilir mi?" (219).

nasıl anlayabiliriz (daha doğrusu çocuklar nasıl anlar)? (110n.2; 1923e) Hatta, Hans örneğinde bile bir fallik monizm teorisinden bahsedilmesi tartışmaya açıktır. Hans'ın "sembolik cinsel ilişki fantezileri" vajinanın varlığına dair (belli seviyedeki) uyarılar ya da kabullenmeler olarak da yorumlanabilir (bkz. Janine Chasseguet-Smirgel [1984] ve R. Horacio Etchegoyen [1988]). Vajinanın küçük kızlar için ve tüm çocukların, ebeveynlerinin cinsel farklılıklarının bilincine varmalarında önemi nedir?

Bu tür teoriler ne kadar evrenseldir? Bunların evrenselliği, Hans'ın örneğinde aranmalıdır, çünkü Hans teorilerini (Freud'dan anlaşıldığı üzere) verilen bilgiye dayandırır: Örneğin Hans'ın merakı üzerine, annesi kendisinin de bir idrar organı olduğunu söyler (7, 9-10). Bu yüzden çocukların cinsel teorilerinin kendi psikoloji ve gelişim aşamalarına olduğu kadar, toplumsal bağlama da dayandığı açıktır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, yukarıda annenin verdiği cevaba başka yorumlar da getirilebilir (örneğin, idrar çıkarmak için bir organı var ama bunun penis olduğuna dair bir iddia yok). Fakat Hans'ın bu ifadeyi idrar organı/penislerin herkeste olduğu teorisini desteklemek için kullanması gerektiğini düşünürsek, yukarıdaki çıkarımın Hans'a ait olamayacağını anlayabiliriz. Hans'ın teorisinde idrar organı penisi kastetmiyorsa, Freud evrensel fallik evre teorisini (erkeklerde bile) desteklemek için başka yerlere başvurmalıdır. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, Hans'ın "idrar organı" ile tam olarak ne demek istediği tartışmaya ve yoruma açıktır. Muğlak bir biçimde, anatomik ve işlevsel olarak tanımlanmış bir organ olarak alınabilir. Hans'ın kullandığı bazı bağlamlar içinde, "idrar çıkarmak (ürinasyon) için bir nesne ya da daha belirgin olarak, "penis" anlamına da gelebilir. "Neden hayvan memeleri ve vajinalar, aslında ucundan idrar çıkan tüm organlar aynı zamanda idrar organları değildir?" (Lear 1990, 100)

Freud Hans'ın ebeveynlerini açık fikirli olarak niteler (6, 103) ancak yine de, genç oğullarının kafasını, doğumla ilgili leylek hikâyesi de dahil bir sürü yalanla doldurmuşlardır (Leylek hikâyesi ile ilgili çarpıtılmış gerçeklik için, bkz. Freud 1927c, 44-45). Hans bu hikâyeden çok daha fazlasını biliyordu ancak bunun "açık fikirli" ebeveynleri için bir önemi yoktu. (Freud, "kutu hikâyesinin" Hans tarafından bir "intikam" aracı olarak kullanıldığını [70,129], Hans'ın oyuncak bebeğe sapladığı bıçağın ise gerçeğe ulaşmak için kullanılan semptomatik bir eylem olduğunu açıklar [86].) Daha da kötüsü, ebeveynlerin baskı ve korkutmadan kaçındıklarını iddia etmelerine (6,143) rağmen, Hans'ın annesi, (onu üç buçuk yaşındayken idrar organıyla oynarken bulduğunda [7-8, 24]) aslında Hans'ı iğdiş etmekle tehdit etmiştir. İğdiş tehdidi evrensel bir olgu olabilir mi? Burada toplumsal bağlamın ve kişiye özel deneyimin can alıcı noktası açıkça görülebilir ancak Freud'a göre, çocuklar iğdiş tehditlerini açık açık, kelimesi kelimesine söylenen tehditlerden değil de, "en ufak ipuçları"ndan anlar ve yapılandırır (8n.). Neticede her ebeveyn, çocuğuna genital organını göstermenin, kullanmanın ve onunla oynamanın yasak olduğunu göstermelidir. Açıkça söylenmeyen tehditlere, Küçük Hans'ın penisini ellemek istemesi üzerine annesinin verdiği cevabı örnek alabiliriz: "Olmaz, pis."(19). Ayrıca bizim toplumumuzda, küçük kızlara çoğunlukla, karşılığı ne kadar cezbedici olursa olsun, herkesin önünde eteklerini kaldırmamaları söylenmek zorundadır. Bu konu daha ayrıntılı bir inceleme gerektiriyor.

İlk Fanteziler

Freud, Küçük Hans örneğinden çok daha önce, anı diye adlandırılan olguların aslında geçmişe yönelik fanteziler olarak anlaşılabileceğini

öğrenmişti. Başka bir deyişle, anılar erken çocukluk dönemini yansıtan ya da erken çocukluk dönemi deneyimlerine odaklanan görüntülerdi. Freud bu yapıları gerçek çocukluk deneyimleri, çocukluk dürtüleri ve daha sonraki dürtüler gibi unsurlardan oluşan bir bileşim olarak değerlendirmiştir. Bunlar en açık haliyle belli "ilk fanteziler" içinde değerlendirilebilir. İlk fanteziler nerdeyse evrensel olarak varlıklarını sürdürür, hatta uygun tetikleyici koşullar olmadığında bile görülür. Öte yandan, dürtü ve deneyim, birbirinin tamamlayıcısıdır: Deneyimde eksik olan, çocuğun kendi dürtüleriyle tamamlanır. Freud "Giriş Dersi 23" de üç farklı ilk fanteziyi sıralar:

> ebeveyn cinselliğinin gözlemlenmesi, bir yetişkin tarafından baştan çıkarılmak ve iğdiş edilme tehdidi. Bunların maddi gerçeklikle hiçbir zaman karakterize edilmediğini düşünmek hata olurdu... Fakat çocukların, nevrotik incelemelerde ortaya çıktığı oranda iğdişle tehdit edilmesi oldukça düşük bir ihtimaldir. Çocuğun bu tür bir tehdidi dişi organını keşfetmenin etkisi altında ve otoerotik bir tatminin yasak olduğu bilgisiyle desteklenen ipuçlarını hayal gücünde bir araya getirerek algıladığını fark etmekle yetinmeliyiz. (1916-17, 369)

Örneğin, Küçük Hans'ın durumunda "idrar organının kesilmesi" tehdidi gerçekten vardır ama Freud bu noktaya şöyle değinir:

> Yetişkinleri inceleme sürecinde, değişmez bir iğdiş kompleksinin varlığına ikna olmuş biri, elbette ki bu kompleksin kökenini rastlantısal ve aslında hiç de evrensel olmayan bir tehdide atfetmekte zorlanacaktır, bu yüzden çocukların kendileri için bu tehlikeyi, *her daim mutlaka* gerçekleşecek olan en ufak ipuçlarından algıladıklarını varsaymaya yönelecektir. (8n.)

Çocuğun penisini kaybedeceği endişesi, penise içgüdüsel olarak duyduğu ilgi ve çocuğu kendi ilgisi çerçevesinde "yanlış kullanıma" iten

herhangi bir itici kuvvetle birlikte, penisin "yanlış kullanılmasından" kaynaklanır. "Iğdişin" daha geniş bir yorumu, iğdiş fantezilerinin yapılanmasında rol oynayan model ve "ipuçlarının" çeşitlerini artırır:

> Annesinin memesi bebekten her çekildiğinde (emzirme esnasında), çocuğun bu olayı iğdiş olarak algılaması kaçınılmazdır (vücudunun önemli gördüğü bir parçasının kaybı), dahası düzenli olarak dışkı kaybından da aynı şekilde etkilenmemesi imkânsızdır ve son olarak doğum olgusunun kendisi de (şimdiye kadar anneyle bütünleşmiş olan çocuğun, anneden ayrılmasını içerdiği için) tamamen iğdiş örneğidir. (8n.)

Hans'ın örneğinde; annesinin kendisine has iğdiş tehdidi ("Bunu yaparsan Dr. A.'ya idrar organını kesmesini söylerim." [7-8]) ve idrar organını ellememesi için yaptığı daha sonraki "uyarılar" (örneğin 24, 31); Hans'ın iğdiş fobisi başladıktan sonra geçirdiği bademcik ameliyatıyla birlikte daha derin anlamlar kazanmış olabilir. Babasının da dediği gibi, "bademcikleri kesildi." (Dr. A'nın cerrah olup olmadığını bilmiyoruz.) (Bakınız Slap 1961; Silverman 1980.105-7) İğdiş tehdidiyle yaklaşık olarak aynı zaman diliminde, Hans'ın annesi Hans'ın küçük kız kardeşini doğurdu ve Hans doğum odasındaki leğende gördüğü kam idrar organlarıyla ilişkilendirerek "Ama *benim* idrar organımdan kan gelmiyor" dedi. (10) Bu da onun endişesini derinleştirmiş olabilir.

Nihayetinde meme kaybı, dışkı kaybı, dişi organının görülmesi ve muhtemelen diğer "ipuçlarına" dayanan iğdiş korkusu (mecaz olmayan anlamda), fallik evrenin sonunda erkek Oedipus kompleksini çözen olgudur. Fakat bir "fantezi" ya da tehdit, iğdiş kompleksinin bir kısmını oluşturuyorsa fantezilerin arzuların giderimi olduğunu ileri süren genel akla yatkın teoriler, bunun nasıl mümkün olabileceğini de söyleyen daha ileri açıklamalara ihtiyaç duyacaktır. (Freud daha sonra Hans'ın iğdiş kaygısını "gerçekçi bir korku", bir uyarı olarak tanımlamıştır

[1926d,108]. Krş. Freud'un ceza ve anksiyete rüyaları konusunda yaşadığı zorluklar.) Bilinçdışı fanteziler ile bilinçdışı inançlar (ikincisinin ille de arzuların giderimi olmasının gerekmediği şartıyla) arasındaki bir ayrım, bu zorlukları kısmen giderebilir. Anksiyete rüyalarındaki gibi, benliğin parçaları arasında yapılan bir ayrım da yardımcı olabilir. Başka bir deyişle süperegoya ilişkin baskı kuvvetleri tatmin edilebilirken, birey bütünsel olarak tatmin edilemez. Bu bağlantıda, Freud'un daha sonra geliştirdiği ölüm içgüdüsü teorisi ile bununla ilişkili bir ceza isteği de geçerli olabilir.

İlk baştan çıkarma fantezileri ise (bazı yönlerden) daha dolambaçsızdır:

> Genellikle bir çocuk tarafından, baştan çıkarma gerçekte yokken, bir baştan çıkarılma fantezisi, cinsel faaliyetinin otoerotik periyodunu gizlemek için oluşturulur. Çocuk, ilk zamanlarda arzuladığı bir objeyi geriye dönük olarak fantezileştirerek kendisini mastürbasyonun utancından kurtarır. (1916-17, 370)

Bu arzulanan obje, fantezilerde önemli bir rol oynadığı için, çocuk kendi dürtülerinin sorumluluğundan da kurtulmuştur (eylemler bir yana). Bir değişkende, bu durum, kızın babasını baştan çıkarmak istediği; fakat fantezide baştan çıkarma işlemini babanın yaptığı anlamına gelir.

Freud'un ebeveynlerin cinsel ilişkisi gözlemine getirdiği açıklama ile iğdiş fantezilerine getirdiği açıklama benzerdir:

> Bir çocuğun, henüz bir anlayışa ya da herhangi bir anıya sahip olmadığı düşünülürken, ebeveynleri ya da diğer yetişkin insanlar arasında bir cinsel ilişkiye şahit olması çok muhtemeldir; çocuğun bu izlenimi geriye dönük olarak anlaması ve buna tepki vermesi olasılığı da kaçınılmazdır. Buna rağmen, eğer cinsel ilişki gözlemlenmesi zor, en ince detaylarla gerçekleşmişse ya da çoğu zaman olduğu gibi ilişki daha *fera-*

rum (hayvanlardaki gibi) biçimde arka taraftan gerçekleşmişse fantezinin hayvanlar (köpek gibi) arasındaki cinsel ilişkinin gözlemlenmesine dayandığına dair şüphe kalmaz ve buna sebep olan dürtü, çocuğun ergenlikte skopofiliye ulaşmamış olmasıdır. Bu çizgide ulaşılabilecek en büyük başarı, rahmin içinde daha doğmamış bir bebek varken, ebeveynler arasında bir cinsel ilişkinin gözlemlenmesi fantezisidir.

Bu paragraf Kurt Adam olayında çelişen fantezi/deneyim yorumları üzerine yapılan geniş tartışmaların bir kısmının özetidir. (bkz. özellikle 1918b, 57-60, 95-97; ayrıca bkz. Neu 1973 [2. bölüm] ve 1974) Eğer ebeveynlerin cinsel ilişkisini gözlemlemeye, çocuğun ilişkinin babanın saldırganlığının bir sonucu olduğu teorisini eklersek bu tür "sahte teorilerin" aslında fanteziler yani arzu giderimleri olup olmadığı sorusunu sormak yine ilginç olacaktır.

Freud ilk fantezilerin evrenselliği, başka deyişle kaynakları hakkında daha ileri bir soru yöneltir:

> Bu fantezilere olan ihtiyaç ve malzeme nereden gelir? Bunların kaynaklarının içgüdülerde saklı olduğu su götürmez bir gerçektir, fakat yine de, neden her durumda aynı içerikli aynı fantezilerin yaratıldığı açıklanmalıdır. Size fazla cüretkâr geleceğini bildiğim bir cevabım var. *İlk fanteziler* olarak adlandırdıklarım ve bunların yanında başka birtakım fantezilerin soyoluşsal olduklarına inanıyorum. Bu tür fantezilerde, birey kendi deneyiminin ötesine, bazı noktalarda kendi deneyiminin çok basit kaldığı ilkel deneyime ulaşır. Bana öyle geliyor ki, fantezi analizlerinde bize bugüne kadar söylenen her şey... bir zamanlar insan ailesinin ilkel zamanlarında yaşanan gerçek olgulardı ve çocuklar fantezilerinde basitçe bireysel gerçeklikle ilgili boşlukları tarih öncesi doğrularla dolduruyorlar.(1916-17, 370-71)

Bu yüzden yukarıda tartışılan fanteziler, hem zaman hem de önem açısından "ilk, birincildir". Fakat cevap ne kadar "cüretkârsa" soru da o

kadar tuhaftır. Bunun sebebi ilk olarak, Freud'un bu soruya çok önceleri Fare Adam olayına yazdığı notta cevap vermiş olmasıdır:

> İleri yaşlarda ortaya çıkan azalan eğilimlerin değişmez doğası ile çocukların cinsel yaşamlarının içerikleri arasındaki benzerlik; kural olarak, çocukluk döneminde yapılanan fantezileri, gerçek deneyimlerin katkısını hesaba katmaksızın betimleyen değişmez aynılığı kolayca açıklar. (1909d, 208n.)

İkinci olarak Freud'un bu fantezilere olan ihtiyaç ve malzemenin "içgüdülerden" kaynaklandığını söylediği zaman, cevabı yinelemiş olması soruyu tuhaflaştırır. Bu yüzden saygınlığını yitirmiş bir Lamarkçılık öğretisi için bir "çekiciliğe", hatta "cüretkâr" bir çekiciliğe gerek yoktur. Ya da bu konuda başka sorular da var mıdır? Bence Freud "yine de neden her durumda aynı içerikli aynı fantezilerin yaratıldığı açıklanmalıdır" derken yanılıyor. Freud'un gözünde içgüdü fantezinin içerik ve benzerliğini açıklayabilir. Eğer bu konuda başka sorular olacaksa da, bu sorular içgüdünün içerik ve benzerliğinin kaynağı konusunda olmalıdır. Burada kazanılmış özelliklerin kalıtımının bir etkisi yoktur, çünkü gerekli koşulların kendisi Lamarkçı mekanizmadan bile daha mantıksız olabilir: Evrenselliği açıklamak için tek, orijinal, ortak bir ata ya da tüm atalar sözkonusu özelliği kazanmış olmalı veyahut fanteziler bir şekilde uygun deneyimi yaşayanların soyundan gelenlere yaşamsal avantajlar bahşetmelidir. Bunların hiçbiri olanaklı değildir (Neu 1974). Benim bakış açıma göre fantezi içeriklerinin içgüdüsel nesnelerden geldiğini varsaymak (ya da daha uygun biçimde "içgüdülerin psişik olarak temsil edilmesi"), soruyu şuna dönüştürür: İçgüdü, nesnesini nereden alır? Eğer biri bu soruya bir cevap geliştirecek olursa, bence ortak çocuk cinselliği gelişimi (özellikle çocukların vücutlarının işlevi) ve ortak deneyime (özellikle cinsellik üzerine kısıtlamalar) değinme ihtiyacı du-

yacaktır. Bu konuyu gündeme getirdikten sonra, şimdi bu konuyu bir kenara bırakmalıyım. Çocuklar her durumda (kaynağın benzerlik seviyesi ne olursa olsun) tuhaf teoriler geliştirir ve Küçük Hans bunların niteliklerine ışık tutar: Hem gerçek içeriğe hem de muhtemel kaynaklara.

Ebeveyn Analizi

Terapi yapan bir ebeveyn "öneri" riskini artırır. Başka riskler de vardır. Neticede ebeveynlerin herhangi bir problemin parçası olma, dolayısıyla bazı yanlış anlaşılmalarda paylarının olması muhtemeldir. Ayrıca çocukların da onlardan bir şeyler gizlenmesinde özel bir payı olabilir. Analizin kendisi de bağımlılığı artırabilir, ebeveynlerle olan ilişkileri cinselleştirebilir ve saldırganlaştırabilir, ebeveynlerin algılanan gücünü destekleyebilir (yorumlar doğru olarak alındığında, her şeyi bilmeyi de içerir) ve ebeveynler yorumları diğer ilişki şekillerine alternatif olarak ve kontrolü sağlamak için kullanabilir (Silverman 1980, 115). Avantajlar da vardır. Ebeveynlerin birçok şeye şahit olması ve dolayısıyla daha çok bilip daha çok anlamaları olasıdır. Ayrıca çocuklar onlara daha çok güvenip, daha çok açılabilir. Sonuç terapide ebeveynler ve çocuk arasında bir birlik oluşması olabilir, bu birlik ebeveyn-çocuk ilişkisini yeniden yapılandırabilme olanağı sağlar.

Freud tedavi sırasında (41-42) yalnızca bir kez Küçük Hans'la buluşmasından bahsediyor. Freud Küçük Hans için daha çok psikolojik bir varlık ve her şeyi bilen otoriter bir mektup arkadaşından (38, 42, 48, 57, 61, 72, 97) başka bir şey olmasa da, bu analiz aslında küçük çocuğun babası tarafından gerçekleştirilmişti. Daha sonra çocuk analizinin teknikleri ve uygulaması geliştirilecekti (Hermine von Hug-Hellmuth, Anna Freud ve Melanie Klein gibi büyük ölçüde Freud'un

kadın takipçileri tarafından), fakat bu noktada Freud bunun neredeyse imkânsız olduğunu düşünüyordu (önceden olduğu gibi, çocuk cinselliği ve psikoseksüel gelişimi anlamadan önce, çocuk nevrozunun da imkânsız olduğunu düşünüyordu). Hans'ın olayında özel koşulların ve özellikle Hans'ın babasıyla olan ilişkisinin analize olanak verdiğine inanıyordu. Freud şöyle yazdı:

> Benim fikrimce başka hiç kimse çocuğu bu tür itiraflar yapmaya ikna edemezdi, beş yaşındaki oğlunun kullandığı sözcükleri yorumlamak için sahip olduğu özel bilgi birikimi, onun için paha biçilmezdi ve bu bilgi birikimi olamadan bu kadar genç bir çocuk üzerinde psikanaliz uygulamanın teknik zorlukları aşılamazdı. Bir babanın otoritesi ile bir doktorun otoritesi tek bir kişide birleştiği için ve bu kişide hem şefkat dolu hem de bilimsel bir ilgi bir arada bulunduğu için başka şartlarda uygulamaya olanak tanımayacak olan psikanaliz yöntemi, bu tek olayda uygulanabilmiştir. (5; krş.1918b, 8-9)

Freud, Hans'm babasını "doktor" olarak nitelerken yanılıyor olabilir. Bu durum onun bir müzik bilimci olduğu gerçeğini değiştirirken ve dolayısıyla kimliğini gizlemeye yardımcı olurken aynı zamanda babasına, Freud'un yukarıdaki paragrafta hafife aldığı bir otorite vermiştir. Max Graf Freud'un tıp dünyasından *olmayan* ilk takipçilerinden biriydi. Bu yüzden, "doktor" olarak tanımlanması onun bir tıp doktoru olduğunu ima ediyorsa, sahte bir otoriteyle tanınmıştır. Fakat bu tanımlama basitçe onun oğlunun olayını ele alırken edindiği rolden de bahsediyor olabilir (krş. 30). Buradaki problem, vaka geçmişiyle ilgili genel bir problemle birleşir: hangi gerçekler değiştirilmelidir? Hastaların gizliliğini korumak için, bazı gerçekler gizlenmek veya değiştirilmek zorundadır. Fakat okuyucuları yanıltmamak için, değiştirilen gerçeklerin vakanın anlaşılmasına engel teşkil edecek kadar önemi olmaması

gerekir. Freud *Studies on Hysteria* (1895d) adlı çalışmasında yer verdiği Katharina adlı hastasının vaka geçmişinde, Katharina'ya cinsel anlamda saldıran kişiyi "amcası" olarak belirtmişti, 1924 yılında çalışmasına bunu düzelten bir not ekledi. Bu kişi aslında babasıydı ve bu ayrıntı Freud'un histeri üzerine ilk "baştan çıkarma teorileri" ile daha sonraki Oedipus kompleksi aile yapısı ve cinsel istek konusundaki görüşleri ışığında çok önemlidir. Freud eklediği notla beraber "kibarlık perdesini" kaldırırken, bundan şöyle bir sonuç çıkardı: "Olayı algılama açısından böyle bir sapmanın; manzaranın bir dağdan ötekine geçildiğinde değişmemesi gibi, anlamı değiştirmediği için, duyarsızlıkla alakası yoktur." (1895d, 134n.2). Fakat bazen manzara bile hayati öneme sahip olabilir. Hakikaten, *Studies on Hysteria*'da Katharina vakasından bir önceki Miss Lucy R. örneğinde, bir sokağın adı olayın algısı açısından çok önemlidir (1895d, 113n.). Bu yüzden kibarlık adına hangi gerçeklerin ne şekilde değiştirilebileceğini belirlemek için bir teoriye ihtiyaç vardır. Fakat bu durumda bile değiştirilen gerçeklerin, özellikle daha sonra ortaya çıkan teori ve gerçekler ışığında, tahmin edilemeyen olaylarda kilit noktası oluşturabileceği de unutulmamalıdır.

Daha geniş kapsamlı olan asıl alanımıza geri dönersek, ebeveynler meslek olarak psikanalist olmasalar da ve Freud gibi gözetmen bir psikanalistten yararlanamasalar da, onlar için belli seviyede bir ebeveyn analizi kaçınılmazdır. Neticede ebeveynler çocuklarını her zaman analiz eder (yetişkinlerin tipik olarak birbirini analiz etmeleri gibi). Fakat neyin ne şekilde, kimin yararına söyleneceği herhangi bir psikanalizin içeriğiyle kısıtlanır, çocuk yardımcı olmaktan çok olayla ilgilenen (hem yoğun hem de bazı yönlerden bağımsız biçimde) ve güçlü bir karşı aktarım (olarak adlandırılan) yapan ebeveynler tarafından analiz edildiğinde ise bu kısıtlamanın bir kısmı ortadan kalkar. Küçük Hans ör-

neğinde açıkça görülebilir ki, Hans'ın babası annesinin çocuğa gösterdiği aşırı ilgiyi kıskanmış ve kadını Hans'ın problemlerine aşırı şefkatli yaklaşmakla suçlamıştır (örneğin 22, 28, 39). Freud'un kızı Anna'yı (bu makalenin başında belirtilen 1897'deki mektupta "Annerl") yirmi yaşında olmasına karşın analiz etmesi (dayak fantezisi ve diğerleri) ise her açıdan sıradışıdır (Young-Bruehl 1988). Freud'un kesin olarak "bir babanın otoritesi ile bir doktorun otoritesini" birleştirirken, kızlarını serbest bırakmaları gerektiği söylenen tüm babaların yaşadığı sıkıntıları aşmış olduğu düşünülemez.

Ebeveynlerin ilgisi ve otoritesi ile ilgili karmaşa karşılaştığımız tek sorun değildir. Daha "nesnel" analistler bile bu konuda yanılabilir. Psikanalitik bir anlayışla desteklendiğinde bile, bir çocuğun doğru yetiştirilme yöntemi açık değildir. 1909'da Viyana Psikanalitik Birliği kapsamında cinsel aydınlanma üzerine yapılan bir tartışmada, Freud Hans'ın yetiştirilme tarzında çok fazla hatalar yapılmadığını ileri sürdü: "Sadece çocuğun annesiyle birlikte tuvalete gitmek için isteği reddedilebilirdi. Geri kalan her şey için, aslında nevroz temel olarak bir yapı meselesidir." (Nunberg & Federn 1967, 235) Freud kendi vaka incelemesinde cinsel ilişki kavramını, vajinanın varlığını ve babanın üremedeki rolünü de (145- tabi ki Hans özellikle babanın rolünü merak ediyor, 92, 100, 122-23) kapsayacak şekilde de açıklayabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Viyana Birliği'ndeki tartışmada, Max Graf "çocuğun annesiyle beraber tuvalete gitme isteği reddedilmeliydi" diyerek Freud'la aynı fikirde olduğunu belirtmişti (Nunberg & Federn1967, 234). Annesiyle birlikte tuvalete gitme konusunda; Hans'ın, çocukların idrar çıkarırken birbirini izlemesine (19-20, 61-63) ne kadar meraklı olduğunu ve annesinin vücut işlevlerine olan yoğun ilgisini biliyoruz (57; 62-63) ve bu ilgiyle merakın dış engellerle azalması mümkün değildir. (Freud Viyana'daki tartışmada, fiziksel mastürbasyonun bastırılmasının mastürbasyon

fantezilerini bastıramayacağını savunmuştur [Nunberg & Federn 1967, 229].) Eğer gerçekten ebeveyn çıplaklığını bir baştan çıkarılma aracı olarak kabul edersek, Hans'ın tuvalete annesiyle birlikte gitmesi engellense bile, en azından dört yaşına kadar (99) ebeveynlerinin yatak odasında (ve bazen de ebeveynlerin yatağında) uyuduğunu ve yeteri kadar önemli gördüğünü unutmamalıyız. Ayrıca ebeveynlerin tuvalet eğitimi ("aperyent ve enema" [55-56] gibi) konusundaki agresifliği ve babanın kendi anal doğum tanımları da (fantezileri?) (87) göz ardı edilmemelidir. Annenin, hata sayılabilecek iğdiş ve terk etme tehditlerini, bunlar olmadan da Hans'ın iğdiş korkusunu "ipuçlarından" elde edebileceğine inansak bile, göz ardı etmeliyiz. (Freud ebeveynlerinin Hans'ın "büyümesine ve korkmadan kendini ifade etmesine izin verdiklerini" söylerken, vakanın başında baskı olduğunu kanıtlayan olguları unutmuş gibi görünüyor. [6; ve sonra yeniden 143].) Fakat bu konuyla ilgili en çarpıcı şey belki de Freud'un, Hans'ı "zihnini bu kadar çok idrar organlarıyla, hatta kendininkiyle (28) ve "aydınlanma" denen şeyle meşgul etmek doğru değildi" derken haklı bulmasıdır. Freud sonuç olarak " bu yüzden doktor-hasta ve baba-oğul ilişkileri, Hans'ın mastürbasyon alışkanlığı kazanmasına yol açan sebeplerin büyük kısmını oluşturuyordu" (30) diyerek bu görüşleri paylaşmıştır.

Mastürbasyon

Modern felsefi düşüncelerin çoğu, Stekel'in gelişmekte olan görüşüyle (bazı çelişkiler dışında) örtüşür: Mastürbasyon ne körleştirir, ne de "gerçek" ya da herhangi türde bir nevroza sebep olur (Reich 1951). Ancak mastürbasyonun anlamı bireyden bireye değişecektir ve bu olgunun anlamı ya da etkisi ne olursa olsun, mastürbasyon dürtülerinin

kısıtlanmasına yönelik çabalar zararlı etkilere yol açacaktır- nitekim Hans örneğinde görülmüştür bu durum. Bu tür çabalar, toplum (özellikle ebeveyn) baskısından kaynaklanıyor olabilir fakat iç baskılar da büyük rol oynar. Hatta açık tehditler ve mutlak cinsel kaçınma talebi olmadığı durumlarda bile iğdiş kaygısı ortaya çıkabilir. Öte yandan bazı toplumsal baskılar, toplumun kusursuz olarak işlemesi ve ruh sağlığı açısından gereklidir. Bazı kısıtlamalar yer ve zaman meselesidir, bu yüzden "mantıklı" olarak görülmelidir. Diğer kısıtlamalar ise aşırı olabilir. Hans, kendi mastürbasyon dürtülerinden bahsederken, düşünceler ve eylemler arasında zekice bir ayrım yapıyor ("istemek yapmak değildir, yapmak da istemek değildir [31]) ve aslında fantezilerin bastırılmasına gerek olmadığını anlıyor, hatta içinde ölüm olan fantezilerin bile bastırılmasına gerek yoktur (kız kardeşinin ölmesini istediğini anlatırken: "Bunu (kız kardeşinizin öldüğünü) hayal edebilirsiniz... Hayal ederseniz, sonuç değişmez, çünkü bunu profesöre zaten yazıyor olabilirsiniz" demiştir [72]). Kuşkusuz, mastürbasyon fantezileri ile fantezilerde tanımlanan eylemler olmasa da, mastürbasyon eylemleri arasında güçlü bir bağ vardır. Fakat bu eylemin kendisi de zararsızdır. Yine de, 1912'de Viyana Psikanalitik Birliği'nde gerçekleştirilen mastürbasyonla ilgili bir tartışmada, Freud esas içgüdüsel dürtülerin altını çizmiş ve "fiziksel enfantilizm" tehlikesinden bahsetmiştir (1912f, 252). Daha önceki makalesi " Medeni Cinsel Ahlak ve Modern Nevroz Hastalığı" nda, genel olarak toplumun aşırı baskı taleplerine ("artı" baskı) karşı çıkan Freud doyuma ulaşmanın önündeki engellerden ve gerçek ilişkilerden kaçınma (1908d, 198-200; krş.1912, 251-52) konusundaki endişelerini de dile getirmiştir - neticede cinsel arzular bireyi ailedeki ensest çemberinden uzaklaştırıp daha geniş bir dünyaya, medeniyete ulaştıran temel güçlerdir. En azından yetişkinler için geçerlidir bu du-

rum. Mastürbasyon onlar için en az dirençle karşılaştıkları, kolay bir çıkış yolu olabilir. Fakat beş yaşındaki bir çocuğa sınırlama getirmek, ondan çok şey istemek demek değil midir? (Bu durum elbette ki, temel içgüdüsel ve diğer Oedipal fanteziler ve bunların ardından gelen endişe ve suçluluk duygusuyla ilgili kafalarda soru işareti bırakıyor.) Freud Hans'ın mastürbasyon eğiliminin ebeveynleri tarafından bastırılmasını desteklerken (28), aslında küçük hastasına zarar veriyor olabilir.

Sonuç

Freud, doğrudan çocuklarla çalışmamıştır ve onlarla ilgili çıkarımlarında hatasız değildir ancak psikanalizini gerçekleştirdiği çocuğun babası, ince yorumlar ve teorik anlayışlar sayesinde çocuklardan neyin nasıl öğrenilebileceğini bize göstermiştir. Onun sunduğu kanıt ve tartışma türleri, zihnin en azından bazı sırlarını ortaya çıkarmak adına eşsizdir. Daha sonraları Hans, Freud'un nasıl olup da onun doğumundan önce Hans'ın hayatının Oedipal biçimini tahmin edebildiğine çok şaşırmış, "Profesör acaba Tanrı ile mi konuşuyor?" (42) diye merak etmiştir. Aslında Freud'un önsezilerinin inandırıcılığı vahiy yoluyla gelen kaynaklara dayanmaz. Freud Tanrı ile konuşmadıysa da, bize oğlu Hans'ı nasıl dinlediğini ve bizim kendi Hans'larımızı nasıl dinlememiz gerektiğini göstermiştir. Algıda bu teorinin bilinçli bir takdiri ile teorinin doğruluğuna sistematik olarak güç katmak; duyduğumuz şeyleri, önkoşulsuz tarafsız bir bilgiye ulaşmak için yapılan ve kendi kendini çürüten bir araştırmayla anlamaya çalışmaktan çok daha fazlasını bize öğretebilir.

13

LÉVI-STRAUSS, ŞAMANİZM ÜZERİNE

Batılı olan ve olmayan terapilerde düşüncelerin ya da inançların rolü nedir? Düşüncelerin herhangi bir rolü olmalı mıdır? Bunlar ne tür düşünceler olmalıdır? Bilinçli ya da bilinçdışı, fantezi ya da anı, doğru ya da yanlış olmaları önem arz eder mi? Bir rahatsızlığın etiyolojisi ile yorumlayıcı terapilerde sunulan anlamların ya da analizlerin önemi arasında bir bağlantı var mıdır?

Psikolojik rahatsızlıklara ilişkin batılı terapiler, düşüncelere atfettikleri role bağlı olarak geniş bir skalada değerlendirilebilir. Düşüncelerin ve hastanın rahatsızlığını kavramasının "tedavinin" özünü oluşturduğu Freudyen psikanalizin geçerli olmadığı durumlarda hap ve şok terapileri uygulanabilir. Bu bağlamda Şamanizm bilhassa ilginçtir, zira düşünceyi içerdiği görülür, ancak bu düşünce ve teorinin doğru olması gerekmez. Salt inanç ya da imanın özel bir biçimi olması yeterli midir? Yeterliyse, niçin? Ne zaman? Claude Lévi-Strauss "*The Sorcerer and His Magic*" (1963a) ve "*The Effectiveness of Symbols*" (1963b) başlıklı iki denemesinde birtakım fikirler öne sürer. İlk denemede Şamanizm'in etkinliğini belirleyen temel unsurun, bir teorinin hükmü ya da hastayı yabancı bir deneyimle yeniden kaynaştırmaya hazırlayan, onun kavramsal şeması olduğunu öne sürer. Sözkonusu anlayışın "mitsel" ya da "sembolik" olmasının bir önemi yoktur. Şamanın teorisinin (tam anlamıyla) doğru olması gerekmez, bunun nedeni, belki de yaşadığı toplumun onu kabul etmesidir, hasta da bir teoriye inandığı sürece onun için teori önem arz eder. "Effectiveness of Symbols" başlıklı çalışmasına

bakıldığında, Lévi-Strauss'un en azından "yapısal" ilişkilerde, dahası tutarlılıkta ısrarcı olduğu görülür. Bunlar, burada incelemek istediğim görüşlerdir.

Quesalid

Lévi-Strauss Quesalid'in öyküsünü anlatır. Bu, büyüleyici ve öğretici bir öyküdür. Quesalid Şaman güçlerine inanmayan biridir, dolayısıyla Şamanların iddialarını çürütmek için bir Şaman gibi eğitim görür. Ancak onun için daha da şaşırtıcı olan, tuhaf prosedürleri (özellikle de ağzından kanlı perçemi çıkarma tekniği ve kanlı bir solucan biçimindeki patolojik yabancı bir nesneyi emmiş olduğunu iddia etmesi [1963a, 175]) uygulamasıdır. Böylece en güçlü Şaman haline gelir.

Başlangıçtaki girişim, Şamanları çürütme çabası olarak, kendinde saçmadır. Quesalid'in yanılgıları müesses Şamanların yanılgılar toplamına bir katkı sağlamıyor mu? Gerçekten de, yüzeyde, bu tür yanılgıların fazla vaadi yoktur. Astrolojiyi çürütmeye niyetlenmiş biri, astrolojinin tekniklerini öğrenerek hiçbir şey elde etmez. Yanılgılarının kendisine değil, tekniklere karşı öyle sayıldığı da iddia edilebilir. Benzer şekilde, Quesalid tedavide başarısız olsaydı, bu sadece onun tekniklerde uzman olmadığını yani yetersiz bir Şaman olduğunu (başka deyişle Şamanizm'in yetersiz olmadığını) gösterirdi. Bu savunma yöntemi kaçınılmaz bir şekilde uygundur, belki de astrolojiden ziyade Şamanizm'e uygundur. Akran astrologlar, daha büyük bir dikkatle ve başarıyla eleştirmenin prosedürlerini yanıtlamaya çalışırken ruh konusunda yeterli ölçüde bilimsel olabilir. İlkeler yeterli ölçüde nesnel olabilir, dolayısıyla bu ilkelerin inançlılarca uygulanması da aynı sonuçları doğurabilir: Yanlış tahminler. Şamanlarda fazlası da vardır. İlkelere inanan birinin

onları etkin bir şekilde kullanabilmesini sağlayan, uygulamadaki ilkelerden biri olabilir ya da o kişi bir "inançlı" değil ise, uygun "ruhun" ilham verdiği biri, "(ruh) çağıran" biri olabilir. Quesalid'in başarısızlığı, sadece onu başarısız bir Şaman olarak gösterir, Şamanizm'in başarısızlığını değil. Diğer Şamanlar onun başarısız olduğu noktada ilerlemekte başarısız olsaydı, Şamanizm'in dışında kalan, normal olarak, doğru hale gelirdi.

Bir rutini bir "anomaliden" ayıranın ne olduğuyla ilgili bir problem, güçleriyle mücadele ya da onları test etme bağlamında ortaya çıkan bir yanılgı sözkonusudur. (Kuhn'un, krize ve patlamaya, dolayısıyla devrime yol açan bir anomaliden ziyade, "normal bilim" dediği şeyde bir şeyi problem kılan nedir?) Bahsedilmesi gereken iki husus sözkonusu: Quesalid'in bir Şaman olması ya da bir inançsızın bir astrolog olması, sözkonusu durumu onaylamaya ya da yanlışlamaya herhangi bir şey eklemez. Profesyonellerin yanılgılarından da teori bağlamında benzer zorluklar doğar. İkincisi, yanılgıları açıklamada kullanılan genel çizgi dışı ifadeler *ad hoc* görünüyorsa (yer değiştirme de ziyadesiyle *ad hoc* görünüyorsa, Quesalid'in başarısızlıklarının özel açıklamaları olmalıdır: Örneğin ruhtan yoksundur), teoride değişikliğe ya da düzeltime neden olan şeyin nasıl, doğal bir gelişim, bir artikülasyon ya da bir detaylandırma değil de *ad hoc* göründüğü açıklanmalıdır. Her teori uygunsuz olguları düzeltmek zorundadır. Ancak bazen düzeltmeler olguların kendisinden daha uygunsuz olur. Çok fazla ilmek olduğunda ve alternatif bir teori uygun hale geldiğinde, değişiklik olasıdır. Gerçekte teorik bir iddiayı ya da teorideki bir değişimi, *ad hoc*'tan ziyade "basitleştirme" kılan unsur, bilim felsefesinde en derin soruları gündeme getirmiştir (bu en çetrefilli tartışmaların bir kısmı bilimsel argümanın kendisinde bulunur). Bu sorunları burada bırakacağım. Quesalid ya-

nılgı üzerinden Şamanların başarılı bir şekilde çürütülmesini sağlayamamıştı. Onunkisi farklı bir başarı olmakla birlikte, farklı sorular doğurmuştur.

Quesalid'in girişimini, Şamanları *çürütmekten* ziyade *anlamak* olarak algılarsak, onun sıra dışı olmadığını kaydetmek durumunda kalırız. Gerçekten de, birçok psikanalist, yorumcuların psikanalitik iddiaların karakterini ya da kendileri psikanalize tabi tutulmadan onlar için sunulan kanıtın doğasını anlayamadığını öne sürer. Yorumcuların da psikanalist olması gerekmez. Ancak Quesalid saklamaya dayalı bir uygulamayla meşgul olur, büyünün doğasını takdir etmek, onun etkilerini basitçe deneyimlemekten ziyade onu uygulamak için gerekli olabilir.

İnancın Rolü

Lévi-Strauss Quesalid öyküsünü özellikle de inancın bir topluluk ya da grup nezdindeki önemini belirlemek için anlatır: Büyüyle tedavi bir "ortak duyuş" olgusudur (1963a, 169). Bu açıklama altında karışabilir olan, ayrı birçok iddia vardır. Buradaki husus bir "semptom" olarak sayılan bir olgunun toplumun bakış açısıyla ilgili olduğunu söylemekten farklıdır. Bu (büyük ölçüde) doğru olsa da, bir toplumdaki hastalığın ve sağlığın karakteri sabit olduğunda, bir tedaviden diğerine geçiş, toplum anlayışındaki (ya da inançlarındaki) değişimle mümkün kılınamaz. Ortak duyuşun güçlerinin de sınırları vardır. (Örneğin, kavuşan nehirlere ilişkin) bir mit, kırılmış bir kemiği tedavi etmeyecek ve inanç bir aspirini doğum kontrol hapına dönüştürmeyecektir. Lévi-Strauss dikkat çekmek istediği hususu şu sözlerle ortaya koyar: "Quesalid hastalarını tedavi ettiği için büyük bir Şaman olamadı; büyük bir Şaman olduğu için de hastalarını tedavi etti." (1963a, 180) Bu noktada

ayrımlara gerek vardır. Bir büyücünün konumuyla ve yine bir büyücünün gücüyle ilişkili olarak grubun ortak duyuşunu ayırmamız gerekir. Topluluk inancı sosyal bir rol için ölçüt sağlayabilir, bu mantıksal ve kavramsal bir bağ olur. Öte yandan topluluk inancı bir sosyal role ilişkin bir güç yaratabilir, bu mantıksal ancak daha da ilginç, deneysel bir bağ olabilir. Sosyal rolün ve gücün ayrılabiliyor olması, doktor ile hasta durumlarında gösterilebilir, nitekim insanlar, yaşadıkları toplumun anlayışından bağımsız bir şekilde iyileşebilir ya da rahatsızlanabilir. Toplumun onayı, doktor, Şaman ya da hasta olalım, neticede kim olduğumuzu belirlemeye yardım eder. Bu bir sosyal rol meselesi olduğu sürece, grup ortak duyuşu gerçekten de mantıksal anlamda, kim olduğumuzu belirler. Bu, cadılık duruşmasında bir cadı olarak görünen, bir Zuni oğlanının durumunda da görülür (öyle ki, suçlayıcılar gibi kendisi de bir cadı olduğuna inanır). İlgili topluluk bir şeye inanıyorsa, o doğrudur. Topluluğun inancı, yine onun inşa ettiği doğrunun bir parçasıdır. Bir Şaman, doktor ya da hasta olarak sayılmak (bu şekilde) grup ortak duyuşuna bağlıdır. Ancak grup ortak duyuşu nedensel bir şekilde de işleyebilir. Bu "Genet Etkisi" olarak adlandırılabilir. On yaşındayken "bir hırsız" olduğu söylenen Genet (1967 [1949]) kendisinin böyle olduğunu kavrar, böyle olması gerektiğine karar verir ve olur. Yaşamına yapıştırılmış etiketi tanır. (Krş. Dora örneğinde olduğu gibi, "Hastalıklı halin" bir kimlik olarak gelişimi, Bkz. Erikson 1964, 173.) Şamanizm ve tedavi olayında mekanizmalar ziyadesiyle aldatıcı olabilir. Topluluğun Şaman güçlerine olan inancı bu güçlerin yaratılmasında yardımcı olabilir. Bunun yolları oldukça farklı ve karışık olabilir. Bu yollardan bazıları üzerinde durmadan önce, ortaya koymaya çalıştığım zıtlığı başka bir şekilde açıklamama izin verin.

Bir "kralın" durumunu düşünün. Herkes x'in (soya dayanmayacak

ölçüde) kral olduğuna inanır, dolayısıyla o bir kraldır. Ancak topluluk varlığına inansın ya da inanmasın, belli bazı koşullar vardır ve topluluk inançla sözkonusu durumu meydana getiremez, "Şamanın" durumu ise kralın durumundan önemli ölçüde farklıdır. Herkes x'in bir Şaman olduğunu kabul ederse, o, dolayısıyla bir Şaman olabilir, sosyal bir rol ve bu konumun getirdiği sosyal güçleri edinebilir. Ancak kraldan farklı olarak, güçlerinin tamamı sosyaldir, (bu güce duyulan inanç topluluk ortak duyuşunun ilk etapta role kattığı bir unsur olabilirse de) tedavi gücünü yitirebilir. Başka deyişle, bir doktor ya da bir Şaman tedavi edebilen bir insan olmayabilir. O topluluğun, tedavi edebileceğine inandığı biridir. Bu unvan ona güce duyulan inançtan gelir. Bu gücün de, inancın kaçınılmaz koşulu olmasına gerek yoktur, gerçekten de, sözkonusu güç inançtan önce de var olmayabilir. Bazı durumlarda inancın bir sonucu olarak doğması da olasılık dahilindedir. Herkes "x'in kral olduğuna" inanıyorsa, o, bu inancın bir *gerektirdiği* ölçüde yönetme gücüne sahip olabilir. Herkes "x'in Şaman olduğuna" inanıyorsa, o yine de tedavi etme gücünden yoksun olabilir. Burada karşımıza çıkan ilginç soru ise (deneysel bir bağın olması durumunda) kabulün gücü yaratıp yaratamayacağı ve bunu nasıl yapacağıdır.

Lévi-Strauss voodoo fizyolojisi bağlamında Cannon'dan bahseder, buna göre, topluluktan çekilme, topluluğun kabul etmesi bağlamında voodoo lanetinin meydana getirdiği soyutlanma, fiziksel bir çöküntüye yol açabilir. (Özgerçekleştirme kehanetlerine dönük modelleri düşünün.) Freud'un kendisi de topluluk tarafından kabullenilmenin önemini tanır. (Vien'deki "Profesör" unvanının önemini düşünün.) Böyle bir tanıma fizikçinin "otoritesini" arttırır ve onun tekniğine etkinlik katabilir. Ancak bu, kendi başına, etkinliğin yeterli bir açıklaması değildir. 1910'larda Freud şöyle yazabilmişti:

> Bugüne değin bu otorite, telkinin etkin ağırlığıyla, bizim aleyhimize olmuştur. Tüm terapatik başarılarımız bu telkin ile yüzleşerek gerçekleşmiştir: Neticede tüm başarılarımızın bu koşullar altında elde edilebilmiş olması şaşırtıcıdır... Sadece diyebilirim ki, hastalarıma onları kalıcı olarak rahatsızlıklarından nasıl kurtarabileceğimi bildiğime dair güvence verdiğimde, şöhretten ve unvandan yoksun olan mütevazı konumuma bakıp, bir kumarhanedeki yanılmaz bir sistemin, hakkında insanların iddia ettiği şeyi başarabilirse, kendisinden çok farklı görüneceğini söylediği bir profesörü gibi değerlendirmişti. Dahası, meslektaşlarımızın görevleri işlem sahasını bölmekten duyulan hazza yardımcı olurken ve hastadaki ilk kan izinde ya da ilk huzursuzluk anında hasta yakınları tedaviyi sürdüren cerrahı tehdit etmeye başlarken, psişik bir işlemi sürdürmeye çalışmak gerçekten tatsızdı. Şu anda sinir hastalarını hidropatiyle, perhizle ve elektroterapiyle iyileştirmeyi gözde kılan bir sosyal telkin sözkonusu, ancak bu, nevrozları daha iyi bir duruma getirecek olan ölçüleri mümkün kılmaz. Zaman psikanalitik tedavinin daha fazlasını başarıp başaramayacağını gösterecek. (1910d, 146-47)

Kuşkusuz insanı çevreleyen aileyle ve toplulukla birliktelik kurmak yardımcı olur ve belki de kaçınılmazdır. İnançları, imanları, tanımaları ve benzer yaklaşımları, neticede böyle bir birlikteliğe meyledebilir. Ancak belki de buradaki temel unsur hastanın, doktorun otoritesini kabullenmesidir. Topluluğun inancı, ortak duyuşu tek bir hastadaki inancı oluşturmaya katkı sağlayabilir. Buna karşın böyle bir inanç bağımsız olarak da gelişebilir ve yine de etkin olabilir. (Quesalid'in kendisi de ilk başarısı olarak hastasındaki imanı gösteriyordu. Tedavi işe yaramıştı, "çünkü o [hasta olan kişi] benimle ilgili rüyasına tam anlamıyla inanmıştı [Lévi-Strauss 1963a, 176]. Freud hastanın temel bir inançla tedaviye başlamasına gerek olmadığını söyler [1913c, 126]. Bu kaçınılmaz bir durumsa, tedavi sürecinde de gelişebilir.) Bu noktada ortaya çıkan soru, hastanın inancının terapinin etkinliğiyle olan ilişkisi üzerine olur.

Lévi-Strauss, Şamanizm'deki ortak duyuşa özgü unsurları (mantıksal ve nedensel olanları ayırmadan) irdelemeden öte, kendisiyle birlikte Şamanist ritüelin ve büyülü sembollerin tedaviyi mümkün kıldığı mekanizmalarla ilgili fikir yürütür. Sembollerin etkinliğiyle ilgili yaklaşımını psikanalize doğru genişletir. Bu yaklaşım, (sadece topluluğun kabulüne değil) ritüellerin ve sembollerin içeriğine dikkat etmeyi gerektirir.

Yapısalcı Açıklama

Yapısalcı açıklamalarla ilgili genel şüphenin bir temeli vardır: Anlamadığımız bir şeyin, anlamadığımız başka bir şeye yapıca benzer olması her ikisini de anlamamıza yardım ettiği söylenebilir mi? "Benzerliklerin" doğası tayin edilmelidir. Herhangi bir aydınlatılmanın sözkonusu olup olamayacağını görebilmek için, sunulan her bir açıklamanın detaylarına bakmalıyız. Lévi-Strauss Şaman ile psikanalist, ikisine ait teoriler ile fizyolojik teori arasındaki paralellikleri ortaya koyar.

Quesalid, olgunun hileli olduğunu bilse de, kan getirme tekniğiyle tedavileri etkiler. Bunun bilinen ya da inanılan bir etiyolojiyle bir ilgisi yoktur ("hastalık" gerçekte saklı bir perçemi kanlandırmayla ele geçirmek demek değildir, zaten Quesalid de böyle olduğunu düşünmez.) Buna karşın tedavi işe yarar ve hatta Quesalid'in "sahtekârları" ortaya çıkarmasını bile sağlar (178). Onun başarısı terapistin, terapinin işe yaraması için ona inanmasının gerekmediğini ortaya koyar. (bu noktada sadece başlangıç yapabileceksek de) bunun doğal manasını araştırmalıyız: Pratisyen tarafından inanılması gerekmiyorsa, bu durumda belki de, gerçek de gereksizdir. Bu, gerçeğin nesnel bir gerçeklikle ilgisi tümüyle sözkonusu olsa da, ritüellerin ve sembollerin içeriğinin ve hatta

yorumların alakasız olduğunu söylemek anlamına gelmez.

Lévi-Strauss batılı olmayan kültürlerde Şaman terapileri üzerine yaptığı çalışmasında, bu terapilerin işe yaradığını, zira problemleri ve dünyayı anlama yolu sunduğunu iddia eder. Hasta sunulmuş bir teori, ona deneyimini anlaşılabilir bir düzene dönüştürme imkânını veren bir terimler ve ilişkiler yumağıdır:

> Sistem, süreksizliklerinin kendilerini acı verici kıldığı bu dağınık unsurları bir araya getirmeye ya da çökertmeye izin veren bir aşamaya izin verecek ölçüde uygundur... Şarkının öncelikli amacının hasta kadına bu acıları tanıtmak ve onları isimlendirmek, yani bilinçli ya da bilinçdışı düşünceye erişebilir olan bir biçimde ona sunmak olduğu görülüyor... Şaman mitolojisinin nesnel gerçeklikle bir ilgisinin olmaması önem arz etmez. Hasta kadın mite inanır ve inandığı topluma aittir. Koruyucu ruhlar ve kötücül ruhlar, doğaüstü canavarlar ve büyülü hayvanlar, bunların hepsi, evrene ilişkin yerli anlayışının inşa edildiği tutarlı bir sistemin parçalarıdır. Hasta kadın bu mitsel oluşumları kabul eder ya da daha kesin bir şekilde onların varlığını hiç sorgulamaz. Kabul etmediği şeyler, vücudundaki sisteme yabancı olan, Şamanın mit üzerinden açıklayıp her şeyin anlamlı olduğu bir bütüne yeniden entegre edeceği tutarsız ve keyfi acılardır. (182, 195, 197)

Lévi-Strauss'a göre, inançların doğru olmasına gerek yoktur, zira problem *anlama* olmadığı sürece, tutarlı bir öykü ya da teori bu problemi çözecek ve dolayısıyla *anlaşılamazlıktan kaynaklanan bir sıkıntı* anlamındaki bir sıkıntıya son verecektir. Psikanaliz de bizim kültürümüzün yeni mitolojisi olabilir (183). Lévi-Strauss'un bu yaklaşımının belli bir ışık yaktığını düşünüyorum. Tutarlılık önemlidir, çünkü hastalar kısmen de olsa, tutarsızlıktan, deneyimin yabancı anlaşılmazlığından sıkıntı duyar. Bana kalırsa duygularla ve zihinle ilgili Spinozacı görüş, mekanizmaların inançlar yoluyla işleyen terapilerin nasıl zihinsel du-

rumlara dönebildiğinin daha net bir şekilde ortaya konmasına katkı sağlar. Spinozacı görüş, duyguları kör hisler ya da fizyolojik tepkiler olarak ele almaktan ziyade (bilişsel bileşimden oluşan) düşüncenin sınıflandırılması, duygusal durumların belirlenimi ve değişen bu durumlardaki yansıtmalı bilginin takip eden önemi bağlamında değerlendirir. Spinoza'yı izleyip duyguların temelde inançları içerdiğini kabul edersek, değişen inançların nasıl duygulara dönüşebildiğini görmeye başlayabiliriz. Zihinsel âlemde durumun anlaşılması, durumun bir parçası olur, zira ilgili inançlar yoluyla kimliklenir ve belirli bir nitelik kazanır. Bilginin özyansıtmalı olduğu yerde, bilgi bilinen bir şeye dönüşebilir. Bu unsuru izleyerek niçin içgörünün önemli olduğunu görmeye başlar ve niçin içgörünün yeterli olmadığını da görebiliriz. Ancak Lévi-Strauss, teorisini, farklı bir yönde geliştirir.

Lévi-Strauss sembollerin etkin olduğunu düşünür, ona göre, bu, tam anlamıyla doğru olduğu için ya da inançları değiştirip ilgili zihinsel duruma dönüştürdüğü için değil, sadece temel bir gerçeklikle ilişkili olduğu için böyledir. (Baudelaire'in "alakaları" ile Eliot'un "nesnel ilişkiler"ini düşünün.) Mit ve doğru aktarım "yapıca" benzerdir. Lévi-Strauss zor doğumun önüne geçmek için, Şaman Cuna tarafından okunan mitsel bir ilahidaki paralelliğin temel, *fizyolojik* bir gerçeklik olduğunu düşünün. Mit annenin kayıp ruhunu aramayla ilgilidir, bu, engeller arasından geçmenin ve onları aşmanın mitidir ve mitteki unsurlar hamile bir kadının vajinası ve dölyatağıyla ilgili olup, onları yansıtır (188). Lévi-Strauss, devamında, psikanalizin de aynı fizyolojik gerçekliğe kanca attığından bahseder:

> Bu ya da benzer türdeki bir hipotez kabul edilirse, Şaman tedavisi ve psikanalitik tedavi tam anlamıyla paralel demektir. Öte yandan temelde yapısal bir yeniden düzenlemede, bir hastayı -kendisi yaratmış ya

da kendisine sunulmuş olsun- bir miti yoğun bir şekilde yaşadığına indirgeyerek organik bir dönüşümü canlandırmak önem arz edebilir, böyle bir yapı, bilinçdışı aşamasında, kökeni organik aşamada aranan bir yapıya benzer. Sembollerin etkinliği bilhassa bu "tümevarımsal nitelikte" yatar, bu sayede yaşamın farklı aşamalarında farklı materyallerle inşa edilmiş olan, biçimsel açıdan eş yapılar -organik süreçler, bilinçdışı zihin, akli düşünce- birbiriyle alakalı olur. Şiirsel metafor bize bu tümevarımsal sürece dair benzer bir örnek sunar, ancak bu bir kural olarak, bilinçdışı aşamasını aşmaz. Dolayısıyla burada Rimbaud'nun, metaforun dünyayı değiştirebileceği yönündeki sezgisinin öneminden de söz edebiliriz (201).

Ancak bu tespit paralelin her iki tarafındaki unsurlara, "tümevarımın" doğasına ve yazarın "yeniden yaşama" ya da "abreaksiyon" dediği şeye çok az dikkat etmektedir. Bu noktada, metaforun gücünü daha iyi anlamak adına, en azından dünyanın zihinsel âlemdeki değişimi bakımından yine Spinoza'ya bakabilirim. Ancak Lévi-Strauss sözkonusu mitin nasıl fiziksel, organik değişimler ya da tedaviler yaratabileceğini açıklamaya çalışır.

Der ki, "Freud... psikozların ve nevrozların psikoloji terminolojisindeki açıklamasının, bir gün, yerini fizyolojik ya da biyokimyasal kavramlarla yapılmış bir açıklamaya bırakması gerekeceğini savunuyor görünür." (201) Bu doğru, ancak *Project for a Scientific Psychology*'nin bize gösterdiği kadarıyla, Freud'un zihnindeki indirgeme türü nevrofizyolojikti. (Dürüst olmak gerekirse, *Project* Lévi-Strauss'un denemesinin yayınlanmasından bir yıl sonra yayınlanmıştı.) Nevrofizyoloji temel fizyolojiden oldukça farklıdır: Zihinsel durumlarımız somutlaştırılabilir ancak onlar temel seviyede bilhassa "paralel" değildir. Gerçekten de, özel histeri durumunda, fizyolojiye indirgeme mümkün değildir. Freud'un ısrarla bildirdiği gibi: "Histeri, anatomi hiç yokmuş ya da on-

dan tümüyle habersizmiş gibi hareket eder." (1893c, 169) Lévi-Strauss "indirgeme" ile "yer değiştirme" arasındaki farktan bahsetmez. DNA ve kromozomlarla ilgili modern biyokimyasal teoriler Mendel'in genetik yasalarını daraltır, temelde karşı çıkılmayan bu yasalarla ilgili doğruluğu bırakarak, onların temel biyokimyasal yasalar bağlamındaki doğruluklarını açıklamaya girişir. Phenyiketonuria (PKU) ve şizofreninin farklı biçimleriyle ilgili modern biyokimyasal teoriler, onları yanlışlayıp kendilerininkini doğru kabul eden, çatışan ikili bağ ve diğer psikolojik teorilerle yer değiştirir. Freud'un zihninde canlandırdığı indirgeme türü, psikanalitik yasaları farklı bağlamlarda koruyan özel paralellikler barındırmıyordu.[1] Ancak Lévi-Strauss'un bahsettiği biyokimyasal temel (psikozun kimyasal temeli) psikanalitik iddialara paralellikler oluşturmaz. İndirgeyici psikanalitik teori *yerine geçer*. Gerçekten de, düşüncelerin rolünü, alakasını ve saklılığını bir yana koyar. Fikirler ya da düşünceler niçin ve ne şekilde kimyasal etkilere destek sunsun? "İndirgeme" terimi saklılığı ortadan kaldırmaz, onun sadece üzerini örter. "Hastayı bir miti yoğun bir şekilde yaşadığına indirgeme" nasıl

---

[1] Bu makalenin içeriğine asıl olarak San Francisco Psychoanalytic Institute'teki (Mart 1973) bir seminerde sunulan daha geniş bir makale olan "Thought, Theory, and Therapy" ve American Anthropological Association toplantısındaki (Kasım 1973) "Images of Body States" sempozyumu da dahil edilmiştir.

Bu tür paralelliklerin olup olmadığını henüz bilmiyoruz. Bu tür paralelliklerin olup olmadığını bilsek bile "indirgemelerin" mümkün olup olmadığı belli değildir. Burada henüz "duyguların" "beyin işlevi" olup olmadığı konusunda muazzam bir felsefi edebiyat sorusu ortaya çıkar. "İndirgeme" ve "yer değiştirme" arasındaki önemli ayrım ilk defa benim çalışmamda Alasdair MacIntyre tarafından dile getirilmiştir.

yardımcı olur? Lévi-Strauss buna "abreaksiyon" der (1963a, 182vd.; 1963b, 199), ancak bu yaşama ya da canlandırma ("enerji boşalması" ve dolayısıyla rahatlamayı içeren) daha önceki psikanalitik anlayışla aynı değildir. Lévi-Strauss, Şamanın kanlı solucan ritüelleriyle bağlantılı olarak, psikanalitik terminolojiden bağımsız bir şekilde, büyücünün sessiz hastasını rahatlatmasından bahseder (183). Yine, sembolik düşüncelerin niçin fizyolojik değişimler yaratmak için bir manivela sunması gerektiğini açıklamaz, ona göre, sadece düşünceler fizyolojiye "paralellik" oluşturur. Gerçekten öyle mi? Paralellik oluşturuyorlarsa, bu herhangi bir şeyi açıklar mı?

Lévi-Strauss'un bildirdiği ancak daha sonra reddettiği bir hususdan bahsedersek, belki güçlük daha açık bir şekilde ortadan kaldırılmış olur. Lévi-Strauss bir noktada Cuna şarkısındaki karmaşık yolculuğun "genital organların gerçek yapısıyla, bir duygu coğrafyası türünden daha alakalı olmayan, direncin ve dürtünün her bir noktasını tanımlayan, gerçek bir mitsel anatomi olduğunu" kabul eder (195). Anlamakta başarısız olduğu husus ise, paralelliğin gerçek bir anatomisi olmadığı, sadece histeriyle birlikte, bir fantezi anatomisi olduğudur. Ben de, sadece güçlüklerin histerik, yani idiojenik olması durumunda bu terapinin etkili olacağını düşünme eğilimindeyim (Lévi-Strauss Şamanın "gerçek organik bozuklukları" tedavi ettiğini söyler [199]). Ancak daha derin olan problem, yapısalcı açıklamanın bu noktada açıklama yapmakta başarısız olacağıdır. Buradaki genel şüphe açıkça anlaşılabilir: Anlamadığımız bir sürecin anlamadığımız başka bir sürece benzer olduğu söylenebilir ancak bu her ikisini de anlamamıza yardımcı olmaz. Psikanaliz sürecini ve Şamanizm sürecini, temelde her ikisine paralel olan üçüncü bir süreçle anlayamayız. Temelde, her ikisinde de ortak olan üçüncü bir fizyolojik sürece başlayabiliriz, ancak her biri fantezi fiz-

yolojilerine paraleldir ve bu fantezi fizyolojilerinin (gerçek insan fizyolojisinden farklı olarak) farklı kültürlerde ve bireylerde aynı olacağını ummak için haklı bir gerekçemiz yoktur. Ortak bir anatomiyle paralellikler sözkonusu olsaydı, bu, hem Şamanizm'in hem de psikanalizin etkinliğini nasıl *açıklayabilirdi*? Lévi-Strauss bu psikolojik tedavilerin doğrudan fizyolojik koşulları içerdiğini düşünür ancak bunun nasıl olduğunu açıklamaz. Lévi-Strauss der ki, "Bizim görüşümüze göre, şarkı hasta bir organın psikolojik bir manipülasyonunu meydana getiriyor ve şarkı da tedavinin beklendiği bu manipülasyondan kaynaklanıyor." (192) Bir öykü anlatmak, gerçek anatomiyle paralel olsa bile, niçin güçlüklerin ortadan kalkmasını "sağlasın"? Anlaşılamaz fizyolojik süreçler sunmanın psikolojik acımızı nasıl silebildiğini görebiliriz, ancak niçin bu durum fizyolojik süreçleri değiştirsin? Şarkının ritmi (bir ninninin çocuğun uyumasına yarım etmesi gibi) yardımcı olabilir ancak bu da, şarkının içeriğindeki özü, sözcüklerin ya da sembollerin anlamını açıklamaz.

Lévi-Strauss'un açıklaması yetersizdir. Salt paralellikler bir alandaki değişikliklerin niçin diğerindeki değişikliklere yol açması gerektiğini açıklamaz. Varsayılan paralellikler sözkonusu diyelim, niçin bu paralelliği (şarkı sürerken meydana gelen bedensel değişimler aracılığıyla) *koruma* gereği olsun? Lévi-Strauss'un açıklaması genel fiziksel bozukluklardan ziyade histerik bozukluklara ilişkin Şaman tedavisiyle sınırlandırılmalıdır. Gerçekten de, bir bozukluğun Şaman öykü anlatımıyla tedavi edilebilir olması, bir durumun (organik nedenler, bozukluk modelindeki farklılıklar vb. koşullarda) "histerik" olduğunu gösteren unsurlardan biri gibidir. Histerik olmayan bozukluklar fantezi paralelliklerinden bile yoksundur (dolayısıyla sembolik anlamdan da yoksundur). Birbirine üstünlüğü olmayan, üç Şaman tedavi türü vardır. Tropi-

kal Amerika, Avustralya ve Alaska'da olduğu gibi, olgu anında görünür kılınan, hastalık nedeni olarak bir dikeni, kristali ya da tüyü çıkarmayı amaçlayan bir manipülasyon ya da emme yoluyla hasta bir organ ya da bölge edinilebilir. Aravkanyalılarda olduğu gibi, tedavi, zararlı ruhlara karşı önce kulübede başlayan daha sonra da dışarıda devam eden yanlış bir savaşın etrafında dönebilir ya da Navaho'da olduğu gibi, ayin yönetici büyüleri ezberden okuyabilir ve (hasta bir kişinin renkli kumlar ve polenlerden oluşan zemine çizilmiş bir resmin farklı kısımlarına yerleştirilmesi gibi) eylemleri tayin edebilir, oysa bunun tedavi edilesi belli bir rahatsızlıkla *doğrudan bir ilgisi yoktur*. Bütün bu durumlarda (bildiğimiz gibi çoğu kere etkili olan) terapatik yöntemin açıklanması zordur. Bu yöntemlerden biri sağlıksız bir organla doğrudan temas kurduğunda, (genelde tam anlamıyla hilekârlık olan) hakiki değerin sunulabilmesi tümüyle mümkün hale gelir. Yöntem çoğu kere büyük ölçüde soyut bir ritüelin tekrarı şeklinde olduğunda, bu yöntemin hastalıkla doğrudan ilgisini anlamakta güçlük çekeriz. Psikolojik tedavilerle meşgul olduğumuzu söyleyerek bu güçlükleri ortadan kaldırmamız uygun olabilirdi. Ancak bu yaklaşım da, belli psikolojik gösterimlerin nasıl eşit ölçüde belli fizyolojik rahatsızlarla mücadeleye sevk edildiğini açıklayamadıkça, anlamsız olacaktır. (191)

Ancak Lévi-Strauss'un düşündüğü metinden genelleme yapma girişimi başarısızlığa uğramıştır. Bir psikanalistin yüzleşebileceği bir fantezi anatomisi bir metin irdeleyeceği fantezi anatomisinden farklı olabilir. Dolayısıyla psikanaliz Şamanizm'e paralel değildir, (buna bağlı olarak) ikisi de aynı üçüncü bir şeye (gerçek anatomiye) paralel değildir. Birçok Şaman tedavisinde "benzerlik ilişkileri" ya da fizyolojik paralellikler yoktur. Dolayısıyla Lévi-Strauss'un açıklaması genel olarak tedavileri kapsayacak ölçüde genişletilemez. Onun bahsettiği özel sembolik teda-

vi bile gerçek fizyolojik paralellikten yoksundur (ve yoksun olmasaydı değişim mekanizması bu paralellikten bahsedilerek aydınlatılamazdı). Fantezi anatomisi ile ilişkinin gerçek anatomideki etkilere nasıl yol açtığı, bana kalırsa, anatomide (örneğin, anatomi fantezilerine dayanan -muhtemelen farklı olsalar bile) histeriye dönüşen esas rahatsızlıklara bağlıdır. Düşüncenin terapideki önemi, etiyolojideki düşüncelerin önemi ile aydınlatılmalıdır. Psikanaliz idiojenesisi açıklamaya çalışır. Lévi-Strauss ise bunu reddediyor ya da es geçiyor görünür.

Özetlemek gerekirse, Lévi-Strauss, Şaman sembollerinin etkisini ve büyüyü açıklamak babında, (sosyal) ortak duyuş, (psikolojik) uygunluk ve (fizyolojik) alakayla ilgili görüş bildirir ve açıklamasını psikanalitik tedaviye doğru genişletir. Tam anlamıyla özetlemek istersem, bence, ilk iki iddia değerli bir içgörü içerir ancak üçüncüsü hem sözkonusu durum için hem de genel olarak başarısızdır.

14

"İBLİSLERİN ÖTESİNE GEÇMEK"

Bir eylem, antropolojide olduğu gibi, özellikle alternatif açıklamaları bir tarafa bırakmak ya da bunların derinine inmek (ya da ötesine geçmek) gerektiği zaman, neden psikanalitik olarak açıklanır? Alternatif açıklamalar rekabet halindeyken, birbirini tamamlayıcı nitelikte ya da sadece kıyaslanamaz oldukları zaman, neden psikanalitik yönteme başvurulur? Bu makalenin konusu, antropolojide realizm ve rölativizm kavramlarının psikanalitik olarak açıklamasıdır.

Normali Açıklamak

Normalin açıklanmasıyla ilgili bir paradoks vardır. Platon'un da dediği gibi, eğer açıklama işlemi temelde görünen düzensizliğin ardındaki düzeni ortaya çıkarmaksa, normal olanın nasıl açıklanabileceği konusu belirsizleşir: *Görünür düzenin* ardındaki düzen nasıl ortaya çıkarılabilir?

Kuşkusuz, düzen dediğimiz şeyin farklı düzeyleri olabileceği gibi, "daha geniş" bir düzen de olabilir. Normali bazen çeşitli alternatiflerden biri olarak açıklamak mümkün olabilir. Nitekim Freud cinsel sapınç teorisini (1905d) açıklarken, bu kavramı altta yatan tek bir içgüdünün boyutları (kaynak, nesne ve hedef) arasındaki çeşitlenme olarak sundu. Anormali açıklarken de, normal dediği şeyi (yetişkin heteroseksüel cinsel ilişkisi) bu boyutlar arasında kümelenen diğer çeşitlenmeler grubu olarak belirledi. Lévi-Strauss ise, totemizmin bir yönünü

açıklarken (1963c), gruplar ve bireyler için bazı özel hayvan isimlerinin seçilmesinin, alternatif benzerlikler arasında bir seçim olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur. Bu benzer alternatiflerin önem derecesi, farklı karşılaştırmalar yapabilme olanağı sundukları için yine bu alternatiflerin arasında aranmalıdır. Bu tür bir açıklama, belirli bir farklılıklar kümesinin nasıl ve neden ortaya çıktığı veya seçildiği sorusunu yanıtsız bırakırken, "normal" kavramının sorgulanması gereğini doğurur.

Açıklama işlemi bir yerde başlamalı (ve bitmelidir). Bu yüzden, kuramcılar belli durumları ya da bunların bir yönünü normal olarak seçer ve onu açıklamasız bırakır, çünkü normalin açıklamaya ihtiyacı yoktur. Örneğin, Newton teorisinde, hareket halindeki bir cismin (sürtünme olmadığı sürece) harekete devam edeceği kuralı açıklama gerektirmez. Eylemsizlik prensibine göre olması gereken budur. Bu prensip, devam eden hareketliliği *açıklamaz*; bunun yerine o hareketliliğin açıklama gerektirmeyen olgular arasındaki yerini belirler. Farklı teorilerde (örneğin, Aristoteles dinamiği) farklı başlangıç noktaları vardır ve farklı öğeler, açıklama gerektirmeksizin "normal" olarak seçilir. O halde, açık fikirli bir kimse bir kuramın başlangıçtaki varsayımlarının akla yatkınlığı veya çekiciliğinden ziyade, tüm varsayımlarını göz önüne alarak o kuramı tüm yönleriyle değerlendirmek istese bile; başlangıç noktasını sorgulama, normali açıklama veya en azından neden *o durumun* normal olarak seçildiğini açıklama gereği ile karşı kaşıya kalacaktır. Antropolojide bu durum kaçınılmazdır. Doğa bilimlerinin aksine sosyal bilimlerde, neyi ne için yaptığına dair kendi fikrini üretebilen -ve çoğunlukla da üreten- bilinçli aracılar sözkonusudur. Bu tür dönüşümlü bilgi, doğru olması gerektiği için önemsenmemelidir; çünkü bu bilginin doğru olmasına gerek yoktur, insanlar yanlış bilincin mağduru da olabilirler. Bu bilginin önemsenmesi gereken nokta; insanların bir şeyi neden

yaptıklarına dair düşüncelerinin, *ne* yaptıklarını doğrudan belirleyen bir özelliğe sahip olmasıdır. Bir kimsenin, kendinden başka birinin, özellikle de başka bir toplumun üyesi olan yabancı birinin davranışlarını açıkladığı yerde; iki farklı bakış açısının olması kaçınılmazdır. Yeterli seviyede başarıya ulaşmış olan bir antropolojik teori, hiçbir zaman bilinçli olarak kendi "normalini" sorgulamasa bile, yerlilerin kendi anlayışlarını ve algılama biçimini anlaşılır kılmaya çalışmalıdır. Bir antropolog bu işlevi yerine getirirken, hem yerlinin açıklamalarını hem de neyin açıklama gerektirmediğini, söylenmeden geçildiğini sorgulamak zorunda kalabilir.

Başka Bir Düzeye Geçiş

Freud, *Totem and Taboo* (1912-13) adlı eserinin ikinci makalesinde, birçok toplumda ölmüş olan düşmanlara ve yakınlara karşı oluşan tutumun ardında bir karşıtdeğerlilik yattığını söylemiştir. Freud katledilen düşman için yas tutma, ölen düşmanın ruhunun huzura erdirilmeye çalışılması, katilin hapsedilmesi, cezalandırma ve arındırma ritüelleri gibi olguları örnek göstererek şöyle demiştir: "Tüm bu gözlemlerden çıkaracağımız sonuç, insanların bir düşmana karşı yalnızca düşmanca tepkiler göstermediği olmalıdır." (13: 38-39). Öte yandan, çeşitli toplumlarda sevilen bir kişinin ölümünün ardından gelen ölüyle bağlantı kurma girişimleri ve yas tutanların ölüye karşı yaklaşımından da anlaşılabileceği gibi, ölmüş yakınlara karşı tutum çoğunlukça düşmancadır. Freud bundan şöyle bir sonuç çıkarır: "Tabuların oluşumundaki tuhaflıkta, yas tutmaktan daha başka bir şey sorumlu tutulmalıdır; görünürde çok farklı amaçları olan bir şey" (13: 57) Freud'un açıklaması, bilinçsiz düşmanlık kavramına (başka ritüeller ve başka yazarlar

ışığında tekrar bahsedeceğimiz bir kavramdır bu) kaynak oluşturmuştur. Hem ölü yakınlara hem de ölü düşmanlara karşı sergilenen tutum, karşıtdeğerliliği ve bilinçli davranışlar ile bilinçsiz sezgiler arasındaki çatışmayı ortaya çıkarır. Yerlilerin bilinçsiz sezgilerine dair başka kanıtlar da mevcuttur (örneğin, yönetenlerin çelişkili tutumları gibi [13: 41-51]), fakat bunu bir tarafa bırakırsak, 'neden yerlinin bakış açısından öteye gitmek, farklı düzeyde bir açıklama yapmak gereklidir?' sorusuna cevap aramalıyız.

Yerlilerin ölüye karşı sergiledikleri tutumu açıklarken öne sürdükleri, kendi sebepleri vardır, yerliler hayaletlere ve şeytanlara inanır. Freud bu alternatif açıklamanın gayet iyi farkındadır: "Vahşiler ölü düşmanlarının hayaletlerinden korktuklarını açıkça itiraf ediyorlar ve kendileri de tartışmakta olduğumuz tabuların (huzura erdirme ve diğer ritüeller) bu korkudan kaynaklandığını söylüyorlar." (13: 38) Tahmin edilebileceği gibi, ölmüş düşmanlara karşı tutum, ölmüş yakınlara olan tutumdan daha başkadır. Fakat ölmüş sevdikleri için de, yerliler "ölmüş kişinin varlığından ya da hayaletinin geri dönmesinden *korktukları* gerçeğini gizlemez ve bu yüzden onu uzak tutmak veya defetmek için çok sayıda törenler düzenlerler" (13: 57). Dolayısıyla, ölmüş kişinin adını açıkça söylememek gibi tabular, şeytan korkusundan kaynaklanır. Freud, bu anlayışın, en azından ölmüş sevdiklerin nezdinde, sorun yaratan bir anlayış kaymasına sebep olduğuna değinir. "Bu teori öyle olağandışı bir varsayıma dayanır ki, ilk bakışta inanılması güçtür: Bu varsayım çok sevilen bir akrabanın ölüm anında şeytana dönüşmesi, hayatta kalanların ondan düşmanlıktan başka bir şey beklememesi ve onun şeytani isteklerine karşı kendilerini her türlü araçla korumaları gerektiğidir." (13: 58)

Anlayıştaki bu kayma, hayalet teorisinde içsel bir problem yaratmış

gibi görünüyor. Dahası, büyük olasılıkla yine içsel bir çözüme açıktır, başka bir seviyede açıklama gerektirmeyen ve hayaletlerden başka varlıklara değinmeyen bir çözümdür bu. Yerlilerin ölüm korkusu, yaşamı kıskandıklarını farz edebileceğimiz ölmüş sevdiklerin hayaletlerinden de kaynaklanabilir. (Freud, bu yaklaşımda Westermarck'ın tartışmasından alıntı yapar [13: 59].) Fakat Freud 'psikonevrotik bozukluklar ve yas tutma' çalışmasından öğrendiklerini daha kapsamlı bir açıklama getirmek üzere kullanmaya ve yerlilerin ölüm korkusunu araştırmaya devam ediyor (13: 57-63). Sonuçta, bilinçdışı sezgiler ve karşıtdeğerlilik süreçlerinden oluşan saplantılı olarak kendini suçlama eyleminin ardındaki psikolojik mekanizmaların, aynı zamanda, öngörülerin de katkısıyla, yerlilerin uygulamalarını ve bu uygulamaların gerekçelerinin altında yatan aynı mekanizmalar olduğuna inanmak için her türlü geçerli sebep vardır. Bu açıklama, sadece yerlilerin hayatlarıyla bizimki arasında bağlantı kurması (farklı inançlar ve uygulamalara rağmen nasıl bize benzediklerini gösterdiği için) açısından değil, aynı zamanda Freud'un deyimiyle "şeytanların ötesine geçme"ye imkân sağlaması açısından yerli kavramından daha kapsamlıdır.

Alternatif yerli kavramı Freud'un bu anlayışından daha yetersizdir, çünkü bu, hayaletlere inanıp inanmamaya bağlı bir kavramdır. Dolayısıyla "inanç" yeteri kadar gerçekken, "hayaletler" o kadar gerçek değildir. Yerli anlayışın başarısızlığı, yanlış inançların sebebini açıklayamamasındandır. Eğer hayaletler gerçek olsaydı, bu tür açıklamaya gerek duyulmazdı: Hayaletlerin varlığı, onların varlığına olan inancı da yeterince destekleyecekti. Fakat (bize) öyle geliyor ki, yerlilerin hayaletlere olan inancı, kanıttan ziyade daha duygusal ihtiyaçlara dayanıyor. Freud'un bundan şöyle sonuç çıkarır: "Şeytanların varlığını kabul ettiğimiz doğrudur, fakat onları nihai anlamda ve psikolojik olarak çözüm-

lenemez varlıklar olarak kabul etmedik. Şeytanların ötesine geçmeyi başardık, çünkü onları, ölülere karşı hayatta kalanların barındırdığı düşmanca sezgilerin öngörüleri olarak açıkladık." (13: 62)

Realizm ve Rölativizm

"Şeytanların ötesine geçmek" bilgi felsefesinin hâkimiyeti altında (epistemolojik emperyalizm- etnosantrizm) olan bir kavram mıdır, yoksa sadece diğer kavramların anlaşılmasını sağlayan kaçınılmaz (ortak) şartları ve inançları anlamada önce neye inandığımızla başlamak gerektiği düşüncesini mi yansıtır? Bu bağlamda, sadece kavramlar arasındaki benzerlikleri kabul etmenin hiç bir sakıncası yoktur. Freud'un saplantılı nevroz çalışmalarından öğrendiklerini, karşılaştırmalar (13: 26-36) yaparak tabu konusuna ışık tutabildiği ölçüde inançların doğruluğunu sorgulamasına gerek yoktur. Benzerlikler yalnızca biçimsel olabilir (13: 26). Fakat nedensel bağlantılar daha farklıdır. Eğer karşıtdeğerlilik, tabuların psikolojik temelini oluşturuyorsa, yerli anlayışlar yanlış olarak kabul edilip bir kenara bırakılmalı ya da en azından hayaller olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, psikanaliz, demonolojinin yerini alabilir. İnançlar açıklanırken, inkâr edilmeleri gerekmez, ancak inancın nedenleri gerçeklerle bağdaşmıyorsa, inanmaya devam etmenin mantıklı olduğunu göstermek için bağımsız bir desteğe ihtiyaç vardır. Peki, Freud şeytanların "ötesine" geçerken, aslında onların gücünü mü zayıflatır?

Freud, "şeytanların varlığını kabul ettiğini" söyler. Gerçekten etmiş midir? Freud, sanki yerlilerin haklı olduğunu söylemek istiyormuş gibi "şeytanlar var, fakat insanların içindedir" der. İnsanların, düşmanca hisleri tanıma yetileri yeteri kadar gerçektir, fakat algıları bozulmuş-

tur ve bu düşmanca hisleri yanlış yerlere koyar, kendilerinden uzakta düşünürler. Fakat eğer şeytanlar insanların içindeyse, insanlar "şeytan" mıdır? Bir taraftan, şeytanların dışarıda, ölüden bağımsız ruhlar olması beklenir. Diğer taraftan, bilinçaltının kendisi de muhtemelen benliğin yabancı (dış) kısmı olarak görülebilir.

Kuşkusuz bazı insanların, birinin söylediğinin aynısını söylediğini varsaymak bazen akla yatkın gelebilir, fakat bunu yaparken herkes farklı sözcükler kullanır. Alttaki paragrafta, Erik Erikson birbirinden kavramsal olarak farklı olan düzenlerde tanımlanan "aynı etkiler"lerden bahseder:

> Kuzey California'da 'akıl hastalığı'ndan bahsettiğim zaman, bana çok gülen ve bu kavramı bilmeyen yaşlı bir kadın Şaman tanıdım. Şaman, törensel gözyaşlarından bahsederken, bana içtenlikle hastalarının "acılarını" nasıl çekip aldığını anlattı. Tıpkı benim gibi, tedavi ve hastalıkları anlama yeteneği olan biri olduğu insanlar arasında kabul görmüştü. Amerikan psikiyatrisinin tarihi bakımından onunla aşırı zıtlaştığımız bir noktada olmakla beraber, ikimiz meslektaş gibi hissetmiştik. Bu hissiyat, tüm psikoterapi alanının ortak görecelik anlayışına dayanıyordu: hastanın kendi semptomlarını nasıl gördüğü konusundaki görecelik, hasta olmak vasıtasıyla edindiği rol, hastanın ne tür yardım aradığı, hangi tür yardımların istekle sunulduğu veya ulaşılır olduğu. Yaşlı Şaman kadın ve ben, duygusal rahatsızlığın vücuttaki yeri, "ne" olduğu ve hangi özel ilaçlarla tedavi edilebileceği konusunda aynı fikirde değildik. Buna rağmen, Şaman, bir çocuğun hastalığının kaynağını kabilesindeki ailevi gerginliklere bağladığında, çocuğun çektiği "acıyı" ("çocuğun derisinin altına işleyen" acıyı) büyükannesinin büyücülüğüne (çokanlamlılık) atfettiğinde; aslında onun benim profesyonel hayatımda ilgilendiğim etkilerin aynısıyla ilgilendiğini ve benim kullandığım görüşleri kullandığını anlamıştım. Bu deneyim, ille de daha "ilkel" olmayan ve farklı psikiyatrik yöntemlere odaklanmış olan meslektaşlar arasında sürekli yinelenmiştir. (1958, 55; ayrıca bakınız Neu 1977, 122-24)

Kavramsal düzeylere baktığımızda, kaçınılmaz farklılıklara rağmen, "şeytanlar" ve "bilinçsiz düşmanlık" gibi bazı kavramların dünyanın aynı yönlerinden mi söz ettiğini belirlemek çok zordur. Aslında farklı, birbirinden ayrı kavramsal düzeylerin sadece nasıl var olduğu ve buna rağmen nasıl anlaşılır oldukları konusunda ortak bir yön olabilir: bunların hepsi, var olan tek bir dünyaya bağlı olmak zorundadır (Davidson 1973-74). Belli farklılıklar ve benzerliklerin önemi üzerine yaptığımız tüm değerlendirmeler, genel referans teorimize ve neyin değişime açık olduğuna göre değişebilir. Ayrıca değerlendirme sürecinde, nereden baktığımızın farkında olmalıyız, başka bir deyişle, dünyayı anlayabilmek için kendi kavramsal düzeyimizde, en üstün algılarımızı kullanmalıyız.

Quine "tercümenin belirsizliği" olarak adlandırdığı kavramı etkin bir biçimde savunur.[1] Genel olarak, mevcut bilgiler doğrultusunda oluşan teoriler her zaman eksiktir. Başka bir deyişle, sizin teorinize alternatif olan teoriler herhangi bir dizi deneyimi kapsayabilir ve açıklayabilir; dahası gözlem ve teori arasındaki çizgi sanıldığı kadar keskin değildir ve bunlardan biri, diğerine ayarlamalar yapılarak her zaman korunabilir. Örneğin, Zande sistemindeki büyü anlayışı veya yeterli derecede kompleks yapıda olan herhangi bir demonoloji kavramı, bizim alternatif teorimizin yanıt verebileceği tüm sorulara yanıt verebilir. (Evans-Pritchard 1937; B.R. Wilson 1970). Psikolojik öngörü mekanizması, demonolojik anlamda ele geçirilme kavramında yankı bulur.

Bu durum, bizi "realizme karşı rölativizm" sorununa götürür. İfadelerin yalnızca kendi teorik bağlamlarına göre doğru olduğu ve teoriler arasında bağımsızca (tarafsız) bir seçim yapılamayacağı doğru olabilir;

---

[1] Bkz. Quine (1960, Böl. 2); Harman (1967); B. R. Wilson (1970); Hookway ve Pettit (1978).

bu durumda yerli görüşlerin onlar için her zaman doğru olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat böyle bir rölativizm, diğer bir deyişle göreceelik (tüm teorilerin kendi şartlarında doğru olduğunu kabul etme eğilimi), bana bahane üreterek sorundan kaçmak gibi geliyor. Bizim toplumumuzda batıl inanç olan bir şey, bir başkasında paylaşılan dini bir bağlılık göstergesi olabilir; fakat bu durum, inanan kişinin psikolojik durumuna atfettiğimiz önemi değiştirme olasılığımız olsa bile, bu inancı o toplum için doğru yapmaz. Gerçek veya maddesel doğruyu, psikolojik doğrudan ayırmak isteyebiliriz, fakat bu da o doğruyu göreceli yapmaz.[2] Teoriler bazen çatışır ve aynı anda doğru olamazlar. Örneğin, büyü, genel olarak tıptan daha az etkilidir: "Norwich'te, 1902 Haziran ayında, Matilda Henry adlı bir kadının ayağına kazara çivi batttı. Yaraya hiç bakmadan, hatta çorabını bile çıkarmadan, kızına çiviyi yağlamasını, bu sayede yaraya zarar gelmeyeceğini söyledi. Birkaç gün sonra, tetanozdan öldü."[3]

Kuşkusuz, tedavi ritüelleri bazen etkili olur, fakat bunların etkililiği çoğunlukla, ritüelin büyüyle ilgili açıklamalarında yer almaz (Neu 1975a [bölüm 13]). Hastalığa dair Germ teorisi büyücülükten ve diğer rekabet halindeki teorilerden daha güçlüdür. Bir teorinin bize yanlış gelirken, başka biri için doğru olarak kalabileceğini ("onlar için doğru") söylemek bir kaçıştır; çünkü doğruların sorgulanması konusunda, bildiğimiz en iyi ölçüleri kullanmalı veya ölçüler ortaya koymalıyız (bu

---

[2] Bir noktada, Theodor Reik (1976 [1931], 83) şu sonuca varır: "O halde insanlar, bir hayvanın baba tarafından öldürülmesinin, hayvan çocuğu simgelediği için, çocuğa zarar verebileceğini ve hatta onu öldüreceğini söylerken açıkca saçma bir yaklaşım sergilemiş olurlar". Buradaki gerçek, çeviride saklıdır.

[3] Freud, *Totem and Taboo*'da Sir James C. Frazer'dan alıntılıyor (1912-13), 13: 82.

ölçüleri tam da onlara inandığımız için benimsemeliyiz). Elbette, başkaları kendi ölçülerini kullanmaya ve kendi inanışlarına bağlı kalmaya devam edebilir, bu yüzden yanılmış olabileceğimizi de kabul etmeliyiz -fakat yanılma payını tanımak, realizmin bir parçasıdır, rölativizmin değil. Yanılmış olma olasılığını kabul etmek, aynı zamanda haklı olma olasılığını da kabul etmek demektir- ki bu da realizmin gerektirdiği tek şeydir.

Rölativizme karşı realizm probleminin sebep olduğu baskıyı, tercümelere (duygu ve düşüncelerin aktarımı) ve yerli fikirleri nasıl anlayabileceğimize odaklanırsak, daha hızlı ve kolay bir biçimde görebiliriz. Bu durumda, 'Gerçeğin değeri' üzerine soruları bir yana bırakmak mümkün müdür? "Bazı ilkel Yoruba kabilelerinde insanlar yanlarında özel bir anlam verdikleri deniz kabuklarıyla kaplanmış kutular taşır. Bu kutuyu niye yanlarında taşıdıkları sorulduğunda, görünüşte bu kutuların onların aklı ya da ruhu olduğunu ve onları büyücülükten koruduğunu söylüyorlar. Bu ilginç bir gerçeklik midir yoksa sadece kötü tercüme midir? (Hollis 1970,221). Sözcüklerin atfettiği anlamlar ile inançların sözcüklere atfettiği anlamlar arasında her zaman bir seçim olasılığı vardır. Toplumumuzda, biriyle aranızda bir konuşma geçtiğini, bu konuşmadan sizin karşınızdakine "köpek"lerin neye benzediğini sorduğunuzu ve "köpekler miyavlar, köpekler fareleri kovalar, ağaçlara tırmanırlar" gibi cevaplar aldığınızı farz edin. Kısa bir süre sonra, karşınızdakini anlamanın "en basit" yolu, sizin "kedi" olarak anladığınızı onun "köpek" olarak anladığını kabul etmek olacaktır. Bunun alternatifi, onlara "köpekler" hakkında oldukça tuhaf inançlar atfetmektir. İnançlar tuhaflaştıkça, ilk durumu, yani inançların çatışmasını bir tercüme sorunu olarak görmek daha akla yatkın ve "iyiliksever" (o topumun mantıksallığına saygı duymaya devam etmek istendiği için) gelir.

Anlamların algılanması, doğruluk değerlendirmelerinden tamamen ayrılmış durumda değildir ve yukarıda bahsedilen iyilik kavramının da bu mekanizmaya dahil olması, "her ne söylerlerse söylesinler, diğerleri de bizim inandığımıza inanmalı (her şeyden önce, bu bizim doğru olduğunu düşündüğümüz şeydir)" düşüncesini destekler. Eğer bizim inançlarımız gerçek inançlarsa, biz realizmin bir türüne bağlıyız demektir ve alternatif teoriler üzerine değerlendirmelerimiz, sahip olduğumuz en kapsamlı teori (neye inandığımız) bazında yapılmalıdır. Alternatif teoriler arasındaki seçimi belirleyen ölçütler, burada bahsedemeyeceğimiz daha geniş sorunlara yol açar, fakat şunu da belirtmek gerekir ki, bir demonolojik sistemin tutarlılığı, bu sistemi psikanalitiğin rakiplerinden biri olmaktan kurtaramaz. Sebeplerine değinmek gerekirse, bazı sistemler kuruntusaldır. Freud rüyalarda ulaşılan bağlantısallık ve anlaşılabilirlik gibi, sistemlerin tutarlılığının da "ikincil bir revizyonun" ürünü olabileceğine işaret eder. Freud şöyle belirtir: "Böylece, bir sistem en iyi biçimde, sistemin ürettiği her yeni ürün için en az iki nedenin keşfedilmesiyle tanımlanır: sistemin oluşum nedeni üzerine bir neden (dolayısıyla kuruntusal olabilecek bir neden) ve tam anlamıyla etkin ve gerçek olarak değerlendirmemiz gereken gizli neden" (1912-13, 7: 95-96). Psikanalizin diğer anlayışlara rakip olma özelliğini takdirle karşılamak önemlidir. Psikanaliz, şeytanlara olan inancı, bilinçsiz düşmanlığın öngörüsü ve inkârına atfettiği zaman, bu yolla şeytanların aslında var olmadıklarını göstermez (psikanalizin söyledikleri doğru olsa bile). Psikanaliz, dürtüleri inceler ve bazen de aklileştirerek nedenleri ortaya çıkarır (başka bir deyişle, bir inanç, herkes tarafından kabul edilen inanç nedeni çürütülse bile inanç olmaya devam edecektir). Fakat bir teori, yabancı dürtülere uyum sağlarken, yine de doğru olabilir. (Bir inancın kabul edilip edilmediği belirtilmemiş olabilir.) Eğer demonoloji

yanlışsa, onun yanlışlığını gösteren argümanlar psikanalitik argümanlar değildir (psikanalitik yanlışlığına karşın neden hâlâ ona inanıldığını gösterebilmesine rağmen). Psikanaliz, teoriler arasında seçim (hastalık teorisi, fizik teorisi vb.) yapmak üzere kapsamlı bir yelpaze sunmaz. Fakat bir inanç veya inanç sisteminin kendisini desteklemediği şüphesine düştüğümüzde, doğru kanıtlara dayanmadığını düşündüğümüzde, psikanaliz bize inançların nasıl inanç olarak kalabildiğini, grupların veya bireylerin -bu ikisi arasındaki farklılığın önemi çok büyük olabilir- neden kuruntulara saplanıp kaldığını anlamamıza yardımcı olabilir. Elbette ki, bizim toplumumuz dışındaki yerliler, bir kuruntu tekeline sahiptir. Psikanaliz, inançların (gerçek) doğruluğuyla ilintisiz biçimde, inanmak için dürtüler ortaya çıkararak, demonolojinin ötesine geçer, aynı zamanda Freud buna benzer bir sorunun Hıristiyanlık için de var olduğunu öne sürmüştür (bkz. Ricoeur 1970, 230-54, 531- 51).

Couvade

Psikanalist Theodor Reik *Ritual* eserinin (1976 [1931]) ilk makalesinde, *couvade* olarak bilinen erkek loğusalığının, baba tarafından çocuk doğurma taklidi yapılması (tahminen annenin adına), doğum sonrası diyet uygulamaları ve baba üzerindeki diğer kısıtlamalar (tahminen çocuk adına) gibi çeşitli yönlerine değinmiştir. Ayrıca Theodor Reik, bu kısıtlama ve ritüellerin ardındaki sebebin, Freud'un ortaya çıkardığı ölülerle bağlantılı olarak oluşan tabuların temeli olan bilinçsiz çokanlamlılıklar olduğunu savundu. Doğum ve ölüm, aynı gizli eğilimleri ortaya çıkarır; aşırı bireysel koşullarda evrensel duygular kendini açık eder ve sıra dışı sosyal uygulamalar bazen, başka türlü kabul görmeyecek olan duyguların anlatılmasına ya da bu duygulara

karşılık verilmesini sağlayan uygulamalar olarak anlaşılabilir. Burada bizim konumuz, psikanalitik anlayış düzeyinin yerli anlayışlar ve alternatif anlayışlar arasındaki ilişkisidir. Örneğin, Reik, Freud'un şeytanlara olan inancın öngörülen düşmanlık olduğu savını ileriye götürerek, buna baba tarafından doğum taklidi yapılmasının (sahte annelik loğusalığı) aynı duygu ve mekanizmalardan kaynaklandığı yorumunu getirmiştir (49). Görünüşe göre, bu yorum, ritüellerin anne adına yapıldığını (anneyi şeytanlardan korumak ya da onun acılarını geçirmek amacıyla [41-45]) söyleyen yerli görüşü de içine alan bir dizi alternatif görüşün bir kenara bırakılması demekti. Ayrıca, Bachofen'in, önceden anaerkil bir sistemde çocuğun tüm haklarının annede toplanmasını engellemek ve babanın çocuk üzerindeki haklarını güvence altına almak için anne rolü yaptığı görüşü (37, 41); son olarak Frazer'ın babanın bu tutumundaki amacının 'sempatik büyü' yaratmak olduğu görüşünü de içermiyordu Reik'in yorumu. Bu noktada, bu görüşler aslında tamamen bir kenara bırakılmış değildir, gerçekte tüm görüşler karşılıklı olarak çelişki içinde değildir. Frazer, gelenekleri sempatik *büyü* adı altında sınıflandırdığında, aynı zamanda yerli inançları da ele alır ve bunlardan bir adım geriye gider. Yerli, yaptığı taklidin; başka deyişle loğusalık dönemindeki kadınla bilinçli olarak kendini özdeşleştirmesinin, kadının acılarını dindirmek için sevgi ve şefkat dolu bir girişim olduğuna inanır ve kadının acılarının geçmesi için kendisin de bir şeyler yapması gerektiğini düşünür. Frazer, bu işlemi büyülü olarak adlandırarak aslında kuşku uyandırır.

Reik, Frazer'ın sınıflamasını kabul eder, fakat bu sınıflamayı derinleştirir ve daha ileriye götürür. Taklit edilen büyü kavramının kendisi, Freud'un savunduğu "düşünce gücünün üstünlüğü" (1912-13, bölüm 3) inancıyla açıklanmalı ve Reik (1931, 48, 52) tarafından oluşturulan

nevrotik paralellerle resmedilmelidir. Ritüellerle ilişkin olarak, ölülerin ruhlarının huzura erdirilmesi gibi yerli inançların öngörülerle açıklanması gerektiği gibi, *couvade*'ye ilişkin yerli inançlar da düşüncenin üstünlüğü ile açıklanmalıdır. Reik düşüncelerini şöyle sonuçlandırır: "Artık couvade erkeklerin neden kendilerine hasta ve mutsuz biriymiş gibi davranılmasına izin verdikleri açıktır: çünkü bu durum karıları için diledikleri acıları onların da gerçekten çekmesi gibiydi, bu durumda dilekle gerçek arasında bir ayrım yoktur" (53). Dolayısıyla, ritüel haline gelmiş bir uygulamanın ardında yine inkâr edilen bir duyguyu, bilinçsiz düşmanlığı buluyoruz. Kadınlara karşı olan aynı gizli düşmanlık, Reik'in Filipinler'de Tagallar'ınki gibi bazı couvade geleneklerini içeren şeytan korkusu (yine şeytan konusu önemli) analizinde açığa çıkar (44, 50). Logusa kadınların şeytana karşı özellikle savunmasız oldukları düşünülür ve sahte doğumun bazen şeytanları uzaklaştırabildiğine inanılır. Bunun yanında başka teknikler de kullanılır ve şeytanlara karşı annenin korunması için alınan önlemler bazı yönleriyle, gizli düşmanlığın varlığına dair daha ileri kanıtlar sunar ve Frazer ile yerlilerin tanıdığından öte dürtüler yaratırlar. Reik şöyle belirtir:

> Tagallar toplumunda, doğum yapan kadınlar, kocaları şeytana karşı kulübelerin etrafında ateş yaktıkları ve yakın çevrelerine ateş etmeye başladıklarında ciddi şekilde korkuya kapılırlar. Şeytanlara karşı koruyucu önlemler almaya sebep olan bilinçsiz düşmanlık dürtüsü, Türklerin kadınların yatağının aluna kılıç konması geleneğinde daha belirgin olarak ortaya çıkar. Aynı insanlar, görünürde şeytanları defetmek fakat aslında kendi düşmanca dürtülerini tatmin etmek amacıyla zavallı kadını bir sopayla dövdüklerinde; bu durum aslında bastırılmış olanın yine bastırılmış güçler içinde yeniden ortaya çıkmasıdır. (51)

Ayrıca, ilerleyebildiği sürece, Frazer'ın taklit edilen büyüsü ve do-

ğum acılarının geçmesi kavramı kabul edilebilir; fakat bu kavramlar tamamlanmamıştır ve açıklanamayan noktalar vardır:

> Erkeğin, karısı yavaş yavaş günlük işlerini yapmaya başladığında, neden hâlâ yataktan çıkamadığını ve engelli gibi davrandığını açıklayamaz. Mantıksal olarak, erkeğin büyülü eylemi doğum süreci bittiğinde son bulmalıdır. Bu arada, yine psikanalitik soruşturma yöntemleri bize yardımcı olur... İlkel erkeğin kendisine dayattığı karısına karşı düşmanca dileklerde bulunma yasağı, doğum sürecini aşar; çünkü erkeğin bilinçsiz dilekleri, motor sistemi aracılığıyla aktif eylemin tekrarına yönelik baskı yapmaya devam eder. (54)

Sonuç olarak, alternatif açıklamalar bazı yönlerden doğrudur (mücadele edilmesi gereken şeytanlar *vardır*), fakat bu açıklamalar dağınıktır ve dürtünün düzeyi tam olarak keşfedilmemiştir. Törenlerin asıl anlamı (gizli anlamı bir tarafa bırakın) bile bazen kaybolabilir ve eski antik gelenekler üzerine bazı çağdaş yerli anlayışları bile ussallaştırılarak geçerliliği ortadan kaldırılmak zorunda kalabilir (55). Reik: "Couvade'nin sosyal amacı... iki katmanlıdır: ilkönce, gizli düşmanlığa ve erkeğin cinsel saldırganlığına karşı kadını korumak; ikinci ve aynı zamanda imgesel olarak, kadının doğum sancılarını azaltmak" (56).

Psikanalitik Açıklama ve "Yoğun Tanımlar"

Freud, Reik ve diğer antropoloji üzerine yazan psikanalist yazarlar çoğunlukla aynı düzeni takip eder: İlk önce, totemizm, couvade gibi kavramlar üzerine etnografik raporlar hazırlarlar, ardından birbiriyle yarışan alternatif teorileri karşılaştırırlar, en sonunda da kendi psikanalitik teorilerini oluştururlar. Özellikle, alternatifler bariz biçimde yanlışlık içermiyorsa, neden psikanalitik teorinin tercih edildiği sorusu

ortaya çıkar. Genelde buna verilen cevap (Reik'in couvade açıklaması bir örnek teşkil eder) psikanalitik teorinin gerçekleri daha iyi açıkladığıdır. Fakat şu da kabul edilmelidir ki, sunulan "gerçekler" asıldan uzaktır (örneğin, Reik'in Frazer'dan elde ettiği etnografik raporlar). Asıl raporlardaki "gerçekler"in, yerli raporlarından tercüme edilmemiş olsalar bile, yorumlanmış olmaları kaçınılmazdır. Örneğin, Géza Roheim gibi psikanalist olan birinin aynı zamanda antropolog olmasıyla ya da Victor Turner gibi bir antropoloğun psikanalitik bilgi edinmesiyle, iki alanın karışımından yorum farkları doğar. Buna rağmen, psikanalitik açıklama yöntemi yine de diğer alternatiflerden üstün olabilir. Fakat bu yöntemin üstün olması, özellikle psikanalitik açıklamalar hakkında genel bilgiyi bize sunması demek değildir. Bunun yerine, psikanalitik açıklamalar içinde yer alan her türlü kavram veya kavramlar, gerçekleri daha kapsamlı olarak ele alabilir. Peki, neden antropologlar, başka deyişle diğer kültürleri anlamaya çalışan insanlar, bilhassa psikanaliz yöntemine başvurmalıdır? Bu sorunun genel cevabının ilk kısmı daha önce belirtilmişti. Psikanalitik yöntemlerle, diğer insanların bize daha çok benzediği ortaya çıkarılabilir, böylece farklılıkların ardındaki evrensellik açığa çıkarılmış olur. Psikanalitiğin avantajı, gerçek olduğunu bildiğimiz şeyler hakkında konuşabilmemize imkân sağlamasındadır (bkz. çocuklar, nevrozlar). Psikanalizde, bizim bildiğimiz gerçekler tuhaf davranışlara yol açabilecek dürtülerin kaynağını oluşturur. Dezavantajı ise, farklılıkları kendine özgü psikanalitik açıklamalar yapmadan, olduğu gibi bırakmasıdır. Örneğin, neden couvade bazen sahte annelik ve sahte doğumla özdeşleştirilirken, bazen öngörülen şeytanlarla açıklanır? Doğal olarak gelişen ya da çevresel etkilerle ortaya çıkan bu farklılıklar, daha kapsamlı olarak açıklanabilir. Bireylerdeki "nevroz seçimini" açıklarken, Freud kendini sık sık içgüdüsel dürtülerden "sa-

yısal faktör" olarak bahsederken bulur. Genel Psikanalitik yaklaşımın, antropolojik anlayıştan daha avantajlı olması, açıklama ve ritüellerin genel özelliğiyle bağdaştırılabilir. Burada, ritüellerin doğası hakkında belirtmem gereken önemli bir husus da, açıklama sözcüğünün nasıl ve hangi anlamlarda kullanıldığıdır.

Uzun zamandır, bilinçsiz sezgiler (inançlar ve istekler) üzerine kurulu olan bir psikanalitik açıklama türü üzerinde düşünüyoruz. Bu sezgiler, değişik ritüel ve uygulamalarla (dağınık biçimde) ortaya çıkarılabilir ve bireysel "semptomlar"ın anlamları gibi, bu ritüel ve uygulamaların anlamları da, o ya da bu şekilde ortaya çıkan ve bu ritüellerin oluşumuna yol açan dürtüler sayesinde anlaşılabilir. Daha ilginç olan başka psikanalitik açıklamalar da olabilir, fakat dürtü düzeyine geçmek daha aydınlatıcıdır, çünkü bu geçiş, düzeyler arasında bir kaymaya ve sebep olur ve bu süreçte dürtülerin kendisi işlenir. Bir kavramı anlatırken, yeniden tanımlamak yerine, düzeyler arasında bir kayma olduğunu söyleyerek o kavrama açıklama getirmek önemlidir. Yerli anlayışlar kapsamında kalmanın yarattığı sorun ise, bir yandan etnosantrizmden kaçınılabileceği gibi, öte yandan etnografik tanımlamanın hiçbir zaman bitmeyeceğini ve *açıklamanın* hiçbir zaman başlamayacağını kabul etmektir. Bu durum, metodolojik olarak oldukça karmaşık hareket eden bir antropolog için de geçerlidir. Örneğin, Clifford Geertz, okuma kültürünü birtakım metinler ve indirgemecilikten kaçınma olarak açıkladığı "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight" (1973) adlı makalesinde, Bali'deki horoz dövüşlerinden ancak bu dövüşlerin, duyguların yeşermesi ve ifadesindeki rolünü göstermek istediği zaman bizlere *açıklama* yaptığını hissettirir.

> Horoz dövüşünü bir metin olarak kabul etmek... onun bilişsel sonuçlar yaratacak duygulanımını ortaya çıkarmak demektir... Balililer için,

> horoz dövüşlerine katılmak ve buna devam etmek, duygusal bir eğitim türüdür. Burada, birey içinde yaşadığı kültürün değerlerinin ve kendi duyarlılığının (ya da duyarlılığının herhangi bir yönü), dış ortamda, ortak bir metinde dile getirildikleri zaman nasıl algılandıklarını öğrenir. İçinde yaşadığı kültürün ve kendi bireysel duyarlılığının; böyle tek bir metnin sembolleriyle ifade edilebilecek kadar benzer olduklarını ve son olarak -endişe verici kısmı- bu keşfin ortaya çıktığı metnin mantıksızca, bir horozun ötekini parçalara ayırmasından oluştuğunu öğrenir.
>
> Bir atasözüne göre, her insan kendi şiddet uygulama biçimini sever. Horoz dövüşü görünüşü, uygulaması, yapılış amacı ve çekiciliğiyle Balililerin kendini ifade etme şekli, diğer bir deyişle, Balililerin diğer insanlar üzerindeki yansımasıdır. Bu deneyimin her düzeyinde; hayvan vahşeti, erkek narsisizmi, rakipli kumar, statü rekabeti ve kanlı kurbanlar gibi birçok tema bir araya gelir. Bu temaların birbiriyle olan bağlantısı, her birinin şiddet veya şiddet korkusuyla alakalı olmasıdır ve şiddet konusu; aniden oyuna katan ve tekrar tekrar iç bağlantılarının açıkça hissedilebildiği sembolik bir yapı oluşturan bir kurallar bütünü sayesinde bu temaları birbirine bağlar. (449-50)

Geertz'in oldukça zengin (ve "yoğun) bir Balili horoz dövüşü tanımlaması yaptığı şüphe götürmez. Fakat görünen düzenin ardındaki düzeni bize göstermesi açısından, Geertz bize Balililerin söylemediği ya da belki de inkâr ettiği şeyleri söylemeli ve başka bir düzeye geçmelidir (bahse girme, oyun teknikleri vb. tanımlamasından farklı bir düzey) bu örnekte, sezgi düzeyine geçmelidir. Bu anlamda, açıklama işlemi bu yüzden temel olarak indirgeyicidir. Bu işlem, açıklanacak nesneyi tanımlayan terminoloji ve ilkeleri kapsayan düzeylerden farklı bir düzeye geçmeyi gerektirir. (Bir "düzey" içinde farklılık yaratan şey nedir sorusu bu arada açıklayamayacağım daha geniş bir sorudur) Eğer Geertz'in "yoğun tanımı" (Geertz'in kendi yöntemi için tercih ettiği terim), yeniden tanımlamadan ziyade, *açıklama* olarak başarılıysa, bu ba-

şarı, Geertz'in tanımlarının farklı düzeyler içerebilecek ve bir kavramı diğer bir kavramla ilişkili olarak anlayabilmemize olanak sağlayacak- ve görünür düzensizliğin ardındaki düzeni gösterecek kadar "yoğun" olmasıdır.

Dolayısıyla, burada odaklandığımız psikanalitik açıklama avantajlı bir türdür, çünkü açıklayıcı ve umut vaat eden bir düzeyler arası kaydırma imkânı sunar. Ritüeller, katılımcıların kendisinin bile açıklama ve tanımlamalarla aynı şekilde bahsedemeyeceği duyguları ele almak olarak algılanmalıdır (açıklayarak, eğiterek, ilerleyerek, inkâr ederek, öngörerek vb. yollarla). Düzey de bir sezgi (bilinçsiz sezgiler hariç) olduğu için, psikanalitik açıklama, daha ileri bir "neden" sorusunu da cevaplama yetisine sahiptir. Psikanaliz, dürtünün düzeyini keşfederek, "Neden ritüeller veya törenler yapılır?" sorusuna yanıt verir. Bu da anlama ilişkin başka bir sorudur.

Ritüel ve Yanılsama: Dürtüler ve Doğrular

Her ifade dil sürçmesi değildir. Birinin sözleriyle gerçekten ne demek istediği (geleneksel olarak) ile bu sözcüklerin ne anlama geldiği (bilinçli olarak) kesiştiği zaman; neredeyse hiç psikanalitik açıklamaya ihtiyaç yoktur. En azından belli bir düzeyde, ifadenin içeriği, sıradan yorum standartlarına göre yeterli biçimde taşınabilmiş ve anlaşılabilmiştir. Artık anlam yoktur, sözcüklerin arasında veya satır aralarında, psikanalitik yorumlar ve çözümlemeler gerektirecek gizli mesajlar yoktur. Buna rağmen, buradan da başka bir düzeye her zaman geçilebilir. Çünkü her ifade, kendisini oluşturan geleneksel sembollerin meydana getirdiği bir içerik olmasının yanında; dünya içinde bir eylemdir ve herhangi biri, bu ifadenin neden eylem olarak yapıldığını, neden o an

yapıldığını, kim için yapıldığını ve neden o şekilde yapıldığını (o vurguyla, o duyguyla ya da o sözcüklerle) sorabilir. Bazen, bu soruların doğru cevabı, o durumda kullanılan sözcükler alışılmışın dışında olmasalar bile, ancak psikanalitik bir bakış açısıyla verilebilir. Hatta sözcüklerin "ne anlama geldiği" bilinse bile; bu sözcükleri telaffuz etmenin "ne anlama geldiği" öğrenilmek istenebilir.

Ritüel olma özellikleri sayesinde, törensel uygulamalar hem eylem (yineleme ve zorlama süreçleri genelde şaşırtıcıdır); hem de içerik (ritüeller her zaman artık bir anlam barındırır) düzeylerinde psikanalitik yoruma açıktır. Bilindiği gibi, Freud "Saplantılı Eylemler ve Dini Uygulamaları" (1907'deki yazısının başlığı) karşılaştırmış ve "nevrotik törenler ile dini ritüellerde gerçekleştirilen ve kutsal sayılan eylemlerin benzerliklerine işaret etmiştir: göz ardı etme sebebiyle ortaya çıkan vicdan azabında, diğer bütün eylemlerden kendini soyutlarken (engellenme olasılığına karşı yasaklama sürecinde görülebilir) ve her detayda uygulanan dürüstlük ilkesinde" aramıştır bu benzerlikleri (9: 119). Peki, bütün ritüeller saplantılı mıdır? Bizi bir eylemi ritüel olarak nitelemeye iten sebep, o eylemin az çok biçimsel bir yapıya sahip olan bireysel veya sosyal bir uygulamanın bir parçası olmasıdır. Başka bir deyişle, bir ritüel temel olarak yinelenme olasılığını barındırır. Bir ritüel, yalnızca bir kez yapılmış olsa bile, o ritüelin içeriği doğrultusunda yazılmış yazılar, bize ritüelin farklı biçimlerde yinelenebiliyor olduğunu düşündürür. Bazı yinelemeler, elbette ki boş yere yapılıyor olabilir, bu durum ritüelin "anlamsız" olduğunu gösterir. Anlamlı yinelemeler, bir ritüeli ille de saplantılı yapar mı? Bir anlamda, kesinlikle yapmaz. Bir şeyleri birden fazla sayıda yapmanın birçok sebebi olabileceği gibi (örneğin, bazen karşılığında para kazandığımız için bir şeyleri tekrar tekrar yaparız); bir şeyi tekrar tekrar yapmamızın ardında ille de bir

zorunluluk olması gerekmez. Yinelemenin, tek bir olaydan daha fazla sorun yarattığı söylenemez; ayrıca bir kez gerçekleştirilen bir eylemin, tekrar tekrar yapılan uygulamalardan daha az sorun yarattığı da söylenemez. Bir şeyin yapılma nedeni, dürtüsü ve anlamının; o eylemin birden çok kez yapılmasıyla ilgisi olabilir de olmayabilir de.[1] Tekrar edilen eylemin içeriği ve zorunlu yönleri arasında bir ayrım yapılmalıdır. Bunun yanında, bir yinelemeyi *anlamlı* saymamızın dürtülere bağlı olduğu ve sözkonusu dürtülerin, zorlama ve saplantı ölçütleriyle ilgisiz olamayacağı da doğru olabilir. Her durumda, bir ritüel ne kadar zorunlu ise, o kadar psikanalitik bilgiye ihtiyaç vardır.

Dahası, daha önce de belirtildiği gibi, ritüellerde her zaman bir artık anlam vardır. Başka bir deyişle, bir eylemi, hatta yinelenen bir eylem dahi; eğer o eylemin anlamı sözsüz içeriğinden öteye gitmezse, ritüel olarak görmeyiz. Bir kişinin yaptığı her şey, o eylemin gerektirdiğinden çok daha öteye gitmeyi başarabilen eylem ve düşüncelere bakmadan, yalnızca kabul görmüş biyolojik nedenlerle yeterli biçimde açıklanmış olsa bile, o eylem "ritüel" olarak değerlendirilmez. (*Her* arınma işlemi, bir "arınma ritüeli" oluşturmaz- bu da demek değildir ki arınmanın tek "normal" bir yolu vardır. Ayrıca, her ritüelin biyolojik bir nedene bağlanması gerektiği de düşünülmemelidir. Örneğin, bazı kabul ritüelleri, tören yapılmadan da aynı nitelikte gerçekleştirilebilecek *sosyal* bir geçişi işaret edebilir.) Freud, uyku vakti yapılan ritüelleri " alışılagelmiş ve mazur görülebilen sıradan bir olayın abartılmasından başka bir şey değildir" şeklinde tanımlar, fakat bir olguyu ritüel yapan şey abartıdır: "yapıldığı andaki özel dürüstlük ilkesi ve göz ardı edilmesiyle birlikte

---

[1] Sürekli tekrarlanan örnekleri ile sonsuz yaşamın anlamı meselesini düşünün: daha uzun sürmesi yaşamı kaçınılmaz bir şekilde daha mutlu kılmaz (Nagel 1979); hatta, onu daha sıkıcı kılabilir (Williams 1973d).

gelen korku, bir ritüeli "kutsal bir eylem" yapan şeylerdir. Çoğunlukla, ritüelin herhangi bir sebeple engellenmesi veya bölünmesine tahammül edilemez ve ritüel esnasında başka insanların varlığı göz ardı edilir" (1907, 9: 118). Bu nedenle, artık anlam dediğimiz şey bir eylemin zorlayıcı özelliklerinde ortaya çıkar ve bu özellikler bizi bilinçsiz dürtüler arayışına yöneltir. Aynı zamanda, nevrotik eylemlerin içeriği de tipik olarak şaşırtıcıdır, bu yüzden en ufak bir detayda bile gizli amaçların ve nihai olarak da bastırılmış içgüdüsel dürtülerin ortaya çıkarılması gerekir. Bu durum, nevrotik ve dini ritüel arasında bir ayrım yaratır, çünkü "dini ritüellerin detayları son derece önemlidir ve sembolik bir anlam taşır" (1907b, 9: 119). Nevrotik (sinir hastası) birinin eylemleri, kendisine bile mantıksız gelmesine rağmen, dini törenlerde yapılanlar anlamını korumaya (en azından bir anlamı korumaya) devam eder. Bu durumda, neden psikanalitik açıklamaya ihtiyaç duyulur? Neden daha başka anlamlar bulma arayışına gidilir? Bunların cevabı, Freud'un da dediği gibi, dinin yarattığı duygudan şüphe duyulabilmesidir: "Buna rağmen, tüm inananlar, onları ibadete iten dürtüleri tanımaz ya da kendi mevkilerinde ilerlemiş olan kişiler tarafından bilinçli bir şekilde temsil edilirler" (1907b, 9: 122-23). Freud'un şeytanların ötesine geçmek istemesinin nedenleri, aynı zamanda onun Tanrı'nın ötesine geçmek istemesine yol açan nedenlerdir; Freud'un birbiriyle iç içe yönleri olan iki şüphesi vardır: sözde nedenlerin inancın tek dürtüsü olduğundan ve inancın doğruluğundan şüphe eder. Peki, bu ikisi nasıl içi içe olur?

Freud, *The Future of an Illusion* (1927c) adlı eserinde, bir inancın statüsünü açıkça, doğruluğunun değeri sorusundan ortaya çıkan yanılsama olarak açıklar. (Bir inancın doğruluğu, ona inanmamızı sağlayacak tek şey olabilir, geçmişe bakıldığında, "özaldatmadan" ziyade "bağlılık" yaratan şey budur.) Bir inancı yanıltıcı yapan şey, inanan

kişinin dürtüleridir: yanılsamalar hayallerden meydana gelir. Yanılsama için ortaya koyulan sebepler, daha önce bahsedilen bağlamda, "ussallaştırma" anlamına gelir: inancın varsayılan sebeplerine güçlü bir şekilde karşı çıkılsa da inancın varlığı sürecektir: sebepler -iyi ya da kötü- hareketlilik yaratan olgular değildir. Freud, doğruluk değerleri sorusundan, yanılsama sorunlarına değindikten sonra, doğruluğunu yargılamadan din üzerinde düşünmeye devam etmiştir. Fakat daha ayrıntılı incelemelerle, Freud'un dürtüler hakkındaki argümanının sonuçta doğruluk argümanlarına dayandığının kanıtlanabileceği kanısındayım. Sebeplerin iki özelliğini ortaya koyarsak bunu daha iyi görebiliriz. Birinci özellik nedenseldir: sebepler hareket eder; az ya da çok etkili biçimde inanca yönelirler. İkinci özellik daha çok kanıta dayanır: sebepler iyi ya da kötüdür; az ya da çok mantıklı biçimde gerçekle ilgilidirler. İnanç sebeplerinin bu iki özelliğini dikkate alarak; kendine özgü bir inancın yanılsama olduğunu ve sözde sebeplerin aslında ussallaştırmalar olduğunu göstermek için iki yaklaşım vardır. İlk yaklaşım, inancın bir dilek/istek (ya da başka bir şey) ile desteklendiğini savunur; böylece o inanç, sözde sebep yok olsa bile varlığını sürdürecektir. İnancın bir istekle desteklendiğini göstermek için, inancın içeriği ile isteğin içeriğinin örtüşmesi gerekir. Bu durumda isteğin varlığı bağımsızdır ve istek inanca sebep olan şeydir. Şu da dikkate değerdir ki, sunulan iyi nitelikte kanıtlar inanan kişi tarafından göz ardı edilebilir: bu sadece o sebeplerin inancı devamının sağlayacak şekilde (nedensel olarak) desteklememesidir. Bu yüzden, bu yaklaşım sözde bir sebebin bir inancı (kanıtsal olarak) desteklemeyebileceğini ve bu yüzden de *kötü* bir sebep olabileceğini gösterir.[5] Bu önermeye göre, inanan kişi bu (kötü) sebebe

[5] Bazen, saçmalık karşısında gerekçeler göz önünde tutulmaktansa sadece reddedilir. Freud "Dreams and Occultism" başlıklı denemesinin başında

göre ya kendini kandırıyordur, ya aptaldır ya da başka bir sebepten (ya da sebep olamayabilir) dolayı yanılıyordur. Sadece kendini kandırma durumunda, sebep aslında bir "ussallaştırma" işlemidir. Tüm hatalar hayallerden kaynaklanmaz ve sadece hayallerin gerçekleştirilmeye çalışıldığı durumlarda o hatalar aslında ussallaştırılmalardır. Bu yüzden, bu ikinci yaklaşım, sebeplerin dürtüselden ziyade kanıtsal özelliğine odaklandığı için; kendini kandırma, ussallaştırma ve yanıltıcı düşünce gibi kavramları ayakta tutmak istiyorsa, sonuçta dürtüleri de dikkate almalıdır. Fakat eğer birçok insan bir inancı paylaşıyorsa ve sundukları sebepler bu inancı (kanıtsal olarak) destekleyemiyorsa, (insanların eşit oranda aptal olduklarını veya aynı şaşırtıcı hataları yaptıklarını düşünmediğimiz sürece) başka bir sebep inancı destekliyor demektir.

Freud her iki argümanı da dinle olan ilişkilerine göre ele alır. Dürtüler hakkındaki iddialar (nedenler) her iki yaklaşımda da önemlidir, fakat aynı zamanda bunlar doğruluk (kanıtsal) iddialardır. Freud'un ilk

---

ilginç bir örnek verir:

> Buradaki meselenin yeryüzünün iç kısmıyla ilgili olduğunu varsayalım... Ancak bu durumda birisinin gelip de yeryüzünün merkezinde reçel bulunduğunu iddia ettiğini varsayın. Buna karşı tepkimiz oldukça farklı olacaktır. Kendimize reçelin doğada bulunmadığını söyleriz, yani o insanın bir mutfak ürünüdür, dahası böyle bir materyalin varlığının meyve ağaçlarının ve meyvelerin varlığını gerektirir ve bitkilendirme ile insan aşçılığını yeryüzüne nasıl yerleştireceğimizi bilemeyiz. Bu entelektüel itirazların sonucu ilgimizi değiştirmek olacaktır. Yeryüzünün merkezinde gerçekten reçel olup olmadığını incelemeye başlamaktansa kendimize nasıl bir insanın böyle bir düşünceye sahip olabildiğini sorarız ya da onun bu bilgiyi nereden edindiğini ona sorarız. (1933a, 22: 32)

Ancak daha sonra, Freud psikanalizin kurucusu olarak, tuhaf görüşleri hemen saçma olarak değerlendirmekten sakınılması gerektiğini söyler (22: 33).

argümanının sunumunda bile; doğruluğun değeri ile ilgili konulardan kaçınma duygusu ve bir isteğin aslında var olmadığını ama nedensel bir rol oynadığını gösteren ilk adım şu görüşe dayanır: inancın varlığına yönelik sözde sebepler, o inancı destekleyici rol *oynayamayabilir*, çünkü onlar *kötü* sebeplerdir. Dolayısıyla, bu adım göz ardı edilemez. Freud, açıklama argümanlarına (açıklamanın "kendisi de gerçekliği sınanan doktrinlerden biridir ve hiç bir öneri kanıt teşkil etmez) ve diğer belgeleme çabalarına karşı çıktıktan sonra, dini düşünceler için " tartışılmaz gerçeklik eksikliği" ifadesini kullanmıştır (1927c, 21: 27). Freud'un bu iddiaları özellikle psikanalitik değildir. Freud şöyle belirtir:

> Burada söylediğim hiçbir şey, psikanalize gereksinim duyan, dini doğruluk değeri konusuna karşı değildir; bu, analiz var olmadan çok önce başkaları tarafından söylenmişti. Psikanalitik uygulamalara başvurmak, dinin doğruluğuna yönelik yeni bir argümanın oluşumuna yardımcı oluyorsa, *kötü* dini ortaya çıkarıyorsa; dinin savunucuları da aynı hakla, dini doktrinlerin etkin bir biçimde önemini vurgulamak ve değerini yükseltmek amacıyla, psikanalitik yöntemi kullanabilirler. (1927c, 21: 37)

Fakat şu tekrar vurgulanmalıdır ki, dini doktrinlerin ötesine geçmek için kullanılan psikanalitik yöntemler; eğer dinin içeriğinin inancı koruyabildiği gösterilebiliyorsa, daha önemsiz görünür. "Bu doktrinlerin iç kuvvetinin nerede olduğu, etkinliklerini neye borçlu oldukları soruları üzerinde odaklanmalıyız, ayrıca sebepten bağımsız olarak nasıl tanınabildiklerini araştırmalıyız." (1927, 21: 29) Başka bir düzeylerde sebeplerin, anlamların ve dürtülerin araştırılmasına imkân veren şey; dini doktrinlerin yanlışlığı ya da daha doğru biçimde söylemek gerekirse, inanmak için iyi sebeplerin olmamasıdır.

Sonuçta, en azından bazı yönlerden, yanılsama ve ussallaştırma

sorusu doğruluğun değeri argümanlarından tamamen ayrı değildir. Benzer şekilde, daha önce referans ve anlam sorularının da doğruluğun değeri konusundaki yargılardan ayrı olmadığından bahsetmiştim. Fakat psikanalitik açıklamalar için baskıcı bir sebepten ziyade, ihtiyaç olup olmadığını belirlerken; doğruluğun değeri konusundaki soruların *çözülmesi* gerekmediğini belirtmekte fayda vardır. Çünkü inançlar ve eylemler doğru şekilde belirlenemeyebilirken, psikanalitik bir açıklama her zaman uygun ve doğru olabilir. Bir inancın doğruluğu ise, kendisiyle ilgili ve başka eylemlerle ilgili başka sorulara da yol açar. Bir ifadenin doğruluğu, neden yapıldığını açıklamaya yetmez ve bizler herhangi birinin bir şeye inanmaktan dolayı memnun mu yoksa mutsuz mu olduğunu merak edebiliriz. Buna rağmen, sebeplerin aslında ussallaştırmalar olduğunu keşfettiğimizde, doğrularla gerektiği biçimde uyum sağlamadıklarını öğrendiğimizde ya da bu sebepler olmadan da inancın devam edebileceğini öğrendiğimizde; psikanalitik açıklamaya gereksinim duyulur. Sözde sebepler, hareketlenmeye yol açmayan olgular olduklarında, neden o inanca devam edildiğini veya neden o inanca böyle mantıksız bir dürtüyle devam edildiğini anlamak isteriz.

Ndembu Ritüeli ve Psikanalitik Açıklaması

The Forest of Symbols'ta (1967), Victor Turner psikanalitik yorumlamalar için nispeten daha dar bir alan bırakır. Turner'ın düşüncesine göre "ardı ardına tekrar edilen Ndembu ritüellerinin sembolik hareketleri bu ritüellerin açıkça ifade edilen amaçlarıyla sıraya konur ve düzenlenir. Ritüellerin belirgin düzenine açıklama getirmek için altta yatan çatışmalar düşüncesini harekete geçirmenin gereği yoktur." (34) Benzer şeyler günümüz Hıristiyanlığı için de söylenebilir ancak bu

Freud'u dini doktrini aldatıcı diyerek bir tarafa koymaktan alıkoymaz ve ötesine geçmekten caydırmaz. Din kendi adına doğruları söylerken, bütün doğruları söylemeyebilir. Dini doktrin ibadetlere anlaşılabilir bir anlam ve düzen kazandırabilir. Eğer dini ibadetlerin içeriğini ve bu ibadetlerin bireydeki ve sosyal hayattaki yeri anlaşılabilirse, dini doktrinin akılcılığa aykırı olmadığı görülür. Yerli ritüelleri mitolojik veya başka bir şekilde açıklanabilir. Yerli yorumları/tefsirleri kabul etmek ritüellerin görünenden daha fazlasını ima ettiklerine engel değildir.

Bir yerli tefsir açık olsa bile, tercümede problemler yaşandığı da hatırlamaya değerdir. Onların dilinin bizimkiyle olan bağı nedir? Bu sorunun cevabı, inanışlarının bizimkine olan bağından bağımsız değildir. Her zaman için bir olayı onların/yerlilerin kelimelerine ya da inançlarına atfetme seçeneğimiz vardır. Örneğin Nuer gerçekten "ikiz bir kuştur" demiş olabilir mi?[6] Onların söylediklerini yorumlamada ne kadar anlayış duyacağımız problemi bir ikilem oluşturur. Eğer inançları bizimkinden fazlasıyla farklıysa inançlarını anlaşılmaz buluruz. Ancak, eğer inandıkları şey bizim inandığımıza az çok benziyorsa bazı temel farklılıkları görmezden geliriz ve anladığımız *onlar* olmaz. (Bazen felsefi yakınlık olarak görülen şey basit bir küstahlıktan başka bir şey değildir.) Buna ek olarak inançları aslında tutarsız da olabilir (Gellner 1970). Tercümedeki belirsizliği bir kenara bırakırsak ve onların söylediğini sandığımız şeyin yeterince anlaşılır olduğunu düşünürsek bu olayda psikanalitik yorumlamanın yeri nedir?

Bilinçsiz nefret/düşmanlık denen yerlilerin bahsetmediği hatta haberdar olmadığı güçlerin varlığı kesinlikle kabul edilmelidir. Peki, biz onların var olduklarını nereden bileceğiz? Turner'a göre, Ndembu ri-

[6] Bkz. B. R. Wilson'daki (1970) Gellner, MacIntyre ve Lukes: ve Lévi-Strauss, *Totemism* (1963c).

tüellerinden biri olan bela kovma ayinleri özellikle avlardaki başarısızlıkları, kadınlardaki üreme sorunlarını ve birçok hastalıkları gidermeye yöneliktir. Bu Ndembu ritüellerinin çoğu ölü akrabaların ruhları olduğu düşünülen ve birçok belanın da sebebi sayılan "gölge"lerle barış yapmaya ve onlardan kurtulmaya odaklıdır (1967, 9). Şeytanlar hakkında bilgimizi düşünürsek, şeytanların ötesine geçmek için bu ritüellerin bahsedilen amaçlarından şüphe etmemize gerek kalmaz. Şeytanlara inanışın ardında psikanalizin genellikle bilinçsiz nefret/düşmanlık bulduğunu görüyoruz. Gölgelerin ve şeytanların daha az rol oynadığı ergenliğe giriş ritüellerinde veya diğer değişim ritüellerinde bilinçsiz nefret/düşmanlık kendine sembolik anlamlar bulabilir. Turner diyor ki:

> Nkanga'nın (kızların ergenliğe giriş ritüeli) bir yerinde anne ve kızı elbise parçası alıp verirler. Bu Ndembu geleneği olan ölünün arkasından akrabalarının merhumun kıyafetlerinden giymesi geleneğiyle ilişkilendirilebilir. Tabii ki bu ilişki psikanalistin kıyafet alıp vermeye olan bakışıyla da alakalıdır. Bu ergenliğe giriş ritüelinde Ndembu, anne ve kızı için ilişkilerinin önemli bir tarafının yok olduğunu sembolize etmeye çalışıyor olabilir. Ergenliğe giriş ritüellerinde yorum ortaya çıkarılamayacağını düşündüğüm çok az sembolik gelenek vardır ki bu ritüel onlardan biri. Böylelikle söylenebilir ki, Ndembular tarafından doğru atfedilmeyen/törelerine aykırı olan ve bilinçaltlarında bulunan fazlasıyla kuvvetli istekler bu ritüelle kendini ifade etmiş olur. (1967,24)

Yerlilerin anlamlandırmaların yetmediği yerde yabancıların görüşleri özel anlamlar taşır.

Ritüel sembollerinin dışarıdan görünüşleri, davranışsal bağlamları, yerlilerin onlar hakkında yapmış olduğu birçok yorum kısmen bilinçsiz güdüler ve fikirlerin etkisiyle oluşmuştur. Konuyla ilgilenen araştırmacılar için derin psikolojiyle ilgili küçük bir bilgilendirme bile bunu kanıtlamaya yeterlidir. *Nkang'a* ritüelinde anne kız arasındaki kıyafet

değişimi; bir rahibe adayının ayrılma ritüelinde süt veren ağaç (kaktüs türü) görürse deliye döneceği inancı, rahibe adayının kapanma sürecinde, kendisini örten çarşafı kaldırıp köyünü görürse annesinin öleceği inancı: bunların hepsi Ndembuların kendilerinin bile tatmin edici yorumlar yapamadıkları sembolik davranışlardır. Bu inanışlar, Ortodoks süt ağacı sembolizm anlayışına ters düşen anne-kız ilişkisinde ortak bir düşmanlık olduğunu gösterir. (1967, 33)

Bazen psikanalitik açıklama yapabilmek için, bir yerli inanışın usallaştırma ya da dağınıklık olarak nitelenip bir kenara bırakılması gerekmezken, bazen de yerli anlayış diye bir şey olmaz. Tipik nevroz gibi, yerlinin kendisi, kendi davranışlarından dolayı şaşkınlığa uğrayabilir. Elbette ki bireysel nevrotiğin aksine, yerli kendisinden sosyal bir gelenek olarak talep edilen davranışı benimseyebilir, kendisine anlaşılmaz ya da "normal" gelen şeyleri bile sorgulamadan kabul edebilir. Buna rağmen, burada psikanalitiğin sağlayabileceği bir anlamlar bütününe ihtiyaç vardır. Turner antropolojide psikanalitiğin uygulanabileceği noktalardan biri, ritüelin bir kısmının yerli standartlarıyla anlaşılır kılınmadan önce, yerli topluluklarının dağıldığı noktadır derken haklıdır. (Bu durum, Freud'un *The Interpretation of Dreams* adlı eserinde, bireysel kurumlardan hemen sonra sembolik yorumlara yönelmek başarısızlığa uğratır uyarısını hatırlatır) Bir antropolog, dışarıdan bakan biri, sadece bütün sosyal yapıyı daha iyi bildiği için ve bu yüzden "ideolojik" veya sosyal yapısal yorumlar yapmaya daha yatkın olduğu için değil, aynı zamanda bazı duyguları inkâr etmek için gerekli dürtülere sahip olmadığı ve bu yüzden bilinçsiz duygular konusunda yorumlar yapmaya daha yatkın olduğu için konuya ilişkin detayları daha iyi görebilir.

Bu özel durumun psikanalitik yaklaşımlardaki yeri oldukça sınırlıdır: psikanalitik, açıklayıcı bir boşluğu doldurmak üzere oluşturulmuş-

tur. Buna rağmen, Turner yerlilerin söyleyecek bir şeyi olduğu zaman, antropoloğun bu sözleri sonuncuymuş gibi aldığı fikri üzerinde ısrar etmez. Sonuçta antropolog yerli katılımcıdan ve hatta ritüel uzmanından bile daha geniş bir bakışa sahiptir. Ritüel uzmanının görüşleri "sahip olduğu özel konum veya duruma göre değişen konumlar nedeniyle kısıtlanır ve bu konumların her biri toplumun ve ritüelin yapısının devamında ısrar eder." (1967, 27) Ayrıca yerli algılamaları başka sebeplerle de kısıtlanabilir. Oysa daha önceden Ndembu toplumunun yapısal analizini yapmış olan antropolog, toplumun örgütsel ilkelerini ayırmış, gruplar ve ilişkiler arasındaki ayrımı yapmıştır ve dolayısıyla antropoloğun özel bir önyargısı yoktur, gruplar ve kişiler arasındaki gerçek bağlantıları ve çatışmaları gözlemleyebilir, ki bu bağlantı ve çatışmalar daha sonra törensel boyutta temsil edilir. Özel bir rol oynayan bir aktör için anlamsız olan şey, tüm sistemin gözlemcisi ve analisti olan biri için çok daha yüksek bir anlama sahip olabilir. (1967, 27)

Burada daha geniş bir bağlamı ele alırken; nesnellik boyutu, yerlilerin daha az bildiği bazı ritüel sembollerinin sosyal yapısal ya da ideolojik yorumunu antropoloğa sunması bakımından gereklidir. Bu yorumların yapıldıkları anda bastırılacağını ya da bunlara karşı çıkılacağını varsaymak gereksizdir. Daha geniş bir bağlam, sosyal yapıya sınırlı kalmak zorunda değildir ve daha geniş bir bağlama dayanan yorumlar, "duyusal" ya da duygusal olmanın tersine "ideolojik" olmak zorunda değildir (1967, 28). Turner bu duruma örnek olarak, diğer ritüellerin de yer aldığı daha geniş bir bağlamda, özel bir ritüel sembolüne bakılarak nasıl incelenen ritüelin anlamları arasında çeşitliliğin ortaya çıkarılabileceğini göstermiştir. Dolayısıyla, *Nkula* ritüelinde, mukula ağacının kırmızısının, normalde âdet kanaması ve çocuğun doğumuyla gelen kanı temsil ettiği söylenirken, Turner "*Nkula* ritüelini

özel olarak tartışırken, bilgi veren kişiler doğum ve çoğalma sürecinin olumlu ve dişil yönlerine vurgu yapsalar da; diğer ritüellerde açıkça belirtilen kırmızı sembollerin diğer anlamlarının da *Nkula* ritüelini etkilediği ortadadır" ifadesinde ısrar eder (1967, 41). Turner, ikna edici bir şekilde, diğer anlamların ve bunlarla ilgili normların, Nkula ritüelinde bastırılmış veya gizlenmiş olsalar bile, gerçekten var olduklarını- hayvanların kanıyla, katilin kanıyla, sünnet olan erkeklerin kanı ve cadıların kurbanlarına ait kanla alakalı anlamların hepsinin gerçek olduğunu savunmuştur. Bu argüman, yerliler tarafından yapılan özel ritüelin açık yorumundan öteye giderken, Turner o topumun kendi terimlerinin dışına çıkamadığı için aslında sınırlı bir argümandır. Turner, tek bir objenin anlamını görebilmemiz için sistem içindeki diğer ritüellere bakmamız gerektiğini söylerken, Freud o toplumun ötesine bakmamızı, kendi nevrozlarımıza ve çocuklarımıza, oradan da evrensel olana bakmamızı söylemiştir. Peki, bu mümkün müdür?

Bu konuda, Freud ve diğer analistlerin birçok paralel anlayışlar ortaya çıkardığı kesindir. Fakat daha ileri paralellerin ikna edici hale gelmesinden ve nedensel iddiaların sürdürülmesinden önce, ne kadar benzerlik oluşturmak gerekir? Bence, bu sorunun cevabı özel durumların analiziyle cevaplanabilir. Psikanalitik sistem, yerli ritüel sistemlerinden öteye öyle değişik yollarla gider ki, bazen en azından o sistemin yapısı hakkında bizleri ve sembolik öğeleri konusunda bizleri aydınlatır. Yerli açıklamanın eksik olduğu her yerde, psikanalitik açıklamaya ihtiyaç vardır, fakat yerli açıklamaların inanılmaz göründüğü ya da inanılır olsa bile, inanmak için ek dürtülere ihtiyaç duyulan her yerde de psikanalitik açıklamanın yeri vardır. Bu olasılıklar hemen inkâr edilemez. Nitekim şeytanların ötesine geçme ihtiyacı da duyabiliriz.

Turner yerli açıklamaların; tam da nevrozlar bireysel ve ritüel bazda

sosyal oldukları için nevrozların ussallaştırılmasıymış gibi, hiç bir zaman reddedilemeyeceğini savunur. Haklı olarak şuna değinir: "Dominant bir sembolün, sosyal ve ahlaki düzenin önemli bileşenlerini nasıl açıkladığını gösteren yorumlar, hiçbir şekilde 'ussallaştırılmalara" ve endopsişik çatışmalardan doğan materyale ilişkin 'ikincil değerlendirmelere' eşit değildir. Bunlar bireylerin psişik unsurlarının dışında kalan deneysel bir gerçekliğe sahip olan sosyal olgulara atıfta bulunur."(1967, 36). Şu da kabul edilmelidir ki, tüm ritüeller resmi ve katı değildir (zorlayıcı nevrozun eylemleri gibi) ve psikanalitik tefsirler kendi aralarında da çatışabilir (1967, 34-35). O zaman, şeytanların aynı zamanda "sosyal gerçekler" olup olmadığı merak edilmeli ve bir ussallaştırma işleminin aslında *reddetme* ile aynı şey olmadığını belirtmek gerekir. (Saplantılı kişinin, "kirli" olduklarını iddia ederek sürekli ellerini yıkaması, gerçek günahın "sorumluluğundan" bahseden bir ilahiyatçı veya "şeytanlardan" bahseden yerliler; tamamlanmamış ve dağılmış bir gerçeklikten bahsederler.) Daha da önemlisi, bireysel olanla toplumsal olanın farklı olduğu doğrudur, fakat toplumsal olan hiçlikten gelmez ve sosyal çatışma bile ritüellerle açıklanmadan önce, içruhsal bir temsile ihtiyaç duyar. Turner'ın bireysel ve toplumsal semboller arasında yapmak istediği ayrım ve buna karşılık gelen antropolog ve psikanalistin işleri hakkındaki ayrım bana fazla ani gelişmiş gibi geliyor:

> Ritüel sembolleri ile bireysel ruhsal semboller arasında ayrım yaparken, ritüel sembollerinin sosyal ve doğal gerçekliği ele alan bir araç olduklarını; ruhsal sembollerin ise içsel dürtülerin etkisi altında altında şekillendiklerini söyleyebiliriz. Ritüel sembollerini analiz ederken, ruhsal durumun dışındaki bilgiler arasındaki ilişkilere özellikle dikkat edilmelidir; ruhsal sembolleri analiz ederken de içruhsal bilgilere özellikle dikkat edilmelidir. (1967, 37)[7]

[7] Turner başka bir yerde (sembollerin çok sesliliğini, kültürel sumlimleş-

Yine şeytanların "ruhun dışında" olup olmadıkları merak edilir. Bu soruyu kim neye göre değerlendirir (yerli görüşü güvenilir mi bulmalıyız)?

Totem and Taboo'da (1912-13) nevrotiklerin paralel davranışlarına sosyal olguyu aydınlatmak için bakarken bile, Freud birey ve sosyal olan arasındaki farkı tanımış ve doğrudan bunun getirdiği soruyla yüzleşmiştir:

> Tabu problemlerine değindiğimiz analitik incelemelerde şu ana kadar, tabular ve saplantılı nevrozlar arasındaki anlaşma noktalarını sergiledik. Fakat sonuçta, tabu nevroz değil, sosyal bir oluşumdur. Bu yüzden, nevroz ve tabu gibi sosyal bir yaratının arasında, prensipte ne gibi farklılıklar olduğunu açıklama göreviyle karşı karşıya kaldık. (13: 71).

Bir sonraki tartışmasında, Freud bunlar arasında birçok farklılık keşfetti, fakat birey ve toplumun kendi yöntemleriyle, aslında aynı çatışmaya karşılık verebileceği gerçeği de önemini korudu. Başka bir yerde bundan bahsettiği gibi, Freud'un çalışmaları, nevrozun bireysel formları ile medeniyetimizin yüksek değer gören ürünleri arasındaki tutarlılığa ışık tutmuştur. Histerik hastasının, fantezilerini çoğunlukla taklitlerle anlatmaya çalışmış olsa bile, şair olduğu kesindir ve diğer insanların onu anlayıp anlamadığına önem vermez. Törenler ve saplantılı hastalar yasağı, kendileri için özel bir din yarattıkları sonucunu çıkarmamıza yol açıyor ve paranoyakların yanılsamaları bile bize dış

---

meye ve anlamın baskınlığına dayanan olguları, "karşıt değerlilik" ve "yansıtma" gibi, kavramların ve itiraf ya da bilinçdışını bilinçli kılma gibi prosedürlerin faydalı olduğunu onaylarken) psikanalatik açıklamanın sınırlı gücüyle ilgili görüşünü yeniden onaylar: "Ben yine de ritüel sembolleri gibi sosyal olguları doğrudan derin psikolojinin kavramlarıyla açıklamanın kavramsal açıdan kabul edilemez olduğunu düşünüyorum" (1978, 576).

benzerliklerin ve içsel ilişkilerin bizim filozoflar sistemimizde nasıl hoş karşılanmadığını gösteriyor. Hastaların asosyal bir tavır içinde, çatışmalar için aynı çözüm yollarına başvurmaları ve hastaların çok sayıda insana ulaşacak biçimde acil isteklerinin bastırılmasına şiir, din ve felsefe diyoruz. (Reik'e Önsöz 1976 [1931], 9-10)

Sosyal çözümler, bireysel çözüm ihtiyacını da kapsayan birçok avantaj sağlamaktadır. Freud sık sık "kendini adayarak inananlar, bazı nevrotik hastalıklara yakalanma riskine karşı yüksek ölçüde korunurlar: evrensel nevrozu kabul etmiş olmaları, onları kişisel bir nevroz anlayışı geliştirme görevinden kurtarmıştır" der (1931, 9-10).

Aynı temel çatışmalar, bir bireye hangi yaklaşımı benimseyeceği konusunda seçim özgürlüğü tanınmamış olsa bile, bireysel ya da sosyal olarak, az ya da çok başarılı ya da tamamen başarısız biçimde ele alınabilir. Freud "benzerliklerden ve yakınlıklardan dolayı, bir kimse saplantılı nevrozu, bir dinin oluşumunda meydana gelen patolojik bir karşılık olarak değerlendirme girişiminde bulunabilir ve nevrozu bireysel dindarlık, dini de evrensel saplantı nevrozu olarak tanımlayabilir" (1907b, 9: 126-27). Freud'un oluşturduğu bu formül, iki kavramı bazen birbirine eşitlerken, kutsal olanla dindışı olan arasındaki farkı göz ardı etmemiştir. Tercih edilen çözümlerdeki kaymalar, özellikle de değişen koşullara göre şartlanan çözümler neyin inanılabilir olduğunu etkiler ve bu kaymalar ilkel ve medeni olan ("modern sinir hastalıkları"nı da içeren) arasındaki farklılığa tekabül eder. Bunun yanında, içgüdüsel problemler devam eder. Sosyal çözümler tamamen başarılı olmuş mudur? Bu çözümler bağımsız bir statüye ulaşabilmek için, içgüdüsel kökenlerinden uzaklaşabilirler mi? Bu bir "yüceltme" sorunudur.[8]

[8] Bkz. N. O. Brown'a, özellikle de 4. ve 5. Bölümleri.

İndirgeme ve Anlam

Temel içgüdüsel çatışmaları gündeme getirmek, ritüelleri bu çatışmalara mı "indirger"? Bir problem ve onun çözümüyle arasındaki ilişkinin açıklamasının çok çeşitli olabileceği hatırlanmalıdır. Freud bazı karakter özellikleriyle- düzenlilik, tutumluluk ve inatçılık- anal erotizmi bağdaştırmıştır. "bir karakterin, son haliyle onu oluşturan içgüdülerden oluştuğu: kalıcı karakter özelliklerinin ya orijinal içgüdülerin değişmeyen uzantıları veya bu içgüdülerin yüceltilmesi; ya da bu içgüdülere karşı tepki oluşumları olduğunu gösteren bir formül" yaratmıştır (1908, 9: 175). Bu bağlantılardan her biri, kendine uygun bir tür kanıt gerektirir. Örneğin, cimriliğin yüceltmeyle alakalı olarak anlaşılabileceğini göstermek için, paranın ve dışkının psikolojik eşdeğerini bulmak gerekir ve bu sayede para biriktirme işlemi, içgüdüsel bir nesnenin (ve muhtemelen bir amacın sapması) yerinin değişebileceğini göstermiş olur. Bu durum, maddelerin eşleşmesidir (mitoloji, edebiyat ve sıradan dillerde de kanıtlandığı gibi) ve eylemlerin benzerlikleri ile birlikte (çocukken yapılan birikimler, haz kaynağı olarak dışkıyı tutma, vücudun özelliği olarak dışkı bırakma) yetişkin karakteri ile çocukların erotik merakı arasında bağlantılar kuran benzerlikleri ortaya çıkarır. Tepki oluşturma mekanizmasının bir ürünü olarak temizlik duygusu yaratmak farklı türde kanıtlar gerektirir. Şöyle ki, Freud'un tanımladığı karakter özellikleri eşsizdir; bu özellikler bir takım olarak bir araya gelir ve patolojik olarak abartılabilirler ya da değişen dış şartlara karşılık vermekte başarısız olabilirler. Fakat "normal" özellikleri de içeren tüm karakter özellikleri, belirli bir düzenlilik sergilerler- bu onları karakter özelliği yapan şeydir. Tıpkı bir ritüelin kaçınılmaz olarak dış ihtiyaçlarla anlatılabilenlerin ötesine geçen özellikleri olduğu gibi, bir kişinin sahip olduğu karakter de, o kişinin bir karaktere sahip olması

gerektiği gerçeğiyle açıklanamaz- hatta bunun gerekip gerekmediği bile açık değildir. (Hatırlayınız, tekrar tekrar ele alınması gereken bir şeyin her ele alış biçimi onu ritüel yapmaz.) Normal bir karakterin içgüdüsel kökenlerde aranabilecek bir tarihi geçmişi vardır. Freud, daha geniş bir düzeyi "normal" ve "sapkın" cinselliği birleştirerek sergilerken bunların aslında aynı şeyler olduğunu göstermiyordu (sanıldığından daha az farklı olduklarını göstermiş olmasına rağmen).

Ritüellerin hepsinde bir artık anlam olabilir ve o anlamın çoğunlukla duyguların ifadesi ile ilgisi vardır (birçok olası ilişkiler için *açıklama* işlemini yetersiz bulmak ve hem bilinçli hem de bilinçsiz duyguları kapsamak). Bir ritüelin önemi, değeri kısmen neyin yapıldığına dayanacaktır; fakat anlamı pratik işlevinden çok daha öteye gittiği için, aynı zamanda hangi duygunun nasıl ifade edildiğine dayanacaktır. Bir koyunu öldürmenin, ritüelin bir parçası olarak öldürmekten daha başka yolları a vardır. Bir koyunun kurban edilmesinin, sonunda koyunun ölmüş olmasından (ve etinin yenmesinden ya da atılmış olmasından) daha ötede olan bir anlamı vardır. Bir ölümün gerçekleşmiş olması üstün bir öneme sahip olabilir- bu durum kurban nesnesinin koyun yerine insan olduğu durumlarda daha da belirgindir. (Geertz [1977], Bali'de ölüyle birlikte yakılma olayını değişik açılardan değerlendirmiştir. Alternatif bakış açıları konusunda oldukça istekli, hassas, liberal, dürüst ve mücadeleci olmasına rağmen, ben kendi bakış açımızdan nasıl kaçınabileceğimizi görmediğim için, Geertz'e katılmıyorum. Yanlış diye nitelediğimiz inançların yine de "onlar için doğru" olduklarını kabul edemeyeceğimiz gibi; yanlış olduğuna inandığımız eylemler de "onlar için doğru" olarak kabul edilemez- gerçekten mantıklı gözükseler bile, yanlış olarak kalacaktırlar. Etik rölativizm de tıpkı epistemolojik rölativizm gibi bir kaçışmış gibi görünüyor.

Yine de, bir ritüelin amaçlanan ve kabul edilmiş pratik yararlarının dışında, ifade edilen duygular ve bunların ifade ediliş biçimi bir ritüele gerçek anlamını verebilir. Bir ritüel içsel bir duruma uyan ya da duyguları açığa çıkaran bir dışsal ifade üretmeyi başardığı zaman, bu duyguları ve hayatı güzelleştirebilir. Ritüeli bu şekilde sanatsal bir faaliyet gibi görmek, onun değerini artırır. Fakat ritüeli inkâr işleviyle görmek, onun değerini azaltır. Bu yüzden, saldırgan eylemleri ritüelin asıl dürtüsünden ayırmakla, kurban (bir koyun veya kadının), aslında başka bir şey de ifade etmesine rağmen, saldırganlığın inkârı anlamına gelebilir.[9] Psikanalitik soruşturma, yerli anlayışların ve şeytanların ötesine geçmeye çalışarak; halk veya amaçlanan anlamlar ve bilinçsiz dürtüler arasındaki uyumsuzlukları ortaya çıkarabilir ve bu şekilde ritüele katılanlar ve ona dışarıdan bakıp şaşıran bizler için ritüelin gerçek değerini gösterir.

Kültür Eleştirisi

Psikanaliz basit tedavi işinden daha fazlasıdır, kendisi doğruları bulmaya çalışır. Freud bazen bu konudan çok bahseder ve konudan uzaklaşır. Psikanalizi "tavsiyelere" karşı savunmaya çalışırken, Küçük Hans vakasının sonunda "The Interpretation of Dreams"ındaki (1900) adama dönüşmüştür. Buradaki hikâye komşusundan ödünç aldığı gümüş sahibine hasarlı veren bir adamı anlatır. Davalı önce hiçbir kusur olmadan iade ettiğini söyler, sonra ilk aldığında hasarlı olduğunu ifade eder, en sonunda da aslında gümüş hiç almadığını savunur (4: 120).

[9] Bu konular Richard Wollheim (1993 [1979]) tarafından karmaşık ve zorlayıcı bir şekilde ele alınmıştır.

Her açıklamanın ayakları yere basar ve kendini savunabilir ancak hep beraber söylendiklerinde her biri diğerini çürütür.

Küçük Hans vakasını savunurken Freud önceleri "tavsiyelerin" etkisinin kanıta dayalı itiraflardan ayrılabileceğini savundu. Sonraları "tavsiyelerin" sorun çıkardığını ancak çok da önemli olmadığını iddia etti. "Psikanaliz tarafsız bir bilimsel araştırma değil bir terapidir. Amacı bir şey kanıtlamak değil sadece değiştirmektir." (1909b, 10: 103-4) Ancak sonunda "terapatik başarı... bizim öncelikli amacımız değildir. Hastanın bilinçaltı isteklerini bilinçli bir şekilde anlayabilmesi için çalışırız." (10: 120) Bence, eğer psikanaliz sihirli bir gizem çözücü değil de "bilimsel" bir araştırmaysa durması gereken yer burasıdır. Psikanalizin inancı budur. (Psikanalizin de kendine ait şeytanları vardır. Açıklamalar başlamalı ve bir yerde bitmeli). Terapinin arkasındaki düşünce aldatıcı görünüşlerin yeterli olmayıp gerçeğin bireyi salıvereceği/rahatlatacağıdır. Bu iddia hakkında ne düşünülürse düşünülsün (Neu 1977, bölüm 3), psikanalitiğin kültürel farklılıklarla alakalı teorileri gerçeğe dayanmalıdır. Normal olan açıklanırken terapatik faydaya karşılık gelen herhangi bir şeyin gerçekle değiştirilip değiştirilemeyeceği kesin değildir. "Normal" denirken bahsedilen terapinin bireyi adapte edeceği düşünülen kültürdür. Psikanaliz normal olanı açıklamada problemlerle karşılaştığında normal olan kendini açıklayabilir. Normal olanın açıklanması, eğer istenen sadece yeniden betimlemeden ziyade bilgilendirici bir açıklamaysa, mecburen diğer açıklamaları dışlar. Böylelikle kültürlerin psikanalitik açıklaması kültürlerin eleştirisinin bir parçası olur, daha ileri seviye bir terapiye dönüşür.

15

YAŞAM YALANLARI VE BOŞ HAYALLER

Ibsen'in The Wild Duck ve O'Neill'in The Iceman Cometh'inde Özaldatma

Filozoflar hakikatin lehine bir önyargıya sahiptir ve yalnız değiliz. Doğruluğun en iyi politika olması bir aksiyomdur. Kuşkusuz günümüzde samimiyet ve doğruluk insanların yaşamında benzersiz bir öneme sahip olup "doğru" kişilik arayışı ve ifadesi, pek çok insanın en önemli arayışı olmuştur, kimlik arayışındaki ergenlerin, şizofrenlerin içgüdülerini taşıdığımızı iddia eden psikologların ya da hayatın anlamı ve özgürlük olasılığı hakkında düşünen filozofların. Bu varsayımların arasında Ibsen ve O'Neill insanın kendini kandırmasının her zaman kötü olmadığı ve başkalarını kandırmaya çalışanların her zaman iyilik etmediği gibi rahatsız edici varsayımlarda bulunmuşlardır. Bu varsayımlar tiyatro oyunları biçimindedir, seyircilerin bir tiyatro oyunundaki konumu, resmedilen yaşamların üzerine ek bir bakış açısı sağlar, seyircinin bildiği ile karakterlerin bildikleri arasında bir zıtlık yaratır bu durum, belki de edebiyatın mümkün kıldığı tanımlama ve şartların oyunlaştırılmasının bir bütünüdür ve bu da bilginin ve öz bilginin faydalarını, maliyetlerini ortaya çıkarır. Filozofların genelde çıplak, izole örnekleri (genelde terk edilmiş adalarda geçer) belki bu ayrıma neden olan şeyi ortada bırakır.

Ibsen'in *The Wild Duck*'ı (1978 [1884]) ve O'Neill'in *The Iceman Cometh*'i (1957 [1946]) dikkate değer bir argüman sunar. Gerçek, öz-

gürlük ve mutluluk arasındaki bağ sandığımızdan daha narin olabilir. Doğruyu bilmek normalde uyum sağlanabilir bir şeydir ama bu her zaman da böyle olmayabilir. Özaldatma her zaman kötü olamayabilir. Bu, bazen yapabileceğimiz en iyi şey olabilir, keza kanı ne kadar çelişkili ve problemli olursa olsun, bu tercih edebileceğimiz bir seçenektir. Bu sorgulanmamış ya da kendini kandırarak geçirilmiş bir yaşamın diğer yaşam tarzlarından (daha mutlu ve daha özgür) daha iyi ve daha yaşanılabilir olduğunu söylemek değildir. Sınırları olarak neyin belirlenmesi gerekiyorsa gereksin, gerçekte, sınanmış bir yaşamın bağlılığı idare etmesi gerektiğini savunma eğilimindeyim, burada odaklanmak istediğim konular, bazı sınırlamalar hakkında olacak. Her biri kendi özel durumuna göre irdelenecek.

Hjalmar'ın Aldatışları

The Wild Duck'ta Hjalmar Ekdal'ın dünyasına gireriz, fakir ve ukala bir fotoğrafçı ve onun ailesi, eşi Gina, kızı Hedvig ve babası Yüzbaşı Ekdal. Onunla ilk karşılaştığımızda Gregers Werle'nin şirketindedir, birkaç yıllık yokluğun ardından Hjalmar'ı onun yaşamı konusunda aldatan ve onu "İdeale Çağrı" ile özellikle de gerçek evlilikle yüzleştiren arkadaşı. Oyunun devamında Hjalmar'ın pek çok şey hakkında yanıldığı, diğerlerinin de bu duruma katkıda bulunduğu, onun en ısrarlı ve yaygın hatalarının kendisini kandırmaktan dolayı oluştuğu anlaşılır. Ayrıca onu uyandırmaya çalışan Gregers'in kimseye iyiliğinin dokunmadığı, en az Hjalmar'a yardımcı olduğu ve kendisinin de gerçek ve güdüleri hakkında aldanmış olduğu açıktır.

Oyunun başında Hjalmar'ın özkarakterini korumak adına hileli adımlar attığını görürüz. İlkin babasını inkâr ettiğini görürüz, yaşlı

adam Werle'lerdeki partiye geldiğinde onu görmemiş gibi davranır. Onu evde ailesine partideki rolünü yanlış aktarırken, sanki kendisi bağ bozumu ve diğer meseleler hakkındaki konuşmalarda etkin bir otoriteye sahipmiş gibi yapar ama aslında kendisi bu konuda cahil ve isteksiz bir tartışmacıdır. Ama her iki olayda da başkalarını kandırmaya çalışır. Kendisinin farkında olmadığı daha derin yanılgılar ise onun kendini kandırmasının sonucudur ve onlar onun kimliğinin ana özelliklerini taşır.

Gregers'e bir defasında şöyle der: "Benim kaderim zavallıdır ama biliyorsun ben bir mucidim ve ailede ekmek kazanan kişiyim. Bu bana tüm bayağılıklara karşı güç veriyor" (444). Hjalmar sürekli mucit ve ekmek parasını kazanan kişi olduğunu söyler ama aslında ikisi de değildir. Onun ekmek parası kazanmadığı seyirciye onun işten kaytarmak için her fırsatı değerlendirdiği bilgisiyle gösterilir, aslında fotoğrafçılık işini yapıp aileye destek olan anne ve kızıdır. Bir seferinde karısı Gina ona babasının kendisini geçindirmek için yeterince çalıştığını söyler (456) ama bu itirafa rağmen Hjalmar kendisinin parayı kazanan kişi olduğunu söylemeye devam eder (458-464). Bu arada diğerleri Hjalmar'ın kendisini kandırmasını onaylar. Gina, Yaşlı Ekdal'ın onlara olan maliyetini çalışarak ödediğini söylediğinde Hjalmar şikâyet eder ve bunu bana hiç söylememiştin der kadın cevap verir: "Hayır asla yapmazdım. Onun her şeyi senden elde ettiğini düşünerek çok mutluydun"(456). Bu kendini kandırmak için ayrı bir güdü sağlar. Bazen gerçekten ziyade inanca sahip olmak, insanın mutluluğunun temelini oluşturur. Temel zorluk diğerlerinin desteği yanlış inançta birine güç verirken, inancın, ya karşıt görüş yoluyla ya da diğerlerinin desteğinin çekilmesiyle zarar görmeye yatkın olmasıdır.

Hjalmar kendisinin mucit olduğu konusunda da yanılır aslında, bu

onun yaşamındaki temel yalandır. Yaşamındaki yalanlar, arkadaşı Dr. Relling'in "hayatı canlandıran temel ilke" (475) dediği şeylerdir onları ideallerle eş tutar (476). Ama bir farkla, ideal gözükürler. İyi doktorun reçete yazdığı yaşam yalanları çok çaba gerektirmez, fantezi yoluyla elde edilen tatmin yeterli görünür, onlar zayıflar için tasarlanmış gibidir, gerçek tarafından aldatılmıştır. Bu yüzden Molvik, sarhoş ve başarısız olan ilahiyat öğrencisi, kendisini şeytani görür, çünkü öbür türlü "zavallı saf insan umutsuzluğa ve nefrete yenilmiş olur" (476). Yaşlı Ekdal tavan arasındaki odasında tavşanları avlayarak bunu gençliğindeki ayı avları yerine koyar (477). Dr. Relling'e göre "ortalama bir insanı yaşam alanlarından arındırın onu aynı zamanda mutluluğundan da etmiş olursunuz" der (477). Yaşam yalanı ve onun mutlulukla ilişkisini O'Neill'in *The Iceman Cometh*'ine gelince inceleyeceğiz, nitekim orada onun yerine hayaller geçer. Dr. Relling'in ifadesinde yaşam yalanları, idealler ve yanılgılar arasında bazen yumuşak bazen kinik bir denklem vardır.

Dr. Relling'in düşüncesinde, Hjalmar'ın fotoğrafçılıkta faydalı bir şey icat edebileceği görülür (484). Ama Hjalmar bunu kendi hayali kılmıştır. Proje, ilk duyduğumuz andan itibaren, belirsizdir (441). İcat Hjalmar'ın hayattaki misyonunu kazanmak için türetilmiştir (430). İlk başlarda Ekdal ismini onura ve saygınlığa kavuşturmak olarak tarif edilir (442) (Eski Yüzbaşı Werle ile olan iş ilişkilerinde kanunsuzluğa müteakip hapse girmiştir, bu yüzden kırgın ve üzgündür.) Ama icat farklı amaçların yükünü de taşımaktadır. Hjalmar babasının tekrar üniformasını giymenin bir ödül olduğunu, yine fakir mucidin kazanacağı tek ödülün kızının geleceği ve karısının geleceğini güvence altına almak olduğunu söyler, sonunda Gregers Hjalmar'ı yaşlı Werle'nin onun ailesine karşı cömertliği bozulduğundan tüm kârın borçları kapatmak

için Werle'ye adanacağını söyler (464). Projenin gerçek olmadığı ve Hjalmar'ın onu bitirmek için hiç çabalamadığı izleyiciye, Hjalmar final sahnesinde kitaplarını almak için geldiğinde, bildirilir, Gina sorar: "Hedvig'i sayfaları kesmesi için çağırayım mı?" (479). Hjalmar'ın kitapları icadı için kullanıyor olması gerekirken makaleler açılmamıştır bile. Hjalmar sonunda Gregers'e itirafta bulununca:

> GREGERS: Unutma ki, yaşama amacını icadın oluşturuyor.
>
> HJALMAR: İcat hakkında konuşma. Bana çok uzak görünüyor.
>
> GREGERS: Öyle mi?
>
> HJALMAR: Aman Tanrım, elbette öyle. Benden ne icat etmemi beklerdin? Diğer insanlar zaten pek çok şey icat etti. Her gün biraz daha zorlaşıyor. (484)

Hjalmar Dr. Relling'in ona sağladığı yaşam yalanlarına olan inancına başka bir neden gösterir: "Sonuç olarak çok mutluydum. İcadın kendisinden değil, Hedvig ona bir çocuğun tüm zekâsı ve gücüyle inandığı için mutluydum." (484).

Hjalmar hem ötekileri kandırır hem de kendisini kandırır. Ötekilerin onun kendisini kandırmasına destek olduğu da bir gerçektir (Gina ve Relling) ve diğerleri onu doğrudan kandırmıştır (Gina yaşlı Werle ile olan ilişkisini ve Werle'nin, Hedvig'in babası olması ihtimalini ondan saklamıştı). Yanılgı güdüsü ve özaldatma Hjalmar'ın mutlu olmasını sağlar. Fakat değişik yanılgılar hedeflerine ulaşmış olur mu? Ulaşabilir mi? Hjalmar'ın hakkında yanılmadığı bir şey var mı? Söz gelimi evindeki mutluluk? Bu sorulara verilecek cevaplar, özaldatma olasılığı ve sınırlarıyla ilgili ilginç sorularla bağlantılıdır.

Mutluluk

Bir insan kendi mutluluğu hakkında yanılabilir mi? Bir insan mutlu olduğuna inanıp sonra yanılabilir mi? Mutlu hissetmek ve mutlu olmak aynı şey midir? Hjalmar mutlu olduğuna inanır, o evli bir adam olarak kesinlikle mutludur (398). "Her insanın isteyebileceği kadar iyiyim" (444) der. Ama yanıldığını anlar: "Bu evin de iyi bir yer olduğunu düşünmüştüm. Bu bir hayaldi" (458). Hjalmar çok mu çabuk teslim oldu? Yanılıyor muydu? Yanılıyor olabilir miydi?

Bazı psikolojik açıklamalar Descartes'ın onları ele alış biçiminde apaçık ortadadır. Durumun içinde olduğunu düşünmek onun içinde olmak için hem gerekli hem de yeterlidir. Eğer acı içinde olduğunu düşünüyorsan öyle olursun, hiç acı hissetmiyorsan da acı çekmiyorsun demektir. Diğer ifadeler daha açıktır: X'i hissetmek ve X olmak ziyadesiyle birbiriyle alakalı değildir. Biri kıskançlık hissetmeyebilir ama kıskanç olabilir. Başkaları bunu daha önce bilebilir ve davranışına, düşüncelerine, eğilimlerine baktığında, kıskançlığın farkında olmamanın senin kıskanç olmadığın anlamına gelmediğini itiraf edeceksin. Diğer taraftan birisi aslında hiç sahip olmadığı hisler beslediğini söyleyecektir. Bu bir hissi bir başkası ile karıştırınca olur (sadece pişmanlık duyduğunu düşünürsün ama aslında o kıskançlıktır) ya da nesnenin yeri değiştirildiğinde (sevgiline kızgın olduğunu düşünürsün aslında bir başkasına kızgınsındır, mesela anne babana ya da patronuna). Gerçekte belli bir durumda ve histe (ya da inanışta) olmak, belli bir durumu yaşamak. Kartezyenlerin düşündüğü gibi birbiriyle yakından ilgili değildir, zira acı gibi hisler için yanılgılar, ilk belirdikleri andan daha olasıdır. Descartes hayali acıların varlığını kesilen kol ya da bacaklara bağlar ve bu olgunun fizyolojik bir açıklamasını yapar (*Meditation* 6,1984 [1641]). Ancak böyle deneyimleri itiraf ederken, acının kaynağı hakkında bir

hatanın, acı hakkında bir hataya eş değer olmadığını belirtmesi gerekir, zira acının kaynağı hakkında yanılsan da, neticede ne hissedersen onu hissedersin. Bu, belki de saydamlık tezindeki gerçeğin temel unsurudur, biri ne hissettiğini tanımlarken inançlarının kaynaklarından ya da nesnelerinden bağımsızlığını da düşünmelidir. ("Diş ağrısı" hissinin tanımı rastlantısal bir hipoteze dayanır ve bir insanın pişmanlıktan ziyade üzüntü içinde olması, utançtan ziyade mahcupluk hissetmesi, histeki değişikliklerden ziyade duruma cevap veren inançlara bağlıdır ve birinin kızgın mı yoksa eğleniyor mu olduğunu o durumun nesnesi yani nedeni olmadan anlamak zordur.) Her durumda X'i hissetmek ve X olmak arasındaki bağ, bir insan sahip olduğu bir hissi reddettiğinde, farklı bir açıdan baktığında sorgulamaya daha açık hale gelir. Kişinin, duyguların üzerini genel çerçevede örtmek için genel ölçekte "hissiyatı" kullanması, (kıskançlık gibi) bir hisse sahip olabilmesi ve sahip olduğunu bilmemesi için yeterlidir. Bir psikolojik durum içinde olmak o durum içinde olduğuna inanmayı gerektirmez. Bu dar anlamda bedensel hisler için de geçerlidir. Hissedilmeyen hisler kulağa geldikleri kadar mantıksız olmayabilir. Acı gibi hisler hayatımızda karmaşık roller üstlenebilir ve onlar çok farklı bedensel durumlara, kişiliğe, davranışlara, çıplak hislere bağlıdır. Kesilmiş bir parmaktaki acıya, ondan dikkatimizi çektiğimiz anda ne olur? Yok olur diyebilir miyiz? Dikkatimizi verdiğimizde hâlâ oradadır ya da artık orada olmadığını söylemeliyiz, o yeni bir acıdır. (Bunu sandalyeler ve masalar için söyleyemeyiz, onlara bakılmadığı anda var olmayı bıraktıklarını düşünmeyiz.) Savaşta biri yaralanınca, savaş boyunca hiçbir şey hissetmez ama tehlike geçtiği anda acılar üzerine çökmeye başlar. Ziyadesiyle cansız bir şekilde, sandalyede oturan biri sırtıyla ilgili hiçbir şey hissetmeyebilir (bu arada okuma, yazma ya da televizyon izlemekle meşguldür) ama eğer dikkati-

ni verirse, baskı hislerini duyumsar. Bu durumlarda işaretler biz onları almasak da sinirler aracılığıyla gönderilir. His sözcüklerini işaretlere, bedensel durumlara, yaşanmış hislere dayandırmak saçma değildir. (Bir uyarı sadece alındığında mı uyarıdır?) Hissedilmeyen hisler anlam yaratsa da yaratmasa da argümanın yararı için Kartezyen tayfının varlığını kabul edelim ve acının orada bulunduğunu düşünelim. İncelemek istediğim soru, mutluluğun kişinin kendisini bilmesine bağlı olarak daha çok (acı gibi) bir duyu mu, yoksa (kıskançlık, sevgi gibi) bir his mi olduğudur? Bir insan mutlu olduğuna inanıp yanılabilir mi?

Mutluluk, ziyadesiyle duyum gibi ve apaçık mıdır, yoksa duygu gibi, en azından bazen anlaşılması güç müdür? Kuşkusuz, hoş duyumlar vardır. Bazıları mutluluğu bütünüyle hoş duyulara bağlamıştır. Hoş duyuların kaynağı, onlardaki hazdan bağımsızdır. Ancak hem eylemleri hem de duyumları belirleyen hazzı ayrı bir duyum gibi değerlendirmek yanlış olur. Bu durum, bir eylemdeki hazzın eylemden ve yokluğundaki keyfinden ayrılabildiğini varsayar. Ancak gerçekte bu böyle değildir. Duyular, en azından teorik olarak, kaynaklarından ayrılabilir. Bir eylemin hazzı ayrılamaz. Bir iğnenin sebep olduğu acı hissi, nörolojik bir uyarı veya ilaç sayesinde ortadan kaldırılabilir. Hoş sızlanmalar ve gıdıklamalar da benzer şekilde ortadan kaldırılabilir. Ancak bir eylemin hazzı eylemden bağımsız değildir. Şiir okuma zevki olaydan bağımsız olarak hissedilemez. Tabii ki, bir insan eyleme eşlik eden duyuları hisseder, haz duyar ama bu eyleme has bir haz değildir. Haz eylemin kendisinden bağımsız değildir. Bu, hazzın düşünce temelli olmasındandır. Birinin zevkinin, eğlencesinin nesnesi ona yüklenilen nedenler aracılığıyla belirlenir. Bu yüzden şiir okuma hazzının bir ilaç aracılığıyla sağlanabilmesi için, ilacın şiir okunurken hissedilen her şeyin inancını da sağlaması gerekir. Birinin haz duyması, haz duydu-

guna inandığı şeye bağlıdır. Duyular kendilerine özgü olarak onların nedenlerine olan inançlarımızdan bağımsızdır. (Bu yüzden Descartes tarafından incelenen, yaralı bacaklardaki hayali acılar gerçek acılardır.)

Aristoteles, Bentham'a göre, hazzın (ve mutluluğun) çok daha mantıklı bir resmini sunar. Aristoteles bir eylemdeki hazzın, gençlikteki filizlenme gibi, eylemi izlediğini söyler. Bana kalırsa, burada, bir eylemdeki hazzın ayrılabilir bir duyu gibi olmadığını savunulur, eylemle bağlantı daha yakın ihtimaldir. Modern yazarlar (örneğin Ryle 1949 ve 1954 ve Williams 1959) ona bir özen biçimiymiş gibi yaklaşmıştır. Bu yaklaşım hazzın ve keyfin belirli özelliklerini anlamamıza yardım eder, neden bir eylemdeki hazzın eylemle birlikte biter (duyular kaynaklarından daha uzun süre var olabilir), birinin dikkati olaydan çekilince neden ondan zevk aldığı söylenemez ve neden birisi eylemin hazzını eylem olmadan duyamaz (Neu 1977, 20-24). Aristoteles, daha geniş çerçevede, bize mutluluğun engellenemeyen akla yatkın "erdemle uyumlu bir eylem" olduğunu söyler (1098a). Bu ünlü deyişi detaylıca incelemeden söyleyebiliriz ki, eylemin üzerine uygun bir vurgu koyar. Aldous Huxley'in, *Brave New World*'unu okuyan biri kitaptaki soma yiyen yerlilerle ilgili bir şeylerin eksik ve yanlış olduğunu sezer. Eğer Bentham haklıysa, bir ilacın insanların bilmesini mümkün kılacak şekilde mutluluk üretmemesi diye bir şey sözkonusu olmazdı. Ama soma gibi bir ilaç sürekli hoş duyular üretirken onun insan mutluluğu üretmekle aynı şey olmadığı belirtilmelidir. Huxley'in kitabındaki sakinleri, boş gülümseyişleriyle mutlu insanlardan çok memnun inekler gibidir. Memnuniyet ve mutluluk arasındaki fark belirtmeye değerdir.

Mill, Bentham'ın öğretisine karşı Socrates'in memnuniyetsizliği, domuzun memnuniyetine yeğdir dediğinde, hazzın zıt niteliklerini ve niceliklerini, yüksek ya da bayağı hazlar tarafından tam olarak yakala-

namamış noktayı işaret ediyordu. İhtiyaçlar ve arzular arasındaki farkı anlamak meselenin genel farkındalığını kazanmak için ilk adımdır. İhtiyaçlar, özellikle biyolojik ihtiyaçlar nesnel ve verilidir. Neye ihtiyaç duyduğun genelde senin gerek duyduğunu düşündüğünden bağımsızdır. Bir organizmanın neye ihtiyaç duyduğu, birinin organizmanın çalışması için neye gerek duyduğunu görmesi ile belirlenir. Görevini yerine getirememek, ihtiyacın en açık işaretidir. İhtiyacın nesnesi, ihtiyacı ortadan kaldıracak olan şeydir. Tabii ki insanların, ihtiyaçlarını neyin memnun kılacağı konusunda farklı düşünceleri vardır. Arzunun nesnesi, bir insanın ihtiyacını tatmin edeceğine inandığı şeydir. İstekler düşünce temellidir ve bu bakımdan özneldir. Bir insan, ihtiyaç duyduğu şeye ulaşmadan, arzuladığı şeye ulaşabilir. Bir insan ihtiyaç duyduğu şeyler konusunda yanılabilir. Benzer şekilde biri ihtiyaç duyduğu şeye arzu duyduğu şeye ulaşmadan ulaşabilir. Hata olasılığına ek olarak birinin istekleri onun temel ihtiyaçlarını aşabilir. İhtiyaçlar ve arzular arsındaki bu zıtlık, memnuniyet ve mutluluk arasındaki yararlı ayrımın arkasında durmaktadır. Bence, bu, memnuniyeti, kabul edilen ihtiyaçların tatmini açısından anlamamızı sağlıyor (bilinçli arzular): İstediğine sahip olursan memnun olursun.[1] Ancak isteklerin tatmininin

---

[1] *The Wild Duck*'a parantez içinde yapılan atıflar, çevirisi Rolf Fjelde tarafından yapılan *Ibsen: The Complete Major Prose Plays* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1978) edisyonuna aittir. O'Neill'ın The Iceman Cometh'in parantez içinde yapılan atıflar Vintage Books (New York, 1957) edisyonuna aittir.

Dahası, eğer ihtiyacını hissettiğin şeye sahip olduğunu düşünüyorsan, memnunsundur. Hayvanların memnuniyet yetisinin olup olmadığı onlara atfedilecek bilinçli düşüncenin derecesine bağlı olacaktır. (Buradaki "bilgi"yi memnuniyetin sadece bilinç anlamı olarak kullandım, özbilinç olarak değil.)

bir organizmayı işlemez halde bırakabileceğini söylemiştim, ihtiyaçları karşılanmamış bırakabilir ve diğer istekleri belirsiz bırakabilir. Bu yüzden salt memnuniyetten ötesine de gerek vardır, keza daha çok mutluluğa işaret etmenin de nedeni vardır. İstediğine ulaşan bir insan yine de mutsuz olabilir. Mutluluk, belirlenen ihtiyaçların karşılanmasına ek olarak, eksik olabilir. Bu en azından geçerli olabilir. Bir insan temel ihtiyaçları karşılanmadığında mutsuz olmayabilir ve hemen geri döneceğimiz bir nokta, insanların temel ihtiyaçlarının ne olduğuna dair pek çok görüş sunulabilir, bu yüzden bir insan temel insani ihtiyaçları karşılanmadığında mutlu olduğunu sanabilir. Saf memnuniyeti mutluluk sanmak yanlış olabilir. Ama arzunun düşünce temelli olması eleştirilebilirliğinden daha fazlasını sunar (ihtiyacın nesnesi ile alakalı muhtemel hatalar temelinde): Arzu nesnelerinin kapsamının genişlemesini mümkün kılar. Arzular biyolojik ihtiyaçlara bağlı olmakla birlikte onlarla sınırlı değildir. Arzular, yetiştirilmiş, eğitim görmüş ve eleştirilmiş olabilir. İstenirliğin yeni boyutları açılmaya başlar. Bu, Socrates'in, Mill'in domuzuna üstünlük sağlamasının nedenidir.

Şu an Huxley'in *Brave New World*'unde neyin yanlış olduğunu görebilmek açısından daha iyi bir durumdayız. Eğer biri mutluluk ile memnuniyeti birbirinden ayırmak konusunda hata yaparsa, mutluluğu belirlenen isteklerin tatmini ile sağlayabileceğini düşünebilir. Belirlenen hiçbir arzunun tatminsiz kalmadığını kanıtlamanın iki yolu vardır: Ya onun nesnesini sağlayarak ya da nesnenin sağlanamayacağı her isteği eleyerek. Başka deyişle eğer memnuniyet sadece kişinin istediğini elde etmesiyse, bir insan daha az istemesi sağlanarak memnun edilebilir. Bu gibi durumlarda hoş duyular ve soma sonunda yeterli olacaktır. *Brave New World*'de diğer başka şeylerle birlikte yanlış olan şey, insanların pasif memnuniyetlerinde çok az şey istemiş olmalarıdır. Sorun, zin-

cirlerini seven köleninkiyle çok benzerdir. Bu mutluluk şekli insanların isteklerinin minimize edilmiş olmasına yani doyum mümkünatının inkârına bağlıdır. Eksik nesneler unutulduğunda, kayıp artık hissedilmemeye başlandığında bile bu inkâr gerçek olarak kalır.

Hjalmar'ın Mutluluğu

Böyle bir eleştiri sonunda gerçek ihtiyaçların ve isteklerin teorisi, insan doğasıyla ilgili bir teoriye ihtiyaç duyar. Böyle bir teoriye, eğer mutluluk sadece boş duyuların toplamıysa, gerek kalmaz. Ama böyle değildir. Eğer mutluluğu Aristoteles'in terimleri aracılığıyla değerlendirirsek, engellenemeyen eylem, o zaman isteklerin tatmini olarak anlaşılır: Kişinin anlık, öznel arzularının tatmini sadece memnuniyet açısından tanımlanmalı, mutluluk kişinin düzeltilmiş ya da gerçek isteklerinin tatminini gerektirir. Bu teorilerin şartları insan doğasıyla ilgili bir teoriyi gerektirmektedir.

Bir kişinin mutlu olduğunu sanmasına karşın mutlu olmadığını söylemeye, ikna edici bir neden yaratmak için insan doğasıyla ilgili bir teoriye ihtiyaç vardır. Halihazırda tatmin edilmiş olan tanınmış arzularla gerçek ihtiyaçlar arasında bazı boşluklar olmalıdır. Bu boşlukların olmadığı durumda bir şeyler eksiktir. Bu pek çok farklı hataya neden olur. Zincirlerini seven köle, istediğini alan ama yeteri kadar istemeyen, bir tür hata yapar. Memnuniyetini, mutluluk sanarak hata yapar. Üretilmiş arzuların nesnelerini kovalayan insan da başka türlü hata yapar. Sahip olamadığı bir şeye ihtiyacı olduğunu sanarak yanılır ve ondan yoksun olduğunu düşünerek mutsuz olur. Doğru olamayan bilinç hakkında teoriler üretmeye çalışan Marksistler bu alanda ihtiyaç duyulan teori boşluğunu doldurmaya çalışır.

Hjalmar'a ne olacak? Onun mutlu olduğunu düşündüğünü ve yanıldığını göstermeye çalıştım. Öyle mi? Kendisi açıklar, "herhangi bir insanın isteyeceği kadar iyiyim." (444) Gregers cevap verir, "Senin böyle düşünmen hastalığın bir parçası" (444). Gregers haklı mı? Hjalmar da düşünmeye başlar (458). Mutlu olduğunu söyleyen birinin mutlu olmadığını iddia edebilmek için eksik olan şeyin ve kabul edilen arzuların doyumunun ve mutluluğun arasındaki boşluğun teorisine ihtiyaç duyulduğunu söylemiştim. Gregers neyin eksik olduğunu düşünüyor? Hjalmar'ın karısı Gina'nın Gregers'in babası Werle ile Hjalmar ile evlenmeden önce bir ilişkisinin olduğu bir gerçek. Werle'nin Gina ve Hjalmar'ı bir araya getirmek için birçok nedeninin olduğu da bir gerçektir, fotoğraf işini kurmalarına ve diğer başka şeyler için aileye yardım eder. (Gina'yı hamile bırakmış olabilir, bazı illegal işleri eski Teğmen Ekdal'a yüklemiş olabilir.) Hjalmar bu gerçeklerin farkında değildir, bu yüzden Gregers onun yanılgı içine gömüldüğünü, o yaratıkla aynı çatı altında yaşadığını, onun ev dediği şeyin bir yalan üzerine kurulu olduğunu düşünür (409). Gregers, Hjalmar'ı aldatmayı, gerçek evliliğin temellerini kurmayı görev haline getirir. Ama gerçekler mutluluk için gerekli midir? Gerçek bir evlilik için?

Gregers açıklamalarının mutluluk getirmediğini görünce şaşırır: "Kapıdan içeri girdiğimde yüzünde aydınlanmış bir ifadeyle karşılaşacağımı sanıyordum. Ama onun yerine bu karanlık, ağır, kasvetli-" (459). Onun en yüksek mutluluk anlayışı oldukça gariptir: "Günahkâr bir kadına merhamet gösterip onu aşkın kollarında yükseltmek dünyada başka hiçbir şeyle karşılaştırılamaz" (459). Ama Gina tüm gerçeği anlattığı takdirde gerçek evlilik bir yana ortada bir evliliğin kalmayacağını düşünmekte haklıdır. Yalan üzerine kurulmuş bir mutluluğun yarattığı problem sadece yanıltıcı değil, aynı zamanda güvensizdir. Hi-

lenin açığa çıkmasıyla birlikte dağılmaya yatkındır. Gregers gibi aldatıcıların da kimseye bir iyilik yapıp yapmadıkları belli değildir: Tehlikeyi önlemekten çok onu gün yüzüne çıkartırlar. Gregers'in babası ve Mrs. Sorby'nin gerçek bir evlilik için kendileri hakkındaki en kötü şeyleri birbirlerine söylediklerini duyunca Hjalmar bile Gregers'in ideallerinden şüphe etmeye başlar. Hjalmar Gregers'e şöyle der:

> "Baban ve Mrs Sorby tamamen güven üzerine kurulu bir evliliğe hazırlanıyor, ikisinin kalbi de sonuna kadar açık. Birbirlerinden hiçbir sır saklamıyorlar, günahların karşılıklı affını sağladılar" (465)

Gregers kendisinin deneyip arkadaşına vermekte başarısız olduğu iyiliği, nefret ettiği babasının başardığını itiraf etmeyi kabullenmez. Gerçeğin bu koşullarda Hjalmar'ın mutluluğuna hiç katkıda bulunmadığı Hedvig'in belki de onun kızı olmayışı ile açık edilir (467). (Gregers, Mrs Sorby'nin Hjalmar'a Hedvig gibi, Werle'nin de körlükle karşı karşıya olduğunu söylememesini sağlamaya çalışır [463].) Hedvig'in ve Werle göz problemlerini birleştiren kaygılı Hjalmar kızını reddeder (469) ve kızının ona karşı olan sevgisinden şüphe etmeye başlar (485) sonunda kızı, ona karşı olan sevgisini bir tür fedakârlık yoluyla kanıtlamak için intihar eder. Bu üzücü sondan önce, evde işler çığırından çıkmaya başlayınca Hjalmar kızını reddeder gibi görünür, Hedvig (bir çocuğun karışık önsezisiyle) babasının gerçek endişelerini kendi kurmaca fantezisiyle birleştirir: "Sorunun ne olduğunu biliyorum. Babamın çocuğu değilim. Annem beni bir yerde bulmuş olmalı. Şimdi belki babam bunu öğrendi. Böyle şeyler okudum." (470) Ama onun önsezisi kimi yönlerden babasınınkilerden daha keskin, Hjalmar'ın onu reddetmesine gerek olmadığını görür: "Beni böyle de sevebilirdi. Hatta daha da fazla sevebilirdi. Vahşi ördek bize hediye olarak gönderilmiş ve ben bu durumda da ona çok düşkünüm." (470) Biyolojik bir bağ sevgi

için gerekli değildir. Hedvig Hjalmar'ın biyolojik kızı olsa da olmasa da, onların karşılıklı sevgileri gerçekti. Gerçek (bu durumda babalık hakkındaki şüphe) yardımcı olmaz. O kimseyi ne daha mutlu ne de daha güvenli kılar.[2]

Peki, Gregers ne yapıyordu? Onun ne düşündüğünü gördük. Kendisinin bir kurtarıcılık görevi taşıdığına inanıyordu, insanlara "İdeale Çağrılar" sunuyordu (446, 448, 476). Bir noktada kendisini babasının akıllı köpeğine benzetir, yaralı vahşi ördeği gidip getiren köpeğe: "Eğer seçebilseydim, her şeyden çok zeki bir köpek olmak isterdim... Gerçekten fantastik, zeki, vahşi ördeklerin ardından dibe dalan bir köpek." (428) Tabii ki vahşi ördek, kurtarmanın esas nesnesi Hjalmar'dır.[3]

---

[2] Bu, Gregers'in karışmasından önce Hjalmar'in gerçekten mutlu olup olmadığı sorusunu çözmez. Ancak mutluluk ile memnuniyet arasındaki bir fark olduğu açık, bana kalırsa, en azından tam bir kavrayışa ziyadesiyle yakınız. Onun en azından ihtiyaçlarının karşılandığına inandığı sürece kendisini memnun biri olarak değerlendirmek akla yatkındır. Gregers'in nedenlerinden ötürü değilse de, onu mutlu olarak değerlendirmek daha zordur. Hjalmar vakasında savunulabilir insan ihtiyaçlarından daha azının farkına varılmış ve hatta farkına varılan bu ihtiyaçlar bile (o aksine inansa bile) gerçekte karşılanamamış olabilir.

Bu durumu İbsen'in başka bir karakteri olan, *A Doll's House*'taki Nora ile kıyaslayın.

HELMER: Orada mutlu değil miydin?

NORA: Hayır, asla. Sadece, mutluyum sanıyordum, aslında hiç de mutlu değilmişim.

HELMER: Hayır, mutlu değildin!

NORA: Hayır, sadece hissizleşmiştim. (191, çev. Fjelde)

[3] Vahşi ördek, asla sahneye çıkamayan ana karakterin adıdır. Gregers Hjalmar ile vahşi ördek arasında iki kez kıyas yapar: "Sevgili Hjalmar'ım, sanırım sende bir miktar vahşi ördeklik var... Dibe daldın ve su yosununa

Onun görevi, "Hjalmar Ekdal'ın gözlerini açmak"tır (449). Ama kurtarma gayretleri sonuç vermez.

Dr. Relling, Gregers'in "İdeale Çağrıları'yla" bir şarlatan olduğunu görür (459, 476). Gregers başkalarına yardım edecek bir pozisyonda değildir. Relling eksik bir teşhis hazırlar (fakat onun gözlerini açmak için, herkese lazım olduğunu düşündüğü yaşam yalanlarını onun kullanmasına izin vermez):

> "Sen hasta bir adamsın. Bunu biliyorsun. Durumunda sorunlar var. Öncelikle çok tehlikeli ahlaki ateş ve daha da kötüsü sürekli kahramanlık hezeyanlarına teslim oluyorsun. Sürekli senin dışında olan bir şeye hayran olmak istiyorsun" (476).

Bu problemlere, Gregers'in cevabında ortaya çıkan, kendine olan kinini de eklemeliyiz ("Evet kesinlikle bunun için kendimden dışarı bakmalıyım" [476]) ve önceden kendi ismine yönelik yorumlarda ("Gregers ismi ve ardından Werle, daha önce hiç bu kadar iğrenç bir şey duydunuz mu?... Bu isimde herhangi birinin üstüne tükürmek istiyorum" [428]) bu kini görürüz. Gregers'in farkına vardığı bir başka problem daha vardır. Acımasız bir bilinçten ötürü babasına şikâyette bulunur:

> "Sen benim tüm yaşamımı mahvettin. Annemle olanları düşünmüyorum bile. Ama bana olanlar yüzünden sana teşekkür ederim, bu suç yü-

---

sıkıca tutundun." (443) "Vahşi ördeklerin birçoğu senin içinde, Hjalmar." (459) Evvelce de, Gregers'in babası Yaşlı Ekdal'ı vahşi ördeğe benzetir: "Ekdal serbest bırakıldığında, herhangi bir yardımın ötesinde, kırık bir adamdı. Bu dünyada güç bela etkileyici olduklarında dibe dalan insanlar var ve onlar bir daha yukarıya çıkamıyorlar." (405) Dahası, Hedvig, kendini vahşi ördekle kıyaslar, yenilgiye boyun eğen biri olarak değil de terk edilmiş bir çocuk gibi. (470)

zünden kırbaçlanan, sürüklenen, suçlu bilincim... Teğmen Ekdal için kurulmuş olan tuzakta sana karşı cephe almalıydım. Onu uyarmalıydım çünkü neler olacağını iyi biliyordum... Yaşlı Ekdal'a karşı işlenen suç, hem benim hem diğerleri tarafından, hiçbir zaman telafi edilemez ama Hjalmar'ı boğan tüm bu yalanlardan onu kurtarabilirim... Eğer yaşarsam, bu hasta bilincim için bir ilaç bulmaya çalışacağım." (449-50)

Bu, Gregers'in anlamlı hareketlerini açıklamak için yeterlidir. (Hem babasına [449] hem de trajedi başladıktan sonra Gina'ya (470) her şeyin en iyisini yapmaya çalıştığını anlatır.) Ama dürtülerinin hepsi ona açık değildir ve tüm hareketleri anlam taşımaz. Babasının tekrar evlenmesine ilişkin duygularını inkâr etmesine karşın (408, 462), Gregers'in annesine karşı gösterilen sadakatsizliklerin intikamcısı olarak hareket ettiği aşikârdır. Gina, ölmeden önce son rakip olduğuna kadın tarafından inandırılır (406, 409). Ama aslında durum Gina'nın belirttiği gibi (456) daha karmaşıktır ve Werle ile evlenmek üzere olan Mrs. Sorby durumu anlar (463). Ama Gregers dünyayı annesinin gözünden görür ve bu konuyu tartıştırmaz: "Eğer siz kadınlar bu konuyu inceleyecekseniz, ben gitsem iyi olur" (463). Annesiyle olan benzerliği olağanüstüdür. Gregers'in suçlamalarında babası kadının sesini duyar (409). Gregers kendisinin annesine benzediğini söyler (420). Onun ölümü üzerine duyduğu acı çok derindir (442). Ahlak ateşi bile annesiyle alakalıdır. Babası şöyle der: "Senin bilincin çocukluktan beri hasta. O sana annenden miras, Gregers, sana bıraktığı tek miras." (450) Gina onun hareketini annesine bağlar: "Annesi de ara sıra bu nöbetlerden geçirirdi." (451) Gregers babasından nefret ettiğini açıkça belirtir (409, 449), Gina'ya karşı olan hisleri ise biraz daha sıcaktır (409). Annesinin yaptığı vaaz verme işini kendisi üstlenmiştir. Hjalmar'a açıkça yardım etmeye çalışırken aynı zamanda da annesinin intikamını alıyormuş gibi de

görünebilir: Hem babasından hem de Gina'dan intikam alır. Gregers, Hjalmar'ın gözünü açmaya çalışırken kendi dürtülerini görmez. Kendi kendisini kandırır.

Gregers, işgüzar arabulucu Hjalmar hakkında sürekli yanılır. Dahası kendi hakkında da yanılır, özellikle Hjalmar'ı kandırmaya çalışırken kendi güdüleri hakkında. Başka insanların anlayışlarını düzeltmek isteyen insanların ilk görevi gerçekleri iyi anlamalarıdır. Sona doğru, duruma karşı kendi ilgilerini belirlemeli ve kendilerini yanılgılara karşı daha duyarlı kılmalıdır. Gregers'in Hjlmar hakkındaki gerçekleri yanlış anlaması açık bir gerçektir. Sadece zehirli bir bataklık gördüğünü sandığı yerde (444), aslında oldukça mutlu bir evlilik vardır. Gina'nın Werle ile olan eski birlikteliğinin, onun Hjalmar ile olan evliliği ile hiçbir ilişkisi yoktur (Gregers ilişkinin annesi hayattayken devam ettiğini düşünerek yanılır). Hjalmar aile mutluluğunun bir yanılgı olduğuna (haksız olarak) ikna edilince kendisini mucit olarak düşünmeye başlar (458). Bu gerçek bir yanılgıdır. Hjalmar'ın kendi yanılgılarından Gregers çok az kuşku duyar. Hjalmar'ın gücünü yanlış değerlendirir. Kendi hakkında da önemli bir konuda yanılır. Gina'dan oda kiralarken ona "Sana hiç zarar vermeyeceğim, her şeyi kendim için yapıyorum" (429) der ve sonra yanıldığını gösterir. Gina: "Her şeyi kendi yapmak istediğini söyledi. Önce ateş yaktı sonra kapağı kapadı ve tüm oda duman altında kaldı. Ama bununla kalmadı. Sonra söndürmek istedi ve tüm yangın söndürücüyü sobaya boşaltıp ve şimdi yerler su içinde yüzüyor." (431) Diğerleri onun arkasından temizlemek zorunda. O da (Hjlamar gibi ailenin sözde ekmek kazananı) düşündüğü kadar özgür değil. (Hjalmar aslında Gregers'in özgürlük dilini kullanmaya başlar (454), önceden onun zehirler ve bataklıklar hakkındaki konuşmasından aldığı gibi.) En trajik olan insanların ihtiyaç duyduğu şeyler hakkında

yanılmasıdır. Mutluluk düşüncesi günahkârların affedilmesidir. Sevgi anlayışı fedakârlıktır. Dini ideallerden oluşmuş bir sis perdesi içinde gibidir. Gerekli fedakârlık ile anlamsız yıkım arasındaki farkı anlayamaz. Hedvig'i sevgisini kanıtlamak için vahşi ördeği kurban etmesi konusunda zorlar (471, 478). Hjalmar önce ördeğe hakaret eder ama Werle'ye olan nefreti yüzünden yapar bunu. Aslında ondan kurtulmayı istemez. Hedvig sonunda özdeşleştiği ördek yerine kendini vurur (470), Gregers haklı çıktığını sanır: "Hedvig boşuna ölmedi. Hjalmar'ın yüzündeki kederin nasıl gittiğini fark ettiniz mi?" der (489) ve Dr. Relling son sözleri söyler: "Cehenneme kadar yolun var" (490).

En azından üç şeyi belirtmek istiyorum. Öncelikle mutluluğun hoş duyularla eşit görülemeyeceği ve bu yüzden kişinin kendi mutluluğu hakkında yanılıyor olabileceğidir. İkinci olarak başkaları mutlu olduklarını sandıkları halde onların mutlu olmadığını göstermek için sunulan teori hem hatayı hem de eksiği göstermelidir. Neticede Gregers'in Hjalmar hakkındaki teorisi ve neyin eksik olduğu konusundaki görüşü (gerçek evlilik) yanlıştır: Hjalmar en azından kendi mutluluğu konusunda yanılmamıştır ama Gregers görevi konusunda trajik bir şekilde kendini kandırmıştır.

Ibsen'in söylemiş olduğu üzere, Hjalmar'ın ailenin ekmeğini kazanan kişi ve bir mucit olduğu hakkında kendini kandırmış olduğu açıktır ama bu kimseye zarar vermez ve diğerleri (Gina gibi) onu öbür konular hakkında kandırırlar ama bunlar da ona zarar vermez. Gerçeği, sadece bütünüyle gerçeği bilmek her zaman en iyi şey değildir.

Boş Hayaller ve Acıma

The Iceman Cometh bir tür cehennemde, müdavimlerinin birbirlerinin geçmişlerindeki ve geleceklerindeki yıkımlarını desteklediği sefil bir bar olan Harry Hope's Saloon da açılır. Burada *The Wild Duck*'da (aşağıda sayfa numaralarıyla birlikte *WD* olarak kullanılacak) işlenen konuların ve hatta dilinin birçok yansıması vardır. Oyunun Gregers'i olan Hickey, diğer insanların gözlerini açma görevini sürdürürken, "zehirden" bahseder (81). Gregers ve Hedrig daha önce vahşi ördeğin bulunduğu yere ve "denizin derinliği" (*WD* 438, 440) olarak bilinen yüksekliğe atıfta bulunmuştu. *The Iceman Cometh*'in Dr. Relling'i olan Larry bir yerde Hope'un barından "Rathskeller Denizinin Dibi" olarak bahsederken (25) Hickey "denizin dibine" batmaktan söz eder. (86; krş. 123) Neticede Larry "Tek bildiğim hayatımdan sıkıldığım, gerçekten bunaldım. Kendimi kaybettim. Bir şişenin dibine çökmüş ve yığılmış gibiyim" derken (128) deyimi dönüştürmüş olur. Denizin dibi, gerçekle ve doğruyla yüzleşemeyenler için bir kaçış yeri görevi görür. Aynı şekilde barlarda özaldatmanın yerleridir.

(Bayan Sorby'nin karakterindeki) Dr. Relling gibi, Larry'nin de (neredeyse) ilk sözleri "ondaki en iyiyi yaşadım" (*WD* 462) olur ve Larry gerçeğin, yaşam yalanlarında ve boş hayallerde yer alan umutlardan daha az yaşam ve mutluluk için gerekli olduğuna inanır. Bu oyunun başında olduğu gibi, başka bir oyunun sonunda da iyi bir doktor olduğu açıktır. (Bu arada) kinik barmen, Rocky'e şöyle der:

> İnançla alay etme! Dine hiç saygın yok mu, seni ahlaksız herif? Lütuf esintilerinin nefeste viski kokusu bırakmasının ve denizlerinin köpürdeyen hafif ve ağır olmasının, uzun gemilerinin yağmalanıp delik açılarak dibe gömülmesinin gerçekle ilgisi nedir? Gerçeğin canı cehenneme! Dünya tarihinin de kanıtladığı gibi, gerçeğin hiçbir alakası yoktur. Avu-

katların da dediği gibi, gerçek anlamsızdır ve onun elle tutulur hiçbir yanı yoktur. Boş bir düşün yalanıdır, biz çoğu gayrı meşru deliye, sarhoşa ve ayığa hayat veren. Bu kalitesiz içkiye karşılık sana vereceğim felsefi bilgeliğin bu kadarı yeterli. (9-10)

Oyundaki öğreti başlangıçta tam anlamıyla dile getirilir ve devamındaki ifadelerin çoğu da destekleyici bir argüman olarak okunabilir. Karakterlerin farklı özaldatmaları dinleyiciye açıkça sunulur. Kendisiyle ilgili problemleri olan Gregers gibi, Hickey de sahneye girer ve kimseye açıkça iyi bir şey yapmayarak onları uyandırmaya çalışır.

Ibsen ve O'Neill mutluluğun her daim ve herkes için özaldatmaya bağlı olduğunu mu söylüyor? Larry büyük ölçüde bunu söyler görünür, keza Dr. Relling de şunu söyler görünür: "Dünyanın çoğu hastadır. Korkarım ki, ... ortalama insanı yaşam yalanlarından yoksun kılarak, mutluluktan etmiş durumdasın." (*WD* 476-77) Ancak bu iddianın gerçekte "ortalama insan" ile sınırlı olduğunu kaydedin. Bu Gregers'in daha fazla almasını gerektiren Hjalmar ile ilgili hatasının bir parçasıdır.[4] *The Iceman Cometh*'teki özaldatmaya duyduğumuz sempati (ve genelde müdahaleci doğru konuşanlara karşı) güçlerine ilişkin onların aşağı değerlendirmesini paylaşmamıza bağlı olabilir. Başkalarını aydınlatarak onlara yardım etmeye çalışan kişilerin üstündeki yükler karmaşık yapıdadır.

---

[4] Genel olarak, gerçekle ve belli bir özaldatmayla ilgili olan soruları birbirinden ayırmak gerekir. Hjalmar, Gina'nın geçmişiyle ilgili aldatılmış olabilir, ancak bu aldatılma başkaları (Gina, yaşlı Werle) eliyle olmuştur. Gregers, Hjalmar'ın, buluşa ilişkin yaşam yalanı da dahil olmak üzere, özaldatmalarını keşfetmekle ilgilenmez. Hjalmar düşüncesinin aldatıcı olduğunu kabul ettiğinde bile, bundan ziyadesiyle mutluluk duyduğunun bilincindedir. (484)

Gregers ile Hickey arasında Hickey'i daha kötü gösteren bir zıtlık vardır. Gregers, gördüğümüz gibi, kahraman tapımı ihtiyacından (ve diğer ihtiyaçlarından) ötürü Hjalmar'ın ondan daha güçlü olduğunu düşünür (*WD* 475-76) ve "hakiki evliliğe" ve mutluluğa meylini onun müdahale ettiğini umar. Ancak Hickey aydınlattığı kişilerin zayıflığını bilir. Peki, beklentisi neydi? Gregers gibi (WD 459, 470), aydınlanma çabalarının bir sonucu olarak hayal kırıklığına uğramıştı. ("Bejees cümbüşçü Hickey'e ne yaptın? Ortada lanet olası bir yaşam kalmadı" [206] şeklinde şikâyet eden) karamsar Harry Hope'a bakarak bu sonuçların beklenmedik olduğunu söylüyordu: beni endişelendirmeye başlıyorsunuz Yönetici. Bir şey sizi bir yerlere aldı götürdü. Kendinizle ilgili bir gerçekle yüzleşmenizin nedeninin anlamıyorum. Yaptığınız şey hep sorun çıkaran boş hayallerinizi öldürme gereğini yerine getirmek oldu. Ah, biliyorum ki kanınızı dondurdu, ancak sadece bir dakikalığına. Daha sonra bunun huzur için olası tek yol olduğunu görmeye başladınız. Artık kendinizi mutlu hissediyorsunuz, benim de hissettiğim gibi. Beni sizinle ilgili endişelendiren şey işte bu Sayın Yönetici. Artık kendinizi mutlu hissetmeye başlamanızın tam zamanıdır. (107)

Ancak bu noktada Hickey özünü aldatmış olur. Larry, geçici olarak ortadan kaybolan Hickey'den bahsederken nedenini açıklar: "Geri gelecek. Konuşmayı sürdürecek. Bunu yapacak. Bize sattığı huzurunun gerçek McCoy olduğu yönündeki inancını yitirdi ve bu onu kendisiyle ilgili sorunlu biri haline getirdi" Hickey geri döner bu hususu onaylar:

Size söylemem gerekiyor. Şu an varlığınız beni kızdırıyor. Bu tümüyle yanlış! Aklıma kendimle ilgili bir şeyler geliyor. Bu durum sizinle ilgili her şeyi berbat ettiğimi düşündürüyorsa bana, kendimle ilgili her şeyi berbat etmediğimi nereden bileceğim. Bu tam anlamıyla, lanet olası bir budalalık! Benimle ve Evelyn ile ilgili hikâyeyi bilseniz onun için başka hiçbir çıkar yolun olmadığını görürsünüz. (231)

Daha sonra karısını nasıl öldürme noktasına geldiğini anlatmaya

başlar. Sonunda Evelyn'e karşı duyduğu, kendisine bile itiraf etmeye çalıştığı öfkeyi açığa çıkarır. Bu cinayet Evelyn için işlenmemiştir. Dolayısıyla Hickey, Gregers gibi, suçtan yakasını sıyırmış olup başkalarının yaşamlarıyla ilgili acı gerçekleri ortaya çıkarmaya dönük olan ve aslında kendisine hiçbir fayda sağlamayan güdülere sahiptir. Hickey'nin gerçekte her şeyi daha iyi bilmesi (bu da Gregers'inkine tezat oluşturan hususlur), başkalarının zayıf olduğunu anlaması ve onları aydınlatarak gerçekten onlara yardım edememesi, en nihayetinde ölümü ve vurguladığı düşlerinde her şeyin farksız olduğunu anlaması demektir:

> Yemin ederim ki, kendine senin aslında olmadığın bir şey olduğun yönünde yalan söylemene neden olan bu lanet olası suçtan ve sürekli başının etini yiyen, yarınla ilgili rezil ve boş hayaller kurmanı tetikleyen bu vicdan azabından kurtulduktan sonra, senin için her şeyin iyi olacağından hiç emin değilmişim gibi davranmadım. Seni endişelendiren bir dünün'ya da bir yarının olmadığı bir bugün içinde olacaksın. Ne olduğunu artık umursamayacaksın... Artık hiçbir şeyi umursamadığımı görebilirsin. Bugün itibarıyla sana söz veriyorum. Hissettiğin her bir şeyi aynı şekilde hissedeceğim! (147-48)

Daha sonra, olaylar gelişir ve şöyle der:

> Benimle bu şekilde oynadığında, senin hakkında kaygılanıyorum. Geri gelene dek, senin de olman gerektiği gibi olacağını umuyordum!.. Yapman gereken her şeyi yaptın! Doğrusu, tek bir lanet olası umut ya da yalancı bir hayal sana işkence etmediğine göre, memnun olmalısın!.. Artık suçluluk ve vicdan azabı duymayıp, kendini yarını düzelteceğine dair de kandırmadığına göre, kendini özgürleştirdiğini anlamıyor musun? Artık bir yarın olmadığını göremiyor musun? Sonsuza dek kurtuldun ondan! Yarını öldürdün! Artık herhangi bir şey hakkında lanet olası bir düşünceye kapılma! Sonunda yaşam oyununu kazandın, görmüyor musun? (225)

Hayallerin birer işkence olduğunu düşünür. Hiçbir şeyi arzulama ve mutlu ol. Ancak Harry hayallerle ilgili hakikate daha yakın görünür: "Boş bir düşün yalanıdır, biz çoğu gayrı meşru deliye, sarhoşa ve ayığa hayat veren." (10) Yine boş hayallerle ilgili iddiasını, Relling'in yaşam yalanlarıyla ilgili iddiası gibi, "ortalama insan" ile sınırlamadığını da kaydedin. Ancak en azından, Parritt'e barın kaybeden müdavimlerine acımakla zamanını tüketmemesi gerektiğini söylerken haklı görünür:

> Bunun için sana minnettar olmazlar. Öyle ya da böyle, dertleri sarhoş olmak ve boş hayallere saplanmak; onların yaşamdan tek beklentisi budur. Halinden daha memnun birini görmedim. Bu adamların yüreklerindeki arzunun doğru hedefine vardığı pek sık görülen bir şey değildir.(36)

"Memnuniyet" burada, elbette ki, doğru kelime olarak görünüyor. Ancak daha fazlasına yetmeyebilir. Hickey sonunda tutuklandığında bile, boş hayallerin önemine ilişkin Larry'nin görüşünü paylaşmaz: "Tanrım, sen budala herifin tekisin! Yaşamı artık umursadığımı mı sanıyorsun? Seni mankafa, niçin yalan bir umudum ve boş bir hayalim olmasın!" (245)

O halde kendimize ve başkalarına ait olan boş hayallere ilişkin doğru davranış hangisidir? Larry'nin düşüncelerini kabul edip onları, (Larry'nin Parritt'e sarf ettiği önceki sözlere rağmen) en azından destekleyici acımaya doğru meyleden zayıflık için gerekli görürsek ne olur? Hickey eski devrimci Hugo'ya saldırdığında, Larry (sahne direktiflerine göre) "Hugo'ya acıyarak bakar" ve şöyle der: "Bırak Hugo olsun! Hayalini kazandı o. Hiç mi anlayışın ya da acıman yok?" Ancak Hickey bunun yanlış bir acıma olduğunu öne sürer:

> Elbette acıyorum. Ancak şimdi aydınlanmış durumdayım, bu yani şu

an seninkisi, benim eski acıma türüm değil. Bu, sefil bir delikanlıyı bir yalanla kendisiyle alay etmeye iten türde bir acıma değil, böyle bir acıma kişiyi sefil ve serseri kılar, zira onu daha önce hiç olmadığı kadar kabahatli hissettirir, yine bu tür bir acıma, yalancı umutlarının başını netini yemesine ve onu kendi gözlerinde çürük bir kokarca kılana değin aşağılar. Böyle bir acımayı çok iyi tanıyorum. Benim başıma geldiğinde fazlasıyla bıkmıştım, o tümüyle yanlış bir acıma!.. Hayır, efendim. Şu an hissettiğim acıma ise, sefil delikanlıyı kurtaracak son gelişmelerden sonra gelir ve onu gerçekte neyse onunla mutlu eder, böylece o içindeki çatışmadan kurtulup yaşamının geri kalanında huzuru bulur. (115-16)

Karısının Hickey'e acıması yıkıcı olmuştur, zira kadının Hickey'nin düzelmesine ilişkin boş hayaliyle bağlantılı olan bir kabahat yığınıyla birlikte gelmiştir:

Bu boş hayalden nefret etmeye başladım! Akıl hastanesine gitmekten korktum, zira bazen onu beni affettiği için affedebiliyordum. Yine kendimi, kendim için kendimden aşırı ölçüde nefret etmemi sağladığı için, ondan nefret ederken buldum. Hissedebileceğin suçluluğun da, acımanın ve affetmenin de bir sınırı vardır! (239)

Peki, ne yapılmalı? Hickey ve Gregers'i izlememiz ve kendimizi gerçeği yaymaya, her zaman ve her yerde gözleri açmaya adamamız aşırı acelecilik olur. Her şeyden önce gerçeği tümüyle bilemeyebiliriz. Gördüğümüz gibi, kendi dürtülerimizle ilgili dikkatli olmalıyız. Dürtülerimizin açıkça ve sadece başka birine yardım ettiği noktada, kaldırdığımız aldatmaların altında neyin saklı olduğuna dikkat etmeliyiz: (Yanılgılardan kurtulmanın artık daha geniş bir mutluluğa yol açtığı) bir güç müdür yoksa (varlığını taşınabilir kılmak adına yanılgıların desteğini gerektiren) bir zayıflık mı? Gregers hakiki evliliği, mutluluğu ve kahramanları gördü. Hickey ise hayallerin altındaki ölümü ve önemsiz-

liği gördü. İkisi de farklı açılardan yanılıyordu. Gregers, özaldatmayı, Hjalmar'daki zayıflığı ve yaşam yalanlarının önemini gözden kaçırarak, sadece başkaları aracılığıyla, yanılgı ağını görebildi. Belki de Hickey, inandığına bağlı olarak, daha kusurlu bir yanlışlık içindeydi, zira aydınlanmanın getirdiği şey ölümcül barış olsa bile, onun arzulanabilir bir şey olduğunu düşünmekte yanılıyordu. Elbette, söyleme gereğini hissettiği hatasını ya da karısından gerçekten nefret ettiğini görmekte başarısız oldu (241-42). Ancak Gregers güdülerini anlama konusunda sınırlandırılmıştı. Acımanın bile sözkonusu olamadığı bir durumda, merhamete yer açılabildi.

Özaldatmadaki Belirsizlikler

"Boş hayal" terimi belirsizdir. Uğruna çaba sarf edilesi ideallere atıfta bulunuyor olabilir. Ayrıca kişinin mevcut güçleriyle ilgili özaldatma fantezilerine atıfta bulunuyor da olabilir. (Bu ikinci yorum belki de ifadenin afyonkeşlerin sanrılarındaki varsayımsal kökenine daha yakındır.) Böyle bir durumda umuttan arzulamaya ve fantezi kurmaya basit bir geçiş vardır; bu aşamalardan her biri gelecekle ilgili farklı beklentiler ve/veya arzuyla farklı ilişkiler içerir. Farklılıkların üstü, bir hayal fikriyle örtülebilir. Larry'nin boş hayallere dönük şükran şarkısını dinlersek, esasta "bir boş hayal yalanından" "yaşamın verdiği" bir şey olarak bahsediyor olsa da (10), sözün içerebileceği ideallerin notasından sersemleyebiliriz. *The Iceman Cometh*'teki karakterlerin tümü, kendilerini ve başkalarını boş hayal dilinde özbilinçle kavrar ve bu dil, ideallerin kutup noktaları ile sanrılar, umutlar ve özaldatıcı fanteziler arasında gidip gelir. Relling'in ideallerle yalanları eşitlemesinde de bir belirsizlik vardır (*WD* 477). İkisinin de tetanoz ve kazıklıhumma gibi müşterek-

liğinin bulunduğunu söylerken, yaşam yalanlarının ve ideallerin aynı olduğunu (yani tüm ideallerin yalan olduğunu) ya da sadece yaşam yalanlarının (özellikle de zayıflara uygun) bir ideal türü olduğunu söylüyormuş gibi kabul edilebilir. Bu ikilik türü, en azından iki şekilde işlem görebilen doğruluk düşüncesiyle ilgili olarak belirir. Birincisine göre, kişi, doğruluğa (buradaki doğruluk dürüstlük anlamındadır) erişmek için özaldatmanın üstesinden gelme gereğini duyabilir ya da doğruluk (burada bir tür ideal birlik anlamını taşır) bir özaldatma dürtüsü işlevi görebilir, başka deyişle kişi doğruluğa erişmek için kendisini oluşturan parçaları reddedebilir. Ancak, elbette bu çarpık bir durumdur, -inkâr ile elde edilen birlik neredeyse hiçbir "ideal" değildir, dahası bunun bir birlik olduğu da açık değildir (elbette inkâr edilen unsur devam ediyorsa). Özaldatma bir problem ya da değerlendirilmiş bir hedefin (çarpıtıcı ve uygunsuz) aracı olabilir.

Gerçekten de, güç ve karmaşık ikilikler bu alanda pek yaygındır. Hickey acıma türünün, yani doğru acıma türünün, insanları gerçekte ne iseler onlardan memnun kılmayı hedeflediğini iddia eder (116). Ancak Larry, gördüğümüz gibi, bardaki insanların zaten hallerinden memnun olduğunu söyler (36). "Yüreklerindeki arzunun gerçek hedefi" yeterli gelmese de, onların boş hayalleri herhangi bir güncel çaba gerektirmez. Memnuniyetin iki türü mü vardır? Bana kalırsa, evet. Arzular gerçeklikte ya da hayal âleminde doyurulabilir (Wollheim 1979). Bir arzu, gerçeklikte, nesnesini tam anlamıyla yitirerek doyurulabilir. Ancak burada bireyin arzusu, nesnesine eriştiği yönündeki inancına bağlı olarak doyurulmuş ve bu da apaçık bir haz doğurmuş gibi bir durum ortaya çıkabilir. Böyle bir doyum, elbette fantezi memnuniyetidir, zihin dışındaki gerçek dünyayı değiştirmez ve sadece arzu gerçekleşmiş bir eylem, fantezi de gerçeklik gibi düşünüldüğü sürece doyum sağlar.

Bununla birlikte böyle bir arzu doyumu, böyle bir boş hayal kurma, bir tür memnuniyet sağlayabilir. Bu, Larry'nin savunduğu türden bir memnuniyet olup en azından arzudan vazgeçmeyi ya da umudu yitirmeyi gerektirmeme gibi bir fayda sağlar. Burada kabahat rolünü üstlenen başka bir belirsizlik daha vardır. Bana öyle geliyor ki, Hickey'nin gerçeğin önemiyle ilgili görüşlerinin, kabahatten kaçınmadan ziyade mutluluğa erişmeyle ilgisi daha azdır. Hickey "sefil bir delikanlıyı bir yalanla kendisiyle alay etmeye itmek... onu daha önce hiç olmadığı kadar kabahatli hissettirir" diye düşünür (115). Öyle mi? Bir boş hayal işkence eder mi ve bir kabahat üretir mi ya da bu bir kabahatten kaçınma ve dolayısıyla, Larry'nin düşündüğü gibi, memnuniyet yaratma yolu mudur? İkisi de doğru olabilir. Gerçekten de, Hickey sözkonusu kabahatin bir sonuç olduğu ölçüde bir özaldatma dürtüsü olabileceğini de kaydeder (147-48, 225). Kuşkusuz onu ve Gregers'i harekete geçiren kabahattir ancak bu kabahat kaçınılmaz olarak başkalarının özaldatmasının arkasında bulunan şey değildir. Bu kabahatin Hickey'in durumunda aynı zamanda bir sonuç olması onun özel koşullarıyla alakalıdır: Kendisi gibi zayıf ahbaplarından aldığı destekten ziyade karısının acımasına tepki veriyordu. Böyle bir desteğin kimliğin onarımmdaki rolü, özaldatma ve kimlikle bağlantılı olarak doğruluğun belirsiz yeri de üzerinde durulası konulardır.

Bir kadın satıcısı olduğunu inkâr edip bir barmen ve sadece bir barmen olduğunu iddia eden Rocky'i düşünün:

> Lanet olası, benim bir kadın satıcısı olduğumu mu düşünüyorsun? Beni tanıyan herkes ne olmadığımı bilir. Bir kadın satıcısının bir işi yoktur. Oysa ben bir barmenim. Şu kaşarlar, Margie ve Poil daha fazla para kazanabilmek için ek iş yapıyor. Tam bir iş ha, sanki onlar birer dövüşçü de, ben de onların menajeriyim, anlarsın ya! Aynasızları hallediyorum

> onlar için, böylece başları sıkışmadan fahişelik yapabiliyorlar. Lanet olası, ben olmasaydım, her ikisi de zamanının çoğunu içeride geçirirdi. Bir kadın satıcısının yaptığı gibi onları dövmem. Onlara iyi bakarım. Onlar benim gibi. Biz dostuz, anlarsın ya! Ne yapayım onların parasını? Onlar saçıyor sadece. Kaşarlar elinde para tutamaz. Ama ben barmenim ve bu çöp yığınında güçlükle yaşamımı kazanıyorum, sen de bilirsin ya Larry. (12)

Rocky "kadın satıcısı" terimini sınırlı bir anlamda kullanır, dolayısıyla temel olayların doğal sonucunu kabul etmekten kaçabilmiş olur. Onun özaldatma biçimi ziyadesiyle Sartre'ın homoseksüelle ilgili kötü inancı gibidir. Sartre şöyle bir örnek betimler:

> Bir homoseksüelin çoğu kere dayanılmaz bir kabahat işliyor hissi vardır ve onun tüm varlığı bu his üzerinden şekillenir. Bir gün inancının kötü olduğunu görecektir. Gerçekten de, bir adam homoseksüel eğiliminin farkına varıp buna dair işlediği her bir kabahati dillendirirken, kendisini tüm gücüyle bir "*oğlancı*" olduğunu düşünmekten alıkoyar. Onun durumu her daim "farklı" ve özeldir; bir oyunun, şansın, kötü talihin eseridir onun durumu; hataların hepsi geçmişte kalmıştır; kadınların doyuramayacağı belli bir güzel anlayışıyla açıklanır; onlarda derin kökenli bir eğilimin belirtilerinden ziyade huzursuz bir arayışın sonuçlarını görmemiz gerekir, vs. Kuşkusuz burada komikliğe yaklaşan yanlış inançlı bir insan vardır, zira kendisine atfedilen tüm olguları kabul ederek onlardan hareketle o kişilerin istediği sonuca varmayı reddeder. (1956 [1943], 63)

Sartre'ın homoseksüeli gerçeklik ile aşkınlık, değiştirilemez geçmiş ile açık gelecek arasında bir yerde durur. Özanlayıştaki hakikat, kişinin homoseksüel eylemlere girişmesi ve bir homoseksüel olmasının her zaman bir homoseksüel olacağı anlamına gelmemesidir. Bir homoseksüel olduğunu anladığı konusunda ısrarcı olan biri, kendisini herhangi

bir şeymiş değerlendirme riskini doğurur, geçmiş eylemleri geleceğini tümüyle belirlese de bu böyledir. Gelecekte farklı bir şekilde davranabilir ve o bu manada özgürdür. Ancak samimiyet projesi, yani tüm hakikati ortaya koymak, kişinin geçmişteki eylemlerinin etkilerini de tanımasını gerektirir (bu, sözkonusu eylemleri "oğlancılık" kapsamına sokar). Dolayısıyla kişinin kötü inancı bilinçdışılığı ve baskıyı içermez, bu bir tamamlanmamışlık biçimidir. Özaldatmayı, genel bağlamda, kanıtla önünde güdülenmiş yanlış inanç olarak düşünürsek, bu durumda Sartre'ın homoseksüeli ile barmen-kadın satıcı Rocky özaldatmanın bir biçimini örnekliyor olur. Temel çatışma içsel nitelikli değildir, onun yerine özkavrayış ile dışsal nitelikli, sosyal, açıklayıcı perspektif arasında komik bir zıtlık vardır. Başkalarına ait görüşlerin bu özaldatma biçiminde hayati bir rol oynamasının nedeni budur. Yine bu nedenle izleyicinin bir oyundaki konumu ironik bir anlayışa neden olur, böylece oyunlar bu türdeki özaldatmanın sunumu için bilhassa açığa çıkarıcı özel bir araç sunar.

Rocky'nin özkavrayışı bir destek ortaklığına, karşılıklı desteğe bağlıdır. Oyundaki gelişmelerin bazılarını bu destek ortaklığıyla ilişkili bir şekilde belirleyerek hem kimliğin hem de özaldatmanın sosyal yönlerinden bazılarını görebiliriz. Rocky, bir sahnede, Margie ve Pearl'ün kazandığı parayı alır ve ortadaki rahatsız edici duruma rağmen, birbirlerinin fahişe değil de kaşar, kadın satıcısı değil de dürüst barmen şeklindeki özanlayışlarını desteklerler (66-67). Ancak Hickey sahneye dahil olur ve bu karşılıklı destek ortaklığına burnunu sokmaya başlar. Rocky ilkin kendisini hariç tutabileceğini düşünür (97), ancak sözkonusu destek birliğinin çökmesi uzun sürmez, yerine bir fahişe ve kadın satıcısı olmanın getirdiği suçlamalar geçer ve artık Rocky (daha fazla) bir kadın satıcısı gibi davranmaya ve kızları dövmeye başlar (99-102).

Pearl şu sonuca varır: "Hickey öldürdü onu. Onun boş hayalini söndürdü!" (102) Hickey bilerek onları birbirine karşı kullanmıştı (147). Rocky, Larry'i bir kadın satıcısı olmaya zorlarken, durumu düzeltmek için yanlış bir başlangıç yapmış olur. Larry Rocky'nin kendisiyle bir sorunu olmaması için kendisi gibi her şeyi yapması gerektiğini görür (Elbette Hickey de aynı problemi yaşamaktadır): "Hayır, hiç de iyi görünmüyor, Rocky. Hickey'nin sana verdiği huzuru kastediyorum. Herkesi kadın satıcı yapmak zorundaysan hele, bu hiç de memnun edici değil, demektir." (222) Ancak bir destek ortaklığı farklı bireysel özaldatmaları (kimliklerini) sürdürmek için gerekli olsa ve Hickey ortaklığı parçalama yoluyla özaldatmaları da parçalayabilse, sonunda bireysel sıkıntıların destek ortaklıklarının onarımıyla birlikte her birini düzeltebileceğini görebiliriz. Hickey tutuklanıp ayrılmak zorunda kalınca, Hickey'nin çıldırdığını ve onların Hickey'le alay ettiğini düşünmeye başlarlar. Harry Hope bunu dile getirir ve diğerleri de ona katılır (244). Tüm onarım süreci, Harry Hope ve Rocky etkileşimi(249-50), Harry'nin otomobiller ve gerçekten terk etmek istemediği barla sınırlı olan sükûnetin dışındaki diğer tehlikelere ilişkin iddiaları ve Rocky'nin (dürüst bir barmen değilse de) başlı başına bir barmen olmasıyla gayet güzel ifade edilmiştir. Desteğin bu karşılıklı yönünün ek bir etkisi daha vardır. Karşılıklılık, acıya neden olan suçtan ziyade bir dürtü desteği sağlar.

Kimliğe ve özkavrayışa sağlanan sosyal katkı belli sorunlara tabidir. Kişinin bir kadın satıcısı olduğunu kabul ya da inkâr etmesi, gerçekte neye inanabileceği önemli ölçüde başkalarının katkısına ya da neye inandığına bağlı olabilir. Ancak kişinin gerçekte bir kadın satıcısı olup olmadığı, onun gerçekten böyle bir şey yapıp yapamayacağından çok kendisinin ve başkalarının neye inandığına bağlı değildir. Öte yandan

bazı sosyal roller, gerçekte inançlarla belirlenir. Örneğin başkalarının sizin "lider" olduğunuzu düşünmesi sizin lider sayılmanız için yeterlidir (ve gereklidir). Böyle bir durumda başkalarının düşüncesi sizin varlığınıza denktir. Bazen inançlara bağlılık, daha dolaylı bir şekilde, sözkonusu olabilir, zira başkalarının inancı nedensel olarak bazı güçler yaratabilir (Şamanizm bazen bu şekilde işler). Erik Erikson ve diğerlerinin iddia ettiği gibi, başkaları tarafından onaylanma, kimliğinizin belirlenmesinde hayati bir rol oynayabilir. Hem gerçekte hem de psikolojik olarak başkalarının düşündüğü kişi olabilirsiniz.

Gregers'in problemleri arasında karşılıklı tanıma ve destek birliğinin dışında kalma yani sosyal yaşamdan kopma olduğu da hatırlanacaktır. Kendisini tam anlamıyla bağımsız biri olarak düşünmekten memnundur: "Sana herhangi bir rahatsızlık vermeyeceğim, her şeyi kendim için yapacağım." (*WD* 429) Hjalmar Gregers'in aydınlatışma ve "İdeal çağrılarına" maruz kalınca, Gregers gibi konuşmaya başlayarak Gina'ya bağımsızlığından söz eder: "Şu andan itibaren, her şeyi kendim için yapıyorum, tüm işim gücümden ayrılmak istiyorum." (454) Gregers Hjalmar'ı yaşlı Werle'dan gelen desteği reddetmeye zorlar, -ona, Yaşlı Ekdal ve Hedvig'e sunulan hediyenin "kendisi için hazırlanmış bir tuzak olduğunu" söyler (468). En nihayetinde Hjalmar, Gregers gibi, yalnız olmaya ve soyutlanmaya zorlanır. Özaldatma başkalarının hilesiyle sürdürülebilir. Gregers Hjalmar ile ilkin, sanki o vahşi bir ördekmiş gibi, konuşmaya başlayınca ("zehirli bir bataklıkta dolaşıyorsun, Hjalmar. Sinsi bir hastalık bulaştı vücuduna, dolayısıyla karanlıkta ölmek için gömüldün diplere"), Hjalmar bunu duymak istemez: "hastalık ve zehirle ilgili tek kelime etme. Böyle bir konuşmaya alışkın değilim. Evimde kimse bana çirkin şeylerden bahsedemez." (444) Ancak özaldatma bazen başkalarının hilesine bağlı olurken, Gregers'in kendisiyle

ilgili gösterdiği gibi, her daim gerekli değildir.

Burada üzerinde durduğumuz özaldatma biçimi, yani Rocky'nin inkârı, doğruluğun kimlikle ilgili belirsiz rolünü ortaya koyar. Hem bardaki insanların doğrulukıan yoksun olduğunu yani yalanlarıyla yaşadığını hem de yine bardaki insanların (belki de özsavunma adına) yalanlar aracılığıyla saygınlık ve doğruluk aradığını söyleyebiliriz. Elbette, bu birliğin kısa yolu olmakla birlikte, ortaya çıkan, en iyi şekilde kuşkulu bir birlıktir. Kişiliğin arzulanamaz işlevlerinden kurtulmak, bu işlevleri salt reddetmekten daha zordur. Mutluluk arzuların doyurulmasını içeriyorsa, mutluluğun açık bir kısayolu belli arzuların inkârı ya da onlardan vazgeçmek ile sağlanabilir. Genelde daha zorlu olan yol kişinin gerçek ihtiyaçlarını ortaya çıkarmaktan, arzularını eleştirmekten ve daha sonra da onaylanmış arzuları tam anlamıyla doyurmaktan geçer. Özaldatma, en azından daha faal bir mutluluğa kavuşamayacak olan zayıflar için, hem mutluluk ya da (bir tür) memnuniyet hem de (bir tür) doğruluk oluşturmada faydalı bir rol oynayabilir. Bu, oyunların ders kısmıdır. Bu mutluluk ve doğruluk türlerinin sınırlı ve bozuk olduğunu, kişinin bunlara ulaşabilme yeteneğinin olduğunu gerçekten bilemediğini görebilmek için daha ötesine bakmak gerekir.

Özaldatmanın Paradoksları

"Seçmek" özaldatmanın bir yolu olabilir mi? Olabileceği yönündeki iddiada bir paradoks vardır zira kişi kasten kendisini aldatmaya karar verebilseydi, doğru olarak bildiğini inkâr edebilseydi, bu durum kişinin zaten doğrunun ne olduğunu bildiği önvarsayımına dayanıyor görünürdü. Tabii ki kişi bir zamanlar bildiği bir şeyi unutabilir ancak bu *kasten* unutma ile aynı değildir. Buradaki problem bir çocuğun oyun

maksatlı ihtarına benzer: "Filleri düşünme!" Elbette kişi filleri düşünemeyebilir (çoğu kere böyle yapar), ancak kişi (fillere referans içeren) ihtara uymaya çalışırken filleri de düşünür. Benzer şekilde kişi kasten nasıl unutabilir? Bu durumda kişinin bilgi yoluyla uymasına izin vermeyen belli koşullar altındaki bir kurala uyulması gerektiği görülür, buna göre kişinin hangi duyguyla etken olarak kurala uyduğu salt onunla uyumlu hareket ettiği gerçeğinden daha belirsizdir. Dolayısıyla, kişinin kendisini aldatabileceği yönündeki iddiada bir paradoks vardır. Öte yandan, kişinin kasten yanlış bir inancı yoksa niçin sözkonusu durumun basitçe bilgisizlik, budalalık ya da özaldatma dışında başka bir şeyin sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiği belirsizdir. Özaldatma olasılığının kendisinde bir paradoks vardır.[5]

Elbette kendimizi aldatırız. Buradaki problem bunu nasıl başardığımızdır. Bu mekanizmanın bir modelini Sartre'ın homoseksüeli ile ilgili yanlış inanç tarafından sunulur, bu, barmen-kadın satıcısı Rocky tarafından örneklenen bir modeldir. Özaldatmadan muzdarip olan kişiler hiçbir zaman gerçekte ne olduklarını kasten inkâr etme gereğini hissetmediği için buradaki paradoks savuşturulabilir. Bu kişilerin daha iyi bildiklerini ya da belki de daha iyi bilmek zorunda olduklarını söylememize gerek yoktur. Bu vakaları (basitçe bilgisizlikten ziyade) özaldatma olarak tanımlanabilir kılan şey; özalgı ile başkalarının dünyasına uygun olan, onların alternatif bakış açıları arasında kendisini açıklayan özalaka dürtüsü ile birleşmiş olan bir eşitsizliktir. Uygun ya da bilinen bir kanıttan uygun sonuçlar elde etmedeki başarısızlık yani, kişinin özanlayışındaki temel tamamlanmamışlık tesadüfi değildir. Bu, bu tür-

[5] Özaldatmadaki yönelmişliğin sorunları ve çelişkileri Herbert Fingarette (1969) tarafından detaylı bir şekilde incelenmiştir. İnançla ilgili kararlılığın sınırları için bkz. H. H. Price (1954).

den özaldatmayı basit bilgisizlik ya da budalalıktan ayıran tamamlanmamışlığın özel açıklamasıdır. Yine bu noktadaki çatışmanın bireyin bakış açısı ile dışsal bakış açıları arasında olduğu kaydedilmelidir. Bu çatışma komik, trajik ya da ironik olabilirken zihnin kendisi bölünmemiş kalır. (Gerçekten de zihnin bu soyutlanmışlığı, özkuşatılmışlığı uyumsuzluğun komik görüntüsüne katkı sağlayabilir.)

Rocky'nin ve Sartre'ın homoseksüelinin durumunda olduğu gibi, örtbas etme ya da inkâr anlamındaki özaldatma sadece bir tür özaldatma olabilir. Bunun tek tip ya da olası tek tip olduğu düşüncesine meyledilebilir. Özaldatmayı diğer aldatma modeli olarak anlamaya çalışırsak paradoks kaçınılmaz görünebilir. Diğer aldatma yalan durumunda olduğu gibi aldatanın, aldatılmış olan kişiyi gerçeği bilmekten alıkoyarken kendisinin gerçeği bilmesini gerektirir. Ancak özaldatma durumunda bu iki rol tek bir kişide toplanır ve bir kişinin aynı anda tek bir şeyi nasıl hem bilip (bir aldatan olacaksa bilmesi gereklidir) hem de bilemeyeceği (bir aldatılan olacaksa bilmemesi gerekir) problemi doğar. Bu bilme ve bilmeme, özaldatma ile ilgili bir bilgi paradoksudur. Yine bu, Sartre'ı kötü inançla ilgili modellerine iten paradokstur.

Özbilgi ile ilgili Kartezyen görüşe bakılırsa, yani zihin tarafımızda başka her şeyden daha iyi biliniyorsa -tarafımızdan doğrudan ve düzeltilemez bir şekilde biliniyorsa- diğer aldatma modelindeki özaldatma imkânsız görünmek durumundadır. Descartes'a göre, psikolojik durumların, onlara sahip olan kişi için saydam olduğu varsayılır: bir kişi, bir psikolojik durumdaysa o durumda olduğunu bilmek zorundadır ve bir kişi bir psikolojik durumda değilse yanlış bir şekilde o durumda olduğunu düşünemez. Zihin âleminde düşünmek onu öyle kılar. (Bu, zihin âleminin basitçe kişinin düşüncelerinden oluştuğu ve düşünceleri tanımla bilinçli düşüncelere indirgediği göz önünde tutulursa makul

bir görüştür.) Zihnin hiçbir köşesinin olmadığı varsayılır. Özellikle de Descartes'a ve onun bir takipçisi olan Sartre'a göre, bir şeyi biliyorsak kaçınılmaz olarak bildiğimizin bilincinde olmamız gerekir. İncelediğimiz üzere bazı psikolojik durumlar (örneğin, acı gibi hisler) tüm zihinsel durumlara uygulanabilen genel bir tez olarak saydam olabilirken, saydamlık tezi tümüyle yanlıştır. Kişi kendisinin tüm psikolojik durumlarının üstesinden gelinemez otoritesi değildir.[6]

Bir zihnin birbiriyle çatışan iki durumda olmasına bağlı olarak özaldatmaya ilişkin epistemolojik bir paradoks doğuyorsa Freud'un yaptığı gibi zihin, bilinçli ve bilinç dışı olarak ikiye bölünürse bu paradoks ortadan kaldırılabilir. O halde kişi bir aşamada (bilinç dışı) bilebilir, başka bir aşamada ise (bilinçli) bilemez. Sartre da zihin birliğine ilişkin Kartezyen teze inandığı için, Freud'un bilinç dışı doktrinini özaldatma paradoksunun sansür aşamasında yeniden doğduğunu iddia ederek reddeder. Freud'a karşı sunduğu argüman birçok hata içerir, bunlara bilincin ego ile, bilinç dışının da id ile yanlış özdeşim kurması da dahildir (Trilling 1972, 6. Böl.; ayrıca bkz. Neu 1988a). Ancak daha basitçe Sartre gayrimeşru olarak kişileştirilen sansürün aynı anda bilmeyi ve

---

[6] Bunu görebilmek için bir davranışçı olmaya gerek yoktur. Kişinin kendi psikolojik durumlarıyla ilgili nihai ve yola gelmez bir otorite olmadığını iddia etmek onun kendi durumlarını anlamada önceliğinin olmadığını (neticede acı duyduğumu doğrudan onu hissederek bilebilirim, sen de benim acı çektiğimin farkına varabilirsin ancak bunu başka bir yoldan bilmek durumundasın) ya da onlarla ilgili hiç bir özel otoritenin olmadığını (belli bir durumda olduğumu yani, örneğin senin tarafından neşelendirildiğimi bilmem için kanıta ihtiyaç duymayabilirim, olumsuz paralel örnekler gibi karşı kanıta açık olmam gerektiğinde bile, bu durum benim yanıldığımı gösterir) söylemek demek değildir. Kartezyencilik ve davranışçılık ile ilgili olası bir orta yol için bkz. Stuart Hampshire (1972d).

bilmemeyi gerektireceğini düşünmez. Sansür (egonun işlevsel olarak tanımlanan bilinç dışı yönü) neyin baskı altına alındığını bilmelidir, ancak bunun nedeni onu kendisinden saklamak değil (kişinin farkında olacağı bir buyruğa boyun eğerek filleri düşünmeme sorunsalı gibi bir görev), gerçeği kendisinin bir yönünden (egonun bilinçli yönünden) saklamaktır. Bu, alternatif bir özaldatma modeli sunar ve tedavisiyle ilgili başka meseleleri doğurur.

Bastırılmadaki bu çatışma, özkavrayış ile sosyal bir bakış açısının ortaya çıkardığı durum arasındaki baskıda yer alan çatışmadan farklı olarak, içseldir. Zihinde bir saydamlık inkârı ve oluşturulan bastırılmanın etkilerinden oluşan bir bölümleme vardır. Bu bölümleme Freud'un Fare Adam vakasında iyi bir şekilde resmedilir, buradan bilinçli sevgi ile bilinç dışı nefretin arasındaki karşıtdeğerliliğin grafiksel bir resmini elde ederiz. Fare Adam'ın (kendisini daha önce birkaç kere reddetmiş olan) kadına duyduğu sevgi her ikisin de daha önceden bulunduğu bir mekândan ayrılma durumu ile alakalıdır: "Fare adam, kadının ayrıldığı gün, caddede bulunan bir kayaya tekme atarak onu yol kenarına itme zorunluluğunu hissetti, zira kadını taşıyan araba birkaç saat içinde aynı yoldan geçecekti, kadın da bu taştan ötürü bir acı yaşayabilir diye düşündü ancak birkaç dakika sonra bu fikir ona saçma geldi ve geri giderek taşı tekrar yolun ortasına koyma zorunluluğunu hissetti." (1909d, *SE* 10: 190). (Belki de kayayı ilk yerinden almasına neden olan zorlayıcı düşünce gibi) bu zorlayıcı eylemi açıklamak adına aynı zamanda etken bir nefret olan bir bilinç dışılığa başvurulmalıdır.

Freud'un olgu çalışmaları sadece bilinç dışı etkilerin harekete geçtiği yerler değildir. Evvelce, Gregers'in *The Wild Duck*'taki Oedipal problemlerinin bazılarından söz etmiştim. *The Iceman Cometh*'te de en derin özaldatmalardan bazılarının sadece baskıyı değil bastırılmayı da içerdi-

ği görülür. *The Iceman Cometh*'teki alt temalardan biri, Larry'i aramak için Harry Hope'un barına gelen genç adam Parritt ile ilgilidir. Larry bir zamanlar Parritt'in annesinin aşığıydı ve Parritt Larry'nin gerçek babası olduğundan şüphelenerek ona, radikal bir siyasi olan annesinin tutuklandığını söylemek için gelir. Aslına bakılırsa daha fazlası için gelmiştir. Yüzleşmekte en zorlandığı şey aslında nefretidir. Birçok kere olduğu gibi burada da Hickey ile bir benzerliği vardır.

Hickey de, Larry ve Parritt'in yaptığı gibi (110, 159, 227, 239), bu benzerliğe dikkat çeker ("Aynı locanın üyeleriyiz" [84]). Parritt aynı söyleme ihtiyacını hisseder (110, 117, 127) ve suçun yönlendirmesi altındadır. Neticede, annesini ele verip gerçekten öldüren de oydu. Bunu itiraf ederken öne sürdüğü nedenler (vatanseverlik [127], para [160, 206]) sadece akli unsurlardır. (Parritt'in ihanetiyle ilgili aşırı fazla nedenleri, Hjalmar'ın buluşu için sunduğu birçok amacı hatırlatır.) Hickey gibi, o da yaşamındaki temel kadından nefret etmiş ve sonunda onu öldürmüştür, yine Hickey gerçek dürtüsünü açığa çıkarırken, Parritt itiraf eder: "İtiraf edebilirim, Larry. Artık daha fazla yalan söylemeye gerek yok. Sen de biliyorsun bunu. Parayı hiç düşünmedim. Sadece ondan nefret ediyordum." (241) Parritt sadece Larry'e ya da kendisine de yalan söylüyor olsun, neticede bu bilginin gerçeği ne kadar yansıttığını bilemeyiz. Dolayısıyla burada tümüyle bir özaldatma vakasından söz edemezken (onun nasıl mümkün olabildiğini göstermekten farklı olan özaldatmayla ilgili problem, başka bir şeyin değil de, özaldatmanın bir örneğinin sözkonusu edilmesiyle açık hale gelir), zihin bölümlemeleri ve karışıklıkları, derinliği gibi konular bastırmayı içeren özaldatma vakası mümkün hale gelir. Hickey'in paralel vakasında da özaldatma ya da onun doğası hakkında herhangi bir şüphe yoktur. Bastırmaya ait etkilerin varlığı Hickey'in, aydınlanma yoluyla, başkalarındaki özal-

datmanın üstesinden gelme girişimleriyle ilgili problemlerin daha açık hale gelmesine yardım eder.

Direnç

Özaldatılma yaşayan birine basitçe gerçeği söylemek onun yanlış inançlarının üstesinden gelmeye yetmez. Neticede onun problemi sadece bilgisizlik değildir. Yanlış inançları güdülenir ve dolayısıyla ilkin olguyla yüzleştiğindeki bilgisizliğini sürdürmesine yardım eden aynı enerjiyle bu yeni aydınlanmaya da direnecektir. Freud bu direnci çok erken dönemde hastalarında bastırılmış olanın tedavisi şeklinde görmüştür.

> Özel bir vakada histerik bir kızın annesi homoseksüel deneyimin kızın ataklarının fiksasyonuna büyük ölçüde katkı sağladığına beni inandırdı. Annenin kendisi de bu sahneye şaşırmıştır, ancak hasta ergenliğe yaklaştığı dönemde olmasına rağmen bunu tümüyle unutmuştur. Bende ziyadesiyle bilgilendirici bir gözlem yapabilmiştim. Kızın annesinin öyküsünü kıza ne zaman anlatsam histerik bir atak sergiliyor daha sonra hikâyeyi yine unutuyordu. Hastanın kendisini zorlayan bu bilgiye karşı şiddetli bir direnç gösterdiğine hiç şüphe yoktur. En nihayetinde kız, kendisine söylenen şeye karşı kendisini korumak için zekâ geriliği ve tam anlamıyla bir hafıza kaybı yaşıyordu. Bu durumdan sonra bilme olgusunun kendisine atıfta bulunmayı kesmekten başka seçenek kalmamıştı, bu bilme durumuna evvelce kendinde önemi olan bir şey olarak bakılmış, geçmişte bilmeme durumuyla ilgili savunulan direnç vurgusu artık durumu savunmak için mümkün görünmüştü. Bilinçli bilgi yeniden yine arkadan itilmese de bu dirençlere karşı güçsüzdür.
>
> Hastaların, bilinçli bilgiyi bilmemeyle karıştırmaya ilişkin tuhaf davranışı normal psikoloji ile açıklanamaz durumdadır. Ancak bilinç dışının

varlığını kabul eden psikanalize göre herhangi bir zorluk sözkonusu değildir (1913c, *SE* 12: 141-42).

"Vahşi" psikanalistler ve Gregers ve Hickey gibi sözde aydınlatıcılar, bastırmanın etkilerini ve eşlik eden dirençlerini reddediyor görünür. Elbette Gregers'in Hjalmar'ın problemlerinin doğasıyla ilgili (çok katmanlı bir şekilde) yanıldığını görürüz. Dolayısıyla Hjalmar şunları söylerken gözünün açıldığını düşünür: "Ayrıca bu evin iyi bir yer, bunun da boş bir hayal olduğunu düşündüm. Yaratıcılığımı gerçekliğe taşımakta ihtiyacını hissettiğim neşeyi nereden bulabileceğim belki de bu benimle birlikte ölecek ve sonra, senin öldürdüğün geçmişin olacak Gina." (458)[7] Ancak Hjalmar mutlu (ya da en azından makul ölçüde memnun olduğu) bir evinin olduğunu düşünmekte haklıydı ve (gerçekten de özaldatılmaya uğramış olarak) bir mucit olduğunu düşünmekte yanılıyordu -hezeyanını sürdürür. Babasının gerçekte kendisini desteklediği söylendikten sonra bile onun kendisini ailesinin direği olarak düşünmeye devam ettiğini görürüz (456, 464).

Huzursuz bir insana sadece gerçeği söylemek onun durumunu geliştirmeye ya da telepatik bir tedavi oluşturmaya yetmez. Freud karmaşık konuşma tedavisinde bile sınırlar olduğunu kabul etmiştir:

> Psikanalizden iyi bir şekilde etkilenmiş olan bir kişinin farklı niteliklerinin olması gerekir. Her şeyden önce psişik açıdan normal bir durumu olabilmelidir (1904, *SE* 7: 254)
>
> Hatırlayalım ki, yaşama yaklaşımımız, temizlik ya da terapi maksadıyla, bir fanatiğinki gibi olmamalıdır. Zihnimizde meydana gelen nevrotik

---

[7] Çevirmen "boş hayal"i O'Neill'dan alıyor olabilir. Cümle Michael Meyer tarafından "Bir yanılgıydı" diye çevrilmiştir, *The Wild Duck* (London: Methuen, 1968), s.93 ve R. F. Sharp tarafından *Four Great Plays By Ibsen* (New York: Bantam, 1971), s.276.

hastalıkları ideal önleme yönteminin her bireye fayda sağlamayacağını kabul etmeliyiz. Bahsettiğimiz koşullarda hastalığa yakalanan çok sayıda kişi bu çelişkiyi desteklemez ancak birden yenik düşer ya da kendi nevrotik hastalığından daha büyük bir zarara uğrar. Nevrozların gerçekte, koruyucu yapı gibi biyolojik bir işlevi ve kendisine has sosyal bir değerlendirmesi vardır: "Hastalıktan elde edilen" her daim sadece öznel değildir. (1910d, *SE* 11: 150)

Harry Hope'un barının müdavimlerine göre, Hickey'nin onları gerçeklikle tanıştırma girişimi onlar için iyi olmaz. Bu onların koşulunun kaynaklarıyla ve değişim için sundukları sınırlı olasılıklarla alakalı değildir. Birisine kabul edilemez bir gerçekliğe zorlamak ya da insanları sadece gerçeklikle yüzleştirmek, kaçınılmaz olarak, içsel dengeyi ya da dış dünyayla uyumu elde etmenin en iyi yolu olamaz, hem içsel hem de dışsal sınırlar olabilir.

Harry Hope'un barındaki insanlar bilinçdışı ihtiyaçlarını inkâr etme yöntemiyle sergiledikleri dirençleri ortadan kaldırmaksızın, değişime zorlanmıştır -buna ek olarak, onlara, yüzleşmeleri beklenen gerçeklikle bağlantılı daha iyi donanımın sağlanmasında başarısız olunmuştur. Hickey'in yüzleşme taktikleri, arkadaşlarını mevcut durumlarına nesnel bir gözle bakmaları yönünde zorlamıştır, ancak az da olsa, gerçek problemlerinin çözüleceği umudunu gördüklerinden, evvelce mevcut olan destek ortaklığı olmadan kafaları karışık ve huzursuz hale gelir, evvelki durumlarından memnun olmalarına rağmen, artık mutsuz olurlar. Elbette, Hickey'in kendisiyle ilgili yanılsamaları vardır. Freud şöyle anlatır:

> Hiçbir psikanalistin kendi komplekslerinin ve içsel dirençlerinin izin verdiğinden ötesine gidemediğini anlamış durumdayız, neticede psikanalistin kişilik analiziyle başlayıp, onu, hasta üzerindeki gözlemle-

rini gerçekleştirirken daimi olarak derinleştirmesini gerekli görürüz. (1910d, *SE* 11: 145)

Hastalarımızdan tam bir dürüstlük beklediğimiz için, hakikatten ayrılarak onlar tarafından kıskıvrak yakalanırsak, tüm otoritemizi tehlikeye atmış oluruz. (1915a, *SE* 12: 164)

Neticede Hickey kendisini ayakta tutmuş olan destek ortaklığına katılmakta başarısız olur. Birçok açıdan Hickey'e çok yakın olan Parritt asla destek ortaklığının bir üyesi olmamıştır. Hickey yaşamı artık umursamadığını söylerken, belki de elektrikli sandalyede ölme fikrinden tiksinir: "Bir tane bile aldatıcı lanet bir umudum ya da boş bir hayalim kalmadı!" (245) (Gerçekte, son sözlerinde karısından nefret ettiğini reddederken birine bağlıdır. [246]) Parritt inkâr ettiği öfkeyi açığa çıkarırken Hickey'in karısıyla ilgili daha önceki sözlerini yansıtır (241): "Şimdi, özgürlük boş hayalinle ne yapabileceğini biliyordun, değil mi, seni lanet olası yaşlı fahişe!" (247) Boş hayalleri (ve Larry'nin tasdiki) olmadan intihara kalkışır. Kuşkusuz Hickey boş hayallerin yokluğunda ölümü bir huzur olarak görmekte haklıydı. Bir yalanı yaşamak ile bir umudu yaşamak hiç de aynı şey değildir.

Yanılsamalar ve İnanç

Ibsen'in "yaşam yalanı" düşüncesi ile O'Neill'ın boş hayal düşüncesini ortak kılan faydalı ve kapsayıcı terim "yanılsama"dır. Bu oyunlarla ilgili daha sonra şu geniş kapsamlı soru ortaya çıkar: İnsanlar yanılsamalar olmadan da yaşayabilir mi? Geniş kapsamlı yanıt ise 'hayır' olur. Bunun nedeni yanılsamaların insan doğasına yerleşik olması değildir. (Belki bu geçerli bir neden olabilir ancak bu, oyunların iddiası değildir.) Bunun nedeni, en azından bazı insanların yanılsamalar olmadan

yaşayamayacak kadar zayıf olmasıdır. Yanılsamaların mutluluk ya da memnuniyet için gerekli bir koşul olması herkes için geçerli bir durum olarak görünür. Ancak ne tür bir zayıflık, yanılsamaları gerektirir? Böyle bir zayıflık içinde olmak, ahlaken ya da başka bir açıdan, bir kusur mudur? Yanılsamalara durulan gereksinime karşı doğru davranış tarzı hangisidir? Gereksinimin bize ya da başka birisine ait olması aynı mıdır? Başka sorunlar da var mıdır? Evvelce yaşam yalanı ve boş hayal kavramlarındaki, kişinin mevcut güçlerine ilişkin uğraş gösterilen idealler ile özaldatıcı fanteziler arasındaki bir belirsizlikten bahsetmiştim. Yanılsama kavramında da bir belirsizlik vardır, o da ideal ile yanılgı arasındaki boşlukta yüzer. Yanılsamaların insan yaşamındaki uygun ve gerekli yerini değerlendirirken, süreç ile sonuç arasında hesaba katılması gereken, bir belirsizlik ortaya çıkar. Bir inanç, ona varan bir düşünme türüne (yani "hüsnü kuruntu") ya da değer ölçüsüne göre (yanılsamalar karakter bakımından yanlış olarak değerlendirilir) bir yanılsama olarak değerlendirilebilir. Ancak her yanlış inanç bir yanılsama sayılmaz. Dolayısıyla bir inancın insan yaşamındaki rolü bu bağlamda önem kazanırken, ona sebebiyet veren düşünce türü, o inancın bir yanılsama olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği bahsinde özel bir öneme sahip olmalıdır. O halde Hüsnü kuruntunun ürünü olan her inanç kaçınılmaz olarak yanlış mıdır? Gerçekten de, belli bir inanç oluşumu işlemi, yani bulguya olağan ağırlığı atfetmeyen bir mekanizma, bazen bir şeyi kaçınılmaz olarak doğru *kılamayabilir mi*? Bu "inancın" çoğu kere nasıl işe yaramadığının açıklaması değil midir?[8]

---

[8] Özaldatma ve inancı ayırt etmedeki zorluk gibi, bu konuyu anlatmanın da başka bir yolu olabilir. Her ikisi de kanıta karşı inanç içerir. En nihayetinde farkın yalnızca geçmişe dönük olabileceğini düşünüyorum: Kişi itikadında haklı olduğunu düşünürse, "inanç" (inandığı şeyi) edinmiş olur. Inancını

KİTAPTA GEÇEN BAZI TEMEL KAVRAMLARA İLİŞKİN KÜÇÜK BİR SÖZLÜK

Egosintonik ve Egodistonik (*Ego-syntonic, Ego-dystonic*):*Egosintotik* terimi Freud tarafından ilkin "On Narcissism: An Introduction" (1914) ve daha sonra "Two Encyclopedia Articles" (1923) başlıklı çalışmalarında, ego'ya karışabilir olan içgüdüleri ve fikirleri tanımlamak maksadıyla kullanılmıştır. Buna karşın *egodistonik* terimi, diğer terimin tam tersi manayı ifade eder, yani ego'ya yabancı olup bastırılmış olan içgüdüler ya da fikirler anlamındadır.[1]Jerome Neu tepkisel sıkıntının karakterinden bahsederken Greenson'dan alıntı yaparak "[bir şey] beni sıkıyor" ifadesinin, "sıkıldım" ifadesinden daha egosintotik olduğunu yazar ("6 İç Sıkıntısı İçsel Sıkıntı Tepkisel Sıkıntıya Karşı"). Yine Neu'nun bildirdiğine göre, Amerikan Psikiyatri Derneği'nin Müşevelli Heyeti cinsel yöneliminden memnun olmayan bir homoseksüelin "egodistonik homoseksüellik" kapsamında değerlendirilmesi yönünde karar almıştır. Bkz. "9 Freud ve Sapınç" başlıklı bölüm, "Yine Homoseksüellik Üzerine" başlıklı kısım ve ilgili not.

---

yitirmiş olanda "özaldatma" ortaya çıkar. Yaşamımızı sürdürürken, başımıza ne geleceğini bilmeden düşüncelerimizi yönetmemiz şanstan, bir kumardan ya da (Pascal'ın kullandığı) bahisten sayılabilir. Çoğu kere bahis, kişinin kazanacağından emin olamaması durumudur. ("O ölene değin, ona mutlu bir adam değil, sadece şanslı bir adam de!" Herodotos 1.32'ye göre, Solon'un sözleri: Sophocles'in *Kral Oedipus*'unun son dizelerinde yankılanan ünlü bir düşünce bu.)

[1] J. Palombo - H. K. Bendicsen - B. J. Koch, *Guide to Psychoanalytic Developmental Theories*, Springer, 2009, s.55.

Karşıaktarım (*countertransference*): İlkin Freud'un tanımladığı gibi, *karşıaktarım* terimi, "hastanın bilinçdışı davranışının bir sonucu olarak" analizcide ortaya çıkan hisleri ifade eder.[2] (S. Akhtar'dan aktarırsak) Terim Freud'dan günümüz görüşlerine kadar farklı anlamlar kazanmıştır. (1) Klasik görüşe göre, *karşıaktarım* tedaviye engel teşkil eder, ancak birçok analizci *karşıaktarımın* verilerinin hasta ve analitik süreçteki gelişim ile ilgili faydalı bilgiler sunduğunu gözlemler. Bu, *karşıaktarımın* hastaya zarar vermeyeceği anlamına gelmez. (2) *Karşıaktarımla* ilgili eski tutuma göre, analizci iyi bir şekilde analiz edilebilirse, *karşıaktarımdan* kurtulmak mümkün olabilir, dolayısıyla analizcinin analiz edilmesi tedavi sürecinin kaçınılmaz ve tamamlayıcı bir parçasıdır. (3) Başlangıçta *karşıaktarım* analizcinin usule aykırı olan istenmeyen tepkileri şeklinde sınırlanırken, Paula Heimann (1950) "On Countertransference"başlıklı incelemesinde kavramı "analizcinin analitik süreç boyunca deneyimlediği tüm hisler" olarak genişletmiştir. Bu, *karşıaktarımı*, olumsuz bağlamından çıkarıp psikanalitik tekniğin merkezine yerleştirmek anlamına gelir. (4) Heinrich Racker (1953, 1957, 1958) kavramı "doğrudan" ve "dolaylı" olmak üzere iki türe ayırarak monolitik anlamından kurtarmıştır, buna göre "doğrudan karşıaktarım" analizcinin doğrudan hastaya, "dolaylı karşıaktarım" ise hasta için önemli olan kişiye verdiği duygusal tepkidir. (5) *Karşıaktarımın* analizcinin çözülmemiş çatışmalarının bir göstergesi olduğu yönündeki, önceki anlayış, *karşıaktarımı*"hastanın yaratımı" olarak gören Kleinci anlayışı doğurmuştur. Bu anlayış özellikle de tam anlamıyla geri çekilmiş olan, sınırdaki ve psikotikliğe yakın bireylerle çalışan analizciler arasında yaygın bir şekilde kabul edilmiştir. (6) "Usule

[2] S. Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*, H. KarnacBooksLtd, 2009, "Countertransference" maddesi.

uygun Karşıaktarım"ın sınırının ne olacağı da bir tartışma konusudur. İdeale uygun olarak analizci hastaya bağlı tepkilerini yansıtabilir, onları inceleyebilir ve onlardan hastayla, kendisiyle, onunla kurduğu ilişkiyle ve analitik süreçle ilgili bilgi edinebilir.[3](7) Kimilerine göreyse, *karşıaktarım* analizci ile analiz edilen hastanın ilişkisindeki çocuksu yönü yansıtır.[4] Netice itibariyle denebilir ki, *karşıaktarımın* tanımı, sınırları ve yararları ya da zararları tartışma konusudur. Jerome Neu ise *karşıaktarımı*, -Klein'ın yansıtmalı özdeşim kurma anlayışı bağlamında- "her iki tarafın da sürecin etkilerini deneyimlediği bir özdeşim kurma biçimi" olarak görür, bkz. "4 Sonradan Akla Gelen Kıskançlık" başlıklı bölümdeki, "Özdeşim Kurma" başlıklı kısım.

Karşıtdeğerlilik (*ambivalence*): Bu terim ilkin 1910'da meşhur psikiyatrist Eugen Bleuler tarafından kullanılmış olup farklı alanlardaki karşıtlıkların biraradalığını gösterir: (1) iradede: bir şeyi yapma ya da yapmama arzusu, (2) zihinde: aynı anda iki zıt fikre inanmak, (3) duyguda: aynı kişiyi sevmek ve nefret etmek. (S. Akhtar'dan aktarırsak[5]) Bleuler'e göre, *karşıtdeğerlilik* şizofreninin dört temel göstergesinden biri (diğer üçü ise şunlardır: otizm hali, ilişkilerden kopukluk ve etkili rahatsızlıklar) olmakla birlikte, daha düşük seviyede, normal insanlarda da görülür. Freud Bleuler'in karşıtdeğerlilik kavramını, psikanalist tedavi altındaki bireylerde "aynı anda" baş gösteren olumlu ve olumsuz aktarımı tanımlamak için ve -Bleuler'in yukarıdaki belirlemesine göre- sadece duygusal anlamda kullanmıştır, buna göre, kişinin yaşadığı duygusal karşıtdeğerliliği oluşturan karşıt etmenlerden hiçbiri

---

[3] S. Akhtar, *A.e.*

[4] H. Racker, *Transference and Countertransference*, H. KarnacBooks Ltd., 1982, s.133.

[5] S. Akhtar, *a.g.e.*, "Ambivalence" maddesi.

her daim diğerine egemen olamaz. Freud'un *Fare Adam* olgusunda da geçtiği gibi, bir ve aynı nesneye dönük bilinçli sevgi ve bilinçli nefret, hiçbirinin [diğerini bastıracak ölçüde] coşkun olmamasına bağlı olarak aynı anda meydana gelir. İkisi de yeterince coşkun olduğunda, çatışmaya başlarlar ve duygulardan biri, genelde daha acı verici olan, bilinçdışına dönüşür.[6]Bu terimin Freud literatüründeki yeri için özellikle bkz. nesne yitimini takip eden depresyonun, yitirilen nesneye dönük karşıtdeğerlilik ile açıklandığı "Mourning and melancholia" başlıklı makale. Neu ise buradaki eserinde ("5 Odi et Amo: Sevdiklerimizden Nefret Etme Üzerine") karşıtdeğerliliği duygusal bağlamda ele almakla birlikte şöyle tanımlar: "*Karşıtdeğerlilik*, duygularımızdaki dalgalanmanın, duygusal yaşamlarımızın değişken ve çok yönlü karakterinin gerçek ve olağan bir karakteridir." Ayrıca bkz. Aynı bölümdeki "Karşıtdeğerlilik" başlıklı kısım.

Kimlik siyaseti (*identity politics*):"Kimlik siyaseti öztemsilin hakkını savunma girişimidir... Kendisini hümanizm ideolojisine dayandırır."[7]Dolayısıyla insana özgü her doğal karakter (ya da kimlik) ve tercih kimlik siyasetinin bir nesnesi olabilir (örneğin ırksal kimlik ya da cinsel tercih). Jerome Neu kimlik siyasetini "gurur (günahı)" bağlamında ele alır, bkz. "7 Gurur ve Kimlik"

Özdeşim kurma (*identification*): Bu kavram J. Laplanche ve Jean-Bertrand Pontalis'in kapsamlı incelemesinde şöyle tanımlanır: "Öznenin ötekinin bir yönünü, sahipliğini ya da bir özelliğini benimsediği psiko-

---

[6] C. Glymour, "Freud'sandroids". *The Cambridge Companion to Freud*, Ed. Jerome Neu, Cambridge UniversityPress, 1991, s.78.

[7] D. Thompson. *Writing a Politics of Perception: Memory, Holography and WomenWriters in Canada*, University of Toronto Press, 2000, s.8.

lojik süreçtir; özne, tümüyle ya da kısmen, ötekinin sunduğu modelden sonra dönüşür."[8] (Aynı kaynaktan aktarırsak) Özdeşim kurma kavramı genel ve felsefi anlamda da kullanıldığından, kavrama ilişkin semantik bir inceleme, psikanalitik çözümlemedeki karşılığını anlamada yardımcı olabilir. Esas özdeşim kurma iki şekilde anlaşılabilir: (1) Geçişli olarak, "tanımlamak" eyleminden türeyen bir fiilimsidir (= tanımlama), (2) Göreceli olarak, "(birisiyle) özdeşim kurmak" fiilinden türeyen bir fiilimsidir (= özdeşim kurma). Yazar Lalande'ın açıkladığı gibi, her iki anlam da doğrudur: (i) (Birinci durumda) Tanımlama eylemi, tanımaya ilişkindir; (ii) (İkinci durumda) Bir bireyin başka bir bireyle ya da iki varlığın birbiriyle özdeşim kurması söz konusudur. Freud özdeşim kurma tabirini kullanırken yukarıdaki iki manayı da göz önünde tutar, buna göre benzerlik ilişkisi ("gibi" ilişkisi) bir imajın diğeriyle yer değiştirmesi şeklinde ifade edilen ilişki, Freud tarafından, "bir düşü gerçekleştirme niteliği" olarak tanımlanır. Dolayısıyla özdeşim kurma aslında kısmi bir kimliği ya da saklı benzerliği tüm kimlikle değiştirme şeklindeki etken bir işlemdir.[9] Jerome Neu eserinde özdeşim kurma kavramını detaylı bir biçimde açıklar ve örnekler, bkz. "Kıskanç Düşünceler", "Patoloji"; "Sonradan Akla Gelen Kıskançlık", "Akıldışılık, İlgi ve Bağlılık" - "Karşılıklılık ve Arzulanma Arzusu" - "Özdeşim Kurma"

Sapınç (*perversion*): *Sapınç* (ya da *cinsel sapınç*) terimi, "sapmak" fiilinden türemiştir, dolayısıyla belli bir eğilim ya da durumdan ayrılma halini gösterir. Freud *sapınç* kavramını açıklamaya "insanda ve hayvanda cinsel gereksinimlerin varlığından yani cinsel içgüdüden söz ederek

---

[8] J. Laplanche & Jean-Bertrand Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, H. KarnacBooks Ltd., 2006, s.205.

[9] J. Laplanche & Jean-Bertrand Pontalis, *A.e.*

başlar: "Yaygın görüş bu cinsel içgüdünün doğası ve nitelikleri hakkında çok kesin düşüncelere sahiptir. Genellikle çocuklukta bulunmadığı erinlik sırasında erişkinliğe geçiş sürecinde başladığı ve bir cinsin diğeri üzerinde dayanılmaz bir çekim uygulamasının dışavurumlarıyla ortaya çıktığı kabul edilir; ereğinin ise cinsel birleşme ya da her durumda bu doğrultuya yönelen eylemler olduğu varsayılır... Bu noktada iki teknik terim sunacağım. Cinsel çekimin yayıldığı kişiye cinsel nesne, içgüdünün eğilimli olduğu eyleme de cinsel erek diyelim. Bilimsel olarak inceltilmiş gözlem bunların her ikisi -cinsel nesne ve cinsel erek- açısından da birçok sapmanın ortaya çıktığını gösterir. Bu sapmalarla normal varsayılan arasındaki ilişki kapsamlı araştırmalar gerektirir."[10] Freud sapınca dair kendi kapsamlı araştırmalarında buradaki iki teknik terim üzerinden sürdürür, buna göre (A) "Cinsel nesne açısından sapınç" örnekleri: (1) Eşcinsellik (tam eşcinsellik, amfijenik eşcinsellik ve duruma bağlı eşcinsellik)[11] ve (2) Cinsel açıdan olgunlaşmamış kişileri ya da hayvanları tercih etmek.[12](B) "Cinsel erek açısından sapınç" örnekleri: (1) Anatomik genişlemeler (Cinsel nesnenin aşırı değerlendirilmesi, Dudakların ve ağzın mukoz zarının cinsel kullanımı, Anal açıklığın cinsel kullanımı, Bedenin başka bölgelerinin önemi, Cinsel nesne için uygunsuz yerine geçenler - fetişizm)[13] ve (2) Öncü cinsel ereklere kilitlenmeler (Yeni ereklerin ortaya çıkışı, Dokunma ve bakma, Sadizm ve mazoşizm)[14] Freud "cinsel içgüdünün, direnç olarak davranan ve en belirginleri utanç ve tiksinti olan belirli zihinsel güçlere karşı savaşım

---

[10] Freud, *Cinsellik Üzerine*, Çev. E. Kapkın, Payel Yayınları, 2006, s.41.

[11] Detaylı açıklama için bkz. Freud, *A.e.*, s.42-55.

[12] Detaylı açıklama için bkz. Freud, *A.e.*, s.55-56.

[13] Detaylı açıklama için bkz. Freud, *A.e.*, s.57-63.

[14] Detaylı açıklama için bkz. Freud, *A.e.*, s.63-68.

vermek zorunda olduğunu bize göstermiştir" diyerek vardığı sonucu dile getirir, ona göre, "bu güçlerin bu içgüdüyü normal kabul edilen sınırlar içinde tutmada bir rol oynadığını ve eğer bireyde cinsel içgüdü tam gücüne ulaşmadan önce gelişirlerse o gelişimin seyrini etkileyebileceklerini varsaymamız akla yakındır."[15] Freud'un vardığı ikinci sonuç ise şudur: "İncelediğimiz sapkınlıkların bazılarının ancak çeşitli güdücü gücün birleşimini varsayarsak anlaşılır kılındığını bulduk. Eğer böyle sapkınlıklar[16] çözümlemeye olanak verirse, yani parçalar halinde ele alınabilirse o zaman bileşik doğada olmaları gerekir. Bu bize belki de cinsel içgüdünün kendisinin de hiç de basit bir şey olmadığının sapkınlıklarda[17] yeniden birbirinden ayrılan parçalardan oluştuğunun ipucunu verir. Eğer böyleyse bu anormalliklerin klinik gözlemi normal insanların tek düze davranışlarında gözden kaçan karışımlara dikkatimizi çeker."[18] Jerome Neu eserinde Freud'un sapınç kavramını bir makalesinde irdeler, bkz. "9 Freud ve Sapınç"

---

[15] Freud, *A.e.*, s.70.

[16] "Sapınçlar"

[17] "Sapınçlarda"

[18] Freud, *a.g.e.*, s.70-71.

BAŞVURU KAYNAKLARI

Abraham, K. 1927. *Selected Papers on Psycho-Analysis.* Trans. D. Bryan and A. Strachey. London: Hogarth.

Achilles Tatius. 1917. *Achilles Tatius.* Trans. S. Gaselee. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.

American Psychiatric Association. 1980. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Third Edition.* [DSM-III.] Washington. D.C.: APA.

Andersson, O. 1962. *Studies in the Prehistory of Psychoanalysis.* Stockholm: Norstedt.

Andrew, R. J. 1965. "The Origins of Facial Expressions." *Scientific American* 213 (October): 88-94.

Aquinas, St. Thomas. 1995 [1269]. *On Evil.* Trans. Jean Oesterle. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Aristotle. 1984. *The Complete Works of Aristotle,* ed. Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Auden, W. H. 1964. "The Joker in the Pack." *Selected Essays.* London: Faber and Faber.

Augustine. St. i960 [401]. *The Confessions of St. Augustine.* Trans. John K. Ryan. Garden City, N.Y.: Doubleday Image Books.

Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic.* London: Gollancz.

Baker. R., and F. Elliston. eds. J975. *Philosophy and Sex.* Buffalo: Prometheus.

Balint, M. 1965. "Perversions and Genitality." In *Primary Love and Psychoanalytic Technique.* London: Tavistock.

Baudelaire. C. 1982 [1861]. *Les Fleurs du Mai.* Trans. Richard Howard. Boston: David R. Godine.

Bayer, R. 1981. Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis. *New York: Basic.*

Beloff. H. 1970 [1957]. "The Structure and Origin of the Anal Character." in

Asterisks indicate chapters in this book.

Abraham, K. 1927. *Selected Papers on Psycho-Analysis.* Trans. D. Bryan and A. Strachey. London: Hogarth.

Achilles Tatius. 1917. *Achilles Tatius.* Trans. S. Gaselee. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.

American Psychiatric Association. 1980. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Third Edition.* [DSM-III.] Washington. D.C.: APA. Andersson, 0. 1962. *Studies in the Prehistory of Psychoanalysis.* Stockholm: Norstedt.

Andrew, R. J. 1965. "The Origins of Facial Expressions." *Scientific American* 213 (October): 88-94.

Aquinas, St. Thomas. 1995 [1269]. *On Evil.* Trans. Jean Oesterle. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Aristotle. 1984. *The Complete Works of Aristotle,* ed. Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Auden, W. H. 1964. "The Joker in the Pack." *Selected Essays.* London: Faber and Faber.

Augustine, St. 1960 [401]. *The Confessions of St. Augustine.* Trans. John K. Ryan. Garden City, N.Y.: Doubleday Image Books.

Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic.* London: Gollancz.

Baker. R., and F. Elliston. eds. 1975. *Philosophy and Sex.* Buffalo: Prometheus.

Balint, M. 1965. "Perversions and Genitality." In *Primary Love and Psychoanalytic Technique.* London: Tavistock.

Baudelaire. C. 1982 [1861]. *Les Fleurs du Mai.* Trans. Richard Howard. Boston: David R. Godine.

Bayer, R. 1981. Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis. *New York: Basic.*

Beloff. H. 1970 [1957]. "The Structure and Origin of the Anal Character." In*Freud and Psychology,* eds. S. G. M. Lee and M. Herbert, 121-47. Harmondsworth. England: Penguin.

Bellow, S. 1975. "On Boredom" (from *Humboldt's Gift). New York Review of Books* (August 7): 22.

Benjamin, J. 1988. *The Bonds of Love.* New York: Pantheon.

Berryman, J. 1969. *The Dream Songs.* New York: Farrar, Straus and Giroux.

Bersani. L. 1995. *Homos.* Cambridge: Harvard University Press.

Bibring, E. 1941. "The Development and Problems of the Theory of the Instincts." *International journal of Psychoanalysis 21*: 102-31.

Blake, W. 1971. *The Poems of William Blake*. Ed. W. H. Stevenson. London: Longman.

Bloomfield. M. W. 1952. The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature. *East Lansing. Mich.: Michigan State College Press.*

Bowiby. J. 1975 [1973]. *Separation (Attachment and Loss.* vol. 2). Harmondsworth. England: Penguin.

Bowra, C. M. 1961. *Greek Lyric Poetry from Aleman to Simonides.* 2nd rev. ed. Oxford: Clarendon Press.

Boswell, J. 1980. *Christianity. Social Tolerance, and Homosexuality.* Chicago: University of Chicago Press.

Brown, N. O. 1959. *Life against Death.* Middletown. Conn.: Wesleyan University Press.

Brown. N. O. 1966. *Love's Body.* New York: Vintage.

Brown, P. 1988. The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. *New York: Columbia University Press.*

Camus, A. 1946. *The Stranger.* Trans. Stuart Gilbert. New York: Knopf.

Cannon. W. B. 1968 [1927]. "The James-Lange Theory of Emotion: A Critical Examination and an Alternative Theory." *American Journal of Psychology* (1927); reprinted in *The Nature of Emotion*, ed. M. B. Arnold, 43-51. Hariri ondsworth, England: Penguin.

Carson. A. 1986. *Eros the Bittersweet.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Catullus. G. V. 1962. *The Poems of Gaius Valerius Catullus.* Trans. F. W. Cornish, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.

Chasseguet-Smirgel, J. 1984. "A Re-reading of 'Little Hans." In *Creativity and Perversion*, 35-43. New York: W. W. Norton.

Chodorow, N. 1978. *The Reproduction of Mothering.* Berkeley: University of California Press.

Cohen. D. 1987. "Law. Society and Homosexuality in Classical Athens." *Past and Present* 117 (Nov.): 3-21.

Collins, E. T. 1932. "The Physiology of Weeping." *British Journal of Opthal- mology* 16: 1-20.

Culver, C., and B. Gert. 1982. Philosophy in Medicine: Conceptual and Ethical Issues in Medicine. *Oxford: Oxford University Press.*

Darwin. C. 1965 [1872]. *The Expression of the Emotions in Man and Animals.* Chicago: University of Chicago Press.

Davidson, D. 1973-74. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47: 5-20.

Davidson, D. 1980 [1976]. "Hume's Cognitive Theory of Pride." In *Essays on Actions and Events.* 277-90. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. 1982. "Paradoxes of Irrationality." In *Philosophical Essays on Freud,* ed. R. Wollheim and J. Hopkins. Cambridge: Cambridge University Press.

Davis, K. 1936. "Jealousy and Sexual Property." *Social Forces* 14: 395-405.

Denniston. R. H. 1980. "Ambisexuality in Animals." In *Homosexual Behavior.* ed. J. Marmor. 25-40 . New York: Basic.

de Rougemont, D. 1983. *Love in the Western World.* Trans. M. Belgion, rev. ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Descartes. R. 1984 [1641]. *Meditations on First Philosophy.* Trans. J. Cottingham. In *The Philosophical Writings of Descartes,* ed. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, 2: 3-62. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes. R. 1985 [1649]. *The Passions of the Soul.* Trans. R. Stoothoff. In *The Philosophical Writings of Descartes,* ed. j. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, 1: 325-404. Cambridge: Cambridge University Press.

Diderot. D. 1957 [1773]. *The Paradox of Acting.* Trans. Walter Herries Pollock. New York: Hill and Wang.

Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational.* Berkeley: University of California Press.

Dover, K. J. 1964. "Eros and Nomos." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 11: 31-42.

Dover. K. J. 1965. "The Date of Plato's Symposium." *Phronesis* 10: 2-20.

Dover, K. J. 1966. "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium," *Journal of Hellenic Studies* 86: 41-50,

Dover. K. J. 1978. *Greek Homosexuality.* London: Duckworth.

Dover, K. J., ed. 1980. *Plato: Symposium.* Cambridge: Cambridge University Press.

Duhem, P. 1954 [1905]. *The Aim and Structure of Physical Theory.* Trans. P. P. Wiener. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Dürkheim, E. 1965 [1905]. *The Elementary Forms of the Religious Life.* Trans. Joseph Ward Swain. New York: Free Press.

Dworkin. A. 1987. *Intercourse.* New York: Free Press,

Ekman, P.. R. W. Levenson, and W. V. Frieson. 1983. "Autonomic Nervous System Activity Distinguishes Between Emotions." *Science* 221: 1208-10.

Ekman, P. 1973. "Cross-Cultural Studies of Facial Expression." In *Darwin and Facial Expression,* ed. Paul Ekman. 169-222. New York: Academic.

Ekman, P. 1984. "Expression and the Nature of Emotion." In *Approaches to Emotion,* ed. Paul Ekman and Klaus R. Scherer. 319-43. Hillsdale. N.J.: Erlbaum.

Elster, J. 1979. *Ulysses and the Sirens.* Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, J. 1983. "Sour Grapes." In *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality,* 109-40. Cambridge: Cambridge University Press.

Erikson, E. 1958. "The Nature of Clinical Evidence." In *Insight and Responsibility.* New York: Norton.

Erikson, E. 1963. *Childhood and Society.* 2nd ed. New York: W. W. Norton.

Erikson, E. 1964. "Psychological Reality and Historical Actuality." In *Insight and Responsibility.* New York: Norton.

Etchegoyen, R. El. 1988. "The Analysis of Little Hans and the Theory of Sexuality." *International Review of Psycho-Analysis* 15: .37-43.

Evans-Pritchard, E. 1937. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande.* New York: Oxford University Press.

Eysenck, H. J. 1965. *Fact and Fiction in Psychology.* Harmondsworth, England: Penguin.

Fairlie, Henry. 1978. "Pride or Superbia." In *The Seven Deadly Sins Today,* 39-58.

Notre Dame. Ind.: University of Notre Dame Press.

Feldman. S. S. 1956. "Crying at the Flappy Ending." *Journal of the American Psychoanalytic Association* 4: 477-85.

Fenichel. O. 1953 [1934]. "On the Psychology of Boredom." In *The Collected Papers of Otto Fenichel*, First Series, 292-302. New York: W. W. Norton.

Fine. A., and M. Forbes. 1986. "Griinbaum on Freud: Three Grounds for Dissent." *Behavioral and Brain Sciences* 9: 237-38.

Fingarette. H. 1969. *Self-Deception*. London. Routledge and Kegan Paul.

Foot, P. 7978 [1958-59]. "Moral Beliefs." In *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, 110-31. Berkeley: University of California Press.

Ford. G. H. 1965. *Dickens and His Readers*. New York: W. W. Norton.

Forrester, J. 1996. "Psychoanalysis and the History of the Passions: The Strange Destiny of Envy." In *Freud and the Passions*, ed. J. O'Neill, 127-49. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.

Foster, G. M. 1972. "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior." *Current Anthropology* 13: 165-202.

Foucault, M. 1986. *The Use of Pleasure*. Vol. 2. *The History of Sexuality*. New York: Vintage.

Frankfurt, H. G. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person." *Journal of Philosophy* 68: 5-20.

Freud. A. 1966 [1936]. "Identification with the Aggressor." In *The Ego and the Mechanisms of Defence*. London: Hogarth.

Freud, S. 1953-74 [1888-89]. "Preface to the Translation of Bernheim's *Suggestion*." In *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1, ed. James Strachey. London: Hogarth.

Freud. S. [1889a]. "Review of August Forel's *Hypnotism*." In *SE* 1.

Freud, S. [1893c]. "Some Points for a Comparative Study of Organic and Hysterical Motor Paralyses." In SE I.

Freud. S. [1893h]. "On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena: A Lecture." Written with Josef Breuer. In *SE* 3.

Freud, S. [1894a]. "The Neuro-Psychoses of Defence." In *SE* 3.

Freud. S. [1895d]. *Studies in Hysteria*. Written with Josef Breuer. In *SE* 2.

Freud. S. [1896b]. "Further Remarks on the Neuro-Psychoses of Defence." In *SE* 3.

Freud, S. [1896c]. "The Aetiology of Hysteria." In *SE* 3.

Freud, S. [1898a]. "Sexuality in the Aetiology of the Neuroses." In *SE* 3.

Freud, S. [1899a]. "Screen Memories." In *SE* 3.

Freud, S. [1900]. *The Interpretation of Dreams.* In *SE* 4-5.

Freud. S. [1904]. "Freud's Psycho-Analytic Procedure." In SE 7.

Freud. S. [1905d]. *Three Essays on the Theory of Sexuality. In SE* 7.

Freud, S. [1905e]. *Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria.* In *SE* 7.

Freud. S. [1907a]. *Delusions and Dreams in Jensen's "Gravida."* In *SE* 9.

Freud, S. [1907b]. "Obsessive Actions and Religious Practices." In *SE* 9.

Freud. S. [1908a]. "Hysterical Phantasies and Their Relation to Bisexuality." In *SE* 9.

Freud. S. [1908b]. "Character and Anal Erotism." In *SE* 9.

Freud, S. [1908c]. "On the Sexual Theories of Children." In *SE* 9.

Freud. S. [1908d], "'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervous Illness." In *SE* 9.

Freud. S. [1909b]. "Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy." In *SE* IO.

Freud, S. [1909d]. "Notes upon a Case of Obsessional Neurosis." In *SE* IO.

Freud, S. [1910a]. "Five Lectures on Psycho-Analysis." In *SE* IO.

Freud, S. [1910c]. *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood.* In *SE* II.

Freud, S. [1910d]. "The Future Prospects of Psycho-Analytic Therapy." In *SE* · II.

Freud. S. [1910e]. "The Antithetical Meaning of Primal Words." In *SE* II

Freud, S, [1910k]. "'Wild' Psycho-Analysis." In *SE* II.

Freud, S. [1911c]. "Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia." In *SE* 12.

Freud, S. [1912b]. "The Dynamics of Transference." In *SE* 12.

Freud, S. [1912c]. "Types of Onset of Neurosis." In *SE* 12.

Freud, S. [1912d], "On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love." In *SE* 11.

Freud. S. [1912f]. "Contributions to a Discussion on Masturbation." In *SE* 12.

Freud, S. [1912-13]. *Totem and Taboo.* In *SE* 13.

Freud, S. [1913c]. "On Beginning the Treatment." In *SE* 12.

Freud. S. [1913i]. "The Disposition to Obsessional Neurosis." In *SE* 12.

Freud. S, [1914c]. "On Narcissism: An Introduction." In *SE* 14.

Freud, S. [1914g]. "Remembering, Repeating and Working-Through." In *SE* 12.

Freud, S. [1915a]. "Observations onTransference-Love." In *SE* 12.
Freud, S. [1915c]. "Instincts and Their Vicissitudes." In *SE* 14.
Freud, S. [1915d]. "Repression." In *SE* 14.
Freud, S. [1915e]. "The Unconscious." In *SE* 14.
Freud, S. [1916a]. "On Transience." In *SE* 14.
Freud, S. [1916-17]. *Introductory Lectures on Psycho-Analysis.* In *SE* 15-16.
Freud, S. [1970]. "Mourning and Melancholia." In *SE* 14.
Freud, S. [1918a]. "TheTaboo of Virginity." In *SE* 11.
Freud, S. [1918b]. "From the History of an Infantile Neurosis." In *SE* 17.
Freud, S. [1919c]. "A Child is Being Beaten." In *SE* 17.
Freud, S. [1920a]. "The Psychogenesis of a Case of Female Homosexuality." In *SE* 18.
Freud, S. [1920g]. *Beyond the Pleasure Principle.* In *SE* 18.
Freud, S. [1921c]. *Group Psychology and the Analysis of the Ego.* In *SE* 18.
Freud, S. [1922b]. "Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality." In *SE* 18.
Freud, S. [1923b]. *The Ego and the Id.* In *SE* 19.
Freud, S. [1923e]. "The Infantile Genital Organization." In *SE* 19.
Freud, S. [1924c]. "The Economic Problem of Masochism." In *SE* 19.
Freud, S. [1924d]. "The Dissolution of the Oedipus Complex." In *SE* 19.
Freud, S. [1923d]. *An Autobiographical Study.* In *SE* 20.
Freud, S. [1925b]. "Negation." In *SE* 19.
Freud, S. [19251]. "Some Additional Notes on Dream-Interpretation as a Whole." In *SE* 19.
Freud, S. [1926d]. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety.* In *SE* 20.
Freud, S. [1927c]. *The Future of an Illusion.* In *SE* 21.
Freud, S. [1927e]. "Fetishism." In *SE* 21.
Freud, S. [1930a]. *Civilization and its Discontents. SE* 21.
Freud, S. [1933a]. *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis.* In *SE* 22.
Freud, S. [1939a]. *Moses and Monotheism.* In *SE* 23.
Freud, S. 1940a [1938]. *An Outline of Psycho-Analysis.* In *SE* 23.
Freud, S. 1940d [1893]. "On the Theory of Hysterical Attacks." Written with J. Breuer. In *SE* 1.

Freud. S. 1940c [1938]. "Splitting of the Ego in the Process of Defence." In *SE* 23.

Freud. S. 1950a [1887-1902]. *The Origins of Psycho-Analysis.* London: 1954. Partly, including *A Project for a Scientific Psychology*, in *SE* 1.

Freud, S. [1960a]. *Letters 1873-1939*, ed. Ernst L. Freud. Trans. Tania and James Stern. New York: Hogarth.

Freud, S. 1974. *The Freud/Jung Letters*, ed. W. McGuire. Trans. R. Manheim and R. F. C. Hull. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Freud. S. 1985 [1887-1904]. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, trans. and ed. J. M. Masson. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Frey, W. H. 1985. *Crying: The Mystery of Tears.* Minneapolis: Winston.

Gagarin. M. 1977. "Socrates' Hybris and Alcibiades' Failure." *Phoenix* 31: 22-37

Geertz. C. 1973. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight." In *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic.

Geertz, C. 1977. "Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination." *Georgia Review* 31: 788-810.

Gellner. E. 1970. "Concepts and Society." In *Rationality*, ed. Bryan R. Wilson. New York: Harper and Row.

Genet. J. 1967 [1949]. *The Thief's Journal.* Trans, B. Frechtman. Harmondsworth, England: Penguin.

Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Glymour, C. 1980. *Theory and Evidence.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Golding, W. 1954. *Lord of the Flies.* New York: Coward-McCann.

Graf, M. 1942. "Reminiscences of Prof, Sigmund Freud." *Psychoanalytic Quarterly* 11: 465-76.

Greenacre, P. 1979. "Fetishism." In *Sexual Deviation*, 2nd ed., ed. I. Rosen, 79-108. Oxford: Oxford University Press.

Greenson. R. R. 1953. "On Boredom." *American Psychoanalytic Association Journal* 1: 7-21.

Greenspan, P. 1980. "A Case of Mixed Feelings: Ambivalence and the Logic of Emotion." In *Explaining Emotions*, ed. Amélie Rorty. Berkeley: University of

California Press.

Grünbaum, A. 1979. "Is Freudian Psychoanalytic Theory Pseudo-Scientific by Karl Popper's Criterion of Demarcation?" *American Philosophical Quarterly* 16: 131-41.

Grünbaum, A. 1984. *The Foundations of Psychoanalysis*. Berkeley: University of California Press.

Haight, M. R. 1980. *A Study of Self-Deception*. Sussex: Harvester.

Halperin, D. M. 1985. "Platonic Erôs and What Men Call Love." *Ancient Philosophy* 5: 161-204.

Halperin, D. M. 1986. "Plato and Erotic Reciprocity." *Classical Antiquity* 5: 60-80

Halperin, D. M. 1990. "Why Is Diotima a Woman?" In *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, 113-51. New York: Routledge.

Halperin, D. M. 1995. *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Oxford: Oxford University Press.

Hampshire, S. 1972a. "Disposition and Memory." In *Freedom of Mind and Other Essays*. 160-82. Oxford: Oxford University Press.

Hampshire. S. 1972b. "Ethics: A Defense of Aristotle." In *Freedom of Mind and Other Essays*, 64-86. Oxford: Clarendon Press.

Hampshire. S. 1972c. "Feeling and Expression." In *Freedom of Mind and Other Essays*, 143-59. Oxford: Oxford University Press.

Hampshire, S. 1972d. "Sincerity and Single-mindedness." In *Freedom of Mind and Other Essays*, 232-56. Oxford: Oxford University Press.

Hampshire, S. 1973. "Morality and Pessimism." *New York Review of Books* 19, nos. 11-12 (January 25): 26-33. Reprinted in *Morality and Conflict* (Cambridge. Mass.: Harvard University Press. 1983). 82-100.

Hampshire. S. 1975. *Freedom of the Individual*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hampshire, S. 1996. "Justice Is Conflict: The Soul and the City." Tanner Lectures on Human Values, Harvard University. October 30-31, 1996. [unpublished ms]

Harman, G. 1967. "Quine on Meaning and Existence." *Review of Metaphysics*

21: 124-51.

Hart, H. L. A. 1968. "Responsibility." In *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, 211-30. Oxford: Clarendon Press.

Hartley, L. P. 1960. *Facial Justice*. London: Hamish Hamilton.

Hearn. L. 1894. "The Japanese Smile." In *Glimpses of Unfamiliar Japan*. New York: Houghton. Mifflin & Co.

Hegel, G. W. F. 1977 [1807]. *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

Heron. W. 1957. "The Pathology of Boredom." *Scientific American* 196: 52-56.

Hill. T. E.. Jr. 1991 [1973]. "Servility and Self-Respect." In *Autonomy and Self-Respect*, 4-18. Cambridge: Cambridge University Press.

Hirsch, F. 1976. *Social Limits to Growth*. Cambridge. Mass.: Harvard University Press.

Hochschild, A. R. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*.

Berkeley: University of California Press.

Holland. N. N. 1985. *The I*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Hollis. M. 1970. "Reason and Ritual." In *Rationality*, ed. Bryan R. Wilson. New York: Harper and Row.

Homans. G. C., and D. M. Schneider. 1955. *Marriage. Authority, and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*. Glencoe, 111.: Free Press.

Hookway, C, and P. Pettit, eds. 1978. *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences*. New York: Cambridge University Press.

Hume. D. 1888 [1739]. *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press.

Huxley, A. 1938. *Brave New World*. London: Chatto & Windus.

Ibsen. H. 1978 [1884]. *The Wild Duck*. In *Ibsen: The Complete Major Prose Plays*. Trans. Rolf Fjelde, New York: Farrar Straus & Giroux.

Ignatieff, M. 1993. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Isenberg, A. 1980 [1949]. "Natural Pride and Natural Shame." In *Explaining Emotions*, ed. A. Rorty, 355-83. Berkeley: University of California Press.

Izard, C. E. rg8o. "Cross-Cultural Perspectives on Emotion and Emotion Communication." In *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, ed H. Triandis, 185-22l. Boston: Allyn and Bacon.

Izenberg, G, N. 1976. *The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy.* Princeton, N.J.: Princeton University Press,

Jackson, S. W. 1986. *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

James, W. 1968 [1884]. "What Is an Emotion?" *Mind:* reprinted in *The Nature of Emotion,* ed. M. B. Arnold, 17-36. Harmondsworth, England: Penguin.

Joffe. W. C, 1969. "A Critical Review of the Status of the Envy Concept." *International Journal of Psychoanalysis* 50: 533-45.

Jones, E. 1953. *Sigmund Freud: Life and Work,* vol. 1. London: Hogarth.

Kant, I. 1964 [1797]- *The Metaphysical Principles of Virtue.* Trans. J. Ellington. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Kanter, R. M. 1972. *Commitment and Community.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kaplan, M, 1997. *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire.* New York: Routledge.

Kierkegaard. S. 1959 [1843]. "The Rotation Method." In *Either/Or.* Trans. D. F. Swenson and L. M. Swenson, L: 279-96. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Kierkegaard. S. 1983 [1843]. *Repetition,* ed. and trans. H. V. and E. H. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Klein, M. 1975 [1957]. "Envy and Gratitude." *Writings of Melanie Klein,* 3: 176-235. London: Hogarth.

Klineberg, 0. 1935. *Race Differences.* New York: Harper.

Koch. P. J. 1987. "Emotional Ambivalence." In *Philosophy and Phenomenological Research* 48: 257-79.

Kuhn, R. 1976. *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature.* Princeton. N.J.: Princeton University Press.

Kuhn, T. S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press.

LaBarre, W. 1947. "The Cultural Basis of Emotions and Gestures." *Journal of*

Personality 16: 49-68.

Laplanche. J., and J.-B. Pontalis. 1973. *The Language of Psycho-Analysis.* London: Hogarth.

Leach, E. 1970. *Lévi-Strauss.* Glasgow/London: Fontana Modern Masters. Collins Publishers.

Lear. J. 1990. *Love and Its Place in Nature.* New York: Farrar, Straus & Giroux.

Lévi-Strauss, C. 1969 [1949]. *The Elementary Structures of Kinship.* Trans, from the French by J. H. Bell and J. R. von Sturmer: ed. R. Needham. London: Fyre and Spottiswoode.

Lévi-Strauss. C. 1963a. "The Sorcerer and His Magic." In *Structural Anthropology,* 167-85. New York: Basic.

Lévi-Strauss, C. 1963b. "The Effectiveness of Symbols." In *Structural Anthropology,* 186-205. New York: Basic.

Lévi-Strauss. C. 1963c. *Totemism.* Trans. R. Needham. Boston: Beacon.

Lewes, K. 1988. *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality.* New York: Simon and Schuster.

Lewis, C. S. 1936. *The Allegory of Love.* Oxford: Oxford University Press.

Lofgren, L. B. 1966. "On Weeping." *International Journal of Psycho-Analysis* 47: .375-81.

Lounsbury, F. 1962. "Review of *Structure and Sentiment."American Anthropologist* 44: 1302-10.

Lukes. S. 1970. "Some Problems about Rationality." In *Rationality,* ed. B. R. Wilson. New York: Harper and Row.

Lyman, S. M. 1978. *The Seven Deadly Sins: Society and Evil.* New York: St. Martin's.

MacIntyre, A. 1970. "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" In *Rationality,* ed. B. R. Wilson. New York: Harper and Row.

MacIntyre, A. 1971. "Emotion, Behaviour and Belief." In *Against the Self-Images of the Age.* London: Duckw'orth.

MacKinnon, C. A. 1979. *Sexual Harassment of Working Women.* New Haven: Yale University Press.

Marmor, J. 1980. "Epilogue: Homosexuality and the Issue of Mental Illness." In *Homosexual Behavior: A Modern Reappraisal,* ed. J. Marmor. New York: Basic.

Marx, K. 1975 [1844]. "Economic and Philosophical Manuscripts." In *Early Writings*. Trans. R. Livingstone and G. Benton. New York: Vintage.

Meyer. M. 1968. *The Wild Duck*. London: Methuen.

Mill, J. S. 1961 [1838]. "Bentham." In *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. M. Cohen. New York: Modern Library.

Mill. J. S. 1961 [1861]. *Utilitarianism*. In *The Philosophy of John Stuart Mill*. ed. Marshall Cohen. New York: Modern Library.

Miller, W. I. 1993. *Humiliation*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Montagu. A. 1959. "Natural Selection and the Origin and Evolution of Weeping in Man." *Science* 130: 1572-73.

Montagu. A. 1981. "The Evolution of Weeping." *Science Digest* (November): 32.

Montaigne, M. de. 1958 [1588]. "How We Cry and Laugh for the Same Thing." In *The Complete Works of Montaigne*, trans. D. M. Frame. Palo Alto: Stanford University Press.

Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moravcsik. J. M. E. 1971. "Reason and Eros in the 'Ascent'-Passage of the Symposium." In *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. J. P. Anton and G. L. Kustas. 283-302. Albany: SUNY Press.

Morris. D. et al. 1979. *Gestures: Their Origins and Distribution*. New York: Stein & Day.

Murphy. J. G., and J. Hampton. 1988. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. 1979a. "The Absurd." In *Mortal Questions*, 11-23. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel. T. 1979b. "Brain Bisection and the Unity of Consciousness." In *Mortal Questions*. 147-64. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. 1979c. "Moral Luck." In *Mortal Questions*. 24-38. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel. T. 1979d. "Sexual Perversion." In *Mortal Questions*, 39-52. Cambridge: Cambridge University Press.

Needham. R. 1962. *Structure and Sentiment*. Chicago: University of Chicago Press.

Neu. J. 1967. "A Bibliography of Writings in English on Linguistic Method in

Philosophy and Related Issues, 1930-1965." In *The Linguistic Turn*, ed. R. Rorty, 361-93. Chicago: University of Chicago Press.

Neu, J. 1.971. "Plato's Analogy of State and Individual: *The Republic* and the Organic Theory of the State." *Philosophy: The Journal of the Royal Philosophical Institute* 46: 238-54.

Neu. J. 1973. "Fantasy and Memory: The Aetiological Role of Thoughts According to Freud." *The International Journal of Psycho-Analysis*. 54: 383-98. [Chap. u.J

Neu. J. 1974. "Genetic Explanation in *Totem and Taboo*." In *Freud: A Collection of Critical Essays*, ed. R. Wollheim, 366-97. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor.

Neu, I. 1975a. "Lévi-Strauss on Shamanism." *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute* to: 285-92. [Chap. 13.]

Neu, J. 1975b. "Thought, Theory, and Therapy." *Psychoanalysis and Contemporary Science: An Annual of Integrative and Interdisciplinary Studies* 4: 103-43.

Neu. J. 1976a. "Unger's *Knowledge and Politics*." *Texas Law Review* 54: 441-58.

Neu, J. 1976b. "What Is Wrong with Incest?" *Inquiry* 19: 27-39. [Chap. 10.]

Neu, J. 1977- *Emotion, Thought, and Therapy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Neu, J. 1980a. "Jealous Thoughts." In *Explaining Emotions*, ed. A. Rorty. 425-63. Berkeley: University of California Press. [Chap. 3.]

Neu. I- 1980b. "Minds on Trial." In *Mental Illness: Law and Public Policy*. ed. B. Brody and H. T. Engelhardt, Jr.. 73-105. Dordrecht: D. Reidel.

Neu, J. 1981. "Getting Behind the Demons." *Humanities in Society* 4: [71-96. [Chap. 14.]

Neu, J. 1984a. "Looking All Around for Our Real Selves." New *York Times Book Review*. July 8: 24.

Neu. J. 1984b. "Mental Illness and Criminal Justice." *Criminal Justice Ethics* 3: 62-67.

Neu. J. 1987a. "A Tear Is an Intellectual Thing." *Representations* 19: 35-61. [Chap. 2.]

Neu. J. 1987b. "Freud and Perversion." In *Sexuality and Medicine. Vol. 1: Conceptual Roots*, ed. E. E. Shelp. 153-84. Dordrecht: D. Reidel. [Chap. 9.]

Neu, J. 1988a. "Divided Minds: Sartre's 'Bad Faith' Critique of Freud." *Review*

of Metaphysics 42: 79-101.

Neu, J, 1988b. "Life-Lies and Pipe Dreams: Self-Deception in Ibsen's *The Wild Duck* and O'Neill's *The Iceman Cometh.*" *Philosophical Forum* 19: 241-69, [Chap. 15.]

Neu, J., ed. 1991a. *The Cambridge Companion to Freud.* Cambridge: Cambridge University Press.

Neu, J. :991b. "Plato's Homoerotic *Symposium.*" In *The Philosophy of (Erotic) Love*, ed. R. C. Solomon and K. M. Higgins, 317— 35. Lawrence, Kan.: University Press of Kansas. [Chap. 8.]

Neu, J. 1991c. "Hampshire's *Innocence and Experience.*" *Ethics* 102: 155-58.

Neu, J. 1993. "Emotion," In *Collier's Encyclopedia*, vol. 9:131-34. New York: Macmillan.

Neu, J, 1995a. "Cavell's *The Psychoanalytic Mind: From Freud to Philosophy.*" *Philosophical Review* 104: 289-93.

Neu, J. [995b. "'Does the Professor Talk to God?': Learning from Little Hans." *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 2: 137-61. [Chap. 12.]

Neu, J. 1995c. "Freud." In *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi, 285-87. Cambridge: Cambridge University Press.

Neu. J. 1996. "*(Mi et Amo:* On Hating the Ones We Love." In *Freud and the Passions*, ed. J. O'Neill. 53-72. University Park. Pa.: Pennsylvania State University Press. [Chap. 5.]

Neu, J. 1998a. "Boring from Within: Endogenous versus Reactive Boredom." In *Emotions in Psychopathology: Theory and Research*, eds. W. F. Flack, Jr.. and J. D. Laird, 158-70. Oxford: Oxford University Press. [Chap. 6.]

Neu. J. 1998b. "Pride and Identity." *Midwest Studies in Philosophy* 22: 227-48. [Chap. 7.]

Neu. J. 1998c. "Sexual Identity and Sexual Justice." *Ethics* 108: 586-96.

Nietzsche, F. W, 1967 [1887]. *On the Genealogy of Morals.* Trans. W, Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage.

Nietzsche. F. W. 1974 [1882]. *The Gay Science.* Trans. W. Kaufmann. New York: Vintage.

Nozick. R. 1974. *Anarchy, State and Utopia.* New York: Basic.

Nunberg, H.. and E. Federn. eds. 1967. *Minutes of the. Vienna Psychoanalytic*

Society, Volume 2:1908-1910. New York: International Universities Press.

Nussbaum. M. C. 1986a. "The Speech of Alcibiades: A Reading of the *Symposium.*" In *The Fragility of Goodness.* 165-99. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum. M. C. 1986b. "This Story Isn't True': Madness. Reason and Recantation in the *Phaedrus.*" In *The Fragility of Goodness.* 200-33. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Neill, E. 1957 [1946], *The Iceman Cometh.* New York: Vintage.

Oatley, K. 1992. *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions.* Cambridge: Cambridge University Press.

Payne. R. 1960. *Hubris: A Study of Pride.* New York: Harper Torchbooks.

Pears. D. 1984. *Motivated Irrationality.* Oxford: Oxford University Press.

Pevre, H. 1974. "Creative Boredom and French Literature." *Centerpoint* (Spring): 24-32.

Phillips. A. 1988. *Winnicott.* London: Fontana Press.

Phillips. A. 1993. "On Being Bored." In *On Kissing. Tickling, and Being Bored.* 68-78. Cambridge. Mass.: Harvard University Press.

Plato. 1997. *Apology. Charmides. Laws. Mem, Phaedrus. Protagoras. The Republic, Symposium.* In *Plato Complete Works,* ed. J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett.

Price, A. VV. 1989. *Love and Friendship in Plato and Aristotle.* Oxford: Oxford University Press.

Price. H. H. 1954. "Belief and Will." *Proceedings of the Aristotelian Society,* Suppl. 28.

Proust. M. 1981. *Remembrance of Things Past.* Trans. C. K. S. Moncrieff and T. Kilmartin. New York: Random House.

Quine. VV. V. 1960. *Word and Object.* Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press.

Quine. VV. V. 1961. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View* (2nd ed.), 20-46. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rankin, A. V. 1962. "Odi et Amo: Gaius Valerius Catullus and Freud's Essay on A Special Type of Choice of Object Made by Men." *American Imago* 19: 437-48.

Rawls, J. 1971. A *Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press,

Reich, A. [951. "The Discussion of 1912 on Masturbation and Our Present-Day Views." *Psychoanalytic Study oj the Child* 6: 80-94.

Reik. T. 1976 [1931]. *Ritual*. New York: International Universities Press.

Reiman, J. H. 1976. "Privacy, Intimacy, and Personhood" *Philosophy & Public Affairs* 6: 26-44.

Ricoeur, P. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Trans. D. Savage. New Haven. Conn.: Yale University Press.

Rorty. A. 19S0. "Jealousy, Attention, and Loss." In *Explaining Emotions*, ed. A. Rorty. 465-88. Berkeley: University of California Press. 1980. Reprinted in *Mind in Action: Essays in the Philosophy of Mind*, 135-54. Boston: Beacon Press, 1988.

Rousseau, J. J. 1950 [1755], *Discourse on the Origin of Inequality*. Trans. G. D. H. Cole in *The Social Contract and Discourses*, London: Dent (Everyman's Library).

Rousseau. 1969 [1762]. *Emile*. Trans. B. Foxiey. London: Dent (Everyman's Library).

Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.

Ryle, C. 1954. "Pleasure." *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. 28.

Sachs, D. 1981. "How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem." *Philosophy and Public Affairs* 10: 346-60.

Sachs, O. 1967. "Distinctions between Fantasy and Reality Elements in Memory and Reconstruction." *International Journal of Psycho-Analysis* 48: 416-23.

Sacks, O. 1990. *Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf*. New York: HarperPerennial.

Sartre, J-P. 1948. *The Emotions: Outline of a Theory*. Trans. B. Frechtman. New York: Philosophical Library.

Sartre, J-P. 1956 [1943]. *Being and Nothingness*. Trans. H. E. Barnes. New York: Philosophical Library.

Sartre, J-P. 1957 (1936-37]. *The Transcendence of the Ego*. Trans. F. 'Williams and R. Kirkpatrick. New York: NoonDay Press.

Scheler, M 1972. *Ressentiment*. ed, L. A. Coser. Trans. W. W. Holdheim. New York: Schocken.

Schimmel, S. 1992. *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human* Nature. New York: Free Press.

Schoeck, H. 1970. Envy: *A Theory of Social Behaviour.* Trans. M. Glenny and B. Ross. New York: Harcourt, Brace & World.

Scodel, A. 1973 [1957]- "Heterosexual Somatic Preference and Fantasy Dependency." In *The Experimental Study of Freudian Theories,* eds. H. J. Eysenck and G. D. Wilson, 102-10. London: Methuen.

Segal, H. 1992. "The Achievement of Ambivalence." *Common Knowledge* 1: 92-103.

Sharp, R. F. 1971. *Four Great Plays by Ibsen.* New York: Bantam.

Silverman, M. A. 1980. "A Fresh Look at the Case of Little Hans." In *Freud and Elis Patients,* ed. M. Kanzer and J. Glenn. New York: Jason Aronson.

Singer, I. 1984-87. *The Nature of Love.* Chicago: University of Chicago Press.

Sitwell, E. 1962. "Pride." In *The Seven Deadly Sins.* ed. A. Wilson et al.. 15-22. New York: William Morrow.

Slap, J. W. 1961. "Little Hans's Tonsillectomy." *Psychoanalytic Quarterly* 30: 259-61.

Slote. M. 1975. "Inapplicable Concepts." *Philosophical Studies* 28: 265-71.

Smith. A. 1969 [1759]. *The Theory of Moral Sentiments.* Indianapolis: Liberty Classics.

Soble, A., ed. 1980. *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings.* Totowa. N.J.: Littlefield. Adams.

Solomon, R. 1978. "Emotions and Anthropology: The Logic of Emotional WorldViews." *Inquiry* 21: 181-99.

Spacks. P. M. 1995. *Boredom: The Literary History of a State of Mind.* Chicago: University of Chicago Press.

Spinoza. B. de. 1985 [1677]. *Ethics.* In *The Collected Works of Spinoza.* Trans. E. Curley, 1: 401-617. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Stanislavski. C. 1936. *An Actor Prepares.* Trans. E. R. Hapgood. New York: Theatre Arts.

Stendhal, 1975 [1822]. *On Love.* Trans. G. & S. Sale. Harmondsworth, England: Penguin.

Stewart, W. A. 1967. *Psychoanalysis: The First Ten Years 1888-1898.* New York:

Macmillan.

Sulloway, F. J. 1991. "Reassessing Freud's Case Flistories: The Social Construction of Psychoanalysis." *Isis* 82: 245-75.

Szasz, T. S. 1961. *The Myth of Mental Illness.* New York: Hoeber-Flarper.

Taylor, C. 1964. *The Explanation of Behaviour.* London: Routledge & Kegan Paul.

Taylor, C. 1992, *The Ethics of Authenticity.* New Haven, Conn.: Harvard University Press.

Taylor. G. 1980. "Pride." In *Explaining Emotions,* ed. A. Rorty, 385-402. Berkeley: University of California Press.

Taylor. G. 1985. *Pride, Shame, and Guilt.* Oxford: Oxford University Press.

Trilling, L. 1972. *Sincerity and Authenticity.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press,

Turner, V. 1978. "Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbologist." In *The Making of Psychological Anthropology,* ed. G. Spindler. Berkeley: University of California Press.

Twain, M. 1897. *Following the Equator: A Journey Around the World* (Vol. 1). New York: Harper & Brothers.

Vlastos. G. 1973. "The Individual as an Object of Love in Plato." *Platonic Studies,* 3-42. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Vlastos, G. 1980 [1958]. "The Paradox of Socrates." In *The Philosophy of Socrates,* ed. G. Vlastos. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Vlastos, G. 1989. "Was Plato a Feminist?" *Times Literary Supplement* (March 17-23): 276. 288-89.

Vlastos, G. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher.* Cambridge: Cambridge University Press.

Vonnegut. K., Jr. 1970. "Flarrison Bergeron." *Welcome to the Monkey House.* New York: Dell.

Walsh. W. H. 1970. "Pride, Shame and Responsibility." *The Philosophical Quarterly* 20: r-13,

Walton, K. 1978 "Fearing Fictions." *Journal of Philosophy* 75: 5-27.

Watson, J. B. 1924. *Behaviorism*. New York: W. W. Norton.

Wenzel, S, i960. *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Williams, B, 1959. "Pleasure and Belief." *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. 33.

Williams, B. 1973a. "Deciding to Believe." In *Problems of the Self* 136-51. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. 1973b. "Ethical Consistency." In *Problems of the Self*, 166-86. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams. B. 1973c. "The Idea of Equality" In *Problems of the Self*, 230-49. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams. B. 1973d. "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality." In *Problems of the Self* 82-100. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams. B. 1973e. "Personal Identity and Individuation." In *Problems of the Self*, 1-18. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. 1981. "Moral Luck." In *Moral Luck*, 20-39. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson. B. R., ed. T970. *Rationality*. New York: Harper and Row.

Wilson, E. O 1978. *On Human Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Winkler, J. J. 1990. "Unnatural Acts." In *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge.

Winnicott, D. W. 1958. "Transitional Objects and Transitional Phenomena." In *Collected Papers*, 229-42. London: Tavistock.

Winnicott, D. W. 1965. "The Capacity to be Alone." In *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, 29-36. London: Hogarth.

Winnicott, D. W 1974a. "Mirror-role of Mother and Family in Child Development." In *Playing and Reality*. 130-38. Harmondsworth, England: Penguin.

Winnicott, D. W. 1974b. "The Use of an Object and Relating through Identifications." In *Playing and Reality*, 101-11.. Harmondsworth, England: Penguin.

Wittgenstein, l 1953. *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: B. Blackwell.

Wolff, P. H. 1969. "The Natural History of Crying and Other Vocalizations in Early Infancy." In *Determinants of Infant Behavior*, ed. B. M. Foss. 81-109. London: Methuen.

Wollheim, R. 1966. "Expression." *Royal institute of Philosophy Lectures* r: 227-44.

Wollheim. R. 1979. "Wish-fultillment." In *Rational Action*, ed. R. Harrison. Cambridge: Cambridge University Press.

Wollheim, R. 1980. "On Persons and Their Lives." In *Explaining Emotions*, ed. A. Rorty, 299-321. Berkeley: University of California Press.

Wollheim, R. 1993. "Desire. Belief, and Professor Griinbaum's Freud." In *The Mind and Its Depths*. 91-UT. Cambridge. Mass.: Harvard University Press.

Wollheim, R, 1993 [1979]. "The Sheep and the Ceremony." In *The Mind and Its Depths*, 1-21. Cambridge. Mass.: Harvard University Press.

Wolpe, J., and S. Rachman. 1963 [1960]. "Psychoanalytic Evidence: A Critique Based on Freud's Case of Little Hans." In *Critical Essays on Psychoanalysis*, ed. S. Rachman, 198-220. Oxford: Pergamon. Also reprinted in *The Experimental Study of Freudian Theories*, eds. H. J. Eysenck and G. D. Wilson, 3x7-41. London: Methuen, 1973; and in *Unauthorized Freud: Doubters Confront a Legend*, ed. F. C. Crews. New York: Viking, 1998.

Wood, E. C., and C. D. Wood. 1984. "Tearfulness: A Psychoanalytic Interpretation." *Journal of the American Psychoanalytic Association* 32: 117-36.

Wright, L. T994. "One Drop of Blood." *The New Yorker* 70 (July 25): 46ff Xenophon. 1990. *Memorabilia, Symposium*. In *Conversations of Socrates*. Trans. H. Tredennick and R. Waterfield. Harmondsworth. England: Penguin.

Young-Bruehl. E. 1988. *Anna Freud*. New York: Summit.

Zukofsky, L. 1969. *Catullus fragmenta*. London: Turret.

DİZİN

Abraham, Karl 394
Abel, Karl 65
abreaksiyon 338, 339, 340, 341, 342, 343, 348, 350, 352, 421, 423,
acedia 193
Adler, Alfred 369
Adventures of Tom Sawyer, The 61
ağlamak 50, 54, 73
akıldışılık 131, 512
Albritton, Rogers 106
Alcestis 239, 248
Alcibiades 245, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 261, 262,
Amerikan Psikiyatri Derneği (APA) 291, 508
amour de soi 232
amour propre 232
anal erotizm 274, 276, 278, 377, 388, 394, 396, 471
analizci 86, 381
anatomi 114, 336, 421, 423, 424, 425, 426
androgynos 142, 243, 270
Anna O 328, 335
Annerl 275, 363, 407
Antithetical Meaning of Primal Words 65
antropoloji 23, 24, 244, 427, 428, 441
Arendt 221
Aristophanes 142, 159, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 249, 260, 261, 262, 269, 270
Aristoteles 16, 18, 22, 25, 26, 81, 89, 101, 109, 191, 229, 230, 231, 234, 252, 260, 428, 473, 476
arzu doyumu 492
arzulanabilirlik 13, 14
Aschenbach 238
aşk 30, 66, 130, 132, 142, 254
astroloji 412
Auden 88, 393
ayartma 241, 345, 346, 347, 351, 352, 353, 357, 361, 362, 380
Ayer 190
ayrıcalıklı 84, 85, 91, 103, 124, 132, 164, 212, 215, 222, 215, 222, 274, 279, 285, 302, 359
ayrıcalıklılık 90, 126, 138
Aziz Augustinus 27
Aziz Thomas Aquinas 205, 235

Bachofen 439
bağlılık 131, 145, 156, 158, 159, 311, 512
Balint 289
Baudelaire 192, 199, 420
Beatrice 238
bebek 75, 115, 134, 135, 337, 376

Being and Nothingness 139, 156, 157,
Bellow 180, 185, 197
Beloff, H. 393
Benjamin, Jessica 158
Bentham, J. 473
Berryman, John 179, 183, 184, 187, 190, 199
Bersani, L. 218
Beyond the Pleasure Principle 185, 242, 270
Blake, William 25, 30, 73, 130, 177
Bloomfield, M. 205, 235
boş hayaller 487
Boswell, John 257, 269
Bowlby, John 391, 392
Bradley, F. H. 225
Brave New World 473, 475
Breuer, J. 325, 327, 328, 329, 330, 335, 338, 339
Brown, N. O. 4, 80, 152, 158, 161, 225, 238, 256, 258, 285, 460
Brownmiller, Susan 395
Burke, Edmund 20
Büyük Gregory 205, 207

Camus, A. 115, 543
Cannon, W. B. 38, 39, 416
can sıkıntısı 538
Cantor, Jay 99
Carson, Anne 167, 244, 259
Casablanca (film) 59, 123
Cassian, John 235
Catullus, G. V. 152, 161, 172, . 538
cennet ve cehennem 538
Chaplin, Charlie 194
Character and Anal Erotism 305
Charcot, J.-M. 538
Chasseguet-Smirgel, Janine 397
Children of a Lesser God 214
Chinatown (film) 319
Chodorow, Nancy 158
Chutzpah 538
Civilization and Its Discontents 224
Çocuksu cinsellik 298, 347
Cohen 243
Collins 32, 70
Couvade 438, 441
Crying at the Happy Ending 64
Cultural Basis of Emotions and Gestures 41
Culver 292, 293
çiş organı 538

Dante 238
Darwin, Charles 31, 32, 33; 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 49, 50, 64, 68, 70, 71, 73
Davidson, D. 232, 434, 518
Davis, Kingsley 103
Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight 443
De Malo 235
Descartes, R. 16, 19, 174, 189, 470, 473, 499, 500
Diderot 54, 55, 59
din 177, 220, 226, 449, 459, 453, 460
Diotima 137, 238, 239, 240, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 252, 253, 255, 259, 260, 261, 262, 263

Discourse on the Origin of Inequality 232
Dodds, E. R. 258
domuz 11, 12
Donne, John 159
Dora vakası 357
Dover, K. J. 241, 243, 244, 252, 254, 255, 257, 258, 259, 260
Dracula 62
Dream Song 179
DSM 291, 292
Duhem, P. 385, 395
Durkheim 68
Dworkin, Andrea 395
Dylan, Bob 143

edebiyat 27, 167, 179, 422, 461
Effectiveness of Symbols 411
Ego and the Id 144
Egodistonik 508
Egosintonik 508
Either/Or 185
Ekman, Paul 39, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 56, 66
ekşi üzümler 212, 213
Eliot, T. S. 420
Ellis, Havelock 265
Elster, Jon 167, 213
Emile 68, 232, ,
Emotions: Outline of a Theory 51
Empire (Warhol'un filmi) 183
Empire State Building 183
ensest 118, 288, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 395, 409
Erastes
Erikson, Erik 99, 280, 357, 377, 415, 433, 496
Eromenos 260
Eros 167, 177
erotik 111, 127, 130, 131, 138, 143, 157, 164, 166, 174, 175, 177, 200, 238, 245, 246, 259, 260, 261, 262, 263, 287, 291, 295, 461
erotizm 95, 287
Etchegoyen, R. Horacio 397
Evans-Pritchard, Evans 434
evrim 33, 124, 252
Expression of the Emotions in Man and Animals 31
Eysenck, H. J. 383

Fairlie, H. 205
fantezi 67, 140, 141, 147, 247, 297, 303, 329, 330, 337, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 373, 376, 379, 400, 402, 403, 411, 423, 424, 425, 426, 468, 490, 491
Fare Adam vakası
Faust 235
Feldman, S. Sandor 64, 65
Fenichel, O. 180, 195
fetişizm 297, 299
Fine, A. 383
Fingarette, Herbert 498
Flaubert, G. 192
Fliess, W. 275, 345, 347, 349, 363

Forbes, M. 383
Forest of Symbols, The 452,
Form 17, 245, 248, 249, 255, 256, 260, 263
Forrester, J. 148
Foster, M. George 96
Foucault, Michel 216, 241, 243, 250, 259
Frazer, C. Sir James 435, 439, 440, 442
Freud, Anna 404
Freud, Sigmund 13, 61, 62, 63, 65, 69, 78, 82, 95, 107, 110, 116, 117, 121, 123, 127, 131, 133, 139, 140, 141, 144, 145, 148, 154, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 173, 175, 176, 178, 185, 197, 199, 200, 212, 223, 224, 225, 226, 238, 239, 242, 243, 244, 246, 248, 250, 257, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 304, 305, 306, 310, 311, 317, 318, 320, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 416, 417, 421, 422, 427, 429, 430, 431, 432, 435, 437, 438, 439, 441, 443, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 455, 457, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 500, 501, 503, 504, 505, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514
Frey, H. William 32, 33, 56
Future of an Illusion 448

Gay 185
Gay Science, The 185
Geertz, Clifford 443, 444, 445, 462
Gellner, E. 453
Genet, J. 415
Genèt Etkisi 415
Gert, B. 292, 293
Gey Kurtuluş Cephesi 216
Gilligan, Carol 158
Glymour, Clark 383, 511
Golding, William 19, 540
gözyaşı 2, 9, 25, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 49, 50, 60, 68, 71, 73
Graf, Max 364, 374, 405, 407, 540
Greenacre, P. 301, 540
Greenson, R. R. 180, 181, 182, 185, 196, 508, 540
Greenspan, P. 161, 540
Group Psychology and the Analysis of the

Ego 139, 225, 540
Grünbaum, A. 383, 392, 540
güdü 230, 304
günah 193, 205, 207, 209, 201, 231, 234, 235, 236
gurur 24, 102, 170, 171, 173, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 224, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 276, 511
güzellik 137, 238, 245, 246, 256, 260

Halperin, M. David 216, 217, 220, 221, 238, 240, 241, 245, 259, 260, 540
Hampshire, Stuart 46, 47, 63, 75, 114, 191, 224, 225, 303, 322, 335, 500
Hampton, Jean 177
Hart, H. L. A. 208
Hartley, L. P. 94
haz 11, 12, 13, 89, 157, 161, 166, 169, 175, 185, 197, 198, 204, 207, 225, 232, 265, 281, 282, 283, 284, 333, 341, 348, 350, 351, 352, 376, 379, 396, 461, 472, 491
Hearn, Lafcadio 49, 540
Hegel, G. W. F. 139, 143, 156, 171, 225, 230
Heidegger 159
heteroseksüel 265, 295
Hill, E. Jr. Thomas 233
hipnoz 324, 327, 335
Hirsch, F. 94
histeri 327, 336, 421
hınç 77, 93, 95, 99, 106
Hobbes, T. 19
Hochschild, Arlie Russell 54, 56
Hollis, M. 436
homoerotik 237, 242, 263
homofobi 217
homoseksüellik 265, 267, 286, 287, 291, 508
hubris 205, 235
Hug-Hellmuth, Hermine Von 404
Humboldt's Gift 180
Hume, David 28, 66, 101, 131, 148, 154, 155, 167, 172, 204, 210, 211, 232
Huxley, Aldous 473, 475

Iago 87, 88, 90, 115
Ibsen, H. 465, 474, 479, 483, 485, 504, 506
Iceman Cometh, The 465, 468, 474, 484, 485, 490, 501, 502
Id 144, 370
Idea 17
Interpretation of Dreams 167, 381, 455, 463
Isenberg, Arnold 210
içsel depresyon 182
iç sıkıntısı 179, 180, 182
iğdiş 224, 288, 356, 365, 369, 370, 371, 378, 379, 382, 396, 398, 399, 400, 401, 408, 409
İtiraflar (Augustinus) 27
Izard, E. Carroll 43
Izenberg, N. Gerald 352, 368

Jackson, S. W. 182
James, William 34, 36, 37, 38, 44, 45, 47, 51, 57, 60, 61, 66, 68, 72, 75, 435
Janet, P. 52, 63
Jaws (film) 61

kadın 49, 108, 111, 112, 142, 152, 158, 163, 217, 242, 243, 258, 270, 274, 275, 341, 361, 363, 392, 395, 405, 419, 433, 467, 481, 492, 493, 494, 495, 498, 501
Kagan, Jerome 82
Kant, I. 101, 209, 210, 315
Kaplan, Morris 218, 220, 221, 227
karşılıklılık 143, 260
karşıtdegerlilik 63, 155, 163, 164, 169, 226, 365, 373, 429, 431, 432, 510, 511
Kartezyen 46, 176, 472, 499, 500
Katharina vakası 406
Kaye, Steve 110, 111
Kierkegaard, S. 185, 187
kimlik siyaseti 227, 236
Kinsey 222
kıskançlık 24, 44, 45, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 95, 96, 98, 100, 103, 105, 106, 107, 109, 114, 118, 119, 121, 123, 124, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 141, 147, 313, 317, 341, 470, 471, 472
Klein, Melanie 87, 96, 140, 141, 169, 404, 510
Koch, J. Philip 155, 508
korku 28, 36, 38, 41, 42, 43, 52, 58, 61, 62, 65, 88, 93, 106, 134, 146, 148, 166, 171, 178, 256, 344, 367, 371, 375, 378, 390, 391, 400, 448
Krafft-Ebing, Richard 265
Küçük Albert 380
Küçük Hans vakası 301, 367, 371, 381, 463, 464
Küçük Peter 377
Kuhn, Reinhard 192, 193, 198, 395, 413
Kung'lar 147
Kurt Adam olayı 442

LaBarre, Weston 41, 42, 49
Lamarkçılık 403
Langeweile 184
Lear, Jonathan 62, 371, 397
Lenin, V. I. 147
Leonardo da Vinci 287
Leontes, Kral 116
Leopardi, G 186, 198
Lévi-Strauss, Claude 85, 411, 412, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 453
Lewes, K. 289, 290, 291
libido 175, 258
Little Nell 59
Locke, J. 19
Lofgren, L. B. 32, 63, 68
Lord of the Flies 19
Lumf 376, 377, 382, 383

Lyman, S. 205, 229, 231

MacIntyre, Alasdair 453
MacKinnon, A. Catherine 395, 396
Makropulos Case (Capek'in oyunu) 187
mal du siècle 192
Malle, Lous 320
Mann, Thomas 238
Marcuse, Herbert 241, 285
Marx, Karl 97, 104, 143
mastürbasyon 181, 344, 346, 359, 368, 370, 378, 388, 407, 408, 409, 410
Meditations 16
Mendel, G. J. 422
Mental Factor, The 305
Merril, J. 61
Michelangelo 287
Mill, Stuart John 4, 11, 12, 13, 14, 21, 22, 23, 174, 473, 475
Miller, I. William 230
Milton, J. 174
mitoloji 461
mitsein 159
Modern Times 194
Montagu, Ashley 32, 74
Montaigne, M. de. 155
Moore, G. E. 13, 190
Moralia 207
Moravcsik, J. M. E. 258
Mourning and Melancholia 144, 164
Murphy, G. Jeffrie 177

Nagel, Thomas 123, 210, 250, 270, 282, 283, 302, 447
narsist 284
narsisizm 95, 110, 117, 139, 212, 223, 224, 227, 231, 248, 290, 291, 297, 444
Nazi 59, 227
Needham, Rodney 85
Neurotica 361
Nevroz 409
New Introductory Lectures on Psycho-Analysis 286
Newton, I. 428
Nicomachusçu Etik 229
niederkommen 375
Nietzsche, F. W. 77, 101, 185, 230
Nkanga 454
Nozick, Robert 100, 102
Nuer 453
Nussbaum, C. Martha 251, 253, 262,

Oatley, K. 189
Odi et Amo 145, 511,
Oedipus 81, 144, 283, 315, 318, 323, 347, 365, 379, 387, 400, 406, 508
Oedipus kompleksi 144, 283, 323, 347, 365, 369, 387, 400, 406
Okyanussal duygulanım 159
Omnis determinatio est negotio 224
O'Neill, E. 465, 468, 474, 485, 504, 506
On Love 61
On Transience 250
Othello 87, 90, 115, 116
Oxford English Dictionary 125, 192

ölümsüzlük 187, 249, 250
özaldatma 332, 465, 466, 491, 496, 497, 498, 507
özayıplama 6
özdeğer 228, 229, 232, 233, 234
özdeşim kurma 5, 140, 142, 143, 390, 511, 512
özevrim 229
özfarkındalık 28, 139
özgeliştirme 234
özgürlük 116, 157, 174, 465, 482, 506
özkimlik 6
özkontrol 255
ozmos 253
özmotivasyon 187
özonaylama 5, 204, 207, 232, 236
özsavunma 5, 212, 227, 497
özsaygı 6, 101, 102, 207, 228, 232
özsilinme 217
öztatmin 207, 233
özyaklaşım 344
özyardım 206, 233, 240
özyeterlik 231, 256
özyıkıcı 229

Paradox of Acting, The 55
Pascal, B. 508
Pausanias 237, 239, 240, 241, 249, 251, 254, 255, 257, 258, 259, 263
pedofili 218
Peyre, H. 193
Phaedrus (Platon'un Symposium'unda) 109, 155, 166, 237, 239, 247, 248, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261
Phenomenology 139
Phenylketonuria 422
Phillips 145, 196, 198
pişmanlık 26, 39, 235, 470
Platon 17, 22, 81, 109, 137, 139, 142, 155, 159, 166, 175, 190, 237, 238, 239, 241, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 269, 287, 303, 427
Postromantizm 193
Preliminary Communication 327
Project for a Scientific Psychology 145, 304, 340, 421
Proust, M. 109, 116, 248,
psikanaliz 26, 67, 85, 160, 181, 195, 199, 225, 243, 278, 297, 300, 301, 302, 364, 380, 381, 382, 384, 419, 423, 426, 437, 438, 445, 463, 464

Quesalid 412, 413, 414, 417, 418
Quine, W. V. 16, 434

Rachman, S. 301, 366, 374, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 392
Rawls, John 92, 97, 148, 221
realizm 432
Reik, Theodor 435, 438, 439, 440, 441, 442, 460
Reiman, J. H. 132

Repetition 185
Ricoeur, P. 438
Rimbaud, A. 421
Rochefoucauld, La 123
Roheim, Géza 442
rölativizm 327, 432, 434, 435, 436, 462
romantizm 193
Rorty, Amélie 80, 84, 101, 133, 134
Rothschild, Baroness de 149
Rousseau, J.-J. 19, 192, 232
Ruddick, Sara 282, 283
ruh 25, 189, 193, 196, 229, 263, 409, 412, 413
Ryle, G. 230, 473

Sachs, David 232, 354, 355, 356
Sachs, O. 354
Sacks, O. 214, 215
Sade, Marquis de 269
sadomazoşist 217, 218
sadomazoşizm 157
sapınç 264, 269, 271, 276, 277, 279, 306, 508, 512, 514
Sappho 246
Sartre, J.-P. 48, 50, 51, 52, 53, 63, 68, 123, 139, 143, 156, 157, 159, 161, 171, 174, 176, 178, 493, 494, 498, 499, 500
schadenfreude 78, 88
Scheler, Max 96, 100
Schimmel, Solomon 231
Schoeck, Helmut 93, 94, 95, 96, 98
Scodel, Alvin 392, 393
Sedgwick, Kosofsky Eve 227
sevgi 5, 27, 28, 77, 104, 111, 126, 132, 143, 145, 154, 157, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 175, 176, 206, 237, 240, 248, 283, 483
Sexual Justice 218
Shakespeare 56, 111, 142
Silverman, M. A. 400, 404
Simpson, O. J. 211
Sitwell, Edith 233
Slap, J. W. 400
Sleep (Warhol'un filmi) 183, 186
Smith, Adam 207
Socrates 11, 12, 21, 29, 174, 238, 241, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 473, 475
Solomon, Robert 48, 106, 231
Solon 508
Sonnet 111
Sophocles 508
Sorcerer and His Magic, The 411
Soufflle au Coeur (Malle'in filmi) 543
Spacks, Meyer Patricia 192
Spinoza, B. 25, 29, 72, 73, 77, 106, 131, 153, 155, 157, 161, 166, 178, 189, 190, 197, 198, 206, 207, 212, 225, 231, 234, 250, 420, 421,
Stanislavski, C. 54, 55, 57
Stekel, W. 408
Stendhal 61, 192, 247, 248
Stewart, W. A. 345, 346
Stranger (Camus'un romanı) 115

Studies on Hysteria 325, 344, 349, 406
Sulloway, Frank 391
superbia 235
süperego 24, 104, 144, 317, 318, 320, 354, 401
Symposium 137, 142, 159, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 248, 251, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 269, , 542
Szasz, T. S. 326, 337
Şamanizm 411, 412, 413, 415, 418, 423, 424, 425, 496
şiir 30, 152, 460, 472
şiirsel 27, 136, 270, 421

tabular 164, 307, 312, 313, 314, 318, 320, 322, 430, 459
Tadzio 238
taedium vitae 192
Tagallar 440
Tanrı 18, 138, 160, 201, 205, 207, 209, 235, 236, 250, 378, 410, 448
tatmin 11
tatminsiz 21, 29, 475
Taylor, Gabriele 231, 302
Temple, Shirley 51
Tennyson, Lord Alfred 69
terapi 382, 404 , 504
The Few 203
The Marines 203
Theory of Moral Sentiments, The 207
The Proud 203
Three Essays on the Theory of Sexuality 242, 264, 320, 363, 387
tiyatro 54, 55, 465
Tolstoy, L. 395
Totem and Taboo 164, 317, 429, 435, 459
töz 16
travma 327, 331, 333, 339, 346, 380
Trilling, L. 500
Turner, Victor 442, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458,
tutku 88, 89, 105, 110, 123, 153, 162, 167, 232, 242, 253
Türkler 67, 440
Twain, Mark 28

utanç 26, 30, 40, 43, 170, 172, 173, 174, 203, 207, 208, 210, 212, 237, 513

vana gloria 235
vicdan azabı 26
Vienna Psychoanalytic Society 364
Vlastos, Gregory 108, 109, 238, 240, 248, 249, 253, 254, 255, 257, 258, 262
Vonnegut, K., Jr. 94
voodoo 416

Walsh, W. H. 203
Walton, K. 58
Warhol, Andy 183, 184, 186, 543
Watson, J. B. 380, 544
Watson olayı 380
Weltschmerz 192
Wenzel, S. 193
Westermarck, E. 431

Wild Duck 465, 466, 474, 484, 501, 504
Wilde, Oscar 20, 59, 152
Williams, Bernard 36, 94, 114, 172, 183, 185, 187, 188, 195, 250, 270, 447, 473
Wilson, E. O. 238, 281, 434, 453
Winnicott, D. W. 82, 134, 135, 136, 141, 143, 145, 150
Winter's Tale, The 116
Wittgenstein, L. 27, 41, 385
Wolff, P. H. 56
Wollheim, Richard 15, 341, 463, 491
Wolpe, J. 301, 366, 374, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 392
Wright, Lawrence 215
Wundt, W. 394

Xenophon 241, 254, 257

Yahudi 59, 205, 219, 221, 227, 228
yaşam yalanları 468
Yoruba 436

Zande 434
Zukofsky, Louis 152
Zuni 415

GÖZYAŞI ENTELEKTÜEL BİR ŞEYDİR

Duygunun Anlamları

JEROME NEU



California Santa Cruz Üniversitesi'nde felsefe, psikoloji ve psikanaliz alanlarında çalışmalarını sürdüren Jerome Neu bu eserinde farklı konularda derlediği yazılarıyla duyguların farklı anlamlarına ve yorumlarına keyifli bir yolculuk yapıyor. Bu yolculuğun her durağında Neu'nun akademik bilgi birikimine karışan içten heyecanını duyumsayabiliyorsunuz. Neu bu heyecanla, Eskiçağ'dan Ortaçağ ve Rönesans'a, oradan da günümüze dek, insani duyguları anlamaya çalışmış olan büyük filozofların, düşünürlerin, edebiyatçıların ve akademisyenlerin görüşlerini olabildiğince önyargısız bir şekilde ve sade bir dille anlatırken kendisine "düşünmek bilinen şeyi değiştirebilir" düsturunu temel alıyor ve eserin bir yerinde şöyle diyor: "Duygulara sahip olunabilir, duygular ifade edilebilir, duygular işlenebilir, duygular bastırılabilir... Ben de burada onlar hakkında düşünmeyi istiyorum, onlar hakkında düşünmenin onları dönüştürebileceğine inanıyorum."

Neu ilkin OUP tarafından 2000 yılında basılan bu eserinde duygulara ilişkin mitoloji, felsefe, psikoloji, psikanaliz, biyoloji ve antropoloji gibi farklı kaynaklardan süzülen açıklamaları "entelektüel" olduğu kadar edebi bir duyuşla da okuyucuya sunarken, eserini İngiliz şairi William Blake'in bir dizesiyle adlandırıp taçlandırıyor:

Bir gözyaşı entelektüel bir şeydir,
İç çekiş ise kral meleğin bir kılıcı,
Şehidin gamındaki acı inlemeyse,
Yaradanın yayından çıkan bir ok.

www.kabalci.com.tr
ISBN 978-605-527-200-5