cogito

Oidipus psikomitoloji: psikanalitik ve klinik yorumlar

hazırlayan: M. Bilgin Saydam

YAPI KREDİ YAYINLARI

OİDİPUS

Psikomitoloji: Psikanalitik ve Klinik Yorumlar

Mehmet Bilgin Saydam Psikiyatr ve psikoterapist. İ.Ü. İstanbul Tıp Fakültesi 1980 mezunudur. Zürih Üniversitesi'nde nörofizyoloji alanındaki doktora çalışmasının ardından, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları uzmanlık eğitimini İsviçre'de tamamladı. 1989'dan bu yana İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı öğretim üyesidir. 2004-2007 yıllarında İTF Psikiyatri Anabilim Dalı Başkanlığı ve 2009-2015 arasında iki dönem İ.Ü. İstanbul Tıp Fakültesi Dekanlığı görevlerini yürütmüştür. Türkiye Psikiyatri Derneği (TPD) kurucu üyesidir.

İlgi ve çalışma alanını 'psikomitoloji' şemsiyesi altında psikodinamik psikoterapiler, psikoterapi felsefesi ile kişilik örgütlenme ve bozuklukları oluşturmaktadır. İTF Sosyal Psikiyatri Servisi (SPS: 1989), İTF Psikoterapi Polikliniği (PTP: 2017) ve İstanbul Psikomitoloji Çalışma Grubu'nun (www.psikomitoloji.com) kurucusu olan Saydam'ın daha önce *Deli Dumrul'un Bilinci / 'TürkİslamRuhu' Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi* (Metis Yayınları, 1997/2022) ve *Ara'f'dalıklar / İnsanın Hâlleri ve Eylemleri: Psikomitolojik Çözümleme* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017) başlıklı eserleri yayımlanmıştır. *Kişilik ve Psikoterapi Yazıları* (Alan, 2000), *Hekimin Filozof Hâli* (İthaki, 2018) ve *Psikomitoloji: İnsanı Öykülerinde Aramak -I* (İthaki, 2018) ve *Psikomitoloji: İnsanı Öykülerinde Aramak -II* (İthaki, 2020) kitaplarının eş editörüdür. "Psikomitoloji: 'Ara-Da-Lığın' Bir Karmaşa Olarak İnşası" (*Doğu-Batı* 71: 33-79; 2015) başlıklı makalesiyle İstanbul Psikanaliz Derneği (İPD) Psikanaliz Yazıları Başarı Ödülü'ne layık bulunmuştur.

Oidipus

Psikomitoloji: Psikanalitik ve Klinik Yorumlar

Hazırlayan
M. Bilgin Saydam

YAPI KREDİ YAYINLARI

Yapı Kredi Yayınları - 6165
Cogito - 267

Oidipus – Psikomitoloji: Psikanalitik ve Klinik Yorumlar
Hazırlayan: **M. Bilgin Saydam**

Kitap editörü: **Şeyda Öztürk**
Düzelti: **Mustafa Aydın**

Kapak ve sayfa tasarımı: **Mehmet Ulusel**
Grafik uygulama: **Akgül Yıldız**

Baskı: Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi
A Blok Kat: 2 34310 Haramidere / İstanbul
Telefon: (0 212) 412 17 00
Sertifika No: 44452

1. baskı: İstanbul, Mart 2023
ISBN 978-975-08-5675-4

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2021
Sertifika No: 44719

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0212) 252 47 00 Faks: (0212) 293 07 23
https://www.ykykultur.com.tr
e-posta: **ykykultur@ykykultur.com.tr**
facebook.com/yapikrediyayinlari
twitter.com/YKYHaber
instagram.com/yapikrediyayinlari

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık
PEN International Publishers Circle üyesidir.

İçindekiler

M. Bilgin Saydam
Sunuş • 7

İlker Özyıldırım
Oidipus'un Öyküsünün Oidipal Kompleksin Biçimlenişi Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi ve Açımsanması • 9

Joseph Triest
Oidipus – Çok Şey Bilen Adam
Üçgenleşme, Bilgi ve Farkındalık Üzerine Düşünceler • 38

Hakan Kızıltan
Narsisizm, Oidipus ve Ötesi • 75

Ceylin Özcan
Oidipus'un Huzursuzluğu • 89

Athanasios Alexandridis
Baba Katli ve Çocuk Katli • 99

Türkay Demir
Evlatlık Olarak Oidipus • 105

Yavuz Erten
Oidipus ve Yaşlılık • 117

Tevfika İkiz
Psikosomatik İşleyişlerde Oidipal Yapılanma • 133

Raşit Tükel
Obsesyonel Nevrozlar ve Oidipus Karmaşası • 145

Doğan Şahin
Borderline Kişilik Örgütlenmesi Düzeyinde Oidipal Karmaşa ve Cinsel Yaşama Etkileri • 162

Oya Çelik Aypak
Projektif Yöntemlerde Oidipal Görüngüler • 170

Ejder Akgün Yıldırım
Sosyometrik ve Bağlanmacı Bakıştan Oidipal Karmaşa, Başka Bir Oidipus Mümkün mü? • 184

Hakan Gürvit
Nörobilim Perspektifinden Oidipus • 224

M. Bilgin Saydam
Psikomitolojinin Trajik Öznesi Oidipus: *Kahraman ve Antikahraman* • 234

Yazarlar Hakkında • 324

Sunuş

M. Bilgin Saydam

Psikomitoloji neyi, nasıl yordar? Psikanaliz nedir, nasıl çalışır? Tragedya nedir, neyi irdeler? Sophokles'in (İÖ 495-406) 'Οἰδίπους Τύραννος', gr. *–Oidipous Tyrannos–* ve 'Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῷ', gr. *–Oidipous epi Kolonoi–* tragedyaları bu sorulara yanıt için örnek metinlerdir. Antik Yunan mitolojisinin erken aktarımlarında da Oidipus'un ismine rastlıyoruz, ancak bu trajik kahramanı bize yakınlaştıran Sophokles'in eserleri. Aristoteles (İÖ 384-322) *Poetika*'da Tiran Oidipus'u ideal tragedya olarak niteler; tragedya kavramını irdelerken bu eseri prototip olarak kullanmıştır.

Günümüz kültüründe Oidipus'un merkezi önem kazanmasını, 'Psikanaliz'in kurucu babası Sigmund Freud'un (1856-1939) 'Oidipus Karmaşası' mefhumuna bağlayabiliriz. Mitin *Sophokles & Freud* yorumu, kültür tarihine ve modern insanın psikososyal gelişim sürecinde içkin eksene açıklık getiren anahtar metafordur. Oidipus'un haşin ve hazin öyküsü Antropoloji, Psikoloji, Sosyoloji, Hukuk, Felsefe, Sanat eserlerinde binlerce kez farklı perspektiflerden ele alınmış, interdisipliner katkılarla bu soylu 'masum suçlu' çok boyutlu bir imge ve simgeye dönüşmüştür.

Elinizdeki eser, iki ayrı kitaptan oluşuyor. İlk ciltte Oidipus mitinin psikanalitik kuram ve uygulama çalışmaları, ikincisinde sosyokültürel yansıma ve uyarlamaları ağırlıkta olmak üzere, apayrı branşlardan katkıları biraraya getirmeye çalıştık. Dört yıllık bir çalışmanın ürününü ilginize sunmaktan onur ve keyif duyuyorum. Sonuçta 'Oidipus' denince ilk akla gelecek bir başvuru kaynağı ortaya çıktı. Muhakkak ki eksikler var, ama bu değerli makalelerin hayli bütünlüklü bir 'Oidipus' resmi oluşturduğunu düşünüyorum. Umarım, Oidipus üzerinden kendi psikomitolojik açılımlarınıza da vesile teşkil eder.

Bu minvalde, emekleri için, özgün katkılarıyla değer katan tüm yazarlarımıza teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

Oidipus'un Öyküsünün Oidipal Kompleksin Biçimlenişi Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi ve Açımsanması[1]

İlker Özyıldırım

1. GİRİŞ

On yılı biraz aşkın süre önce, İstanbul Tıp Fakültesi'nde Psikomitoloji Grubu ilk kez çalışmalarına başladığında Oidipus mitini odağa almıştık. Sonunda, bir çalıştayda bu çalışmalarımızın ortak ürünlerini paylaşmıştık. Çalıştayda, Oidipus miti ile Freud'un ortaya koyduğu mit yorumunu, farklı kaynaklardaki mit anlatıları ile Freud'un yaklaşımını karşılaştırmış, Freud'un miti ele alışındaki sınırlılıklara karşı yöneltilen bazı eleştirileri ve kendi eleştirilerimi paylaşmıştım.[2] Bu yazıda ise, mite dair o zamanlar sıraladığım değerlendirmeleri özetleyecek, Freud metninin görece tamamlanmamış bıraktığı, psikanaliz açısından önemli olabilecek bazı ayrıntılarının bir açımsamasına girişeceğim.

Freud, Oidipus'u Sophokles merkezli okur. Oysaki, Sophokles'in MÖ 420'li yıllarda yazdığı oyundan önce ve sonra da birçok Oidipus versiyonu ve yorumu vardır. Sophokles'in oyunu Oidipus'un öyküsünün görece geç bir döneminin, yetişkinlik zamanlarının anlatısı ile başlar. Çocukluğu ve gençliği çoktan geride bırakılmıştır; oyun ilerledikçe hikâye geçmişe uzanır, geçmiş ile bağıntılandırılır. Ama bu bağıntılandırılma bile birazdan ayrıntısını tartışacağımız gibi epeyce sınırlıdır.

Öncelikle bir parantez açarak oyunu kısaca özetleyelim. Oidipus'un kral olduğu Thebai'de bir salgın vardır. Salgının bir suça,

---

1 Bu yazı, ilk olarak *Psikomitoloji: İnsanı Öykülerinde Aramak-1* (2018) adlı kitapta yayımlanmıştır; içeriği elinizdeki kitabın kapsamı ile örtüştüğünden küçük düzenlemeler ile burada yeniden yayımanmıştır.

2 Oidipus: Psikomitolojik Çözümlemeler. İTF Psikiyatri Kliniği Vakfı, Psikiyatri Atölyeleri, 2007.

ahlaksızlığa bağlı lanetle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Oidipus halkı önünde lanetin kaynağını araştırmaya yönelir. Kör kâhin Theresias bu araştırmaya eşlik eder. Araştırma ilginç yerlere varır.

Oidipus, Korinth'te, Kral Polybos ile Kraliçe Merope'nin tek çocuğu olarak büyümüştür. Gençlik çağına gelince, kendisinin anne babasına benzemediği, evlatlık olduğu söylentisi kulağına çalınır ve öğrenmek üzere tapınağa gider. Bu sorusuna yanıt alamaz ama kâhine göre lanetlidir ve bir kehanet söz konusudur: Babasını öldürecek ve annesi ile evlenecektir! Oidipus dehşete kapılır ve Korinth'e dönmez, kehanetten kurtulmak üzere başka bir şehre doğru yola koyulur. Yolculuğu sırasında bir kavşakta, yaşlı bir adam ve yardımcıları ile karşılaşır, aralarında bir yol verme kavgası olur. Genç Oidipus, yaşlı adamı ve kaçan biri hariç adamlarını öldürür. Oidipus yola devam ederken, Thebai'e yaklaştığında, yolu kesen ve sorduğu soruyu bilemeyen gençleri yutan Sfenks ile karşı karşıya gelir. Sfenks "sabah dört, öğlen iki, akşam da üç ayaklı; doğa kanunlarına aykırı olarak ayakları en fazlayken en savunmasız, en azken de en güçlü olan" yaratığın ne olduğunu sormaktadır. Oidipus "insan" diye doğru yanıtı verir. Sfenks doğru yanıtla uçuruma gömülür. Şehre bir lanetin sonucu musallat olan Sfenks böylece ortadan kalkınca, Oidipus halk tarafından kral olarak karşılanır ve dul Kraliçe Iokaste ile evlenir. Oidipus kenti uzun yıllar huzur ve refah içinde yönetir. Dört çocuğu olur. Ama yıllar sonra, az önce belirttiğimiz gibi, bir lanete bağlı salgın kenti esir alır. Tabii bilgisi ve öngörüsü ile kral olan Oidipus, bu lanetin ardındaki sırrı çözecektir.

Sonunda anlaşılır ki, Oidipus aslında "babasını öldüreceği, annesi ile evleneceği" kehaneti yüzünden babası Kral Laios tarafından ayaklarından şişlenerek (ki şiş ayak anlamına gelen Oidipus adı buradan gelir) ölüme terk edilmek üzere kıra/dağa yollanmıştır. Ancak, bu ölüme terk etme işine dayanamayan saray görevlisi, küçük bebeği oradan geçen bir sığırtmaca vermiştir. Sığırtmaç da bebeği, çocuk isteyen ama çocukları olmayan Polybos ile Merope'ye ulaştırmıştır. Oidipus olabildiğince bu sır kendisinden ve başkalarından saklanarak büyümüştür. Oyunda bu sırrın ayrıntıları dahil birçok gerçek çeşitli tanıklıklarla aşama aşama ortaya çıkar: Sonuçta, Oidipus Thebai Kralı Laios'un oğludur ve Oidipus'un "*babasını öldürmemek için*" Korinth'ten kaçarken yolda öldürdüğü

adam öz babası Kral Laios'tur. Oidipus kaderinden kaçarken, ona yakalanmıştır. Bunlar açığa çıkınca, Iokaste kendini asar. Babasını öldürüp annesi ile evlenen Oidipus gözlerini kör eder, krallığı bırakır ve Kolonos'a çekilir.

2. SOPHOKLES'İN OİDİPUS ANLATISININ ÖTESİNDE

Freud'un Oidipus yorumuna yönelik eleştirilerden biri, miti ele alırken tek, üstelik görece dar bir versiyona bağlı kalmış olması, diğer kaynaklardaki farklı içerik ve ayrıntılar üzerinde fazla durmadığıdır. Bu eleştiriler farklı içerik ve ayrıntıların mitin odağını, yönelimini ve olası psikanalitik çıkarımlarını belirgin olarak etkileyeceği yönündedir. Gerçekten de, Freud, birçok başka noktada, örneğin –*Düşlerin Yorumu*'nda– düşleri oldukça ayrıntılı değerlendirmesine, espriler, sürçmeler ya da unutmalar gibi çeşitli görüngülerin oluşum süreçlerini oldukça incelikli araştırmasına ya da Leonardo, Musa, Gradiva gibi sanatçı, kişi ve sanat eserlerini oldukça kapsamlı biçimde tartışmasına göre, Oidipus mitinin ayrıntılarına ise pek girmemiş gibidir. Şimdi, buna dair tek tek çok farklı örneklere odaklanmadan, bir örnek vererek kastedileni ortaya koymaya çalışalım.

Sophokles'ten çok daha önce Oidipus'un öyküsü Homeros tarafından *Odysseia*'da şöyle anlatılır:

> "Oidipus'un anasını gördüm, güzel Epikaste'yi, bilmeden büyük bir suç işlemiş, evlenmişti oğluyla, Oidipus öldürmüştü babasını ve koynuna girmişti anasının, tanrılar da açıklamıştı bunu insanlara ansızın.
>
> Oidipus yönetti gene de Kadmosoğulları'nı güzel Thebai'de, amansız tanrıların buyruklarıyla acılar çeke çeke.
>
> Epikaste'yse engin kapılı Hades'e inmişti kaygı içinde, yüksek damından sarkıttığı kemende bağlayıp kendini, bir sürü de bela bıraktı arkada Oidipus'a, ne kadar bela gelirse anasının öcünü alan perilerden, hepsini."[3]

3 Homeros. *Odysseia*, çev. A. Erhat, A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 2008, s. 203.

Görülebileceği gibi, öykünün ana teması aynı kalsa da, Sophokles versiyonundan önemli bazı farklılıklar vardır. Oidipus bu versiyonda, Sophokles'inkinin aksine, durum ortaya çıktıktan sonra Thebai'yi terk etmemiş, sürgüne gitmemiş, ülkeyi yönetmeyi sürdürmüştür. Ayrıca, Freud'a göre sembolik olarak kastrasyonu temsil eden Oidipus'un gözlerini kör etmesi de Homeros anlatısında bulunmamaktadır.[4] Bunlar aslında önemli bir ayrıma işaret ediyor olabilirler. Freud, Oidipus kompleksinde baba oğul ilişkisi üzerinde dikkatini daha çok toplar, kastrasyonu (kastrasyon tehdidini) bu ilişki merkezli okurken, Homeros versiyonunda baba oğul ilişkisi daha görünmez kalmış, anne oğul ilişkisi ön plana çıkmış gibidir. Homeros anlatısında babadan gelen bir kastrasyon, kastrasyon tehdidi yerine sanki anne ile ilintili bir öç ve kastrasyon/kastrasyon tehdidi söz konusudur; "..bu yüzden de oğlunun başına, anaların öç alıcı cadılarından ne kadar bela gelebilirse, hepsi gelmişti."[5]

Tabii, bu iki versiyon arasındaki farklılık, tarihsel ve sosyokültürel bağlamdaki değişimin bir yansıması olarak okunabilir. Örneğin ana merkezlilikten ataerkine geçişin bir yansıması olarak yorumlanabilir: Homeros'ta daha ana merkezcil, Sophokles'te ataerkil bir eğilimin baskınlığının ön plana geçtiği söylenebilir. Sophokles versiyonunda *baba katli* (parricide) teması ön plandadır, Iokaste'nin ölümü ana tema olmanın görece uzağındadır ve Oidipus babasını öldürmekten dolayı cezalandırılmaktadır. Buna karşılık, Homeros'ta *ana katli* (matricide) vurgusu epeyce görünürlük ve ağırlık taşır gibidir, Oidipus anaların öç alıcı cadılarının hedefidir.

---

4 Freud S. [1900] *The Interpretation of Dreams*, SE* 4-5: s. 1-627.

* *SE: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, Hogarth Press, Londra, 1953-1974.

5 Herodotos *Tarih*'inde şöyle der: "Bunlar çocuklarını koruyamıyorlardı, bunun için bir kehanete uyarak, Laios'u ve Oidipus'u cezalandıran Erinysler adına bir tapınak yaptılar; o zamandan sonra çocuklarını koruyabildiler." Burada Laios ve Oidipus'un başına gelenler çocuklarla ilintilendirilmiş gibidir. Laios'un başına gelen lanet konuğu olarak bulunduğu kralın genç oğlunu baştan çıkarması hatta ilişkiye zorlaması ile bağlantılandırılır. Ayrıca eklenebilir ki kendi oğlunu, bebek Oidipus'u ölüme göndermiştir. Bu bağıntılar Herodotos'un çocukları koruyan erinylerin Laios'u cezalandırdığını işaret etmesini açıklar. Peki ama Oidipus'un çocuklara karşı suçu var mıdır, varsa nedir? Tabii bu soruya mitoloji içinden gerekçelendirilerek getirilecek yanıtlar psikanalitik yorumlama ve anlayış açısından (ensestin, baba ve çocuk katlinin ilişkileri, bunların kuşaklararası ve ötesi aktarım ve etkileri vb) da açıcı olacaktır.

Ayrıca iki anlatı arasındaki farklılaşma –hepsi tırnak içinde olmak üzere– aile/akraba merkezli, doğal, doğuştan, anacıl bir etik ve hukuktan görece daha soyut, genel, sonradan, kültürel, babacıl bir etik ve hukuka geçilişinin yansıması olarak da düşünülebilir. Sophokles'in metnindeki bazı rollerin üstlendiği pozisyonlar, yaptıkları tercihler bu durumun bir ipucu olarak değerlendirilebilir. Oidipus etik ve hukuk düzeyinde görece tüm kişisel çıkarlardan arınmış, gerçeğin peşinde iken ana/kadın olarak Iokaste oğlu/ailesi için gerçeği saklama, olanları önemsizleştirme eğilimindedir: "Onun bahsettiği kişi ne için lazım? Kafanı karıştırma, öküz altında buzağı arama", "Tanrılar adına, eğer hayatını biraz olsun umursuyorsan sorgulamaktan vazgeç."[6] Kreon bu geçişte belki de aradadır ya da geçişin kendisini temsil eder gibidir. Oidipus'un yerine geçecek olan olarak gerçeği arar, şehrinin üstüne düşen laneti temizleme çabası içinde akrabalığı kenara iter, tanrılardan gelecek hukuku bekler. Ancak diğer yandan, akraba olarak Oidipus'u kollar: "Haydi, onu çabuk eve götürün, ancak akrabalar birbirinin derdinden anlar." Bunları işaret edeyim fakat bu alanın benim söz alabilirliğimin ötesinde olduğunu bilerek durayım.[7]

Bu iki anlatı arasındaki içerik farkı, psikanalitik yorum açısından da anlamlıdır; ki bu anlamlılık, Freud'un Oidipus'u ruhsallığın merkezine yerleştirdiği düşünüldüğünde, daha da önem kazanabilir. Bu merkezilik içinde, Freud kuramında babalığa, baba oğul ilişkisine ve babadan geleceği varsayılan kastrasyona görece ağırlık verirken, sonraki bazı yazarların yine aynı mite gönderme yaparak anneliğe, anne oğul ilişkisine ve anneden gelecek olan kastrasyon tehditlerine öncelik vermesinin yolu açılacaktır. Gerçi anne çocuk ilişkisine doğru Freud sonrası psikanalizde daha belirgin bir yönelim olmuş ancak bildiğim mitin yukarıda bahsettiğim farklı yorumlarına bu bağlamda doğrudan bir gönderme yapılmamıştır. Yapılabilirdi ve önemli bir düşünme ve gerekçelendirme kaynağı olabilirdi diyelim.

---

6 Yazı boyunca Sophokles'in *Kral Oidipus* eserine yapılan atıflarda kaynak olarak şu çeviri temel alınmıştır: Sophokles. *Kral Oidipus*, çev. C. Çetinkaya, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2018.

7 Geçişleri temsil eden Theresias'ın hem baba hem de anneden gelen lanete vurgu yapması Homeros ile Sophokles arasındaki bu geçişin bir başka yansıması olabilir: ***Teiresias:*** *Korkunç bir çifte lanet, seni bu ülkeden kovacak hem baban, hem annen tarafından yollanan.*

Mitin farklı şekillerde anlatılan birçok ayrıntısı sıralanabilir. Iokaste yerine Epikaste kullanılmış olmasının anlamı, bu farklılığın taşıdığı olası ilintiler ve bu ilintilerin sonuçları; Iokaste'nin Laios'a bildirilen kehaneti bilip bilmediği; Laios'un Iokaste'den çocuğu öldürmesini mi yoksa dağa bırakmasını mı istediği, ikinciyi yaparak aslında Iokaste'nin oğlunu kurtarmayı düşünüp düşünmediği; Laios ile Oidipus'un yolağzında karşılaşmalarında olanlar, kimin kime ilk saldırdığı, kimin kimi kışkırttığı; Iokaste'nin Oidipus'un oğlu olabileceğini ne zaman düşünmeye başladığı; Sfenks'in konumu, nasıl belirdiği ve sonunun ne olduğu, Freud babasal ile ilintili bir figür olarak yorumlasa da annesel bir figür olarak ve Iokaste ile ilişkisi bağlamında ele alındığında nelerin değişebileceği; Theresias ile Kreon'un Oidipus'a karşı ne tür niyetler besledikleri gibi, çok çeşitli yorumlara açık, çok sayıda farklı ayrıntının varlığı söz konusudur. Kuşkusuz bütün bu ayrıntılar mitin yorumlanmasında ve belki dolaylı olarak da Oidipal kompleksin psikanalitik ele alımında anlamlı etkiler taşıyor olacaktır.

3. SOPHOKLES'İN OİDİPUS ANLATISININ AYRINTILARINDA SAKLI OLAN

Freud'un, kısmen yukarıdaki eleştiriler ile bağıntılı da olabilecek, Oidipus mitine yaklaşımına dair getirilen bir diğer eleştiri ise Sophokles'in anlatısında geçen bazı soru, ipucu ve ayrıntıları dikkate almamış, üstlerinde durmamış olmasıdır. Bu soru, ayrıntı ve ipuçları değerlendirilse mitin ve Oidipal kompleksin biçimlenişine ve seyrine dair daha farklı yorumlarına ulaşılabilecektir. Bunlardan özellikle belirleyici olanlardan biri şudur: Oidipus'un üzerindeki lanet nereden kaynaklanmaktadır? Bu lanetin babası Laios ile ilişkisi nedir? Laios ve Oidipus birbirine karşı nasıl konumlanmaktadır?

Sophokles'in anlatısında bu baba oğul ilişkisinin –bir anlamda– *tarihöncesine* pek odaklanılmaz: Oidipus'a yönelik lanet nereden gelir, Laios kimdir, Oidipus'a nasıl davranmıştır? Odakta, Oidipus, Oidipus'un babasını öldüreceği ve annesi ile evleneceği kehaneti ve bunun gerçekleşmesi vardır. Freud da bu kısmı yorumunun

merkezi olarak alır; Oidipus'un –yani oğulun-, baba ve annesine karşı hisleri, arzuları, yönelimleri üzerinde durur. Bunları, bu ilişkilerin tarihinden, karşılıklı etkileşiminden görece yalıtarak soyutlaştırır; Oidipal kompleks modelini de kabaca bu soyutlama üzerine yapılandırır.[8]

Oysaki, mesela Aiskhylos'un bu mit merkezli oyunu Laios'u, Oidipus Laios ilişkisini Sophokles'e göre görece daha ön plana alır, olanları bu bağlamdan hareketle okur. Ayrıca, Sophokles Oidipus'un üzerindeki kehaneti ve laneti bir şarta bağlanmamış olarak aktarır: "Babanı öldürecek, annenle evleneceksin." Buna karşılık Aiskhylos (Seven Against Thebes) ve Euripides (*Fenikeli Kadınlar*) Laios'a bildirilen kehaneti kaçınılabilirliğe bağlar: "Çocuk yapma, yaparsan, onun tarafından öldürüleceksin." Kehanetin dürtünün ve bilinçdışı süreçlerin yineleyici ve geri dönen eğilimlerinin bir yansılaması olduğu varsayıldığında bu iki kehanet kurgulaması arasındaki fark ruhsallığı tasarımlama açısından da oldukça anlamlı olabilir. Bu fark, örneğin, Sophokles ile Aiskhylos'un yaklaşımları arasındaki fark olarak okunabileceği gibi, bir başka açıdan ise önceki kuşakta çözülemeyen çatışmanın sonraki kuşakta gölgesinin ağırlaşabileceği şeklinde de yorumlanabilir. Bunun yanında, bu farklı kehanet tasarımları Laios-Oidipus ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde (baba için kehanetten kaçınmak için bir çıkış varken oğul için bu çıkışın olmaması), babanın, öldürücü bir mutlak karşılıklı konumlanmadan kaçınma ve seçim şansının her zaman oğuldan daha fazla olduğuna, baba oğul ilişkisinde süreci yönlendirici *özgürlüğün* ve dolayısıyla dönüştürücü sorumluluğun babada aranması gerektiğine dair bir ayrım olarak da okunabilir.

Sophokles, yukarıda belirttiğimiz gibi, eserlerinde Laios ve Oidipus üzerindeki laneti odağa alır. Bu lanet ve kehanet üzerine oyunu kurar ama nedenlerinden ve kaynağından bahsetmez. Sophokles Kral Oidipus'ta bir yerde şöyle der: "Bir de Laios'un geçmişine ait bazı söylentiler var." Bu söylentiler nedir? Sophokles açmaz, öylece bırakır. Freud da bu meselenin peşine düşmez.

8 Freud (1900), "Thebai kralı Laios ile Iokaste'nin oğulları Oidipus bebekken ölmeye terk edilmişti; çünkü bir kâhin, Laios'u, henüz doğmamış çocuğun babasının katili olacağı konusunda uyarmıştı" diye yazar. Ancak bu ***bebeği ölmeye terk etmenin*** kompleksin biçimlenişi üzerine etkileri konusuna mit bağlamında pek değinmez.

Söylenti şöyledir: Laios, yanında konuk olduğu Pelops'un genç oğlu Khrysippos'a âşık olur. Onu baştan çıkarmaya çalışır, tam karşılık alamaz ve sonunda zorla elde etmeye çalışır. Pelops Laios'a lanet okur; soyunun kurumasını, ölümünün kendi oğlunun ellerinden olmasını diler. Dolayısıyla lanet aslında Oidipus'a değil Laios'a yöneliktir, suç temelde Laios'undur. Oidipus bu bağlamda lanetin aktarıldığıdır, daha çok sorumlu değil *taşıyıcıdır*.[9]

---

9 Freud'un farklı kuramsal pozisyonlarının bazı kişisel süreçlerle ilintili olarak açıklanabileceği yönünde yorumlar izlenebilmektedir. Bu tür değerlendirmelerden biri baştan çıkarma kuramı ile dürtü kuramı karşıtlaşması ile ilintilidir. Freud'un, baştan çıkarma kuramından dürtü kuramına geçişinin babasının ölümü ile ortaya çıkan suçlulukla ilişkili olabileceği belirtilmiştir. Bu tür yorumlara, burada ayrıntısına girmeyeceğim çeşitli gerekçelerle, çok fazla anlam yüklememek yanlısı olsam da yine de bunların, duyulmasına hiç gerek olmayan anlamsız yaklaşımlar olduğu kanaatinde de değilim. Nevrozların etiyolojisinde, ilkinde, yetişkinin çocuğu baştan çıkarması durumu söz konusu iken dürtü kuramında, çocuğun ebeveynlerine yönelik cinsel ve saldırgan eğilim ve düşlemleri merkezdedir. İlk kuramda, Freud 'nevrotik' bir çocuk/oğul olarak [yoksa *olmasında* mı?] babasını suçlamış ancak babasının ölümü sonrası, bu defa suçlulukla, asıl oğulun babasına saldırdığı kuramına yönelmiştir. Bu minvalde bir adım daha atılabilir: Freud, babası sağken, babaların oğullara *saldırdığı*; babası öldükten sonra ise, artık kendisi geride baba olarak kaldığından, oğulların babalara saldırdığı kuramını geliştirmiştir. Biraz daha zorlarsak, Freud genç öğrenci iken (örneğin Breuer karşısında) baştan çıkarma kuramını, *babadan/hocadan* bağımsızlaştığında (onları öldürdükten sonra) ya da kendi okul sahibi olduğunda (artık baba ve oğul sahibi olduğunda) ise dürtü kuramını savunmuştur.

Aslında bu bağlamda ilginç olabilecek bir notu buraya düşelim: Freud, tam da Oidipus'u tartışırken, Shakespeare ve Hamlet hakkında çok benzer yorumlarda bulunmuştur: "Shakespeare hakkında yazılmış bir kitapta Hamlet'in, Shakespeare'in babasının ölümünün hemen ardından, yani acısının taze etkisi altında ve de varsayabiliriz ki babasına ilişkin çocukluk duyguları yeniden canlandığı sırada yazıldığına ilişkin bir cümle görmüştüm." Freud, sanki kendi hakkında yapılacak yorumları öncelemiş gibidir; belki gerçekten, bu yorumlardakine benzer etkenlerin itimi ile eserlerini yaratmış, bu etkenlerin varlığı onu bu yorumları yapmaya götürmüştür. Ancak, bu tür yorumlar ilgi çekici olabilse de, bu tür kişisel süreçler çeşitli kuramların biçimlenişinde rol oynasa da, bizleri yine de hangi kuramın gerçekliği yakalamakta daha yetkin olduğunu tartışmaktan kurtaramayacaktır.

Wallerstein'ın (2010) şu sözleri belki bu bağlamda anlamlıdır: "Bilimsel seçeneklerin değerler ve niyetler tarafından oluşturulmak kadar etkili nedenlerin bilgisi tarafından da oluşturulduğunu teslim etmemiz gerekir."

Wallerstein I. "Bilim İçin Bilimciliğe Karşı Olmak: Çağdaş Bilgi Üretiminin Çıkmazları", *Dipnot Sosyal Bilim Dergisi*, 2010, Sayı 3, s. 125.

4. OİDİPUS'TA YARILMA VE İNKÂR

Oidipus içindeki yarılmayı, bilirken bilmezliğini, bilmeden itiraflarını tüm metin içinde izlemek olanaklıdır. O, Freud'un işaret ettiğine benzer şekilde sanki *anılarından dolayı acı çekmektedir*. Babası yaşındaki birini öldürmüştür. Sonra, babası yaşında olabilecek Laios'un –kendinden yaşlı, annesi yaşında olabilecek– karısı ile evlenerek onun yerine kral olmuştur. Oysaki Oidipus –aklından çıkmayan– kehaneti gerçekten düşünse/hatırlasa, en son yapması gereken iki şeydir bunlar! Sonrasında, Laios'un ölümünü de hiç sormamış, araştırmamış, duymamış gibidir; Laios'un, Thebai'den birazcık ötede, kendisinin de aynı zamanlarda geçip geldiği yollarda öldürüldüğünü öğrense, –hele hele bunu, aynı yollarda, babası yaşında birini öldürdüğü gerçeği ile birleştirdiğinde– kaçtığı kehanetin hemen aklına geleceği açıktır.[10] Bir yanıyla işlediği cinayetin kehanetle ilintisini bildiğinden sanki Laios cinayetini özellikle sormamış, araştırmamış, görmemiş, fark etmemiştir. Yıllar sonra kente veba geldiğinde ilk kez bu cinayeti duymuş gibidir:

Oidipus: *Neredeydi? Evde mi, yabanda mı, yoksa başka bir şehirde mi öldü Laios?*

Oysaki, gerçeği, *bilmeden bildiği* pek çok yerden sızar. Örneğin oyunun açılışında, başkaları Laios'u öldürenlerin bir grup hırsız olduğuna inanırken, o, katiller hakkında tekilmiş gibi konuşur:[11]

Kreon: *Tanrı bize bu cinayetin zanlılarını her kim olurlarsa olsunlar cezalandırmamızı emrediyor... Karşılarına haydutlar çıkmış ve onları öldürmüşler, dediğine göre sayıları kalabalıkmış.*

Oidipus: *Karşılığında para ödeyenler olmasa bir hırsız tek başına böyle bir şeye cesaret edemez.*

---

10 Kader ile bilinçdışı sanki buna benzer noktalarda birbirine bağlanmaktadır. Antik Yunan'da *kader* denerek anlatılmak istenen belki de bilinçdışı arzu, çatışma ve savunmalar ile beliren, kişinin bilinçli hallerini aşan belirleyicilik taşıyan süreçlerdir.

11 Ahl F. [1991] "Oedipus and Teiresias", *Sophocles' Oedipus Rex*, ed. H. Bloom, Chelsea House Publications, New York, 2007 (içinde), s. 105-140.

Oyunun sonuna doğru Oidipus bu ayrımın gerçeğin aydınlatılmasında ne kadar belirleyici olduğu sonucuna varır:

Oidipus: *Şayet tek bir adamdan bahsederse o zaman bu olayın sorumlusu benim demektir.*

Oidipus bir yandan Laios'u ve olanları ilk kez duymuş gibidir:

Kreon: *Sen iktidara gelmeden önce bir zamanlar ülkeyi yöneten efendimiz Laios'tur tanrının bahsettiği.*

Oidipus: *Biliyorum, adını duydum ancak hiç görmedim onu.*

Ama diğer yandan Laios'un Labdakos'un oğlu olduğunu ve hangi soydan geldiğini de bilir, demek ki onun hakkında epeyce bilgi sahibidir de:

Oidipus: *Siz Thebai'liler, hepinize ilan ediyorum; her kim Labdakos'un oğlu Laios'un katilini tanıyorsa söylemesini emrediyorum!*

Oidipus: *işte bu yüzden, onu kendi babammış gibi savunarak Agenor'un, ulu Kadmos'un, Polydoros'un ve Labdakos'un oğlunun katilini bularak görevimi yerine getireceğim.*

Oidipus konuşurken, sanki Laios'la akrabalık ilişkisine ve cinayetle ilintisine dair bilinçdışı bir itim, bir dürtü, gizli/dolaylı bir vurgu sürekli cümlelerine karışır:

Oidipus: *onu kendi babammış gibi savunarak...*

Oidipus: *Sadece uzaktan akrabam olan eski kral için değil...*

Delphi'ye tapınağa gidişinin, evlatlık olduğu yönündeki dedikoduları netleştirmek üzere olduğu ("Bir ziyafette iyice sarhoş olmuş biri bana babamın güya beni evlatlık almış olduğunu söyledi") –ki netleştiremez ("Phoibos beni, soru sorduğum konuda yanıtsız bırakarak geri gönderdi")– hatırlandığında, aşağıdaki cümleleri kurabilen ve öldürülmüş bir kralın yerine geçen Oidipus, kehaneti de hatırlayarak, nasıl şüpheye kapılmaz:

Oidipus: Bir zamanlar onun olan iktidara, yatağa ve eşe şu anda ben sahibim.

Oidipus, ne dediğini duymasa da, içinde bir ses yine de kendini duyurur gibidir. Bu ses bastırdıkça, bastırmanın güçleri de direnmektedir sanki:

Oidipus: Kaç yıl geçti Laios...
Kreon: Anlamadım, ne oldu?
Oidipus: Laios kaybolalı, saldırıdan sonra?
Kreon: Hesabıma göre uzun zaman geçmiş.

Bu cümlede Oidipus'un takıldığı/tutulduğu yer, sorulmuş olsa cinayetin üstündeki sırrı yıllar önce ortadan kaldıracak (belki de en basit ve en beklendik) soru ve yanıtın yeridir.

Ayrıca, Theresias Oidipus'a görece oyunun başlarında baba katili olduğunu, annesi ile çocuklar yaptığını ve soyunun nereden geldiğini öğrendiği zaman bu gerçeklerin ortaya çıkacağını söylediğinde Oidipus araştırmak yerine ciddi bir savunmaya ve karşı saldırı ile Kreon ve Theresias'ın komplo kurduğunu iddia etmeye yönelir.[12] Bu iddia konusunda halk kendisine pek katıl-

12 Theresias ile Oidipus arasında olanları psikanalitik sürece benzetirsek –sadece benzetirsek-; kâhin/analist hızlı, ani ve Oidipus'un ruhsal ekonomisini fazla dikkate almadan, hatta kendi ruhsal dinamikleri ve ihtiyaçları oldukça ön planda iken, *yorum* yapmıştır. Çünkü Oidipus ile karşılaşmanın uyandırdığı karşı(t)aktarımı işleyememiş gibidir. Hasta ve analistle ilintili birçok anlamı ile bu *erken* yorum direnç yaratır:

Oidipus: Gün ışığına çıkacakları bana söylemek boynunun borcu.
Theresias: Bu konu üzerine konuşmayacağım. İstersen bu davranışım için, benden tüm hıncını çıkar.
Oidipus: O halde ben böyle öfke içindeyken aklımdan ne geçiyor, ne eksik ne fazla her şeyi öğren: Laios'u kendi ellerinle öldürmemiş olsan bile bu işi sen planlayıp başka birine yaptırdın, hatta gözlerin görüyor olsa, bizzat tek başına yapmış olduğunu bile söyleyebilirdim.
Theresias: Gerçekten mi? Seni bu söylediklerine sadık kalmaya çağırıyorum; ve şu andan itibaren ne benimle ne de buradakilerle bir daha konuş, çünkü bu ülkenin lanetli lekeleyicisi sensin!

Zaten Theresias, sözlerinin en başında, saraya gelişini bir unutkanlığına bağlayarak (unutkan/unutamayan kâhin) içsel çatışmalarının yoğunluğunu ortaya koymuş olur. Sanki, Oidipus'u özellikle dengesizleştirmeye çalışır gibidir:

mayınca bu durum karşısında duyduğu hayal kırıklığını anlatan cümlelere, o bölünmüş iç sesi, suçunu ve başına gelecekleri bilir gibi yine gizli gizli bulaşır. Örneğin Oidipus'un bahsedilen hayal kırıklığını anlatmak üzere söyledikleri, katil için vaat ettiği ceza ile özdeştir de:

Oidipus: *Ölüme ya da onursuzca bir sürgüne katlanmaya razıyım.*
Oidipus: *Benden istediğin buysa şayet benim ölümümü ya da bu ülkeden sürgün edilmemi istediğini bil.*

Aslında, oyunun ilk cümlesi bile, Oidipus'un soyuna dair gerçeği *bilmeden 'bildiğini'* (*'bilmediğini' bildiğini*) düşündürür bir ipucu sunar:

Oidipus: *Çocuklarım! Ulu Kadmos'un genç evlatları!*

'*Çocuklarım*' başlangıcı ile Oidipus kendini –bilinçli olarak olmasa da– Kadmos soyuna yani babası Laios'a bağlamaktadır.

Sonuçta, Oidipus, "bir kişi birkaç kişiyle karıştırılamaz"[13] derken, *değil* derken, oyun boyunca aynı anda *evet, bir kişi çok kişidir* de demektedir.

5. 'ÜÇ YOLAĞZI'NDA DÜĞÜMLENEN VE ÇÖZÜLEN KEHANET:

Oidipus için söz konusu olan yarılma ve inkâr durumu diğer figürler için de geçerlidir. Örneğin Iokaste, Oidipus'un kim olabileceğine dair birçok ipucunu –evlendiği adamın kehanetteki kişi olabileceğinden sırf kehaneti bildiği için kuşkulanmak gibi, Oidipus'un yaşının kendinden genç olduğunu ve oğlunun yaşına denk olmasını dikkate almak gibi, Oidipus'un ayağındaki şişliği fark edip Laios'u öldürecek çocuğun ayağı şişlenmiş çocuk olduğunu hatırlamak gibi– aşağıdaki kısımda çok farkında olmadan,

---

Theresias: *Yazık, insanın değiştiremeyeceği şeyleri bilmesi ne korkunç. Benden ne isteyeceğini biliyordum, ama unutmuşum, yoksa gelmezdim.*
Theresias: *O zaman bir şey daha söyleyeyim de iyice öfkelen.*

13 ***Oidipus:*** *One person cannot be identical to many.*

oyunun ilerleyen kısımlarında ise neredeyse gerçeği görüp üstünü örtmek hedefiyle saklamaya çalışır. Ancak bunu yaptıkça o da –bir katil gibi– ipuçları bırakır:

İokaste: Şimdi bunları bir kenara bırak ve beni dinle: Şunu bil ki hiçbir insan kehanet yeteneğine sahip değildir. Bu konuda sana hemen bir kanıt sunabilirim. Bir zamanlar Laios'un kulağına bir kehanet geldi –Phoibos'un kendisinden değildi ama, onun rahiplerinden– kaderinde benden doğacak çocuk tarafından öldürülmek olduğu söylenmişti. Gerçi o kehanetteki gibi –en azından duyduğumuz kadar– üç yollu bir kavşakta, birkaç yabancı hırsız tarafından öldürüldü. Onu öldüreceği söylenen çocuğunun ise doğumunun üzerinden üç ay geçmemişti ki, ayak bileklerinden sımsıkı bağlayıp dağ başında ıssız bir yere bırakmaları için birilerine verdi. Böylece ne Apollon çocuğu babasının katili yapabildi ne de Laios'un korktuğu başına gelip kendi oğlu tarafından öldürüldü. Kehanetler bu gibi şeylerin olacağını bildirmişti. Ama sen bunlara önem verme, tanrının istedikleri kendiliğinden çıkar gün ışığına.

Oidipus: Bu duyduğum sözler, ruhuma nasıl da işledi, kafamı nasıl da karıştırdı.

İokaste: Nedir seni böyle huzursuz eden düşünce?

Oidipus: Laios'un üç yolağzında öldürülmesi.

İokaste: Söylenti böyleydi, hâlâ da söylenir.

Oidipus: Bu olayın olduğu yer neresiydi?

İşte *üç yollu bir kavşak* imgesi tetikleyici bir işaret fişeği olur. Sanki, *üç yolağzı* bölünmüş, birbirinden ayrı tutularak farklı yerlere akmaya itilen ve böylelikle inkâra yol veren çağrışım süreçlerinin bir noktada kesişim olasılığını, hatta zorunluluğunu yansılamaktadır. Oidipus'un dilinden, "Laios'un üç yolağzında öldürülmesi" diye Iokaste'nin anlatımında bir tümcenin altını çizen, bu cümleciği inkâra karşı bir 'gösteren'e dönüştüren analistin sesi duyulur. Oidipus bu tümceyi duyduğu anda gerçeği kavrama süreci harekete geçmiş gibidir. Üç yolağzı neyi gösterir?

Bu kavşak, anne, baba ve çocukların, kuşakların karşılaşma, karşı karşıya gelme, kesişme, geçişim yeridir. Buradan geçebilme bir

üst düzenlemeyi gerektirir. Bu yapılamadığında kuşaklar arasında ölümcül çatışmalar, karışıklıklar doğacaktır. Laios, Oidipus ve Iokaste'nin kaderleri burada düğümlenir. Bu kavşak, arzuların biniştiği ve çatıştığı ama aynı yerden geçmek zorunda olduğu yerdir. Oidipus kompleksinin Laios kompleksi ile buluştuğu noktadır. Laios gücüne, adamlarına, krallığına güvenen, elindeki kırbacı pervasızca savuran, Oidipus ise aşağılanmaya aşırı hiddetle karşılık verendir:

Oidipus: ..yürüyerek üç yolağzına yaklaştığımda bir tellal ve tayların çektiği arabaya binmiş bir adamla karşılaştım (...) beni zorla yolun kenarına itmeye çalıştılar. Yaşlı adam arabayı üzerime doğru sürünce ben de öfkelenip vurdum, yaşlı adam yaklaşıp arabasından iki uçlu kamçısı ile kafama vurdu. Ben de elimdeki değnekle ona vurup arabadan onu yere düşürdüm ve hepsini öldürdüm.

Karşılaşma ve düzenlenme gereksinimi kadın/anne ve onun bedeni üzerinden temsil edilir gibidir. Çünkü üç ağızlı yol vulvayı, kadın cinsel organlarını sembolize etmektedir.[14,15] Filologlarca, Eski Yunanca'da da bu yolların durumunu anlatan kelimenin, farklı bağlamlarda (tıp, argo, dans) kadın cinsel organına gönderme yapan, benzer şekilde yorumlanabilecek ilintiler taşıdığı belirtilmektedir.[16] O zaman burası, Oidipus kompleksinin Iokaste kompleksi ile de karşılaşmasının temsilidir.

6. KARŞILIKLI KONUMLANMAYA KARŞI THEBAİ VE DELPHİ ÖTESİNDE BİR ÇIKIŞ: DAULİA!

Laios, cinayet günü, Thebai'den gelip Delphi'ye gitmektedir; Oidipus ise Delphi'den geliyor ve Thebai'ye gidiyordur. Peki, Laios ve Oidipus üç yolağzında karşılaştılar ise kavşaktaki üçüncü yol

14 Abraham K. "Two Contributions to the Study of Symbols: II. The Trifurcation of the Road in the Oedipus Myth", *Clinical Papers and Essays on Psycho-analysis*, ed. H. Abraham, Hogarth Press, Londra, 1955 (içinde), s. 83-85.

15 Armstrong RH. "Psychoanalysis: The Wellspring of Myth?", *A Companion to Greek Mythology*, ed. K. Dowden, N. Livingstone, Wiley-Blackwell, 2011 (içinde), s. 471-486.

16 Rusten J. "Oedipus and Triviality", *Classical Philology*, 1996, 91, s. 97-112.

nereye gider? Küçük bir kasabaya: Daulia! Bu kent mitte ve oyunlarda görülmez. Baba ve oğulun gidip geldiği dışında üçüncü bir kente çıkan (Iokaste'ye varmayan) bu yol kompleksin başka türlü bir çözülümü potansiyelini temsil ediyor olabilir mi?

Bu potansiyel mümkündür. Baba ve oğul, karşılıklı konumlanmadan çıkışta bu üçüncü yol aracılığı ile başka türlü bir çözülüm için bir aralık bulabilirlerdi. Ancak, bu noktada oluşabilecek bir karışıklığa işaret etmek isterim; kompleksin oluşumu ile çözülümünü birbirine indirgemek! Freud'un yorumu, kompleksin oluşumu ve içine düşmeye yönelik görece *evrensel/tipik* eğilimlere vurgu yapar. Kavşakta bile olsa bir karşılaşma vardır, bir yerde karşı karşıya gelme ve çatışma kaçınılmazdır, güçlü bir olasılıktır. Kavşaktan çıkış, çözülümün nasıl olacağı ise bir başka çok belirleyenli durumdur. Kompleksin seyrinde bastırma bir son değil çözülümün başlangıcıdır. Bütün bu seyirde, hazırlanışından çözülümüne kadar, çoklu belirlenim ilkesi dahilinde farklı yönelimlerin oluşumu mümkündür.[17] Freud, kompleksin mit bağlamında ele alımında olmasa bile çeşitli kuramsal yazıları ve olgu anlatımlarında bu farklı belirleyenleri ve kompleksin ilintili farklı biçimlenişlerini ortaya koyar.

H. Kohut, *ruhsallığın yarım dairesi* ile kompleksin biçimlenişine dair bu farklı potansiyellerden birine işaret eder; özellikle, Odysseus'un oğlu Telemakhos ile ilişkisini gösteren bir anlatı alıntılayarak, oğulun ötesinde babanın kompleksin biçimlenişindeki etkisine vurgu yapar.[18] Gerçekten de Oidipus'un öyküsünde de babası Laios'un his, tutum ve tavırları belirleyicidir. Birçoğu yanında sadece tek bir örneğe bakalım: Oidipus'un aktarımına göre, Laios kavşaktaki karşılaşmalarında birazcık nezaket ve sakinlik taşıyabilse bile olayların akışı farklılaşabilecek gibidir:

---

17 Freud (1924): "Oidipal kompleks, cinsel yıldırma (kastrasyon tehdidi), süperegonun oluşumu ve latans döneminin başlaması arasında burada betimlenen zamandizisel ve nedensel ilişkinin tipik olduğu konusunda kuşkum yok; ama bu türün olası tek tür olduğunu öne sürmek istemem. Zamandizisel sırada ve bu olayları bağlantılandırmadaki değişikliklerin bireyin gelişimiyle çok önemli bir ilgisi olsa gerek." Freud'un, burada bahsettiği bütün süreçlerde önceki kuşakların bir değişken olarak belirleyici bir rol aldıkları düşünüldüğünde, zamandizisel sıra ve nedensel ilişkilenme vurgusu çok daha anlamlı olacaktır.
Freud S. [1924] "The Dissolution of the Oedipus Complex", *SE* 19: s. 171-180.

18 Kohut H. (1982) "Introspection, Empathy, and the Semi-Circle of Mental Health", *Int. J. Psycho-Anal.*, 1982, 63, s. 395-407.

Oidipus: ...beni zorla yolun kenarına itmeye çalıştılar. Yaşlı adam arabayı üzerime doğru sürünce ben de öfkelenip vurdum, yaşlı adam yaklaşıp arabasından iki uçlu kamçısı ile kafama vurdu.

Bunun yanında, çocuksu güdüler bağlamında düşününce, kavşakta karşılaşma, karşılaşmada çatışan arzuların karşıtlaşması ve karşı konumlanması, karşıtlaşınca, bir çocuk olarak Oidipus'un "önümden çekilsin, gitsin, ölsün" arzusu ve dolayısıyla *öldürme* arzusu ve potansiyeli biraz da işin doğasında vardır. Ayrıca, Laios'un (babanın) –nazikçe bile olsa– Oidipus'un (oğulun) Thebai'ye (enseste) giden yolunu kapatma sorumluluğu çatışmayı çağıracaktır. Dolayısıyla, yollar, çelişik olabilecek farklı arzuların eşzamanlı baskısı ve birçok gereklilik nedeni ile bir sıkışıklıktan geçmek durumundadır. Sıkışıklık, sadece yoldan değil, arzuların *kalabalıklarından* ve *yoğunlaşmalarından*dır da. Sonuçta, *Daulia*'ya giden yolda bu kavşaktan geçecektir.[19]

Baba ve oğula vurgu yaparken annenin bu sürecin biçimlenişi ve işleyişindeki etkisini de gözden kaçırmayalım. Örneğin, Iokaste, Laios'u ölümü ertesi unutmuş gibidir, pek yaslı bir havası yoktur. Laios'un katillerinin peşine düşmemiş, hatta bu konuda hiç konuşmamıştır. Iokaste'nin tutumlarının gerisinde ne bildiği hep şüphelidir: Laios'a bildirilen kehaneti bildiği halde mi yoksa bilmeden mi onu sarhoş edip çocuk yapmıştır; yenidoğan Oidipus'u dağa gerçekten ölüme mi yoksa kurtuluşa mı yollamıştır ya da Oidipus'un kim olduğunu, hangi kehanetten kaçtığını bilerek mi bilmeden mi onunla evlenmiştir? Ayrıca, ebeveynlerin ilişkilerinin niteliği kompleksin seyri üzerine etkiyen bir başka faktör gibidir; ki Laios ve Iokaste birbirlerine pek sevgi ve bağlılık dolu değillerdir ve cinsel ilişkileri (kehanet dolayımıyla) yoktur/sınırlanmıştır.

Kısacası, ebeveynler başta olmak üzere çeşitli belirleyenler kompleksin biçimlenişi ve seyri üzerinde etkindir. Bu belirleyen-

19 Kohut'un (1982), kompleksin biçimleniş ve çözülümüne dair Oidipus anlatısı karşısına Odysseus anlatısını konumlandırarak, üçüncü yola gönderme yapması, baba oğul karşılaşmasının ölümcül potansiyelini yeniden bastırma riski taşımaktadır. Mümkün olursa, bu yazının devamı olacak başka bir yazıda, Kohut'un bu yaklaşımının eleştirisine yöneleceğim ve Odysseus anlatısında *bastırılan Oidipus*'un nasıl *geri döndüğünü* tartışacağım.

lerin öldürücü olduğu kadar görece barışçıl bir çözülümü destekleyebilmesi, kavşaktaki karşılaşmada bilinçdışı ensest ve öldürme arzularının, çatışmaya iten güçlerin ve eğilimlerin baskısının varlığını iptal etmez.[20]

7. OİDİPUS'TA BİLGELİK VE KENDİNİ BİLMEK KARŞISINDA BİLGİNİN HİPERTROFİSİ

Oidipus öyküsünün temel izleği bilgi ve bilmekle, aklın kullanımı ve araştırma ile iç içedir. Oidipus'un belki de en belirleyici niteliği 'bilme'sidir, araştırarak bilgiye ulaşmasıdır, "Oidipus, ünlü bilmeceleri çözen adam (Koro)"dır. Kimsenin bilmediğini bilerek Thebai'yi Sfenks'ten kurtarmış, bilgisi ile kral olmuştur:

Koro: Seni tanrılara denk tuttuğumuzdan değil, ama insanlar arasında sen bizim için önde gelirsin, gündelik sorunları çözmekte ya da doğaüstü güçlerle baş etmekte. Çünkü insafsız şarkıcının [Sfenks] zalim bilmecelerine can vermekten gelip sen kurtarmıştın bizi, kimseye bir şey sormadan, kimseden bir şey öğrenmeden, ..hepimiz dizlerimiz üstüne çökmüş sana yalvarıyoruz; ister tanrılardan, isterse insanlardan gelecek bir akılla, derdimize çare bulman için.

Diğer yandan, Oidipus, aynı zamanda en az bilendir; kendine dair –birçok başka bilmediğini gösterecek olan– en temel soru, *nereden geldiği* konusunda epeyce kuşkularla doludur. Bu soru çocuğun temel sorusudur ve başkasının (ebeveynin ve Öteki'nin)

20 Freud (1900): "Çocuk psikolojisinin bu yönünün çok daha saydam olduğu özellikle becerikli ve keyifli dört yaşında bir kız çocuğu çok açık olarak şunları söylemişti: 'Annem artık gidebilir. Sonra babam benimle evlenir, ben de onun karısı olurum.' Bir çocukta böyle bir isteğin ortaya çıkması, onun annesine duygusalca bağlı olmasıyla hiçbir biçimde çelişmez. Eğer küçük bir oğlanın babası evden uzakta olduğunda annesinin yanında yatmasına izin verilir ama baba döner dönmez çocuk odasına, çok daha az sevdiği birinin yanına gönderilirse, sevgili güzel annesinin yanındaki yerini koruyabilsin diye babasının her zaman uzakta olması biçiminde bir isteği kolayca geliştirebilir. Bu isteğin apaçık gerçekleşme yollarından biri babasının ölmesi olurdu; çünkü çocuk deneyimle bir şeyi öğrenmiştir – yani, 'ölü' insanların, örneğin büyükbabanın, her zaman uzakta olduğunu ve asla geri gelmediğini."
Freud S. [1900] *The Interpretation of Dreams, SE* 4-5: s. 1-627.

yanıtlamasını gerektirir. Bu yanıt onu toplumsal düzenin, bilginin ve tarihin içine kaydeder. İşte Oidipus'un öyküsünde –doğumu sonrası yaşadıkları düşünüldüğünde– bu kayıt sorunlu, eksik, sınırlı, sırlıdır. Bu sır sinmiş, içselleşmiş ve sanki Oidipus nereden geldiği konusunda aslında "kimseye bir şey sormadan, kimseden bir şey öğrenmeden" ilerlemiştir. Belki de buradaki boşluktan dolayı, kulağına çalınan evlatlık olduğu dedikodusuna hızlıca kapılmış, ebeveynlerinin (Polybos ile Merope) –çarpıtılmış, gerçeği saklayan– yanıtları kuşkularını gidermeye yetmemiştir. Sorusunun yanıtı için gittiği tapınaktan bile bu konuda yanıt alamamıştır:

Oidipus: *Phoibos (tapınak) beni, soru sorduğum konuda yanıtsız bırakarak geri gönderdi.*

Oidipus'un bilisi, bilme arzusu ve bilgililiğe dair vurgusu, kökenlere dair temel bilgisizliğine ve bu çerçevedeki gerilimlere savunma olarak sanki kişisel derinlikten yoksun bir *hipertrofiye* uğramıştır. Oidipus bilgisine sıklıkla vurgu yapmaktadır:

Oidipus: *Zavallı çocuklarım, buraya benim zaten bildiğim şeyleri istemeye gelmişsiniz.*

Bilgisiz olduğununun düşünülmesi ve kendisine fark ettirilerek ondan bilgi saklanması Oidipus'u çok hiddetlendirmektedir. Örneğin, Theresias'ın bilgisizliğini ima eder tutumu karşısında Oidipus kendinden geçer. Öylesine geçer ki, bir anlamda, hipertrofik bilgililik içeren paranoyak iddialara yönelir. Oyun boyunca en öfkelendiği zamanlar birilerinin (Theresias'ın, Kreon'un, Çoban'ın, yurttaşlarının) bir sebeple bildiklerini söylemekten uzak durdukları ya da Iokaste'nin ona soyuna dair bilginin peşine düşmesinin gerekli olmadığını söylediği zamanlardır. Burada, Oidipus özelinde izlenen kişisel kökenine dair bilgisizliğine karşı hipertrofiye olmuş bilme arzusu ve/veya *bilmişlik*, belki insanoğlunun köklere (geri ve ileri uçlara) dair genel bilgisizliğinin din, astroloji, metabilim vb ile savunmacı biçimde giderilmeye çalışılmasıyla benzerlik göstermektedir.

Oidipus, bütün bu bilen olma vurgusuna rağmen, yukarıdaki bölümlerde örneklerini sunduğum gibi, bilebileceği birçok şeyi ise bilmemekte, neredeyse bilmekten kaçınmaktadır. Bilmek ve bilmemek çerçevesinde oyun boyunca süren bu gerilim akla bu biçimsel kurgu ile bilinçdışı meselesinin yansılandığını getirmektedir. Bilinçdışı, bilgi sorununu insan için birçok açıdan çetrefil kılmaktadır. İnsan hem birçok şeyi bilmekte hem de çok şeyi bilmemektedir; bilmediği birçok şeyi bilmekte ama bildiğini bilmemekte, bildiğini düşündüğü şeyleri yanlış bilmektedir vb. Oidipus da bildiğini zannederken birçok şeyi bilmemekte, sıklıkla bilmediğinden dolayı bildiğini sanmakta, hatta bilen adam olsa da basitçe bilebileceğini bile bilmemektedir. Bir başka açıdan ise, bilmese de çok şeyi aslında bilmektedir de.

Oidipus'un adı bu bağlamda da anlamlıdır. Oidipus şiş ayak anlamına gelmektedir ve bebekken ayaklarının şişlenerek dağa bırakılmış olmasıyla ilintilidir. Diğer yandan, Eski Yunanca'da Oidipus –biliyorum anlamına gelen –oida ile epeyce yakın ses benzerliği taşımaktadır.[21] Bebekken maruz kaldığı travmatik olay Oidipus'un bedenine kazınmıştır, bu iz hep üstündedir. Buna karşılık Oidipus bu *izin* kökenini sorgulamamış gibidir.[22] Bunları birlikte düşündüğümüzde Oidipus'un adının anlamını, bir kaydırmaya uğratarak –oida'ya çevirdiğini, böylelikle kendine, kendinde doğrudan taşıdığı izlere yabancılaşmak pahasına başka izlerin peşine düşmeyi abarttığını speküle edebiliriz: Ayakların şişliğinden/'hipertrofisinden' (travmatik olanı bilmekten, kendi kökenini/tarihini bilmekten, kendini bilmekten, belki ötekinin bir zihinselliği olduğunu bilmekten), zorlayıcı içsel çatışmalara karşı savunmacı/tepkisel 'bilginin/bilmişliğin' (derinlikten yoksun, içsel hareketinde tutulmuş/tıkanmış, *kuru*, *delikli* bilginin) hipertrofisine kayış.

Oidipus bu bağlamda Socrates'in karşıtı gibidir. Socrates'e kâhin "tüm insanlar içinde en bilge olan sensin" dediğinde inanmamıştı, çünkü bilgisinin yetersizliğinden/sınırlılığından emindi. Fakat

21 Knox B. [1982] "Introduction to Oedipus the King", *Sophocles' Oedipus Rex*, ed. H. Bloom, Chelsea House Publications, New York, 2007 (içinde), s. 71-90.

22 Lear J. "Knowingness and Abandonment: An Oedipus for Our Time", *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, Londra, 1998 (içinde), s. 33-55.

sonradan bilmek ile bilgelik arasındaki farkı anladı: Çok bildiğini düşünenler aslında ne kadar az bildiklerinin farkına varmaktan ve bu anlamda bilgelikten çok uzaklardı. Oidipus'un yolculuğu bu anlamda bilgeliğe doğru acılı bir yolculuktur. Bu yolculuk, geçmiş travmaların, bunların bilinçdışı eyleme vurma ve yinelemelerinin, bu travmalarla etkileşerek biçimlenen dürtüsel düzenlemelerin ve savunma süreçlerinin yeniden yaşantılanarak (Oidipus'un öyküsü) içinden geçilmesiyle zihinselleştirilmesidir, analizidir.[23]

Oyunun geçtiği zamanda yaşananlar Oidipus'un bebekliğinde olanları (oyunun tarihöncesini) aynalar gibidir. Daha ortada öldüreceği ve evleneceği anne baba (Laious ile Iokaste) yokken (Oidipus'un doğmamışlığını yansılar) kehanet üstüne kalır, babası olarak tanımadan babasını öldürür. Şişlenerek bir dağa bırakılmak gibi gözlerini iğneleyerek/şişleyerek yine boşluğa bırakılır.[24] Iokaste bebek Oidipus'un yaşadıkları karşısında gösterdiği inkârı (ki Oidipus'un oğlu olabileceğini bilmeye en yakınken en fazla inkâr edendir), yaşadığı kavuşma ve kaybı (*tarihöncesinde* hamile kalmak, doğurmak ve kaybetmek ile şimdi yeniden evlenmek, yeniden doğurmak ve tekrar kaybetmek), duyduğu suçluluğu (ki Iokaste'nin bebek Oidipus karşısında duyduğu suçluluğun tekrarı gibidir) oyun zamanında yeniden yaşar vb.

Sonunda, Oidipus hiçbir şey bilmediğini anlar. Sonda, başa döner. Artık bütün bildiği öyküsünün Kitharon'da başladığıdır. Gerçi belki de bu bilgi tüm bildiklerinden daha değerli, daha derin, daha ufuk açıcıdır:

Oidipus: Ben artık Kitharon'da dağ başlarında yaşayacağım. Orası da benim yurdum sayılır. Gerçi bütün bildiğim, bebekken oraya ölüme gönderildiğim.

---

23 Freud (1900): "Oyunun akışı, ustalıklı gecikmeler ve durmadan artan heyecanla, Laios'un katilinin Oidipus'un kendisi ve ayrıca onun öldürülen adamla Jocasta'nın oğlu olduğunun ortaya çıkarılması sürecinden –bir psikanaliz çalışmasına benzetilebilecek bir süreçten– başka bir şey değildir."
Freud S. [1900] *The Interpretation of Dreams, SE* 4-5: s. 1-627.

24 Oidipus'un, annesinin yakasından aldığı iğnelerle gözlerini kör etmesi, bebekken annesi aracılığıyla ayaklarından şişlenerek ölüme gönderilmesini yansılar gibidir.

8. DOĞUŞTAN BİR SÜRGÜN

Oidipus doğduğunda sürgün edilmiştir. Bu sürgünlük travmatik olanın bilinçdışı yinelemesini yansılar biçimde tekrarlanmıştır: Kehanetten kaçarken ve kehanete yakalandığını anladığında:

Koro: *O ise ormanın yabanotları arasında, mağaralarda, dağlarda yorgunluktan ayakları kopmuş, bitkin düşmüş bir boğa gibi göbeğin kehanetlerinden kaçmaya çalışıyor. Yeryüzünün ortasında bir başına kalmış.*

Oidipus: *Ben artık Kitharon'da dağ başlarında yaşayacağım. Orası da benim yurdum sayılır.*

Sürgün teması, Laios'un katiline verilecek cezayla ilintili olarak oyunda yeniden gündeme gelerek erken travmaları ve kuşaklararası iletimi, kuşaklarötesi bir mağdurluk, suç ve suçluluk geçişimini birbirine bağlar. Laios, çocukken yurdundan sürgün edilmiş, sürgünde iken işlediği bir suçtan dolayı oğlunu sürgüne götüren lanete uğramıştır. Oğlu bir anlamda sürgünden yurduna dönerken onu öldürmüştür. Şimdi, Oidipus, Laios'un katiline verilecek cezayı dillendirmektedir:

Oidipus: *Katil ortaya çıkmaya korkuyorsa bilsin ki, ülkeden sürgün edilmekten başka başına kötü bir şey gelmeyecek.*

Cinayet sürgün ile karşılanmaktadır.

Kreon: *Tanrıdan duyduklarımı söyleyeyim o zaman: Efendi Phoibos bize açıkça ülkemizden bir pisliği kovmamızı emrediyor.*

Belki de bu karşılama, Freud'un belirttiği *gitsin* ile *ölsün* arasındaki çocuksu/bilinçdışı denkliği yansıtmaktadır:

"Belki de bu noktada birileri araya girecektir: 'Çocukların erkek ve kız kardeşlerine düşmanca itkileri olduğunu kabul edelim; nasıl olur da bir çocuğun aklı, sanki ölüm cezası her suçun tek

cezasıymış gibi, rakiplerinin ya da kendinden daha güçlü oyun arkadaşlarının ölümünü isteyecek denli yozlaşmış olabilir?' Böyle konuşan biri, çocuğun 'ölü' olma düşüncesinin bizimkiyle, sözcük dışında hiçbir ortak yanı olmadığını aklında tutmamaktadır. (...) Bir çocuğun ölü olma düşüncesiyle bizimki arasında ne kadar az bir benzerlik var! Dahası, ölümü izleyen acı çekme sahneleri çocuktan saklanmış olduğu için 'ölü' olmak 'gitmiş' olmakla –sağ kalanı artık rahatsız etmemekle– aşağı yukarı aynıdır. Bir çocuk bu yokluğun nasıl gerçekleştiği konusunda hiç ayrım yapmaz: ister bir yolculuğa bağlı olsun, ister kovulmaya, ister yabancılaşmaya, isterse ölüme."[25]

Bu açıdan, oyun, çocuksu dünyaya bir yansılama yapıyor gibi okunabilir. O zaman tersinden düşünüldüğünde Oidipus'un/oğulun Laios'u/babayı öldürmesi de aslında '*gitsin*'dir, arzularının '*önünden/yolundan çekilsin*'dir. Öyleyse karşılığı da sürgündür, kovulmadır. Oidipus'un Laios'u bir kavşakta, yol kavgası için öldürmüş olması sanki 'ölsün' ile 'gitsin'in mekânsal yoğunlaşmasıdır. Dostoyevski de çok benzer bir izlek çizer: "Ama bir gün nasıl olsa baba oğul aynı yolda birbirlerine toslayacaklar" (Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler, Rakitin*).[26]

Ayrıca, Laios'un bebek Oidipus'u doğrudan öldürmek yerine, sonuçta ölsün diyerek de olsa kovmuş, yollamış, uzaklaştırmış olması da oyunun bahsedilen çocuksu denkliği kullanımının göstergesi olabilir. Sonuçta, bu erken çocukluktaki *gerçek* sürgün edilme durumu Oidipus'un hayatında yineleyeci biçimde eyleme konur gibidir.[27]

9. OİDİPUS'UN İNKÂRI TOPLUMSAL SESSİZLİKLE MÜMKÜNDÜR

Burada bir noktaya dikkat çekmek isterim: Kente veba gelene kadar yani yıllarca sadece Oidipus değil –ki başka içsel çatışmaları yanında bir yandan da zaten yabancı idi– hiç kimse Laios'un ölümü peşine ciddi ve kararlı biçimde düşmemiştir. Kreon, katil için yıllar sonra

25 Freud S. [1900] *The Interpretation of Dreams, SE* 4-5: s. 1-627.

26 Dostoyevski FM. *Karamazov Kardeşler,* çev. N. Y. Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.

27 Lear J. "Knowingness and Abandonment: An Oedipus for Our Time", *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul,* Harvard University Press, Londra, 1998 (içinde), s. 33-55.

"aranan bulunur, aranmayan kaçıp kurtulur" derken önceki yıllarda katilin yeterince aranmadığını da itiraf etmiş olmaktadır. Oidipus biraz da şaşırarak sorar: "Cinayet hakkında hiç araştırma yapmadınız mı?" ya da "Bu kâhin, kehanetlerde bulunmuyor muydu o zamanlar?"

Sanki kentten bela defolunca herkes cinayeti unutmuştur, *sessizliğe* gömülmüştür:

Kreon: *Bu kuşkularımız o zaman da vardı ama başımızdaki felaketler yüzünden Laios'un yerdeki kanını temizleyecek kimse çıkmadı.*

Oidipus: *Hangi felaketmiş bu sizi, kralınızın öldürüldüğü zaman bu davanın peşine düşmekten alıkoyan?*

Kreon: *Sfenks bilmeceleriyle bizi oyalıyor, dertlerimiz için bir çare düşünmemizi engelliyordu.*

Oidipus: *O halde bu davayı başından ele alıp gün ışığına çıkaracağım.*

Oidipus'un bastırması/inkârı ancak toplumsal bir inkâr ile mümkün olmuştur. Ancak inkâr ve cinayetin (ve dolayısıyla ensestin) görmezden gelinmesi sonunda tüm topluma yıkım getirecektir:

Rahip: *Senin de gördüğün gibi şehir, ölümcül fırtınalardan başını kaldıramıyor; bir yanda toprakta olgunlaşan ürünler, öbür yanda otlaktaki sürüler ölüyor, kadınlar çocuk doğuramıyor. Geldi çöktü şehrin üzerine bir tanrı; sıtmanın alevini saçtı her yana, korkunç bir veba...Bereketli toprak ürün vermiyor, kadınlarımız doğum sancılarından sağ kurtulamıyor... Şehrimiz felaketler içinde tükenip gidiyor, çocuklar öylece orta yerde yatıp ölüm saçıyorlar, ağlayanları bile yok üstelik.*

Şehri saran felaket, toplumsal örgütlenmenin üstüne kurulduğu "Öldürmeyeceksin!" ilkesi (Freud 1912-13, 1915, 1923, 1939) çözüldüğünde ortaya çıkan toplumsal düzeyde bir yıkımın temsili gibidir:

bir cinayet yüzündenmiş bu çektiklerimiz."[28]

28 Bu satırlar, toplumsal düzeyde işleyen sessizlik ve inkâr eğilimiyle ilgili binlerce yıl öncesinden çok önemli bilgiler sunuyor gibidir. Önceki bir yazıda (2017) şunları yazmıştım:

Sessiz çoğunluğun, –Oidipus'un aksine– katil yerine katillerin olduğuna inanması, hatta tanrılar tek katilden bahsederken, Kreon ve diğerlerinin katillerin çokluğuna yine de geri dönmeleri belki sessizlikten, göz ardı etmekten doğan toplu bir suçluluğun yansımasıdır da:

Kreon: *Tanrıdan duyduklarımı söyleyeyim o zaman; Efendi Phoibos bize açıkça ülkemizden bir pisliği kovmamızı emrediyor. Onu bu topraklarda barındırmayın yoksa başınıza gelen felakete bir çare bulamazsınız, diyor.*

Kreon: *Tanrı bize bu cinayetin zanlılarını her kim olurlarsa olsunlar cezalandırmamızı emrediyor.*

Ne zaman toplum inkârı sürdüremez hale gelir, sessizlik konuşmaya

---

"Bir cinayet yüzünden!" Freud, toplumsalın başına temel bir emri koyuyordu: 'Öldürmeyeceksin!' Uyanmakta olan vicdanın ilk ve en önemli yasağı buydu. Toplumsal, bunun üzerine yapılanacaktı. Bir cinayetin hakkıyla ele alınmaması, hakikatin hakkıyla ortaya konulmaması, ölenin hakkıyla gömülmesine engeldi. Bu, vicdanın ve dolayısıyla toplumsalın çöktüğü andı. Anlaşılan, kente ölümcül fırtınalarla, felaketle, ölüm ve kısırlıkla, ateşli bir sıtma, korkunç bir veba ile dönen bilinçdışı suçluluktu. Herkesi etkiliyor, herkese bulaşıyordu. Çünkü, türlü yollar ve dolayımlarla temas eden herkes, olanlardan sorumlu idi. Kolektif olmak, bulaşmak ve sorumlu olmaktı. Cinayeti işleyen Oidipus'tu. Ancak suçlu, salt o değildi. Laios'un cinayetinin peşine ciddi ve kararlı biçimde düşmeyen, sessiz kalan ve unutan, hatta Oidipus'un krallığında sağladıklarından beslenen, tüm Kadmos'un şehri idi. (...) Kadmos'un şehrini saran vebayı düşünürken, bu topraklarda yıllardır, yüzyıllardır yaşananlar aklıma geliyor. Toplumsal düzeyde uyumculuk ve sessizlik, 'susmak ortak olmaktır' deyişi geliyor. Bunların bitmiyor olması; kuşaklararası, kuşaklarötesi bulaşması/bulaştırılması aklıma geliyor.

"Onu [cinayeti işleyeni] bu topraklarda barındırmayın yoksa başınıza gelen felakete bir çare bulamazsınız."

Özyıldırım İ. "Önsöz", *Psikanaliz Yazıları*, 2017, Sayı 35, s. 11-15.

Acaba, bu topraklar, bu toplum, bu kent de öyküdeki gibi bir yıkıma uğrayacak mı? Belki fark etmeden o yıkımın ve felaketin içinde yaşıyoruz, onun içinde ölüyoruz. Bu toprakların tarihi bağlamında bilinçdışı suç ve suçluluğu, bu suç ve suçluluğun üstlenilmiş özdeşimlerle kuşaklar arası/ötesi aktarımını ve sonuçlarını bir başka çalışmada ele almıştım, bakınız:
Özyıldırım İ. "'Tarihin Havını Tersine Taramak': 'Üstlenilmiş' Suç ve Özdeşleşmeleri Anımsamak Üzerine Bir Deneme", *Psikanaliz Yazıları*, 2016, Sayı 33, s. 77-96.

başlar. İşte bu noktada birçok başkası (Iokaste –*"Bahtsız, keşke kim olduğunu hiç öğrenmesen"*-; Laios'un adamı/çoban –*"Neden bu hikâyeden bahsediyorsun?...Kapat şu çeneni!"*-; hatta Kreon ve Theresias –*Oidipus Theresias'a: Ne diyorsun? Bildiğin halde söylemiyorsun öyle mi?*) çeşitli kişisel nedenlerle suskunluğu, saklamayı ve inkârı sürdürmeye yönelebilirken Oidipus kenti için inkâr ve sessizliği bozar, açıklıkla konuşma ve araştırmayı talep eder:

Kreon: *Herkesin önünde anlatmamı istiyorsan konuşmaya hazırım, yoksa içeri mi geçelim, ne dersin?*

Oidipus: *Herkesin önünde anlat, kendimden çok onlar için üzülüyorum.*

Oidipus: *Yok eğer katil başka bir ülkeden gelmişse, bunu bilenler sessiz kalmasın, onları ödüllendireceğim. Kendini ya da bir yakınını korumak için bildiklerini gizleyen olursa başına gelecekleri iyi bilsin...*

Bir cinayet ancak ortak bir sessizlik içinde işlenebilirdi, toplumsal bir *sessizlikte* saklanabilirdi. Bireyin inkârı, toplumsal bir uylaşım ile sürdürülebilirdi. Oyunun/mitin saklı mesajlarından biri de sanki buydu. Oidipus, içsel tüm gelgitlerine ve dirençlerine rağmen, bu sessizliğe karşı yürüyendi. "İşte, Oidipus'u, psikanalitik bir çalışmanın, analitik çiftin temsili kılan, –Freud'un vurgusunu bir adım daha ilerleterek söylersek– bireysel olduğu kadar toplumsal olan, hatta bireysel olanaklılığı ancak toplumsal uylaşım ile mümkün kılınabilmiş, bu bastırma ve inkârın, cinayet karşısında bu sessizliğin peşine düşmesidir."[29] Eğer sahnedekileri ruhsallığın bir temsili olarak alırsak, birçok başka şeyin temsili yanında, "habersizlik, sessizlik, duymamışlık vb." üzerine kurulu –Oidipus'un da bir yandan bir parçası olduğu– toplumsal uylaşım ruhsallığın bilinçdışı arzu ve çatışmalara karşı savunmalarını temsil ederken, Oidipus'un gerçeği gün ışığına çıkarma arzusu analitik tavrı temsil etmektedir. Mitin/oyunun bu düzlemden duyulması, bireysel ve toplumsal savunmaların etkileşimi ve geçişimi, analizin olanaklılığının bireysel ve toplumsal belirleyenleri hakkında da önemli şeyler söyleyecektir.

29 Özyıldırım İ. "Önsöz", *Psikanaliz Yazıları*, 2017, Sayı 35, s. 11-15.

10. SUÇLU OLDUĞU KADAR, HATTA SUÇLU OLDUĞU İÇİN TRAJİK İNSAN OİDİPUS

Anlatıda sıklıkla karıştırılan ama aslında çok anlamlı bir ayrıntı söz konusudur. Oidipus babasını öldürmüş, annesi ile evlenmiştir; böylelikle kehanet gerçekleşmiştir. Diğer yandan, kehanet illa da bütün bunları Oidipus'un öğrenmesi, kendini kör etmesi, sürgüne gitmesini gerektirmezdi.[30] Oidipus, kehanet gerçekleşmiş olsa da baba katili olduğunu ve ensest yaşadığını bilmeden, inkâr ederek yaşamını sürdürebilirdi – ki kente çöken felakete kadar uzun yıllar da sürdürmüştür. Kent felaket ve salgınla karşılaştığında da Oidipus'un inkâr ve bilmezliği sürdürme olasılığı yine de vardı. Ancak O, halkının başındaki bela karşısında duyduğu acı [içsel çatışma ve semptom], toplumsal konumunun yüklediği sorumluluk duygusu, –tüm gelgit ve çelişkilerine rağmen– gerçek ve adalet tutkusu ile sarayından çıkmıştı. Bu çıkış iki yönlü idi; içeriden dışarıya ve Freud'un gösterdiği gibi benlikten dışarıya. Bu çıkışlar, bir anlamda, otoanaliz ve psikanalizin kuruluşu sürecinin de meteforlarıydı.

Oidipus, Sophokles'in oyununda, belki birçok temel sınırı çiğnemiştir, bazen fazla hiddetlidir ancak diğer yandan aslında –bugün hayal ettiğimiz gibi– bir tirana pek benzemez.[31,32] Örneğin, halkı ve kentinin ihtiyaçlarını başa koyar, kenti için kendi iktidarını bırakır, gider. Katili bulmak arzusu ve gayreti –zaaflarına kar-

30 Dodds ER. "On Misunderstanding the 'Oedipus Rex'", *Greece & Rome*, 1966, 13 (1), s. 37-49.

31 Bushnell R. [1990] "Speech and Silence: Oedipus the King", *Sophocles' Oedipus Rex*, ed. H. Bloom. Chelsea House Publications, New York, 2007 (içinde), s. 91-104.

32 Tiran kavramının Antik Yunan'da bugün taşıdığı olumsuz yükü pek taşımadığı belirtilmektedir. Tiranlık, liderliğin bir kan bağı üzerinden olmasının ötesinde bir özellik, bir nitelik ya da bunlara bağlı *talihle* aktarıldığı duruma gönderme yapmaktadır. Oidipus, bilmeceyi bilerek kenti Sfenks'ten kurtarmış, bilgisi ve halka verdiği güven ile krallığa getirilmiştir. Sophokles'in *Oedipus Tyrannus* olan oyununun adı Latinceye *Oedipus Rex*, İngilizceye *Oedipus the King* olarak çevrilmiş, anlaşılan bahsedilen nüans epeyce kaybedilmiştir. Bakınız:
Lear J. "Knowingness and Abandonment: An Oedipus for Our Time", *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, Londra, 1998 (içinde), s. 33-55.
Pucci P. *Oedipus and the Fabrication of the Father: Oedipus Tyrannus in Modern Criticism and Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, 1992.

şın– herkesten ötedir. Kreon halkın devlete tabi olması gerektiğini söylerken, o hep halkı konuşturur, dinler; suskunluk değil gerçek ve şeffaflık, araştırma ve konuşma yanlısıdır.

Freud'un, Oidipus üzerinden insanı bir *suçlu* olarak tasarımladığı ileri sürülür: Çünkü o en ciddi iki suçu (cinayet ve ensest) taşımış ve gerçekleştirmiştir. Oidipus yorumuna dayanılarak Freud'un insan tasarımının *suçlu insan* olduğu belirtildikten bir adım sonrasında, suçlu insanın karşısına *trajik insan* tasarımı yerleştirilir. Bu karşıtlaştırmanın çok uygun olduğu kanaatinde değilim. Oidipus'un suçla ilintilenen arzuları, eğilimleri, eylemleri vardır ancak tam da bunlardan dolayı kendini yargılayan, suçlayan, cezalandıran yönelimleri de vardır. Oidipus bir yandan bu yasak arzuları kendinde taşır, diğer yandan onlardan kurtulmaya çalışır, onlardan dolayı acı çeker. Bu arzuları bir yandan seçmemiş, kendinde bulmuştur; diğer yandan onlara kapılmış, arzulamıştır. Bir yandan bu arzu ve eğilimler kendindedir, derinden hisseder, tanır; öte yandan bunlara karşı bilinçsizdir, bilmeden gerçekleştiricisi olur. Kaçar, kaçarken hatta kaçtığı için yakalanır. Kader ve irade onda karşılaşır; yaşamının efendisi olduğunda kaderin oyuncağıdır. Bu arzular dolayımıyla evlenmiş, kral olmuş ama bunlardan dolayı üstlendiği yükümlülükleri ile evliliğini, krallığını kaybetmiştir. Bilme tutkusu Oidipus'u özel kılar ama bu tutku aynı zamanda ona ne kadar az bildiğini gösterecek, onu yıkıma götürecektir. Kenti kurtaran, kurtardığı kente yıkım getirendir; halkını yıkımdan çıkarırken, kendini yıkıma götürür. Ödülü, suçu ve cezası olur; iyiliği döner kötülük doğurur. Başkasının suçunun kurbanıdır; kurbanlığı suçu ile olur. Oidipus, salt *suçlu insan* tasarımını temsil etmez; tüm bu ve benzer başka gerilimler içinde *trajik insan* tasarımını da temsil eder. En az suçlu olduğu kadar trajiktir; hatta suçlu olmasıyla, suçluluk duygusu ve bilinciyle suçlu olmaktan çok trajiktir. Burada, *Karamazov Kardeşler*'den bir alıntı ile durayım. Zosima Baba, yatalak kocasını öldürdüğü için suçluluk duyan kadına şöyle seslenir:

"Hiçbir şeyden korkma, ne kork, ne üzül. Yalnız içindeki pişmanlık eksilmesin; o zaman Tanrı her şeyi bağışlar, içten pişmanlık duyan için Tanrı'nın bağışlamayacağı hiçbir günah yoktur, olamaz. İnsanoğlu da, Ulu Tanrı'nın kullarına karşı sonsuz sevgisini tüketecek

derecede büyük günah işleyemez. Tanrı sevgisine üstün gelebilecek bir günah olabilir mi? Yalnız pişmanlıktan uzaklaşma, korkuyu yüreğinden çıkar. Tanrı seni günahınla birlikte, günahkâr olarak, ummadığından çok sever. Nedamet getiren günahkârın, O'nun gözünde on günahsızdan daha makbul olduğu kitaplarımızda çoktan yazılıdır. Git ve hiç korkma. İnsanlara gücenme, hareketlerine kızma, ölenin sana yaptıklarını yürekten bağışla, içten barış onunla. Pişmanlık duyuyorsan, içinde sevgi var demektir. Sevince de Tanrı seni kabul eder. Sevgi nelerin bedelidir, neleri kurtarmaz!"[33]

KAYNAKÇA

Abraham K. "Two Contributions to the Study of Symbols: II. The Trifurcation of the Road in the Oedipus Myth", *Clinical Papers and Essays on Psychoanalysis*, ed. H. Abraham, Hogarth Press, Londra, 1955 (içinde), s. 83-85.

Ahl F. [1991] "Oedipus and Teiresias", *Sophocles' Oedipus Rex*, ed. H. Bloom, Chelsea House Publications, New York, 2007 (içinde), s. 105-140.

Armstrong RH. "Psychoanalysis: The Wellspring of Myth?", *A Companion to Greek Mythology*, ed. K. Dowden, N. Livingstone, Wiley-Blackwell, 2011 (içinde), s. 471-486.

Armstrong RH. "Freud and the Drama of Oedipal Truth", *A Companion to Sophokles*, ed. K. Ormand, Wiley-Blackwell, 2012 (içinde), s. 477-491.

Bushnell R. [1990] "Speech and Silence: Oedipus the King", *Sophocles' Oedipus Rex*, ed. H. Bloom. Chelsea House Publications, New York, 2007 (içinde), s. 91-104.

Dodds ER. "On Misunderstanding the 'Oedipus Rex'", *Greece & Rome*, 1966, 13 (1), s. 37-49.

Dostoyevski FM. *Karamazov Kardeşler,* çev. N. Y. Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007

Freud S. [1900] *The Interpretation of Dreams, SE** 4-5: s. 1-627.

Freud S. [1912-13] *Totem and Taboo, SE* 13: s. 1-161.

Freud S. [1915] "Thoughts For The Times On War And Death", *SE 14*: s. 273-300.

Freud S. [1923] "The Ego and the Id", *SE* 19: s. 1-66.

Freud S. [1924] "The Dissolution of the Oedipus Complex", *SE* 19: s. 171-180.

Freud S. [1939] "Moses and Monotheism", *SE* 23: s. 1-138.

33 Dostoyevski FM. *Karamazov Kardeşler,* çev. N. Y. Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.

Homeros. *Odysseia,* çev. A. Erhat, A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 2008.

Knox B. [1982] "Introduction to Oedipus the King", *Sophocles' Oedipus Rex*, ed. H. Bloom, Chelsea House Publications, New York, 2007 (içinde), s. 71-90.

Kohut H. [1982] "Introspection, Empathy, and the Semi-Circle of Mental Health", *Int. J. Psycho-Anal.*, 1982, 63, s. 395-407.

Lear J. "Knowingness and Abandonment: An Oedipus for Our Time", *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul,* Harvard University Press, Londra, 1998 (içinde), s. 33-55.

Nussbaum MC. "The Oedipus Rex and the Ancient Unconscious", *Freud and Forbidden Knowledge* içinde, ed. P. L. Rudnytsky, E. H. Spitz, New York University Press, New York, 1994 (içinde), s. 72-95.

Özyıldırım İ. "'Tarihin Havını Tersine Taramak': 'Üstlenilmiş' Suç ve Özdeşleşmeleri Anımsamak Üzerine Bir Deneme", *Psikanaliz Yazıları*, 2016, Sayı 33, s. 77-96.

Özyıldırım İ. "Önsöz", *Psikanaliz Yazıları*, 2017, Sayı 35, s. 11-15.

Özyıldırım İ. "Oidipus'un Öyküsü'nün Oidipal Kompleksin Biçimlenişi Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi ve Açımsanması", *Psikomitoloji: İnsanı Öykülerinde Aramak-1*, ed. B. Saydam, H. Kızıltan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2018, s. 66-97.

Pucci P. *Oedipus and the Fabrication of the Father: Oedipus Tyrannus in Modern Criticism and Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, 1992.

Rusten J. "Oedipus and Triviality", *Classical Philology*, 1996, 91, s. 97-112.

Sophokles. *Kral Oidipus*, çev. C. Çetinkaya, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2018.

Wallerstein I. "Bilim İçin Bilimciliğe Karşı Olmak: Çağdaş Bilgi Üretiminin Çıkmazları", *Dipnot Sosyal Bilim Dergisi*, 2010, Sayı 3, s. 125.

* *SE: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, Hogarth Press, Londra, 1953-1974.

Oidipus – Çok Şey Bilen Adam
Üçgenleşme, Bilgi ve Farkındalık Üzerine Düşünceler

Joseph Triest

"Ne dehşetli olabilir gerçeği bilmek,
eğer hiç çare yoksa gerçekte"[1]

Fokis ülkesinin üç yolağzı, "Korint'ten gelen Thebai yolunun Delphoi ve Daulia'ya giden yollara ayrıldığı"[2] yerdir; burası, ürkütücü bir cinayetin işlendiği yerdir, sevimsiz fakat özlü bir şekilde " üç yol, karanlık geçit, ormanlar..."[3] olarak tarif edilmiştir. Elbette tüm cinayetler ürkütücüdür, fakat bu cinayet özellikle sarsıcıdır zira baştan savma bir şekilde, neredeyse üstünkörü, kibirli bir iş gibi işlenmiştir; bir kişi kendini beğenmiş bir şekilde yoldan çekilmeyi reddetmiş ve "değneğini [ötekinin] kafasına indirmiştir",[4] bu nedenle öteki onu öldürmüştür. Sonradan ortaya çıkar ki, öldürülen adam, öldürenin öz babasıdır[5] fakat halihazırda hayli dehşet verici olan hikâyenin esas ürkünç yanı, sonraki bir ana, başkarakterin doğruyu fark ettiği ve gerçekliği kabullendiği zamana, yani, halihazırda var olan önceden görülmüş bilgi, özfarkındalığa döndüğünde ve Oidipus, korkunç ümitsizliğinin yalnızca baba katili olmasından değil, aynı zamanda annesi ile yatması ve onların çocuklarına babalık etmesinden kaynaklandığını keşfettiği zamana saklanmıştır.

Sophokles bu yolağzını, yolun ikiye ayrıldığı bir yer olarak tarif etmiştir – kimi yorumculara göre, üstü kapalı olarak kadın

1 Sophokles, Kral Oidipus, s. 16.
2 *Age*, s. 37.
3 *Age*, s. 72.
4 *Age*, s. 41.
5 Bu esnada koro, arka planda söylemektedir: "Zorba, büyük tiksinç pervasızlık ve gösteriş çanağından içen bir kibrin evladıdır" s. 44.

anatomisini ya da muhtemelen, seçme özgürlüğüyle bağlantılı kaygıyı ima etmektedir. Böyle bile olsa, psikanalitik fikirler tarihinde son derece yoğun bir yol ayrımıdır bu, belki de var olanların en yoğunudur. Burası, anne-bebek çiftinin ayrıldığı ve 'üçüncüye' açıldığı bir yol ayrımıdır; sevgi ve nefretin buluştuğu kavşaktır; tutku ve öldürücülüğün, kastrasyon endişesi ve penis hasedi ile karşı karşıya geldiği yerdir; kişinin kendi –ve ötekinin– bedeninin keşfedildiği gizemli dönüşümün gerçekleştiği, kimlik ve cinsiyet bilincinin belirginleştiği yerdir; burası, insan varoluşunun bilmecesini ortaya koyan Sfenks'in krallığıdır. Bu durumda, bilmeceyi çözerek bu yolağzından canlı çıkan kimsenin bütün bir Freudyen krallığı kazanması fakat sonsuza dek, gören bir kör, kör bir kâhin olarak kalması şaşılacak şey midir?

Oidipus öyküsü, psikanaliz için inkâr edilemeyecek bir şekilde büyük bir meydan okuma teşkil etmektedir. Neden bu kuram –ki en yüksek değeri, özfarkındalık ve özbilincin ruh sağlığının önkoşulları olduğudur– Sophokles'in bu özel trajedisini başlıca satış konuşması olarak seçmişti? Böyle yaparak, üzerinde durduğu temeli sarsmıyor muydu? Oidipus 'bilinçdışından' (kehanet, kör kâhin Theresias'tan) her bir aydınlatıcı 'yorum' alışında, görünürde gitmek istediği yönün tam zıddına kendisini götüren engelleyici önlemler almış, her seferinde muhtemelen önlemeye çalışacağı korkunç bir senaryonun gerçekleşmesine kendini bir adım daha yaklaştırmıştır. Ayrıca, tartışmaya açık bir şekilde, bu trajediyi yaratan bilme eyleminin ta kendisidir, zira oyun, onu tüm bu yolculuktan esirgeyecek bilmemenin mutlu karanlığında kalmış olsa Oidipus'un durumunun çok daha iyi olacağına inanmamız için bizi baştan çıkarmaktadır. Freud tarafından, sanki bilinçdışı bir şekilde, analitik tedavinin ilan edilen iki hedefine eklenen ironik dokunuş *bu* muydu: 'Bilinçdışını bilinçli hale getirmek',[6] ve 'ego'yu id'e yaklaştırmak' ("Id neredeyse, Ego da orada olmalıdır";[7] Freud, 1933, s. 80), diğer bir deyişle, analitik tedavi vücut bulmadığı

6 Freud, 1900; 1915.

7 Freud, S. (1933 [1932]). Psikanalize Yeni Giriş Dersleri. *S.E.* XXII, 1-182; (ders XXXI) Ruhsal kişiliğin incelenmesi, burada s. 80. [Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, (Vorlesung 31) Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1933, *G.W.* XV, 62-86 içinde s. 86.

sürece bilinçdışının ('kader') ana hatlarını tanımlamaktaki başarısızlığının acı verici tasdiki miydi? Öyleyse, analizin yararı neydi?

Bu bölüm, bu sorunu keşfetmeyi arzulamaktadır. Bunun için, Oidipus'un Korinth'ten Thebai'ye olan yolculuğunu, öznenin –herhangi bir öznenin– ötekilerle olan ilişkilerinin labirentinde, bilinçdışı kimliğinin, yani, henüz farkında olmadığı kimliğinin bulmacasını çözme yolundaki gerekli ve kaçınılmaz yolculuğunun metaforik bir tanımı olarak okuyacağım. Burada esas olarak Sfenks'in bakış açısından analiz edilen karmaşa, özel bir **üçgenleşme** vakası olarak ele alınacaktır. Sadece yapılandırılmış çiftedeğerlilik koşulları altındaki üçlü ilişkileri yönetmek için oluşturulmuş bir temel olarak görülen üçgenleşme, aynı zamanda (a) kimliğin (cinsiyet kimliği ve sosyal kimlik de buna dahildir) kristalleşmesinin diyalektik süreci, (b) öznellik ve nesnelliğin oluşması, ve (c) düşünme ve sembolizasyon kapasitesinin kurulmasını da kapsar. Tüm bu unsurların, ***bilinçdışı cinselliğin*** Oidipal labirentin karmaşıklıkları aracılığıyla, **bedenin ve Ötekinin** (nesnenin) **bilmecelerini** çözme çabasına öncülük etmesine nasıl ihtiyaç duyduğunu göstermek istiyorum, aynı zamanda bilgi, bilme ve özfarkındalık oluşumuna imkân sağlayan **üçgenleşme** sürecinin temellerini atmaktadır. Bu bölüm, 'analiz edilen Oidipus' olarak güncel bir analitik öznenin muhtemel portresi tarafından sonuçlandırılacaktır.

ÖZNE-NESNE VE ARALARINDA DURAN ŞEY – BİLMECE

Freud'un öğrencileri, ellinci doğum gününde ona bir hediye vermişlerdi: Bir yüzünde Freud'un kendi resminin, diğer yüzünde ise, Sfenks'in bilmecelerini çözen Oidipus'un resminin bulunduğu bir madalyon. Ernest Jones, ödül töreni esnasında Freud madalyona işlenmiş cümleyi okuduğunda –"Meşhur bilmeceyi çözdü ve en kudretli adam oydu"– Freud'un "solgun ve huzursuz bir hal aldığını" ve "sanki hortlayan birini görmüş gibi olduğunu" yazmıştır.[8]

Freud'u bu kadar etkileyen neydi? Ve bu, Sfenks'in "hepimizin kulaklarını onunki hariç tüm gizemlere karşı sağır kılan"[9] bulma-

8 Gay, 1988, s. 142.
9 Sophokles, s. 9.

casıyla mı ilgiliydi ve çözümünün " ilk ortaya çıkan adama göre değildi: gerçek bir şeytan gerekiyordu"[10] olması o kadar da akıl sır ermez miydi? Ve Oidipal karmaşada bu kadar heyecan verici bulduğumuz nedir? Iocaste bile, hayli zavallı bir şekilde kendini ve gözlerinin önünde altüst olan oğlu-kocasını sakinleştirmeye çalışırken bu soruyu sormuştur: "Neden dünyada korkmalı insan, kader bizi yönetir ve öngörülemezken hiçbir şey? [...] Annenle yatmaktan korkma artık: Kaç erkek, rüyalarında, yatmıştır anneleriyle! Aklı başında hiçbir adam dertlenmez böyle şeylerle."[11]

Iocaste'nin yapmacık masumiyeti yanıtı ortaya koymaktadır. Oidipal karmaşa, rüyalarla yetinmez. Yasaklanmış arzu devamlıdır. **Tatmin edilmeyi** amaçlar, eğer doğrudan olamıyorsa yer değiştirmiş bir şekilde buna çabalar, ve bunun için yolunda duran herhangi bir engeli kaldırmaya hazırdır. Tam bu nedenle Freud şöyle yazmıştır:

"Bilinçdışımızdaki bu arzular, daima tetikte ve tabiri caizse, ölümsüzdür, dünyanın en eski çağlarından bu yana, muzaffer tanrılar tarafından üstlerine yağdırılan ve hâlâ zaman zaman bacaklarının titremesi ile sallanan heybetli dağların ezdiği efsanevi Titanlardan birini hatırlatır."[12]

Oidipal karmaşanın esas tabiatı budur. Bunu üreten arzular, *tatmine* doğru yönelmeyi asla bırakmaz, karşıt güçler de onları durdurmaya hiç bıkmadan çabalar. Evet, "kader bizi yönetir ve hiçbir şey öngörülemez" fakat kişi bir kez özfarkındalığa eriştiğinde, hâlâ seçme özgürlüğünden muaf olacak mıdır (hatta özgürlük, çelişkili bir şekilde, ona dayatılıyor olsa bile)? Ve başka bir soru ortaya çıkmaktadır: Bu tatmin arzusu nedir? Bu genellikle günlük hayatta, Oidipus öyküsünde kişinin annesiyle ya da babasıyla 'yatması' (ya da onları öldürmesi) şeklindeki somut bir arzu aracılığıyla betimlendiği gibi, kendisini açıkça göstermez. Pek çok çocuk ve pek çok anne baba birbirini, çoğu zaman, içten ve 'masum' ('masum', bu bağlamda 'cinselliği' zorunlu olarak dışlamadığı takdirde) bir şekilde sever. Fakat hepsi ortak bir tutkuyu paylaşır – arzu nesnesi ile birleşme, onunla bir olma, **orada olma** ve aralarındaki herhangi bir ayırıcı engeli ortadan kaldırma tutkusu. Aslına bakılırsa bu, her

10 Sophokles, s. 21.
11 Sophokles, s. 49.
12 Freud, 1900, s. 553.

şeyin başladığı yer olan birincil sahneye nüfuz etmeye dair arkaik bir arzudur.[13] Sfenks'in perspektifinden baktığımızda, bu arzuyu bilgi arzusu –'özündeki şeyi' bilme– bakımından formülleştirebiliriz – ki bu arzu da, tam olarak gösterenin gösterilenin içine çöktüğü (ve 'bilme' sürecinin kendi içine çöktüğü) yerdedir. Buna, Hanna Segal, Melanie Klein'ın (1930) izinde, Sembolik Denklem adını vermiştir.[14] Bu anlayış, özneyi, olumsuzlama ('cinayet') ile tanınma (bildirilmiş sahiplik) arasında tekrarlanan bir diyalektik sarkaç hareketi aracılığıyla gerçeğe doğru yolunu bulmaya mahkûm eder, ki bu da, simgesel, imgesel ve gerçeğin temellerini oluşturacaktır (Lacan'ı takip edersek). Gerçeğe dokunmak daima içsel dünyayı dışsal gerçeklikten ayıran zarın yırtılmasını gerektirir ve dolayısıyla, daima felaketvari nitelikler taşıyacaktır. Sfenks'in bilmecesini çözenin uçuruma düşmeye en yatkın olan olduğunu söylemek neredeyse cezbedicidir, halbuki bilmeceyi çözmekte başarısız olmak onu, Oidipus'un izinde, keşfin derin korkusundan ötürü gerçeği *bilmeye* ilişkin ısrarlı ve kaygı dolu çabalara sevk etmektedir.

BİLMECE

Sfenks'in bilmecesi burada, bilinçdışını çözmeyi arzulayan öznenin bilmecesi olarak yorumlanacaktır. Bu özne, karşılıksız olarak var olmaz, pasif bir şekilde keşfedilmeyi beklemektedir fakat keşfedildiğinde var olmaya başlar ve var olmaya başladığında keşfedilir.

Oidipus'un Sfenks'le karşılaştığındaki içsel konumunu anlamak için, doğum anındaki analitik öznenin ilk tanımına dönmemiz gerekir: "**Kimliği bilinçdışı cinselliği tarafından kurulmuş**" bir özne.[15] Böylesi bir diyalektik tanım (ki Freud tarafından hiçbir zaman bu kadar açık bir şekilde formülleştirilmemiştir) geriye dönük olarak hem *Histeri Üzerine Çalışmalar*'daki[16] histerik hastaların sunumundan, hem de psikanalizin daima insanın ruhsallığının özünü genel anlama şeklinden çıkarılabilmektedir.

13 Çekici olduğu kadar korkutucu bir arzudur – ve elbette asla tam olarak bilinçli değildir.
14 Segal, 1957.
15 Triest, 2014.
16 Freud&Breuer, 1895.

Bu tanıma sıkıştırılmış çeşitli anlamların çıkarılması, bunun özneyi devamlı ve süregiden dönüşmesinin 'filminde' tek bir çerçevede 'dondurarak' bir hoşnutsuzluk durumunun içine hapsettiğini ortaya koymaktadır.

Hoşunuza gitsin ya da gitmesin, kimliği bilinçdışı bir bileşen içeren herkes ayna olarak bir nesneye, bir Öteki'ye ihtiyaç duymaya mahkûmdur. Bunun ışığında, herhangi bir ötekine herhangi bir temas, gizil bir soruyu içermektedir (bu soru genellikle şifrelidir ve söylemde inşa edilen bir 'üçüncü' olarak kendini gösterir): "Nesne, nesne, kimim ben?" ve kimi zaman, "Nesne, nesne, kimsin sen?" Fakat cevap bir kez alındığında (her karşılığın, hatta karşılığın olmamasının bile, bir yanıt teşkil ettiği unutulmamalıdır), özne er ya da geç bunu yok etmeli, olumsuzlamalı ve kendisini bunun bağlarından kurtarmalıdır; zira özne, doğası gereği herhangi bir dışsal tanımı tolere edemez ve kendisini yalnızca içeriden tanımlamaya çabalar. Dolayısıyla, tanınma ve olumsuzlama arasındaki diyalektik sarkaç hareketi olarak kişinin 'özne' ve 'nesnenin'[17] bilincine varmasının, özne ve nesne kutupları arasındaki git-gellerin, her seferinde rotasını illa tekrarlamayan, gitgide 'kendilik' ve 'ötekinin' temsillerinin bir 'hologramını' üreten bir hareket hayal edebiliriz.[18]

Fakat şöyle de bir tuzak söz konusudur: Özne ve nesne başta birbirlerini tanımazlar (ne de başta kendilerini tanırlar); dolayısıyla, 'çözülmesi' doğal olarak en azından iki bağıntı gerektiren iki değişkenli bir denklem yaratılır. Üçgenleşme de bu nedenle kimliğin bilinçli hale dönüşmesi ve bu kimliği tanımlama becerisinin gelişimi için gerekli bir süreçtir. Bu açıdan bakıldığında, özneyi ve nesneyi benzer şekilde tanımlayan basit bir üçgen, köşeleri **Ben-beden – nesne – özne** olan bir üçgendir ve kenarlarının tümü **cinselliktir. Cinsellik (Eros açısından) burada** kutuplar arasında sürekli hareketi **yaratan ve devam ettiren gerekli bir enerji kaynağı olarak görülmektedir.** Daha uygun bir şekilde, özneyi keşfederken giderek kendi bedenine yerleşmeye – ve aynı zamanda, özneyi, nesneyi (keşfederken buna da yerleşir)[19] keşfetme yolunda kendi

17 Nesne, elbette, kendisini kendi hesabına bir özne olarak görebilir.

18 Triest, 2014.

19 Freud bu bağlamda "Besetzung" sözcüğünü kullanmıştır (Freud, 1900. Zur Psychologie der Traumvorgänge, *G.W.* II-III, 513-626.hier S. 599.) [Besetzung, belirli bir yerde bulunmak, belirli bir yeri işgal etmek durumu (ç.n.)]

bedeninin sınırlarını aşmaya yönelten üstün güç olarak tanımlanabilir (özellikle geriye dönük okumalarda).[20] Bu belki de, İncil'in yazarının iki uzak anlamı olan 'bilgi'[21] sözcüğünü bahşetmekle kastettiği şeydir – cinsel ilişki açısından bedeni tanımak ve keşfetmek, benzerlikleri ve farklılıklarını, "aynılıkları" ve "ötekiliklerini" anlamak açısından nesneyi tanımak – ona 'sahip olma', onu 'benim kılma' çabasıyla:

"Ve Adem[22] karısını tanıdı, Havva'yı..."[23]

Özetlemek gerekirse: burada sunulan tez, üç ana nokta üzerine temellendirilmiştir:

> Sophokles tarafından anlatılan Oidipal çatışma, **özel bir üçgenleşme vakasıdır.** Bu anlamda, öldürücülüğü cinsel ilişkiye bağlayan üçgenleşmenin Oidipal drama üzerinden canlanması ve kişileşmesi kavramın ortaya çıkışı adına gerekli olduğu kadar zarar da vericiydi. Bir yanda, soyut üçgenleşme fikrini hayata geçirirken, diğer yanda, onun çoklu anlamını yalnızca söylemde bir somutluğa indirerek nötralize etmeye mütemadiyen yapılan bir çağrı gibidir. Dolayısıyla Sfenks'in orijinal bulmacasına –'özne' olmanın gizemine– dönmek ve şunu sormak epey makuldur: Sfenks'in sorusu gerçekte nedir? Burada nasıl bilinebileceğini – ve 'nesne ilişkilerinin' bilgiyi bilinçliliğe ve özfarkındalığa nasıl dönüştürdüğünü, yani, bunların, öznenin tesisinde nasıl yapıtaşları halini aldıklarını sorarken bunu yorumlayacağım.
>
> Üçgenleşme, düşünme ve sembolizasyon için gerekli bir durumdur. Saklı anlamları ortaya çıkarma şeklindeki diyalektik sürecinin temelidir, bu süreçte tekrarlanan olumsuzlama, tanınma ve sentez (bütünleşme) aracılığıyla düşünme üretilir. En temel üçgen üç köşe arasında meydana gelir: **Ben-beden,** özne ve öznenin tanımayı

20 Triest, 2013.

21 *Knowledge* sözcüğü, 'bilgi, ilim, irfan' anlamlarının yanı sıra, eski kullanımda 'cinsel ilişki' anlamını da taşımaktadır (ç.n.).

22 Âdem'in İbranicede "erkek" anlamına geldiği dikkate alınmalıdır.

23 Yaratılış, 4:1

arzuladığı **nesne**, zira üçgenin kenarları **cinselliği** temsil etmektedir ve cinsellik, köşeler arasındaki ilişkileri şekillendirmektedir. Üçgenin köşeleri, koşullara bağlı olarak değişebilir (örneğin, çocuk-anne-baba; ya da Oidipus-Theresias-gerçek vb.)

Oidipal dinamik tarafından dayatılan üçgenleşme durumu üzerindeki örgütleyici ilke (ve tüm dizilimleri) şu şekilde formülleştirilebilir: **Her bir ikilinin bir araya gelişi, üçüncüyü dışlar.** 'Dışarıda kalan üçüncü', gruplaşma cinselliğin gücü ile güdülenmişse doğurganlığı temsil edebilir, fakat aynı zamanda –ve genellikle bununla birlikte– eğer baskın bileşen saldırganlık[24] ise, dışarıda bırakma ve babanın öldürülmesini (ya da annenin öldürülmesini) temsil edebilir. Üçüncü –bu, Ogden'in Analitik üçüncü'sü[25] ya da Altman'ın[26] ya da Jessica Benjamin'in[27] Sosyal Üçüncü'sü olabilir– üçgenleşme noktasını yaratmaktadır. Dolayısıyla, doğası gereği, diyalektik bir olumsuzlama/tanınma konumuna yerleştirilir ve çelişkili baskılar yapılır. Bir yandan, bunu ortadan kaldırmaya ilişkin yapılandırılmış girişimlere maruz bırakılır, diğer yandan da özfarkındalığın gelişimi ve kimlik bilincinin tesis edilmesi –daima ruhsal acıyı gerektiren bir işlev– için bir Arşimet kaldıracı noktası olarak işlev görür. Sistem, Oidipal tekleşme/dışarıda bırakılma baskılarına direnebildiği ve hem gerginlik hem de devinim sağlanabildiği sürece, düşünme üretilebilir (bu da bilme ve özfarkındalığı sağlayabilir). Iki köşeyi bir araya getirme arzusu gerçekte (ve daima geçici olarak) üçüncünün dışarıda bırakılması pahasına tatmin edildiğinde, üçgen yapı kendi içine çöker ya da devinim donar ve düşünme becerisi tıkanır.

Bu argümanları üç farklı bağlamda örnekleyeceğim: (1) Üçgenleşmenin, psikanalitik görüşler tarihindeki rolü; burada, Oidipal karmaşanın kendisinin kavramsallaştırılmasının "Oidipal" gelişiminin kısa bir gözden geçirmesini sunmak yerine, bir kuram olarak

24 Saldırganlığın kökeninin, Freud'un ilk dürtü modelindeki gibi cinselliğe ya da, ikinci modeldeki gibi Thanatos'a (Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, 1920) atfedilip atfedilmediğine bakılmaksızın.

25 Ogden, 1994.

26 Altman, 2010.

27 Benjamin, 2011.

Psikanalizin gelişiminde üçgenleşmenin yerini göstermeye çalışacağım; (2) Sembolizasyon ve düşünme becerisinin yaratılmasında üçgenleşmenin rolü; (3) Oidipus ilk sunulduğunda doğan 'sosyal öznenin' ortaya çıkışı (oluşumunun gelişim yıllarında aslında zorunlu olarak kavramsallaştırılmamış olsa bile).

PSİKANALİTİK GÖRÜŞLER TARİHİNDE OİDİPUS VE ROLÜ – GÖRÜŞLER VE BİLGİ GELİŞİMİ ÖRÜNTÜLERİNİN (OİDİPAL) POLİTİKASINA DAİR BAZI GÖRÜŞLER

Bildiğimiz üzere Freud, Oidipus'u kendi analizinin bir parçası olarak keşfetmiş ve 1897'de bunu arkadaşı Wilhelm Fliess'e olan bir mektubunda yazmıştır.

Anneme âşık olma ve babamı kıskanma [olgusunu], kendi durumumda da buldum, ve şimdi bunun, erken çocukluktaki evrensel bir olay olduğu kanaatindeyim... Eğer bu böyleyse, Oidipus Rex'in, aklın, kaderin tahminlerine karşı olan tüm itirazlarına ragmen, etkileyici gücünü anlayabiliriz; ve neden sonraki "kaderin dramının" bu kadar çaresizce başarısız olmaya mahkûm olduğunu anlayabiliriz.[28]

Freud'un, Oidipus'un herhangi biri olduğu iddiası, dalga fırtınası henüz dinmemiş bir çelişkili etki yarattı. Sunulduğunda, bu yeni keşif hızlı bir şekilde Freud'un yakın öğrencileri tarafından benimsendi ve nesiller boyunca analitik çekirdek konsensüsün ayrılmaz bir parçası oldu. Bu görüşün derin ve neredeyse doğrudan görünümü ve uzmanlar arasındaki nüfuzuna paralel olarak, mesleki zümreleri hızlı bir şekilde baştan sona katetti ve genel olarak Batı kültürünün vazgeçilemez bir varlığı haline geldi, sanki her zaman biliniyormuş, yalnızca birinin gelip bunu sözcüklerle formülleştirmesi bekleniyormuş gibiydi. Ve burada da bir çelişki bulunmaktadır: Oidipal karmaşa, giderek büyüyen kitlelerin bilincine daha derin bir şekilde nüfuz ettikçe, gerçek anlamının inkârı da o kadar güçlü olmuş, kökensel tekinsizliği (esas 'Unheimlich' açısından), önemsizleşme baskısı tarafından gitgide bulanıklaştırılmıştır.

28 Freud, 1897. "Freud'dan Fliess'e mektup", 15 Ekim 1897.

1920ler'in ortalarında Viyana'da yaşayan Elias Canetti,[29] o günlerde "Freud isminin ortaya çıkmadığı bir sohbetin nadir olduğunu" anımsamaktadır. "Üniversite'de ileri gelen şahıslar ise hâlâ kibirli bir şekilde onu reddediyorlardı... fakat 'dil sürçmelerinin' yorumlanması bir çeşit parti oyunu halini almıştı. Oidipal karmaşa ise iyi kötü moda olmuştu: Herkes kendininkini istiyordu. Kalabalıktaki en kibirli hor gören, kendinde olmasına aldırmıyordu. Freud'un saldırganlık teorilerini şiddetle yerinde bulan pek çok Avusturyalı da vardı: Tanık olunmuş ölümcül zalimlik unutulamazdı. Katılmış olan pek çokları artık geri dönmüştü. Onlar –emir verildiğinde– ne yapabileceklerini gayet iyi biliyorlardı ve psikanalizin onlara sunduğu öldürmeye yatkınlık açıklamalarının tümünü açgözlü bir şekilde yakalıyorlardı."[30]

O zamandan bu yana Oidipus'un tekrar tekrar, her gün yeniden, esas olarak bu önemsizleştirmeden ötürü öldürüldüğünü söyleyebiliriz. 'Oidipal kavramın' bilimsel fildişi kuleden çıkıp Batı bilincinin kalbine sızması onu bir markaya, kültürün bir ürününe dönüştürmüştür. 'Bastırma', 'penis hasedi' ve 'kastrasyon endişesi' gibi diğer anahtar kelimelerle birlikte kavram, genellikle sıkı tutulan psikanalitik özdisiplinden kayıp gitmeyi başarmış ve sadece yazarlar, oyun yazarları, sanat araştırmacıları ve felsefeciler tarafından kullanılan 'yüksek', eğitimli ve entelektüel söyleme hayli doğal bir şekilde nüfuz etmemiş, aynı zamanda günlük dilde de, günlük konuşmalardan sokak diline varana kadar yerini bulmuştur, "Oidipus Moidipus kimin umurunda, yeter ki annesini sevsin"[31] gibi popüler ve klişe (!) şakalar da cabasıdır. Kolektif bastırma sistemi tehdidi tanımlamış ve gayet açıkgöz bir şekilde Oidipal karmaşayı, Edgar Allen Poe'nun kayıp mektubu sakladığı yere, açık, herkese görünür olan bir yere tekrar saklamayı başarmıştır, bu sayede huzur bozucu ve uğursuz anlamını nötrleştirmiştir. Bir şeyle ilgili sorulara engel olmanın en iyi yolu, onu apaçık hale getirmektir.

---

29 1981 yılında Nobel Edebiyat Ödülü kazanmıştır.

30 Gay, 1988, s. 189.

31 Burada "Oidipus Moidipus" olarak bahsedilen bir Yahudi şakası olan "Oedipus-Schmoedipus" şöyledir: Bir psikiyatrist, aileye oğullarının Oidipal karmaşa yaşamakta olduğunu söyler. Anne şöyle yanıt verir: "Oidipus Moidipus kimin umurunda, yeter ki annesini sevsin!" (ç.n.)

Sonuç olarak, "Oidipus-Moidipus" sendromu yalnızca sıradan bir olgu değildir, aynı zamanda hastalar ve terapistlerin eşit derecede benzer olduğu bir özellik haline gelmiştir.

Psikanalitik düşünmeyi genel eğitimlerinin bir parçası olarak (ya da önceki tedavileri esnasında) halihazırda özümsemiş olan hastalar, sıklıkla seans odalarımıza kendi biricik Oidipuslarına ilişkin gerçek bir çalışmaya karşı bir çeşit 'aşı' ile donanmış bir şekilde gelirler. Geçmiş yıllardan hayli tipik bir vakayı anımsıyorum. Bir terapi gediklisi ilk seansına küçümseme, kibir ve şüphe göstererek gelmiş ve daha lafa başlarken babasını öldürmekten bahsetmişti: "Eee?" demişti terapiste, "Bana tam olarak nasıl yardım edeceksiniz? Demek annemle yatmak ve babamı öldürmek istediğimi öğreneceğim – peki bu benim dünyadaki durumumu tam olarak nasıl iyileştirecek?"

Terapist (ki o zaman benim değerli öğretmenlerimden biriydi, yetenekli bir uzmandı ve yanıtlarında geleneksel olmaktan çok uzaktı) hastaya özgürleştirici bir Zen hamlesi ile karşılık vermişti:

"Peki ya bir domuz olduğunuzu öğrenmiş olsaydınız?"

Bu müdahale, saldırılan anlamı geri getirmiş ve onunla yüzleşenin saldırganlıktan fazlaca ürkmeyen ve herhalde kendisinin kolayca öldürülmesine izin vermeyi reddeden bir terapist olduğunu fark eden hastayı sakinleştirmişti; fakat hikâyenin kendisi hayli semptomatiktir, zira bütün bir hasta nesli boyunca Oidipus'un kolektif bastırılma sürecini göstermektedir.

Oidipal karmaşanın derin anlamlarının nötrleştirildiği süreç, Oidipal karmaşayı psikanalitik görüşlerin politikasının çarkının merkezi olarak belirleyen, fakat aynı zamanda kavramı da hayli Oidipal bir şekilde kucaklayan terapistler topluluğunda da gözlemlenebilir. Varlığını tanımak neredeyse en başından beri psikanaliz destekçilerini muhaliflerden ayıran bir ayrım çizgisi, bir slogan haline gelmiştir.[32] Fakat çok hızlı bir şekilde bir kurum içi sadakat testine dönüşmüştür. Örneğin, Otto Rank anneye babadan daha fazla önem atfettiğinde ve arkaik kaygının illa kastrasyon endişesi değil, aksine 'doğum kaygısı' [bu görüş, esasında Freud'un kendisi tarafından ortaya atılmıştır][33] olduğunu öne sürdüğünde, sonuç,

32 Gay, 1988, s. 283
33 1909; içinde: Gay, 1988, s.409

en azından iç gruplarda, bir infialdi ve "Doğum travması öğretisi... Oidipal karmaşadan kaçıştan" başka bir şey değil" iddiasında bulunanlar bile olmuştu.[34] Rank'in katkısının o zaman öğretiyi zenginleştirebilecek bir keşif olarak değil, öğretinin etkisini azaltmaya ve 'babayı öldürmeye' çalıştığından kuşkulanılacak bir eylem olarak algılandığını görebiliyoruz – ki bu, doğal olarak Adler ve Jung'a da üstü kapalı olarak yöneltilmiş bir suçlamaydı ve en sonunda Analitik Topluluk'tan uzaklaştırılmalarına neden olmuştu.[35]

Bu çatışma, psikanalitik düşünceyi bölmeyi sürdürmüştür. Bir yandan, Oidipal karmaşa Freudyen eğilimin, Amerikan Ego psikolojisi, Fransız psikanalizi (Lacan ve öğrencileri de dahil olmak üzere) ve daha sonra, Oidipal karmaşayı Freud tarafından tanımlanandan daha erken yaşam evrelerine atfeden Kleinyenlerin ideolojik belkemiği haline gelmiştir; fakat diğer yandan, çeşitli biçimlerde eleştirilmiş ve Winnicott'ın takipçileri, Kendilik psikolojisi ve İlişkisel yaklaşım içindeki bazı eğilimler tarafından kliniğin dışında bırakılmıştır.

Winnicottcu model bunu (Rank'a benzer bir şekilde) anne-bebek çiftini merkeze yerleştirip Oidipal karmaşayı arka plana iterek yapmıştır. Bunun gerekçesi, erken gelişim aşamalarına ilişkin açıklamaların, sonraki aşamalarınkilere göre daha önemli olduğu iddiasında (ki bu iddia da kendi içinde önemlidir) bulunabilmekteydi. Bu görüş, Ronald Fairbairn (1952) ve ayrıca *Şizoid Görüngü* eserinde Harry Guntrip (1969), bunların yanı sıra Kohut (1979) ve diğerleri tarafından dayatmacı bir şekilde formülleştirilmiştir. Kohut'un revizyonu (1979) Oidipal paradigmaya gerçekten farklı bir şekilde, yani, yeni Kendilik psikolojisi paradigması ile karşı karşıya getirerek meydan okumuştur. Bu ani değişiklik, "Bay Z.'nin İki [uydurma] Analizi"nde[36] ortaya konmuştur – bu açıkça 'politik' olan makalede (sonradan ortaya çıkmıştır ki, Kohut'un kendi üzerinde yapmış olduğu hayali bir analiz temel alınarak yazılmıştır) Freud tarzında Oidipal yorumlamalar yapma eğilimi eleştirilmiştir (bu bağlamda Kohut'un bu makaleyi manevi babasının öğretisinden kendini azat edip bunun yerini kendilik psikolojisi ile doldurmak için kullanması,

34 Gay, s. 410
35 Gay, s. 283
36 Kohut, 1979

aslına bakılırsa Oidipal görüşün 'zaferi' olarak görülebileceği ve bir şekilde çelişkili bir açıdan olumsuzlamasını gösterdiğini tartışmak da iştah kabartıcıdır). Aynı bağlamda ayrıca ilişkisel yaklaşım tarafından da benimsenen daha karmaşık bir tutumdan da bahsedebiliriz. İlişkisel yaklaşımda Oidipal görüş bir üçgenleşme biçimi olarak kabul edilmekte fakat geleneksel sosyal yapısalcılık açısından bakıldığında, dürtüye ilişkin apriori, birincil, biyolojik görüş (bir bütün olarak) reddedilmektedir.[37] Bunların tümüne bir de doğal olarak feminist yorum eklenmiştir, sözcülerin bazıları (haklı olarak) Freud'un kadın cinselliği ve cinsiyete ilişkin iddialarını çeşitli bakış açıları ile yermekte, kadınların (genel olarak) kendilerini ve anatomilerini doğrudan ve olumlu bir şekilde 'içeriden' tanıyabileceğini iddia etmektedir – ve yalnızca erkeklerin olumsuzlanması olarak, başka bir deyişle, kaçınılmaz olarak 'penis hasedinden' mustarip olacak 'hadım edilmiş erkekler' olarak da değil.[38]

Haklı eleştirilerin savunmacı ve bilinçdışı bir şekilde (kötüye) kullanıldığı 'şüphesi', 'kuramın Babası'nın otoritesi üzerindeki meydan okumanın sonucu değildir, aksine, bazı çevrelerde Oidipal karmaşayı dışarı itmenin, infantil cinselliği de (karakteristik çatışmaları ve erotik/saldırgan yanları da dahil olmak üzere) arka plana itmeyle sonuçlanıyor gibi göründüğü gerçeğinden kaynaklı olarak ortaya çıkmıştır. Kohutçu etki altında, bütün bir ruhsal çatışma fikri, 'eksiklik' (ki bu da kendi içinde önemli bir klinik-deneyimsel yöndür) kavramsallaştırması ile yer değiştirmiş gibi görünmektedir, bu da analitik ağırlık merkezini soyut olarak özneden, onu 'yetiştiren' nesneye (Winnicottcu 'yeterince-iyi anne', Kohutçu 'kendilik nesnesi') kaydırmış ve aynı zamanda öznenin aktör olarak, yani, kendi davranışı ve kişiselliğine ilişkin etik sorumluluğu olan varlık olarak statüsünü çalmıştır. Bu olgu, görünüşe bakılırsa kendisini defalarca tekrarlamaktadır, bu da psikanalizin bir piyona, söylemin bilinçdışı çekimsel güçlerinin ellerinde, görüşlerimizin tarihinde etkileyici bir şekilde tekrarlayan, sonsuz Oidipal "üçünden biri"[39]

37 Greenberg, 1991.

38 Butler, 1990; Chodorow, 1989; de Beauvoir, 2009 (1949); Gilligan, 2003 (1936); Horney, 1967; Irigaray, 1985; Kristeva, 1982; Mitchell, 1974.

39 Üç çocuğun bir halka şeklinde durduğu bir çocuk oyunu; geri sayımın sonunda her biri elini halkanın içine uzatır, avuç içi yukarı ya da aşağı bakmaktadır. Eğer

oyununda bir oyuncağa dönüşüp dönüşmediğini merak etmemize neden olmaktadır.

Örneğin: Freud'un *Histeri Üzerine Çalışmalar*'daki[40] bilinen vakalarının başını çeken kadın hastaların, büyük bir adanmışlık ile bakım verdikleri (genellikle hasta) babaları vardı – fakat tümü 'annesiz' görünüyordu, başka bir deyişle, anneden nadiren bahsediliyordu ve anne, herhangi bir olayda hastanın ruhsal yapısını ya da patolojisini anlamakta asli bir rol oynamıyordu. Bununla beraber, sonraki modellerde, Klein ve esas olarak Winnicott, önce kısmi temsiller aracılığıyla –'iyi meme' ve 'kötü meme'[41]– ve sonrasında onu 'yeterince-iyi anne'[42] olarak sunarak anneyi ilgi odağına getirdiklerinde kuram bu tuhaf eksikliği doldurmuştur. Fakat sonra, sanki büyüsel bir şekilde, baba ortadan yok olmuştur. Üçgenleşmedeki zorluk, başka bir deyişle, tüm üçgenleşmeyi, üç köşesinin tümü dahil olmak üzere göz önünde bulunduran derinlikli bir bakış sağlamaktaki zorluk, dolayısıyla kavramsallaştırma bakımından bile Oidipal bir meydan okuma gibi görünmektedir.

Oidipal karmaşanın daha derin anlamlarını nötrleştirmeye yönelik baskı, günümüzde de her zamanki gibi var olmaya devam etmektedir; kuramsal nedeni, bu sefer, yepyeni bir çağdaş keşifler tiyatrosu, "ilkel ruhsal durumlar" dünyasıdır. Embriyonik psişenin oluştuğu beşiğe olabildiğince dikkatle bakabilmek için 'ruhsal teleskopumuzu' mükemmelleştirmeye olan özlemimiz, psikanalizin odak noktasını Oidipal öncesi aşamalara yönlendirmiştir. Bu ilkel ruhsal durumlara ilişkin açıklamalar, henüz sınırlandırılmamış, özne ve nesne, içsel dünya ve dışsal gerçeklik, düşlem ve gerçek, ('sahte' ve 'haber') arasındaki farklılığın henüz yapılmamış olduğu bir çevreye doğru zamanda yolculuk yapmaya benzetilebilir. Böylesi bir dünyanın, üçgenleşme öncesi bir durumda olması beklenir (ki buna da daha sonra eleştirel bir açıdan bakacağız), çekiciliği herhalde bu yüzdendir.

---

iki çocuk kendilerini ellerini aynı yöne dönmüş bir şekilde bulur ve üçüncünün eli diğer yöne bakarsa, üçüncü elenir (ya da seçilir; sürecin baştaki hedefine bağlıdır). Eğer üçünün de elleri aynı yöne dönükse, sonuçsuz olarak görülür ve oyun yeniden oynanır.

40 Freud & Breuer, 1895

41 Klein, 1950

42 Winnicott, 1952, s. 38

Psikanalize son on yıllarda giren bu sözde Oidipal öncesi evren, tartışmasız, heyecan vericidir; bizim açımızdan önemi, astrofizikçilerin milyarlarca ışık yılı ötede gerçekleşen kozmik felaketi gözlemleyerek Büyük Patlama'ya ilişkin bilgi edinmesine imkân sağlayan teknolojiye atfettikleri önemden daha az değildir. Fakat bu, bu görece yeni alanın Oidipal katmana olan ilgiyi baskılar gibi görünmesinin nedenini açıklamaya yeterli değildir. Artık hastalarımızı anlamaya ihtiyaç duymuyor muyuz? Bu yapılanmanın sonraki gelişim açısından önemini abarttık mı? Ya da sadece, bununla uğraşmaktan yorulduk mu?

Oidipus'u fikirler tarihinden çıkarıp atmaya yönelik zaman zaman ortaya çıkan ısrarcı eğilim için aklıma iki geçerli sebep geliyor (manidar bir şekilde, bu genellikle öyle bir şekilde yapılmıştır ki, sadece bunu uygulamada ispat etmeye yaramıştır). Her iki sebep de Oidipus'un özünden kaynağını almaktadır. Yukarıda halihazırda üstü kapalı olarak bahsettiğim ilk sebep, infantil bilinçdışı cinselliğin doğası ile ilgilidir. Açıkça görülüyor ki, kadın terapistler kadar erkek terapistler de aktarımda bebeğin (kaçınılmaz olarak) ensestüel cinsel arzularının nesnesi olmaktansa, kendilerini bebeğini emziren anne olarak tanımlamayı daha kolay bulmaktadırlar.

Freud, bu noktaya *Üç Deneme*'sinde (1905) değinmiştir:

"Tüm şefkat işaretlerinin çocuğunun cinsel dürtülerini uyandırdığının ve bu dürtülerin sonraki yoğunluğu için hazırlandığının farkına varsa, anne muhtemelen dehşete düşerdi. Yaptığı şeyi aseksüel, 'saf' sevgi olarak görür, zira, ne de olsa, çocuğunun cinsel organlarına, bebek bakımı esnasında kaçınılmaz olandan fazla heyecan vermekten dikkatli bir şekilde sakınmaktadır."[43]

'Cinsel anne' neredeyse bir oksimorondur. Muhtemelen, terapistin imgesi 'yeterince-iyi anne' ile daha fazla ve daha önceki 'cerrah', 'neşter', 'arkeolog' ya da 'hiyeroglif araştırmacısı'[44] gibi imgelerle daha az özdeşleşmeye başladığından beri, analistin çalışmasını cinselliğinden ayrıştırma ihtiyacı giderek daha fazla hissedilmiştir.

Ilkel ruhsal durumların neslimizdeki çekiciliğini açıklayabilecek ikinci muhtemel neden ise, Sanal Gerçekliğin görünürde

43 Freud, 1905, s. 223.

44 Bunların yazıldığı (Freud & Breuer, 1895) *Zeitgeist*, baba figürü imgesine daha yakındı; bu da kesinlikle neşterin fallik-girici işlevi ile ilgiliydi.

sınırsız ve çağdaş özneyi kendisini Oidipal çatışmadan görünürde azade (sanal) bir çevrede 'oynayan bir çocuk' olarak yeniden tanımlamaya davet eden dünyasında yaşıyor oluşumuzdur – zira, 'her şey mubah'tır.

Bu büyük ölçüde, 'Yaşadığımız Yer'i[45] bir dünya olarak şekillendiren teknolojinin –hücresel iletişim, internet ve sosyal ağlar– ilerlemesi ile mümkün olmuştur. Bu dünyanın nitelikleri, ilkel ruhsal durumların özelliklerini ustalıkla taklit etmektedir. Zaman-ve-mekân sınırları özünde çözünmüş olan sanal boşluk, coğrafi alanlar ve zaman dilimleri arasında halihazırda mümkün olan bir iletişim sunan teknoloji sayesinde beden dışı bir 'sanal' varoluş deneyimini teşvik etmektedir; bu esnada bunun içinde yaşayan özneler, sanki bir bölünmüş ekranda yaşıyorlarmışçasına tamamen merkezsizleşmiş görünmektedirler.

Narsisistik tümgüçlülük ve büyüklenmecilik çağdaş *Homo ludens*'i[46] babayı ve hatta babanın yasasını başından savabileceğine inanmaya kışkırtmaktadır. Sanal gerçeklik teknolojisi onu hayal gücü ile gerçeklik arasındaki sınırları bulandırmaya davet etmektedir; ve özel verilerin "Bulut Depolama"sı (ne kadar güçlü bir metafor!) onu ruhsal sistemlerini de dışsallaştırma ve tahliye etmeye teşvik etmektedir. Bu da, röntgenci ve teşhirci arzuların ('Selfie kültürü') serbest bırakılmasına; genel anlamda utanç (ki bu da, 'utandırma'[47] biçiminde geri tepmektedir) ve süperego'dan kurtulmaya (zira 'kendiliğin' hizmetinde çalışmaya başlamış, 'like' biçimindeki boş şekerlerden oluşan bir diyete razı olmuştur); ve aynı şekilde, bu id'i, serbestçe ve neredeyse tamamen ketlenmemiş bir halde gezinebileceği, "talkback"lerin arka sokaklarına mahkûm etmiştir.

Aynı zamanda GPS ve benzer teknolojiler sayesinde, hücresel telefonların ve genel olarak Kablosuzun aslında ayrı olma ihtiyacını 'iptal etmeyi' başardığını (bunu, insanları –tamamen yanlış olarak da değil, bu arada– özne her zaman nerede olduğunu ve

45 Winnicott, 1963 (1971).

46 Homo ludens: Oyuncu insan. Tarihçi ve kültürel kuramcı Johan Huizinga'ya göre, kültürün oluşumunda oyunun birinci dereceden önemi vardır. (ç.n.)

47 Shaming: İnternet kullanıcılarının, saldırgan mesajlar atmak, özel mesajlarını ifşa etmek ya da özel fotoğraflarını internette yaymak suretiyle kötü duruma düşürülmesi, utandırılması. (ç.n)

nereye gitmek istediğini bilen ve asla kaybolmadığından emin olan imgesel bir anneye, muhtemelen, tıpkı 'New York Üçlemesi'ndeki Woody Allen'ın annesi gibi, gökyüzünde bir yerlerde, Bulutta dolaşan bir anneye bağlı sanal ve ayrılabilir olmayan bir göbekbağı ile bağlıymış gibi hissettirerek) da düşünürsek, neden psikanalizin bile hizmetlerini potansiyel danışanına annesel işlevin bir tür dış kaynak kullanımı gibi sunmak yönünde baştan çıktığını anlamak daha kolay hale gelir. Annesel işlev, aynı sebepten özneyi kolektif bir sorumluluk, varoluşsal (sivil) hesap verebilirlik, gerçeğe olan bağlılık ve hatta 'haz ilkesi'[48] üzerinde 'gerçekliğin sınanmasını' uygulama gerekliliği gibi yüklerinden kurtarmayı sunmaktadır. İki Dünya Savaşı çağında 'babanın yasası' dünyasını yok etmekle tehdit eden uğursuz Oidipal çatışmanın kaygısını taşımaktan yorgun düşmüşler, anne-psikoterapi tarafından sunulan böylesi bir sanal sığınağı geri çevirmeyi son derece zor bulacaklardır.

Bilimsel devrimlerin gelişimine ilişkin Thomas Kuhn (1962) tarafından öne sürülen görüşlerle uyumlu olarak, ben de temel görüşlerin, yazarlarının bulunduğu topluluğun 'grup dinamiği' içerisinde, 'eylemde ifade edildiklerinde' (psikanalizde ifade ettiğimiz şekliyle) canlanma eğiliminde olduğunu öne süreceğim – ve muhtemelen tam tersi; yani, bu görüşlerin, topluluğun dürtüyledolu ve (Oidipal) kargaşasından doğduğu da doğrudur. Bu açıdan bakıldığında, psikanalitik bilginin oluşumu hareketinin, görüşler ve düşünürlerin dövüşmeyi sürdürdüğü, birbiriyle birleştiği ve birbirinden ayrıştığı, yeni görüşler yaratıp eski düşünceleri gömdüğü, başlı başına 'Oidipal' bir mücadelenin sonucu olduğunu söyleyebiliriz... ve sakin ve durgun olmaktan bir hayli uzak bu kakofonik hengâme içinde, analitik özne figürü ve öznenin incelediği kuramın imgesi, devamlı bir ileri-geri hareketi ile değişmekte, evrilmekte, geri çekilmektedir – fakat aynı zamanda gitgide daha da çok boyutlu bir hal almaktadır. Bu hareketi –Fichte tarafından Hegel'in izinde önerildiği üzere– varolan bir tezi olumsuzlamanın ve yeni bir sentez yaratmanın asla sonlanmayan döngüsüne dayanarak, diyalektik düşünmenin bilinçdışı temeli olarak tanımlamamak neredeyse imkânsızdır.

48 Freud, 1911.

OİDİPAL KARMAŞAYI KEŞFETME SÜRECİ – DİZİLİMLER VE OLUMSUZLAMALAR

Bir kuramcının (ya da, Thomas Kuhn tarafından öne sürüldüğü şekilde, bilimsel bir topluluğun) belirli bir kurama gitgide daha fazla yapışması ve çatışan görüşleri dışlaması şeklindeki hareket, aşağıda da tanımlandığı üzere, açıkça yalnızca bunun varlığını ya da önemini reddedenler arasında değil, aynı zamanda bunu cinsiyet kimliğinin oluşumu ve nevroz oluşumunun temel dayanağı olarak kabul edenler arasında da Oidipal karmaşanın akıbetini nitelemektedir.

Bildiğimiz üzere, orijinal versiyonunda Oidipal karmaşa, çocuğun ebeveynleri için hissettiği bir dizi bilinçdışı aşk ve saldırganlık arzusuna gönderme yapmaktadır. 'Oidipal dönemin' devasa karmaşıklığı yerine, kavramsallaştırması zıt kutupların siyah-ile-beyaz hikâyesi olarak sunulmuştur; çocuk ebeveynlerinden biri üzerinde özel bir mülkiyete sahip olmak ister ve dolayısıyla, rakip olarak algılanan diğer cinsiyetten ebeveyne karşı rekabet geliştirir. Karmaşanın 'pozitif' biçiminde, arzulanan ebeveyn çocuğun zıt cinsiyetinden olanken, aynı cinsiyetteki ebeveyn rakip olarak tanımlanır. Fakat bu katmanın altında zıt, 'negatif' bir durum bulunur; oğlan çocuğunun açısından bakıldığında arzu, tıpkı bir kadının (anne) bir erkek ile birleşmesi gibi, baba ile birleşmektir –ki buna paralel olarak, kendisini anneye olan bağımlılığından kurtarma çabası ile, anne ile çatışma ihtiyacı ortaya çıkar– ve böyle yaparak kendisinin anneden farklı olarak (erkeksi) kimliğini tesis eder. 'İdeal' Oidipal çözüme, oğul baba figürünü içselleştirdiğinde ve onunla özdeşim kurup aşk-nefret çatışmasını çözdüğünde ulaşılır.[49] Gelecekte üremeye imkân vermeye yönelik heteroseksüel-genital cinsiyet kimliğinin oluşumunun temeli böyle atılmaktadır.

'Negatif imge' yapısı (pozitif/negatif Oidipus) sonraki geri dönüşler silsilesini yaratmaktadır. İlk geri dönüşte, Freud kızın Oidipus'unu oğlanınki ile karşılaştırarak incelediğince, benzer fakat simetrik olmayan süreçler tariflemiştir. Oğlan çocuğunun aksine kız, ayrı oluşunu anneyi karşısına alarak geliştirmez ve dolayısıyla

49 Laplanche & Pontalis, 1973.

annesini illa 'öldürmesi' gerekmez. Annesine olan bağımlılığına karşı mücadele etmeden, kendi kadınsı kimliğini annesinin cinsiyet kimliğinin bir kopyası olarak edinebilir. Kız çocuğu, der Freud, kendisini 'hasarlı' bir şekilde, yani penisi olmadan doğurmuş olduğu için annesini suçlar – ki bu nokta, hem oğlan hem de kız için, şiddetle arzu edilen fallus olarak hesaba katılmaktadır. Kız, 'hasarlılığını' babasına bir bebek vererek telafi edebilir.[50] Büyüdükçe, kendisinin de bir penise sahip olabileceği düşleminden feragat etmek zorunda kalacaktır – bu da onun, bedeninin içine aşina olması ve erojen bölgeyi klitoristen vajinaya değiştirmesinin yolunu açacaktır – bu iddia, sert feminist eleştiriler almıştır.

Kuramsal açıklama başlangıçta ağırlıklı olarak 'pozitif Oidipus' (yani, aynı cinsiyetten ebeveyne yönelik ölümcül mücadeleye paralel olarak karşı cinsiyetten ebeveyn üzerinde tam bir sahipliğe ulaşma çabası) üzerine odaklanmıştır; fakat daha sonra 'negatif Oidipus' daha fazla kuramsal ilgi çekmiş ve psikanaliz 'fallik' (histerik) kız ve baba figürü ile oğlan ve annesi arasındaki tamamlayıcı çapraz-rekabet üzerine odaklanmaya başlamıştır. Farklı bir bakış açısı da babalar ve oğulları ile anneler ve kızları arasındaki uyumu incelemiştir.[51]

Bu, elbette, Oidipal durumun çeşitli katmanlarının açıklanmasına ilişkin geri dönüşler zincirinin sonu değildir. Feminist okumalar, Freud'un en temel iddialarından bazılarına meydan okumuştur: Penisin yokluğunun illa bir yokluk olarak mı deneyimlenmesi gerekmektedir? Yoksa bu yalnızca kültürel-fallus merkezli bir inşa mıdır ve kızın aslında başından beri, vajinal farkındalığı vardır (bunu daha sonra Melanie Klein ve onun izindeki feminist psikanaliz sürdürecektir), üstelik kadınsı organ oğlanınki gibi belirgin bir haz organı olarak bulunmamasına rağmen.[52] Ve anatomi, beden algısı, ötekini (nesneyi) tanıma ile sembolizasyon ve düşünme kapasitesinin gelişimi arasındaki karşılıklı ilişkinin doğası nedir? Penis, fallusa, yani (ontolojik) bir varoluşun sembolüne, ya da, Lacan'ın (1975) ifadesiyle, 'gösterileni olmayan bir gösterene' nasıl dönüşür?[53]

50 Freud, 1905.
51 Benjamin, 1991.
52 Chodorow, 1989.
53 Birksted-Breen, 1996; Evans, 1996; Laplanche & Pontalis, 1973.

Katı Oidipal gerçeklerin eleştirel incelenmesi doğal olarak penisi de kapsamaktadır; penisi bir haset nesnesi ya da kastrasyon endişesinin nesnesi olarak özel imgesinden kurtarmış, aynı zamanda erkek ve kadın arasında birleştirici bir organ olarak da sunmuştur.[54] Aynı şekilde, Ronald Britton tarafından da ustalıkla tarif edilmiştir.[55] Oidipal karmaşa da, yalnızca nevrotik çözümlerini vurgulamayan, fakat öncelikle ve en başta, öznenin kendine has bir varoluş haline gelebilmesi için gerekli bir temel olduğu şeklinde değerlendirildiği bir revizyondan geçmiştir. Britton'a göre, Oidipal durumun oluşumu, bebeğin üçgenleşmeyi tanımasına imkân veren bilişsel ve duygusal olgunlaşmanın göstergesidir – kendisini birincil çiftin bir parçası **olmayan** bir nesne olarak tanıma becerisini edinmiş olmasına rağmen değil, bu beceriyi edinmiş olması nedeniyle.[56]

Bu bakış açısı, birincil sahneyi, o muammalı, ebeveynler arasındaki belki gerçek, belki hayal edilmiş cinsel ilişki olayını açıklığa kavuşturmaktadır. Ebeveynlerin yatak odasının kapalı kapıları ardından gelen o sesler –belki de 'orada', her şeyin başladığı, hem orada olduğum hem de olmadığım yerde olup bitene ilişkin düşlemler dünyasından gelmektedir– yalnızca bir haset ve dışlanma hissi kaynağı teşkil etmez, aynı zamanda özne ve nesne, öznellik ve nesnellik farkındalığının oluşumu için önemli bir hızlandırıcı olabilir. Kapalı kapılar ardındaki ebeveyn çiftinin dünyası, yumuşak koşullarda, ötekini –ben olmadan– hayal etme kapasitesi geliştiğinde –ve elbette, tam tersi, yani, kendimi öteki olmadan hayal etme[57]– meydana gelen Kopernikçi devrimin temelini atmaktadır. Kendi üzerine düşünme kapasitesi de bu süreç esnasında doğmaktadır. Bu kapasite, beni kendisinden farklı olarak gören bir içselleştirilmiş nesnenin gözlerinden kendimi görebilme kapasitesinden başka bir şey değildir. Bu, Ogden (1992) tarafından gönderme yapılan 'merkezsizleşme' niteliği olabilir, öyle ki özneyi asla tamamen kendi kendini kapsamayan fakat daima, bir bakıma, kendi yanına oturan diyalektik bir varlık (merkezsizleşmiş özne) olarak tanımlamaktadır.

54 Birksted-Breen, 1996.
55 Britton, 1998.
56 Britton, 1989; 1992; 1998; 2004.
57 Britton, 1989; 1998; 2004.

Çocuğun, ebeveynlerine belirli bir mesafeden bakmasına ve kendisine onların perspektifinden bakmasına imkân sağlayan bir bakış açısını benimseme kapasitesi, aynı zamanda sırasıyla ebeveynlere karşı hissedilen sevgi ve nefret duyguları arasındaki bütünleşmenin yaratılmasına imkân sağlayan **düşünme ve sembolize etme** kapasitesinin temelini atmaktadır. Bu şekilde bir ilişkideki olası ortaklıkların yelpazesi, diğer kişilerin ilişkilerini gözlemleme ve bağların farklı olduğunu, kişiden kişiye ve durumdan duruma değiştiğini anlama aracılığıyla genişlemektedir. Buna Britton 'üçüncü konumu' adını vermektedir.[58] Yalnızca çocuk ebeveynsel bağın dışında kalmasını kabullenemediğinde (annenin bebeği ve kaygılarını kapsamaktaki zorlukları nedeniyle ya da bebeğin anneye ve anneye olan muhtaçlığına yönelik tümgüçlü ve yıkıcı saldırıları nedeniyle de olsa), bütün annesel nesneyi iyi ve kötü şeklinde yararak ilişkilerini çaresiz bir biçimde korumaya çalışacaktır. Bu durumda 'kötü', anneyle olan iyi bağa saldırıyormuş gibi algılanan babaya ya da bir nesne olan temsili yarılmış anneye yansıtılabilir. Bu yarılmış anne temsili, bir yandan besleyen ve bakım veren bir figürken, diğer yandan kendisini babayla aldatan cinsel ve şeytani bir kadındır. Britton böylece Kleinyen konumları –şizo-paranoid evre ve depresif evre– Oidipal durum ile bir araya getirmiştir.[59]

Psikanalitik fikirlerin tarihi üzerine bu geriye dönük düşünme, Oidipal dinamiklerin süregiden açıklamalarının, 'psikanalitik öznenin' gitgide farklı yüzlerini üreten bir dizi diyalektik geriye dönüş şeklinde evrildiğini ortaya koymaktadır. Anlamın daha da fazla düzeyi belirmektedir fakat süreç daima üçgenleşmenin temel niteliğini sürdürüyor gibi görünmektedir – iki kutbun her birleşmesi üçüncüyü dışarıda bırakmakta ve sonrasında, karmaşaya ilişkin yeni anlayışların ortaya çıkmasının yolunu açmaktadır.

'TERAPİST – KURAM – HASTA' ÜÇGENİ; KLİNİK DURUM

Üçgenleşme aynı zamanda, doğal olarak, klinik uygulamada da ifade bulmaktadır. Birksted-Breen (2012) terapötik durumu 'iki

58 Britton, 1998; 2004.
59 Britton, 1992; 1998.

kişi bir kuramla bir odada' olarak tanımlamaktadır, yani, köşeleri bir **hasta** (ya da çocuk), bir **terapist** ve **kuram** olan bir üçgen söz konusudur. Tedavi boyunca bu üç köşe arasında sürekli dinamik bir hareket vardır. Bazı koşullarda, terapist ve kuram arasında 'çiftvari' bir uyum olanaklıdır, zira her ikisi de 'hastadaki içsel çocuğu' büyütmeye yönelik ortak bir çaba ile terapötik alanı paylaşmaktadır. Diğer durumlarda terapist kuramla hastanın ihtiyaçları pahasına bir anlaşma yapabilir; veya kuramın ana hatlarından saparak kuramı hastayla 'aldatabilir', vesaire. Birazdan paylaşacağım vaka, hem terapist, hastayı dikkatle dinleme pahasına kuramın gerektirdiği şekilde yorum yapmakta ısrarcı olduğunda tedaviye egemen olan fiksasyonu hem de dışarıda bırakılan saldırganlık yeniden odanın içinde yerini bulduğunda fiksasyonun serbest kalmasını örneklemektedir.

Ron neredeyse yedi yaşındaydı; aşağıda bahsedilen seans zamanında onun terapisine bir süredir süpervizyon vermekteydim. Önce bir kadın terapiste yönlendirilmişti, fakat ilişkileri daha ilk dakikadan karaya oturmuştu. Okuldaki şiddetli taşkınlıkları, öfke nöbetleri ve kafasını duvara vurma epizotlarından ötürü terapiye geliyordu. Ebeveynleri boşanmıştı ve babası yeniden evlenmişti. Baba, atletik, yakışıklı, dürtüsel ve baskın bir adam olarak betimlenmişti. Yurtdışındaki işi nedeniyle seanslara gelmeyi zor buluyordu. Anneye göre, Ron babasına bağlıydı fakat sürekli yokluğundan ötürü inciniyordu. Ron, ilk seansa, kadın terapistle hemen endişelerini paylaşan annesi eşliğinde gelmişti. Anne, oğlunun yeni çerçeveyi "idare etmeyeceğinden" endişeliydi ve oğlu kendini güvende hissedene dek odada kalmaya söz vermişti. Açıkça endişeliydi ve özgüven eksikliği ve yapışan bir tutum yansıtıyordu. Terapistle uzun uzun konuşur ve Ron'un yaşadığı zorluklardan bahsederken, Ron neredeyse kışkırtıcı bir kendine güvenle odada dolaşıyordu ve meraklı bir şekilde 'masadaki kutunun ne olduğunu' sormuştu. Terapist, bu kutunun Ron için hazırladığı oyuncak kutusu olduğunu açıklamıştı.

Ron: Kutunun içinde ne olduğuna bakmak istiyorum...
Terapist: Haydi o zaman.
Ron: Kutuda kobra zehri mi var?

Terapist: Kutunun içinde korkunç şeyler olmasından korkuyorsun.
Ron: (*Belirgin bir gururla*) Kobra zehri bir saniyede öldürür.
Terapist: Kulağa korkutucu geliyor, belki buraya gelmek de korkutucu olmuştur.
Ron: (*Görünür bir gururla*) Evde benim bu kadar büyük bir şişe kobra zehrim var (*elleriyle büyük bir şişe yaparak*).
Terapist: Vay, bu kulağa korkunç geliyor. Evde de kendini güvende hissetmediğini anlıyorum.
Ron: (*Kollarını açarak*) Benim evde bu büyüklükte bir şişem var, içi zehir dolu.
Terapist: Sana burada hiçbir şeyin zarar vermesine izin vermeyeceğim.

Ron kutuyu çılgınca sallar ve boyayı yere döker (tam da terapistin korktuğu gibi).

Bu noktada Ron, seanslara devam etmeyi reddetmiş ve en sonunda, ebeveynlerinin acı verici müzakereleri sonrasında, tedaviye erkek bir terapistle devam etmesi için en sonunda yollanmıştı.

Yeni erkek terapistiyle olan seansına somurtkan ve hırçın bir halde gelmişti. Zorlukla kontrol edilen bir öfkeyle, doğrudan bir parça tahtaya saldırmaya başlamıştı – bu tahta parçası, birbirine tutkalla yapıştırılmış iki dikdörtgen parçadan oluşuyordu. Bir keski, bir tornavida, bir çekiç, bir testere, herhangi bir şey aradı – ve iki parçayı birleştiren tutkalı bozabilmek için elinden gelen her şeyi denedi, ama boşunaydı. Terapist ona iki parçanın tutkalla birbirine çok sağlam bir şekilde yapıştırıldığını ve muhtemelen ayrılmayacağını söyledi.

Çocuk öfkeden kudurmuş ve bir daha gelmeyeceğini söylemişti. Terapist çocuğa kendi yarattığı bir ok ve yay sunmuş ve nasıl kullanılacağını öğrenmek isteyip istemeyeceğini sormuştu. Çocuk razı olmuştu, fakat yalnızca okların uçlarını ateşe verip veremeyeceğini sorduktan sonra. Kısa bir süre sonra kendilerini alevli okları boş bir tarlaya fırlatırken buldular, çocuk zevkten çığlık çığlığaydı. Şimdi terapistin ve tedavinin büyüsüne tamamen kapılmış durumdaydı – okul yönetimi ise bu terapötik girişimi duyduğunda son derece

rahatsız olmuştu ve sonuç olarak terapistin bu saldırgan etkinliğini yasaklamışlardı. Şimdi, kendi Oidipus'unu gururlandıracak bir öfke nöbetinin eşiğindeyken, somurtkan ve hırçın olma sırası terapistteydi.

"Bak" dedi bana en sonunda sakinleştiğinde, "anlamıyorlar mı? Çocuk geldiğinde alev almış haldeydi... bu alevler için bir kapsayıcıyı nerede bulabilirdi? Uzunca bir süredir alevli ok fırlatmamamız bir yana, son haftalarda sadece bahçede şenlik ateşi yaktık. Kahve yaptık. (İçsel) alevler söndü, kapsandı, sorunları ne?!"

Dikdörtgen tahta parçası da neredeyse ateşe atılacaktı, fakat çocuk bunu son dakikada engellemişti: "Yazık olurdu," demişti terapiste. "Belki bununla bir şey yapabilirim."

"Belki bununla bir gemi yapabilirsin?" demişti terapist merakla.

"Yüzen bir gemi mi?"

"Neden olmasın?"

"Nereye yüzecek?"

Sonraki haftalarda inatçı tahta parçasını özen ve sabırla oymuş ve bir gemi şekli vermişlerdi, bu esnada çocuk geminin gövdesine gitgide derinleşen bir girinti oymuştu. Onun oymaya, daha da derine oymaya devam etmesi önemliydi ("*Bunu* mu yapıyorsun?" demişti annesi, odaya hızlıca bir göz atmasına izin verildiğinde).

Sonra, beklenmedik bir şekilde, annenin başka bir şehre tayininin çıkması ile tedavi bir sona gelmişti.

Terapist sarsılmıştı: "Daha gemisini yüzdüremedi bile," demişti bana. "Bir bayrak direği monte etmek istiyordum ama şimdi bunu yapamayacağız. Onu bu şekilde, bir dümen sistemi olmadan gönderemem."

Son seansta çocuk gemisini almış ve içinde küçük bir kesekâğıdı bulmuştu. Kesekâğıdının içinde, terapistin onun için hazırlamış olduğu bir hediye vardı; onun için oyduğu tahtadan iki kürek. Bilinçdışından çıkan bir bayrak direği değil, çocuğun kırmak istediği ve şimdi ona bir yönlendirme aleti biçiminde yeniden verilmiş olan ikilikti. Umuyoruz ki, bu kürek çifti kendi yolculuğunu tamamlamasında ona yardımcı olacak.

Bahsedilen tedavinin terapötik etkisinin ağırlıklı olarak 'negatif Oidipus' alanında, yani, çocuk ile erkek terapist arasındaki coşkulu birleşmede gerçekleştiğini görebiliyoruz. Çocuk, enerjik bir direnç

aracılığıyla anne/kadın terapistten ayrı oluşun 'güvenli mesafesini' yaratmayı başardıktan sonra erkek terapist ile özdeşim kurmuştur. Kadın terapist-kuram-çocuk şeklindeki imgesel üçgende, kadın terapist, çocuğun kaygılı olduğunu varsayan bir kuramsal düşünce yapısına başvurmuş ve ısrarcı bir şekilde bu yoruma devam etmiştir. Bu nedenle çocuğun yılan zehrine ilişkin gururuna tepeden bakar gibi görünmüş, çocuğun saldırganlığının gitgide artmasına neden olmuştur, bu da nihayetinde tedaviyi sona erdirmiştir. Erkek terapist, bu açıdan bakıldığında, çocuğa katılmış ve dışarıda tutulan saldırganlığının (iyi kötü) yüceltilmiş bir ifadesine imkân sağlamıştır. Bu terapötik konum en sonunda ebeveyn çiftini tanımaya imkân sağlamış ve belirli bir düzeyde ayrı olabilmeyi olanaklı kılmıştır.

PSİKANALİZİN GELİŞİMİNİN TEMELİ OLARAK ÜÇGENLEŞME

Üçlü yapı ve bunun doğasında var olan 'Oidipal gerilim' (pozitif ve negatif) aynı zamanda psikanalitik kuramın ortaya çıkışının da sebebidir. George Klein (1973), psikanalitik kuramın yapısının, iki belirli bilgi külliyatının, yani **klinik kuram** ve **metapsikolojinin** uzlaşımı olarak görülebileceğini öne sürmüştür. Klinik kuram, hastanın söylemini belirli bir biçimde, olabildiğince hastanın deneyimine (experience-near)[60] yakın bir şekilde ifade etmeye çabalarken, metapsikoloji özel ruh hastalığı vakalarını genelleme ve bunları tümüne uygulanabilecek bir hakikat olarak kavramsallaştırma gayretindedir. Freud, ne zaman yeni bir klinik gerçek keşfedilse, metapsikolojinin değiştiğini tekrar tekrar iddia etmiştir fakat bunun tam olarak doğru olmadığını o da bilmekteydi (ne de olsa, ölüm 1920'den, *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin basılması ile birlikte insana ilişkin psikanalitik algı üzerine geniş kapsamlı etkisi olan klinik bir gerçek haline dönüşmesinden önce de vardı). Klinik kuram ve metapsikoloji arasındaki ilişki özünde diyalektiktir; kavramsallaştırma sürecindeki bir boşluk, yeni klinik gerçekleri gerektirir ve yeni klinik gerçekler halihazırda önceden de orada olan aynı

60 Experience-near: Olayların, yerleşik bilgi ya da uzman görüşlerine dayanan anlayışlardansa, kişisel algılar ya da değerlendirmelere dayanarak tanımlanması, yorumlanması. (ç.n.)

boşluğu diyalektik olarak yaratır.[61] Ayrıca, metapsikolojinin hiçbir zaman ona klinik kuram tarafından sunulan klinik malzemeleri doğrudan yansıtmadığını, fakat her nesilde yeniden **kavramlarını psikanalize benzeşimler olarak ödünç veren üçüncü bir disiplin** kanalıyla aracılık ettiğini unutmamak gerekir. Bu 'üçüncü disiplin' arka planda değişiklik gösterir – Newtoncu fizik ve nörofizyolojiden dilbilim ve hermenötiğe, oradan sosyoloji ve antropolojiye, sonra edebiyat ve sanata ya da felsefeye, ve sonra yeniden fiziğe – fakat bu sefer kuantum fiziğine – vesaire vesaire.[62]

Anna O. (Bertha Pappenheim) ile terapisti Breuer arasındaki güzel bir diyalog, buna iyi bir örnek teşkil etmekredir. Anna O. sorununu 'enerji kaybı' olarak tanımlamıştır. Tedavisine bir 'konuşma tedavisi' (bunu İngilizce söylemiştir) olarak atıfta bulunmuş ve terapötik etkisini bir öz-ironi ile (yine İngilizce olarak) 'baca temizliği' olarak bahsettiği duruma bağlamıştır.[63] Freud ve Breuer ona çok 'bilimsel' bir jargon ile yanıt vermiş ve **histeriğin sorununun 'boğucu etki' olduğunu, bunun kaynağını hastanın geçmişindeki travmatik bir olaydan aldığını, bu travmatik olayın normal boşalım kanalları aracılığıyla boşaltılamadığı için 'intrapsişik baskı' (tıpkı boşaltılması gereken bir apsedeki cerahat gibi) yarattığını** öne sürmüştür. **Hasta bastırılmış bir anıyı çok detaylı bir şekilde hatırladığında, 'katarsise' yol açacak hafif bir hipnoz altında 'duygusal boşalım' gerçekleştirmek ve semptomu tedavi etmek mümkün olacaktır.**[64] Bu açıklamada 'üçüncü bir disiplinden' –hidrolik (fizik)– alınan terimler kadar sinir sistemindeki gerilim boşalımı (tıpkı merkezi sinir sistemindeki sinir hücreleri gibi) benzeşimleri ile Newton kanunlarına (sözgelimi, termodinamiğin ikinci kanununa) göre enerji depolanması, iletimi ve boşalımı gibi prensiplerden alınmış enerji (bu durumda, ruhsal enerji) ile ilişkili terminolojiyi tanımak kolaydır. Tanımlanan kavramsallaştırma süreci psikanalizin şekillendiği günlerde başlamış ve bugüne kadar devam etmiştir (modelden modele değişen 'üçüncü' aracı disiplin ile birlikte) ve pekâlâ bu kurama etkileyici kalımlılığını veren unsurlardan biri olabilir.

61 Laplanche, 2001.
62 Triest, 2014.
63 Freud, 1893 (1895), s. 30.
64 Breuer & Freud, 1893, s. 1-17

Burada bu tanım, George Klein (1973) tarafından ortaya atılan iddia nedeniyle ilişkilidir. Bu iddiaya göre metapsikoloji, klinik anlayışı engelleyen fazladan ağırlıktan başka bir şey değildir ve terapisti klinik kuram (ve hasta) ile baş başa bırakabilmek için metapsikolojinin içinden kuram çekilip çıkarılmalıdır. Benim anlayışıma göre bu çok vahim bir hata olurdu. Tanımlanan yapı –özellikle de yarattığı görünürdeki yabancılaşma nedeniyle ve metapsikolojik açıklamalar ile klinik anlayış arasındaki doğal boşluklara rağmen– anlamın üretilmesi için (yeterli olmasa da) gerekli bir koşul oluşturmaktadır. Bu yapıyı, nesneler düzeninde özne-olarak-nesne üzerinde bir bakış açısı sağlayan bir 'kuramsal üçüncü' olarak görebiliriz –zira 'dışarıdan', nesnelerin ona bakan nesnelerin bakış açısından görülmektedir– ve yalnızca 'içeriden', kendi bedeninin bileşimi nesneler dünyasında görünüveren bir özne olarak görülmemektedir. Öyle görünüyor ki Anna O., ihtiyaç duyduğu işlemi tanımlama girişimlerinde yabancı bir dile (İngilizce) geçiş yaptığında bunu anlamıştı.

DÜŞÜNME KAPASİTESİ

Önceki bölümlerde üçgenleşmenin kimlik ve ötekilik farkındalığını nasıl oluşturduğunu en az üç köşe ve bir sarkaç (diyalektik) hareketini kapsayan ve köşeler arasında bir kaynaşma ve dışlama devinimi (tanınma ve olumsuzlama; kutuplaşma ve bütünleşme) yaratan bir yapı temelinde örneklemeye çalıştım. (Daha önce bahsedildiği üzere) üçgenleşme, kendi üzerine düşünebilen ve kendisini yaşamöyküsünde bir 'fazlalık' olarak ve hatta yaşamöyküsünün kahramanı olarak bile değil, yaşamöyküsünün yazarı olarak gören bir özne haline gelebilmek için gerekli (fakat yeterli olmayan) bir koşul olduğundan, *köşeler,* kaynağını aldıkları bağlama (üçgenlerin gruplaşması) göre değişiklik gösterebilir: Ben/beden-özne-nesne; analist-kuram-hasta; metapsikoloji-klinik kuram-'üçüncü disiplin'; cinsellik-kimlik-(nesne) ilişkiler(i); vesaire. Bu bölüm ise, **beden-nesne ilişkileri-düşünme** üçgenleşmesinden düşünme kapasitesinin nasıl doğduğu ile ilgili olacaktır. Bağ, her bir yüksek işlevin, nihayetinde bedene ve bilinçteki temsillerine rehberlik eden temel işlevler kökenine dayandığı şeklindeki temel psikanalitik öncüle dayanmaktadır.

Freud, Oidipal çatışmayı 'fallik döneme' konumlandırmıştır – başka bir deyişle, öznenin bedenindeki oluşuma rehberlik eden infantil cinsellik oral ve anal bölgelerde halihazırda vuku bulduktan ve bebeğe emmenin ve büzücü kaslarını kontrol etmenin hazzını halihazırda hediye ettikten sonra. Bu bölümün bağlamındaki ilginç kuramsal sıçrayış, penisin nasıl fallusa dönüştüğüdür, yani, Lacan'ın formülleştirmesinde, gösterileni olmayan bir gösterene.[65]. Penisi fallusun prototipi, 'ontolojinin' göstereni olarak görmek, psikanalizin en temel prensibi ile örtüşmektedir. Bu prensibe göre, **beden ve organları, sembolizasyon** ve **düşünme kapasitesinin oluşumu için temel işlevi görmektedir.** Gösterileni olmayan bir gösteren olarak fallus, düşünmenin yalnızca bir tür varoluş olarak yokluğu, yani 'yokluğun varlığını' gösterebileceği varsayımı ile açıklanmaktadır. Bununla beraber, vajinayı bir 'yokluk' olarak göstermek de pekâlâ bir kültürel önyargı olarak görülebilir, zira vajina şüphesiz bir 'varlıktır' (Freud'un sözleriyle, 'dışarı taşan bir şekilde görünür' olmasa bile) ve 'alıcılık' niteliği (rahmin niteliği), erkeksi gücün kadınsı paraleli pekâlâ olabilir (ve illa aktiflik-pasiflik ekseninde olmak zorunda değildir).

Düşünmeyi birincil nesne ilişkileri ile bağlantılandıran muhteşem bir anlayış, Melanie Klein ve takipçileri tarafından öne sürülmüştür. Memeyi kendi saldırganlığı ve sadizminden korumaya yönelik bir çaba ile bebek, nesnenin sembolünü kendisiyle nesne arasına koyar. Artık nesnenin kendisine değil, sembole saldırmaktadır. Klein, sembolizasyonu iki üçgen arasındaki bir bağın sonucu olarak tanımlamaktadır: Üçgenlerden biri **ben, nesne ve sembol** arasındaki ilişkiyi içerirken, diğeri **sadizm, kaygı ve düşünmeyi** birbirine bağlamaktadır.[66]

Klein şöyle yazmıştır:

> "Çocuk annenin içinde (a) babanın penisini, (b) dışkıyı ve (c) çocukları bulmayı bekler ve bunlar, yenilebilir maddelerle bir tutulur. Çocuğun ebeveynlerin cinsel ilişkisine ilişkin en erken düşlemlerine (ya da 'cinsel teorilerine') göre, babanın penisi (ya da tüm bedeni) eylem sırasında anneyle birleşmektedir."[67]

65 Lacan, 1975.
66 Klein, 1930.
67 Klein, 1930, s. 24.

> "Çocuk, nesnelerin yerine geçen organları (penis, vajina, meme) yok etmeyi arzu ettiğinden ötürü bunun korkusunu idrak eder. Bu endişe, onun söz konusu organları diğer şeylerle bir tutmasına katkıda bulunur; bu eşleştirme sebebiyle bunlar da sırası geldiğinde kaygı nesneleri haline gelirler ve böylece çocuk, sürekli başka ve yeni eşleştirmeler yapmaya itilir. Bunlar, yeni nesnelere ve sembolizme olan ilgisinin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, tüm düşlemler ve yüceltmelerin temeli yalnızca sembolizm değildir, bundan daha da fazlasıdır, öznenin dış dünyayla ve genel olarak gerçeklikle olan ilişkisi bunun üzerine inşa edilir."[68]

Bu alıntının derinlerine inmeksizin, basitçe bunu düşünmenin bir tanımı, başka bir deyişle, düşünceler sanki 'insanlarmış' gibi, onlar arasında hareket (cinsel, saldırgan, sadistik, kanlı, tutkulu, vb) ürettiği zaman **herhangi bir düşünmeye** eşlik eden bilinçdışı dramanın tanımı olarak görebiliriz.

Bahsedilen makalede, Klein (1930), gösterilen ve gösteren arasındaki alanı (kaçınılmaz 'boşluğu') ortadan kaldırmaya yönelik bilinçdışı baskıya ilişkin tezimi temellendirdiğim fikrin temellerini atmaktadır. Bu koşullarda, bir şey başka bir şey olarak tanımlanmaktadır – örneğin, fiziksel olan ruhsal olarak ve tersi düşünce eylemle (ve tersi); düşlem gerçeklikle tanımlanmaktadır (ve tersi). Sembolik Denklem, daha sonra Hanna Segal'in meşhur makalesi "Sembol Oluşumu Üzerine Notlar"da geliştirilecektir. Bu makalede sembolik denklem, psikotik düşünmeyi niteleyen, öznenin regresyon koşullarında çökebileceği ilkel bir sembolizasyon biçimi olarak sunulmaktadır.

ÜÇGENLEŞME VE 'SOSYAL ÖZNE'

Üçgenleşmenin burada tartışmak istediğim son yönü, üçgenleşmenin özneyi yalnızca bedenine indirgenemeyecek *sosyal* bir varlık olarak nasıl oluşturduğudur.

'Oidipal kaydın' keşfi, başından beri bireyi, kuramda olduğu kadar klinik uygulamada da, yalıtılmışlığından çıkarmış ve onu

68 Klein, 1930, s. 26.

yalnızca aile dünyasına değil, aynı zamanda grupların, kalabalıkların ve söylem alanlarının dünyasına yerleştirmiştir – ki buna paralel olarak bireyi Altman'ın tabiriyle '**sosyal** üçüncü'[69] aracılığıyla anlama imkânı doğmuştur. Aslına bakılırsa, Freud ve Bion'un düşünme şekliyle, farklı bakış açılarını birleştirdiğimizde, **herhangi bir grup durumunu, bireyi, arkaik anneyi temsil eden grubu**[70] **ve 'ilkel babayı' (kabilenin ilkel babasını) temsil eden lideri**[71] içeren bir üçgen olarak görebiliriz. Kabile, Freud (1921) tarafından, bireyselliği kendi içinde eriten kaynaşık bir varlık olarak tanımlanmaktadır ve tümgüçlü Baba-lider tarafından hipnotize edilmiş gibi davranmaktadır.[72] Aynı zamanda, bir grubun oluşması sürecinde bireyin anne-gruba katıldığını ve her ikisinin Arkaik-İlkel babaya boyun eğdiğini söyleyebiliriz. Eğer grup/kalabalık liderini 'öldürürse', bunu tıpkı bireylerin anne-grup (bir-bütün-olarak-grup) ile babayı ortadan kaldırmak için işbirliği yapması gibi görebiliriz. Ve anne/grup, (onları bir gruba dönüştürme sürecinde bireysellikle-rine saldırarak) grup üyelerinin bireysel kimliklerini çalıyor gibi algılanırsa, bilinçdışı olarak İlkel Baba ve Babanın yasası ile bireyler 'pahasına' işbirliği yapıyor gibi algılanabilir.[73]

Lacan'ın konuya ilişkin anlayışı, Oidipus'un sosyal düzenin ve dilin bir varlığı olarak öznenin özünü nasıl yeniden tanımladığını uygun bir şekilde örnekliyor gibi görünmektedir.[74]

Freud'un aksine, Lacan daima öznenin arzusunu anneye dayandırırken, baba daima rakiptir. Öznenin bir oğlan çocuğu ya da kız çocuğu olmasından bağımsız olarak böyledir, zira babanın işlevi Oidipal dokuda kilittir, yani, ikili ilişkiyi üçgensel bir yapıya çevirendir – bu, imgesel düzenden simgesel düzene geçişe imkân sağlayan bir harekettir. Lacan için, bunların tümüne cinselliğin aracılık ettiği gerçeği, öznenin önce cinsiyetler arasındaki farkın üstesinden gelmeden sembolik düzene geçiş yapamayacağını kesinleştirmektedir.[75]

---

69 Altman, 2010; Benjamin, 2011.
70 Bion, 1961.
71 Uygulamada, her lider bu rollerin herhangi birini ya da tümünü yerine getirebilir.
72 Freud, 1921.
73 Bion, 1961.
74 Evans, 1996.
75 Lacan, 1957-1958; 22 Haziran 1958 tarihli ders.

Lacan, Oidipal karmaşanın gelişimindeki mantıksal düzende üç aşama[76] tarif etmektedir ve bunların her birinde fallus merkezi bir rol oynamaktadır.[77]

İlk aşamada, çocuk, annenin çocuğun ötesinde olan bir şeyi –imgesel fallus– arzuladığını algılar ve anne için fallus olmaya çalışır (Oidipal öncesi aşama). Annenin, sahip olmadığı bir şeye özlem duyduğu gerçeği ve çocuğun bu özlemi tatmin edemeyecek olması (başka bir deyişle, onun için gerçek bir fallus olamayacak ya da gerçek bir fallusa sahip olamayacak olması), çocuğu yokluğun varlığını tanımaya zorlar.

İkinci aşamada, 'imgesel baba' müdahale eder ve nesnesinin annesini ani bir kesme ile, ensesti tabuya çevirerek inkâr eder. Bu aslında kastrasyon değil, daha ziyade bir 'sökme', 'yokluğu varlık haline getirme' anıdır.

Üçüncü aşamada, gerçek baba müdahale eder ve aslında gerçek fallusa sahip olduğunu gösterir. Böyle yaparak, çocuğu anne tarafından arzulanan fallus olmaya yönelik hezeyanlı girişimlerden kurtarır.

Lacan için, dolayısıyla, kastrasyon öznenin ruhsal normallik aşamasına erişebilmek için kabul etmesi gereken bir eylemdir; arzunun altında yatan 'yokluğun' ya da 'eksikliğin' farkındalığını yaratan kastrasyondur. Lacan'a göre, nevrotik kastrasyonu bastırır; sapkın inkâr eder; psikotik varlığını bile inkâr eder. Bunların tümü düşünce gruplanmalarına dönüştürülebilir.[78]

Sosyal bakış açısı da öznenin algısına önemli bir boyut katmaktadır ve örneğin, cinsiyetler arası savaşın patlaması, ki #MeToo kampanyası bu savaşa ilişkin olgulardandır, ya da kalabalık ile lideri arasında gerekli bir bağ görevi gören (günümüzde Twitter görünürde lider ile 'tabanı' arasında doğrudan bir bağa izin vermektedir, bu da Lider – temsilci – bir-bütün-olarak-grup (kalabalık) şeklindeki gerekli üçlü yapının çökmesine yol açmak-

76 Lacan, Fransızca'da 'trois temps' ifadesini kullanmıştır – yani genellikle 'üç evre' ya da 'üç aşama' anlamına gelmekteyse de tam çevirisi 'üç zaman'dır, ki bu da, Lacan söz konusu olduğunda genelde yaşanan şekilde, yepyeni bir ek muhtemel anlamlar dünyasına kapı açmaktadır.

77 Lacan, 1958.

78 Evans, 1996; Lacan, 1957-1958; 1958.

tadır) **temsil edilebilirliğin** silinmesi nedeniyle demokrasilerin çöküşü gibi güncel sosyopolitik süreçlerle örneklenebilir. Bunu **lider** (Trump); kalabalık (**büyük anne-grup** – Trump'ın yeniden harika hale getirmek istediği Amerika); ve **gerçeklik** şeklindeki Oidipal üçgeni inceleyerek örneklemek istiyorum. Bu noktadan bakıldığında, Trump muhteşem Baba değil, kendisini 'anne Amerika'ya imgesel bir fallus olarak sunan, onu "yeniden harika" hale getirmeyi vaat eden bir liderdir. Bu süreçte, gerçeğin yanı sıra gerçeğin sınanması –**Baba**'nın yasası– neredeyse saçma bir şekilde çiğnenmiştir. Fakat hikâyenin ilginç kısmı, Trump'ın davranışları değil, Amerikan toplumunun[79] büyük bir kısmının, gerçeğe ya da olgulara bağlı görünmeyen bir lidere oy vermek için can atıyor olmasıdır. Toplumun yanılsamayı (sahte) gerçeklikle (haber) yüzleşmeye tercih ettiği kolektif (regresif) bir Oidipal çözüme tanıklık ettiğimizi söyleyebiliriz. Bu regresyonun çeşitli olası nedenleri arasında, birlikte çalışıyor gibi görünen iki unsuru hesaba katmak ilginç olacaktır: Güçlü ve asla uyumayan 'id güçlerini' örtmek için can sıkıcı sahteliğin ince bir katmanını kullanan politik doğruculuktan kaynaklanan hayal kırıklığı – ve halihazırda regresyonu teşvik ettiği şeklinde bahsedilmiş olan, hızlanmış teknolojik gelişim (*Homo ludens*).

Sözlerime son vermeden önce:

Oidipal kayıt gibi böylesi engin bir konuya ilişkin bu revizyonda, dolayısıyla, nasıl bir sonuca bağlayabiliriz? Metinden doğabilecek üç muhtemel sonucu ileri sürmek ve çağdaş analitik öznenin 'analiz edilen Oidipus' olarak farazi bir portresini tasvir ederek bitirmek istiyorum.

1. Oidipal karmaşa burada, kimlik-bilinci oluşumu ile bilgi ve öz-farkındalık edinme becerisi için gerekli (fakat illa yeterli olmayan) koşulları ileri süren özel bir üçgenleşme vakası olarak sunulmuştur (üçgenleşme, yapı ve hareketin bir gruplaşması olarak görülebilir). Bu yaklaşım, Oidipal gruplaşmanın ana

79 Bu türden bir sürecin bugünlerde dünyanın pek çok farklı yerinde gerçekleşmekte olduğunu söylemeye gerek bile yok.

niteliklerini (ve üçgenleşme hareketindeki yansımalarını), tıpkı bir formülde yerine koymalar gibi özünde geçici olan, normatif ve kültürel önyargılardan ayrıştırmaya imkân sağlamaktadır. Asıl Oidipal süreç daima ikinin, dışlanan üçüncü pahasına kaynaşarak bir olmasına zorladığından –ve aynı zamanda üçgensel gruplaşmanın kendi içine çökmesini engellemek için dengeler ve denetler (tamamen tatminin engellenmesi)– karşı cinsiyetten ebeveyne karşı bir durdurma yaratmak için aynı cinsiyetten ebeveyn ile özdeşim kurmaya dayalı olan heteroseksüel çözüm, postmodern anlayışta, hem bağlama bağımlı hem de zaman sınırlı olan, yalnızca normatif-kültürel bir tercih olarak gayet iyi temsil edilmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda, fallusu temsil eden olarak penisin rolüne ve bir bütün olarak fallus merkezli yaklaşıma ilişkin feminist eleştirinin kabul edilmesini de sağlamıştır.

2. Tartışmamızın en önemli yansımalardan biri, Oidipal öncesi dönem ile Oidipal dönem arasında kesin bir çizgi çizerek yaptığımız ayrımın reddidir. Aslına bakılırsa, soruyu yeniden ifade etmemiz gerekirdi: **'Bebek hangi noktada üçgenleşme aşamasına girer'** şeklinde değil, **'üçgenleşme her bir gelişimsel aşamada, bebek bunu henüz zihninde temsil edemediği zaman da dahil olmak üzere nasıl deneyimlenir' olarak.** Bu iddialar, bebeğin dünyaya geldiği andan itibaren, kavramsallaştıramıyor olsa bile (ki bu nedenle Oidipal gruplaşmayı bir *aşama* değil, bir *kayıt* olarak tanımlamak daha isabetlidir) üçgenleşmeyi deneyimlediğini varsaymaktadır. Bu bakımdan, arkaik Oidipal yanlar bebekler için *düşünülemez bir bilinendir* ve ilkel ruhsal durumlarla bağlantısı kopmuş değildir (Freud bile babayı öldürmekten antropolojik bir bağlamda, babanın arkaik kabile tarafından yenmesi bakımından, yani Oidipal olduğu kadar kanibalistik-oral bir eylemden bahsetmektedir).

3. Sözlerime, başladığım soruya geri dönerek son vermek istiyorum – Oidipus öyküsü bize bilinçdışı öznenin özfarkındalığına bahşedecek psikanaliz becerileri hakkında ne öğretmektedir? Bu katkıyı şöyle örnekleyebilirim: Kimliği bilinçdışı tarafından tanımlanan analitik özne, aslında sırtı geleceğine dönük yürümektedir ve (bastırılmış, unutulmuş) geçmişi ile görmeyerek yüzleşir ve ona bakarken, gözleri 'tamamen kapalı'dır. Analizden geçmiş biri ile geçmemiş biri arasındaki fark, muhtemelen kişinin geleceğe geri geri yürürken geçmişe gözlerini açma isteğinin derecesidir. Diyelim ki, önümüze (arkamıza) saçılmış engelleri ve çukurları görme ya da tahmin etmenin bir yolu yok – fakat kişinin geldiği yolun açık bir görüntüsü –hissedilebilecek tüm suçluluğa, mahcubiyete ya da utanca rağmen– bilinmeyene doğru yol alma becerisinde yine de önemli bir farklılık yaratacaktır. Bunu evde deneyin. Fark kendini belli edecektir.

İngilizceden çeviren: Pitey Gonca Özbay

KAYNAKÇA

Altman, N. (2010) *The Analyst in the Inner City: Race, Class and Culture Through a Psychoanalytic Lens.* New York: Routledge.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge.

Benjamin, J. (1991) Father and daughter: Identification with difference — A contribution to gender heterodoxy. *Psychoanal. Dial.*, 1 (3): s. 277-299.

Benjamin, J. (2011) Facing reality together discussion: With

culture in mind: The Social Third. In: *Studies in Gender and Sexuality*, 12: s. 27-36.

Bion, W. R. (1961) *Experiences in Groups and Other Papers.* Londra: Tavistock Publications Limited.

Birksted-Breen, D. (1996) Phallus, penis and mental space. *Int. J. Psycho-Anal.*, 77: s. 649-657.

Birksted-Breen, D. (2012) Taking time: The tempo of psychoanalysis. *Int. J. Psycho-Anal.*, 93 (4): s. 819-835.

Breuer, J. ve Freud, S. (1893) On the psychical mechanism of hysterical phenomena. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Cilt II (1893-1895): *Studies on Hysteria*, s. 1-17.

Britton, R. (1989) Chapter Two: The missing link: Parental sexuality in the Oedipus Complex. *The Oedipus Complex Today*, Clinical Implications, s. 83-101.

Britton, R. (1992) The Oedipus Situation and the Depressive Position. *New Lib. of Psycho-Anal.*, 14: s. 34-45.

Britton, R. (1998) *Belief and Imagination – Explorations in Psychoanalysis.* Londra: Peterson Marsh Ltd. & the institute of Psychoanalysis.

Britton, R. (2004) Subjectivity, objectivity, and triangular space. *Psychoanal. Q.*, 73 (1): s. 47-61.

Chodorow, N.J. (1989) What is the relation between the psychoanalytic psychology of women and psychoanalytic feminism?. *Annu. Psychoanal.*, 17: s. 215-242.

De Beauvoir, S. (2009) *The Second Sex.* Translated: Constance Bordde [Le deuxieme sexe 1949 Editions Gallimard, Paris] Vintage. Ebooks.

Evans, D. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis.* New York: Routledge.

Fairbairn, W. (1952) *An Object Relations Theory of Personality.* New York: Basic Books.

Freud, S. & Breuer, J. (1895) *Studies on Hysteria. SE.* II, s. 1-323.

Freud, S. (1897) Letter from Freud to Fliess, 15 Ekim 1987 *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, 1887-1904, s. 270-273.

Freud, S. (1900) *The Interpretation of Dreams. SE.* IV, s. 1-338, V, s. 339-627.

Freud, S. (1905) *Three Essays on the Theory of Sexuality. SE.* VII, s. 125-245.

Freud, S. (1911) Formulations on the two principles of mentalfunctioning. *SE.* XII, s. 213-226.

Freud, S. (1915[1913]) *The Unconscious. SE.* 14, s. 159-204.

Freud, S. (1920) Beyond the pleasure principle. *SE.* XVIII, s. 1-64.

Freud, S. (1921) *Group psychology and the Analysis of the Ego. SE.* XVIII, s. 65-143.

Freud, S. (1933 [1932]) *New Introductory Lectures on Psychoanalysis. SE.* XXII.

Gay, P. (1988) *Freud: A Life for Our Time.* New York & Londra: W.W. Norton & Company.

Gilligan, C. (2003 [1936]) *In a Different Voice.* Cambridge, Massachusetts, ve Londra, İngiltere Harvard University Press.

Greenberg, J. (1991) *Oedipus and Beyond – A Clinical Theory.* Cambridge, Massachusetts, ve London, İngiltere: Harvard University Press.

Guntrip, H. (1969) *Schizoid Phenomena, Object-Relations, and the Self.* New York: International University Press.

Horney, K. (1967) *Feminine Psychology: Papers*, ed. Harold Kelman. New York: Norton.

Irigaray, L. (1985) *This Sex Which Is Not One*, çev. Catherine Proter & Carolyne Burke. Ithaca: Cornell University Press.

Klein, G.S. (1973) Is psychoanalysis relevant? *Psychoanal. Contemp. Sci.*, 2 (1): s. 3-21.

Klein, M. (1930) "The importance of symbol-formation in the development of the ego." *Writings* içinde, cilt 1 *Love, Guilt and Reparation and Other Works.* (Bölüm 12). Londra: Hogarth Press 1975.

Klein, M. (1950) "On the criteria for the termination of an analysis" *Int. J. Psycho-Anal.*, 31: s. 204-204.

Kohut, H. (1979) "The Two analyses of Mr Z." *Int. J. Psycho-Anal.*, 60: s. 3-27.

Kristeva, J. (1982) *Powers pf Horror.* çev. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press.

Kuhn, T. (1962) *The Structure of Scientific Revolution.* Chicago, Illinois: University of Chicago Press.

Lacan, J. (1957-1958) "Dune question preliminare a tout traitement possible de la psychose". In: Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris: Seuil, 1966 pp. 531- 583.

Lacan, J. (1958) "La signification du phallus". Jacques Lacan, *Ecrits* içinde, Paris: Seuil, 1966, s. 685- 695.

Lacan , J. (1975) *Le Seminaire de Jacques Lacan, Livre, XX, 1972-1973.* Paris: Editions du Seuil.

Laplanche, J. ve Pontalis, J. (1973) *The Language of Psychoanalysis.* Londra: Karnac.

Laplanche, J. (2001) *Vie et Mort en Psychanalyse.* Paris: Flammarion.

Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and Feminism: A radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis.* New York: Penguin Books.

Ogden, T.H. (1992) "The dialectically Constituted/decentred subject of psychoanalysis. I. the Freudian Subject" *Int.J. Psycho-Anal.*, 73: s. 517-526.

Ogden, T.H (1994) "The Analytic Third: working with intersubjective clinical facts" *Int. J. Psycho-Anal.*, 75: s. 3-19.

Segal, H. (1957) "Notes on symbol formation" *Int. J. Psycho-Anal.*, 38: s. 391-397.

Sophocles, Oedipus Rex, *The Oedipus Cycle* (İng. çev. Dudley Fitts ve Robert Fitzgerald), New York: Harvest books (1969).

Triest, J. (2013) "Sexuality and its unique role in constituting the psychoanalytic subject in terms of Body-Ego and Object Ego. *Maarag – The Israel Annual of Psychoanalysis.* cilt 4: s. 137-175.

Triest, J. (2014) "The witch and the child – reflections about the changing notions and theoretical development of Subject and Object in psychoanalysis. *Sihot,* cilt 29 (1): s. 27-42.

Winnicott, D.W. (1952) Letter to Roger Money-Kyrle , 27 Nov. 1952, in: F. Robert `rodman (ED), *The Spontaneous Gesture. Selected Letters of D.W.Winnicott* (1987). Cambridge, MA: Harvard University Press, (1987) (Letter 26, 38-43).

Winnicott, D.W. (1963) The place where we live. In: (1971) *Playing and Reality*. Londra: Tavistok [1971] .pp. 104-110.

Narsisizm, Oidipus ve Ötesi

Hakan Kızıltan

Lou Andreas-Salome (1962) narsisizm hakkında şöyle yazar: "Narsisizm, deneyimimizin tüm katmanlarına, söz konusu katmanlardan bağımsız olarak eşlik eder. Bir başka deyişle, narsisizm yaşamın aşılması gereken olgunlaşmamış bir aşamasından ibaret değil, bilakis tüm hayatın sürekli yenilenen bir refakatçisidir."

Narsisizm Oidipal dinamiklere de refakat eder. Nitekim Oidipal karmaşa, kökenindeki narsisistik bileşen (çocuğun gelişimsel yetersizliği ve özellikle insan türünün ontolojik âcizliği) hesaba katılmaksızın yeterince ve derinliğine anlaşılamaz. Hatta öyle ki "Oidipal karmaşa" için döneme uygun olarak güncellenmiş bir "narsisizm karmaşası"dır, desek yeridir, zira Oidipus karmaşasında yine bir tür narsisistik yeterlilik-yetersizlik meselesi, ama bu kez üçgenleşmiş ve psiko-seksüelleşmiş halde, temel sorunsal olarak karşımıza çıkar.

İnsan ruhsallığına dair psikanalitik bilgimiz çocuksu cinsel kuramların yalnızca yetişkin cinsel yaşamının sırlarına vâkıf olmak amacı gütmediğini, çocuk tarafından travmatik biçimde yaşantılanan cinsel hakikati katlanılabilir kılmak adına onu eğip bükerek çarpıtma işlevi de gördüğünü söyler bize. Nitekim Oidipus karmaşası, son tahlilde, çocuksu ruhsallığın, çocuk-anne baba üçgeninde yaşantıladığı psiko-seksüel deneyimleri anlaşılabilir ve tahammül edilebilir bir hikâye halinde kurguladığı, bu kurguyu oluştururken hakikatin bir kısmını dillendirip önemli bir kısmını örtbas ettiği bir psiko-mittir. Peki ama ruhsallık Oidipal döneme özgü yaşantıları neden bu biçimde kurgulama ve öyküleme gereği hisseder? Bu öyküleme aracılığıyla kavramaya ve yadsımaya çalıştığı cinsel hakikat ve onu koşullayan ontolojik-narsisistik hakikat nedir? Yazı tüm bu soruların izini sürüyor.

BABAM VE BEN

Fransız psikanalist Janine Chasseguet-Smirgel'ye (1984) göre psikoseksüel gerçekliğin temelini cinsiyet ve kuşak farkları oluşturur. Kuşak farkını yaratan zamansal mesafe nedeniyle çocuk anne için yetersiz bir cinsel partnerdir, zira babanın sahip olduğu yeterli ve üretken cinsel organa sahip değildir.

Oidipal karmaşanın prototipi erkek çocuk üzerinden anlatırsak, bu evrede, (annenin ve kendi) arzusunu tatmin edecek yeterlilikte olmadığından, annenin arzusunun işaret etmesiyle bu yeterliliğe sahip olan babayı fark eder zamanla ve tipik oidipal sahne kurulur: Annenin arzusunu tatmin edecek yeterliliğe sahip oidipal babaya karşı yoğun haset ve öfkenin yanı sıra kendi genital organik yetersizliğinden duyduğu utanç. Arzusunun önündeki bir engel olarak gördüğü babayı ortadan kaldırma (ve sonunda öldürme) fantezileri, yansıtma mekanizması aracılığıyla baba tarafından kastre edileceğine dair kaygılara dönüşür.

Oidipal karmaşanın sağlıklı bir çözüme kavuşması, kastrasyon kaygısının yanı sıra babayla olumlu yaşantıların renklendirdiği libidinal ilişkinin varlığını gerektirir; zira ensest yasağının yapılaşması için agresif bileşenin ensest yolunu kapaması, libidinal bileşenin ise buna alternatif bir yol sunması gerekir. Bu alternatif çocuğun babasıyla özdeşleşmesi olacaktır. Babaya olan sevginin ve hayranlığın haset ve öfkeye galip gelmesi sayesinde erkek çocuk babasıyla özdeşleşme sürecine girecek, bundan böyle babayı annenin arzu nesnesi yapanın ne olduğunu keşfetmeye ve genital babayı ideali haline getirmeye yönelecektir.[1] Oidipal karmaşa bu çifte işlevi sayesinde çocuğa kültürel bir özne olmanın yolunu açmış olur.

Özdeşleşme arzusu âciz egoya sahip olan çocuğu, dürtüsü karşısında güçlendirecek beceri ve donanımı (kültürel egoyu) edinmek üzere, daha evvel benzer süreçten geçmiş biri olarak ona hem model olacak hem de ustalık edecek olan babaya yöneltir. Nitekim oidipal karmaşa içinde yer alan "Baba" esas itibariyle dönüştürücü gücünü bu kültürel-simgesel işlevinden alır (Lacan). Çocuğun herhangi bir nedenden ötürü simgesel baba işlevine dahil ol(a)maması, ön-

1 Chasseguet-Smirgel, 1985.

ceki gelişim aşamalarında yaşananlara da bağlı olarak, nevrozdan sınır bozukluklara (borderline) ve nihayet psikoza uzanan çeşitli psikopatolojilere yol açar.

Her şey yolunda gitse de oidipal arzunun ortadan kalktığı sanılmamalıdır, zira oidipal arzu, cinsel içgüdüden ziyade, narsisistik arzu tarafından güdülendiği içindir ki anneyle kaynaşma arzusu asla sönmez; özdeşleşme arzusu sayesinde sürekli olarak ötelenir. Birincil sürecin ve haz ilkesinin egemenliğinde nesneyle kısa yoldan kaynaşma arzusu (yani, narsisizm ve tümgüçlülük) ikincil sürece ve gerçeklik ilkesine tabi özdeşleşme yoluyla varılacak bir ideale dönüşür ki son tahlilde egoyu geliştirecek olan dinamik de esas itibariyle budur.

Babayla özdeşleştiği takdirde ensestin artık mümkün olabileceği fantezisi, özdeşleşme arzusunun ensest arzusuyla yer değiştirmesini mümkün kılar ve oidipal döneme özgü ego idealin babaya yansıtılmasını kolaylaştırır. Bu sayede, oidipal arzu, özdeşleşme arzusunu ve dolayısıyla egonun gelişimini güdüleyen bir vaat olarak, yalnızca çocuğu kültürel dünyaya bağlamaya ikna eden, sonrasındaysa daha ileri kültürel özdeşleşmelerin peşine düşmesine ve bu sayede egonun giderek yetkinleşmesine yol açan ama asla yerine getirilemeyecek bir taahhüt olarak geleceğe yansıtılır. Böylelikle, çocuk ensest talebinden –en azından şimdilik– geri çekilir. Ensest yasağına boyun eğmesi ve (sonrasındaki tüm özdeşleşmelerin ilk örneğini oluşturan) babayla özdeşleşmelere açılmasıyla beraber çocuk kültürün dünyasına doğmuştur artık.

Hikâyenin nispeten mutlu versiyonunda, kahramanımız büyüyüp nihayet yetişkin cinselliğine eriştiği vakit, ruhsal dünyasında ensest yasağı yapılaşmıştır. Özdeşleşmeler ve sevgi yatırımlarıyla güçlenen benlik, henüz üç yaşındaki egonun yetersizliğinin ürünü olan oidipal arzuyu aynı kuvvetle hissetmez artık. Yasağın itmesi ve yedek nesne tatminlerinin cezbetmesi sayesinde çocuğun özdeşleşimlere açıldığı nesneler dünyasında çoktan annenin yerini başka kadın(lar) da almıştır. Ama suret aslolanı unutturamaz yine de... Her âşık olduğu kadında aradığı yine de "O"dur.

BAĞLAÇ

Oidipal karmaşayı özetlediğim yukarıdaki satırların üzerinden yorumlayarak geçmek isterim: İlk bütünleşmiş nesne temsilini "Anne"de bulan kaynaşma arzusu yapısal ve ilkseldir; yaşam süreci bağlamında ezeli ve ebedidir. Âciz çocuksu benlik öznelliği içinde tümgüçlü olarak deneyimlediği yetişkin ötekiyle (ilksel olarak anne veya annelik işlevi gören kişi) kaynaşmak ve aslında bu sayede frustrasyonlara açık varoluşundan kurtulmak ister. Çocuğun oidipal dönemde annenin genital arzusunu fark etmesiyle beraber anneyle narsisistik kaynaşma arzusu ensest arzusuna tercüme olur. Anneyle beklenen ensestiyöz-narsisistik kaynaşmanın bir türlü gerçekleşmemesinin sebebini ararken annenin arzusunun işaretiyle babayı ilk kez Oidipal niteliğiyle keşfeder. "Oidipal Baba", annenin genital arzusunu tatmin edebilecek yeterlilik ve yetkinlikte olan ve/veya olduğu ve dolayısıyla çocuksu âciz benliğin anneyle kaynaşmasını engellediği düşlemlenen yetişkin bir "Öteki"dir.

Anneyle ensestiyöz-narsisistik kaynaşma arzusundaki küçük çocuğun öznelliğinde ilk andan itibaren bir rakip olarak beliren Oidipal Baba, "küçük Oidipus"un yetersiz cinsel donanımıyla karşısında yenilmeye mahkûm olduğu bir rakiptir. İnkâr edilecek farkındalık anı işte bu andır: Oidipal Baba'ya yönelik yoğun haset ve öfke, "Baba"nın kastrasyon tehdidini içeren misillemesinden duyduğu korku ile kendi genital-organik yetersizliğinden duyduğu utanç ve tümgüçlü algılanan anneyle arzu edilen kaynaşmanın asla gerçekleşmeyeceğine dair derin bir umutsuzluk.

Psikanalitik psikoseksüel kuram, arzu ve umutsuzluğun tuzağına düşmüş Oidipal özne için iki seçeneğin mümkün olduğunu saptar: Yetersizliğin yok sayılmak suretiyle topyekûn inkâr edildiği sapkın (pervert) "sözde-çözüm" ile yetersizliğin, evet, kabul edildiği ancak "Baba'nın yasağı ve yasası" ile gerekçelendirmek suretiyle organik-yapısal-gelişimsel niteliğinin inkâr edildiği nevrotik "kısmi-çözüm". Başka bir çözümün varlığını ise ileride, psiko-seksüel kuramın ötesine geçtiğimizde fark edeceğiz ama öncelikle insan ruhsallığının vasatını ve "normal"ini oluşturan kişiliğin nevrotik yapılanmasına odaklanalım.

Oidipal karmaşanın nevrotik çözümünde, çocuksu benlik, anneyle ensestiyöz-narsisistik kaynaşmanın bir türlü gerçekleşmemesinin sorumluluğunu, kendi genital-organik yetersizliğine değil, "Baba"ya ve onun yasağına atfeder. Peki ama neden?

Narsisizm üzerine son derece özgün çalışmalarıyla tanınan Fransız psikanalist Béla Grunberger (1979) ensest engelinin oluşması ve süperegonun yapılaşmasının çocuğun narsisizmini koruma işlevi gördüğünü ileri sürer, zira yasakla beraber çocuk kastrasyon kaygısından kurtulmakla kalmaz, içsel organik yetersizliğini bir yasakla gerekçelendirmek suretiyle narsisistik gururunu da kurtarmış olur.

Grunberger'in süperegonun narsisistik işlevine dair yukarıdaki saptaması son derece önemlidir. Nitekim Janine Chasseguet-Smirgel (1985) bu saptamadan hareketle süperegonun hakiki bir gerçekliği kabul etme girişimi olmadığını ileri sürecektir, zira oidipal çocuğun ensest arzusunun gerçekleşmesinin önündeki engel, babanın yasası, yasağı ve tehdidi değil, bizzat kendi organik-genital yetersizliğidir.

Chasseguet-Smirgel'ye göre ensest engelini koşullayan süperego uzlaşımsal bir oluşumdur, son tahlilde oidipal çocuğu içsel organik-genital âcizliğiyle yüzleşmekten sakındığı ölçüde hakikatin katı bir temsili değil, bilakis onu hakikatin katılığından koruyan ve yanılsamaya taviz veren ruhsal bir yapıdır, ancak yine de özneyi gelişime sevk ettiği ölçüde nispeten en kabul edilebilir uzlaşım oluşumudur.

İnsanda organik temelli narsisistik yetersizliğin salt psiko-seksüel alanla sınırlı kalmadığını bilmek önemlidir, zira narsisistik sorunsal esas itibariyle gelişimsel bir yetersizlikten değil, insan türüne özgü yapısal bir yetersizlikten köken alır. Oidipal karmaşayı, sapkınlığı ve nevrozu psiko-seksüel bağlamın ötesinde, ama onu da içerecek biçimde, psiko-ontolojik (ya da psikontolojik) bağlamda ele alacak noktadayız artık.

PSİKONTOLOJİ VE KURUCU EKSİK

İnsanoğlu diğer hayvanlarla benzer içgüdülere (beslenme, savaş-kaç, üreme vb) sahip olmasına rağmen, benzersiz evrimsel geçmi-

şi[2] dolayısıyla, söz konusu içgüdüleri tatmine taşıyacak (nötralize edecek) yeterlilikte beceri ve donanımdan, genetik olarak tayin edilmiş, bedene içkin "organik ego"dan[3] yoksundur. İçgüdüleri nötralize edebilecek yeterlilikte ve yetkinlikte "organik ego"nun yokluğu, insani varlığı temellendiren ve onun oluşumuna imkân tanıyan ontolojik bir boşluk meydana getirir. Söz konusu organik yokluk ve ontolojik boşluk, yaşantısal düzlemde insanın duygu, düşünce ve davranışlarına, giderek tüm varoluşuna ve benliğine nüfuz eden kronik bir yetersizlik ve âcizlik deneyimine ve nihayet insanın bu dünyadaki varlığını frustrasyonlarla dolu travmatik bir mevcudiyet olarak yaşantılamasına yol açar.

İnsanoğlu, "evrimsel aklın" ötesinde oluşumunda hiçbir varlığın veya kimsenin (annenin, babanın vd.) dahil ve sorumlu olmadığı "*varlıkta/olmakta eksik*"le (Lacan), acz ve yetersizlikle malul "*na-tamam*" (Heidegger) haliyle var olur bu dünyada. İnsanın nihaî varoluşunu tayin eden, dolayısıyla asla gideremediği (ve gideremeyeceği) varlığındaki bu "*kurucu eksik*"le veya bir türlü ikmal edemediği (ve edemeyeceği) söz konusu "*na-tamam*" haliyle yüzleşmesi (veya çoğu kez bir türlü yüzleşememesi ve var gücüyle kurtulmaya çalışması) bu dünya üzerindeki, bireysel ve türsel, tüm yaşam macerasının özetini verir.

ULU KURTULUŞ DÜŞÜ RUHUMUN

Ontolojik düzlemde dile gelen "*varlıkta/olmakta eksik*"lik veya "*na-tamam mevcudiyet*" psikanalitik düzlemde "narsisizm" sorunsalına denk düşer, zira organik egonun yapısal yetersizliği sonucu gelişen organik âcizlik nedeniyle içgüdüsel uyaranların nöral düzeyde kronik biçimde frustrasyona uğraması, bedeniyle kendini özdeşleştiren benliği ("Ego her şeyden önce beden-egodur", demişti Freud [1923)] kronik bir yetersizlik hissiyle sakatlar:

2 İnsan evrimini ruhsal sonuçları bakımından ele aldığım inceleme yazısı için bkz. Kızıltan, H., "Ruhsallığın evrimsel kökeni", *Suret*, S. 1, s. 211-255, İstanbul: Encore, 2012.

3 "Organik ego" kavramını, egonun içerdiği psikanalitik anlamın ötesinde, ruhsal işleyişi idare eden, genetik olarak belirlenmiş zihinsel yapı ve işlevlere işaret edecek biçimde kullanıyorum.

Narsisistik yetersizlik esas itibariyle insani egonun bu yapısal organik yetersizliğinden türer.

İnsani varlığa içkin "narsisistik yetersizlik" nöro-ontolojik doğası gereği kişilerarası ilişkilerin erişim alanı dışında konuşlanmıştır. Söz konusu ilişkilerin nüfuz edemediği menzilde yer alan narsisistik yetersizlikten, kişisel olumsuz deneyimler sorumlu olmadığı gibi, söz konusu yetersizlik en empatik annenin, en insancıl kültürün ve en etkili psikoterapinin bile düzeltici etkilerine kapalıdır; dolayısıyla giderilemeyecek cinsten bir tür kader gibi görünür. Ancak insanoğlu bu kaderi nafile değiştirmeye çalışır. İlerleyen satırlarda insanoğlunun, evrimle koşullanmış bu "ontolojik kaderi"yle (Kader) arasındaki ilişkisine odaklanacağım. Öncelikle "Kader"ini kabullenmeye neden ve nasıl direndiğine ve her defasında gerçekliğin duvarına çarpan nafile (sapkın ve nevrotik) gayretlerine dikkat çekeceğim. Sonrasında "Kader"ine rıza gösterebildiğinde (süblimasyon) neyin mümkün olabileceğine işaret edeceğim.

Psikanalitik veri ve gözlemler ruhsallığın "narsisistik yetersizlik"le temelde iki yöntemle baş etmeye çalıştığını ortaya koyar. Ağırlıklı olarak birincil süreç ve yapıların güdümündeki birincil yöntem, narsisistik yetersizliği kâh tümden yok saymak (*sapkın inkâr*) kâh giderilebilir bir arıza olarak temsil etmek (*nevrotik inkâr*) suretiyle esas olarak inkâr etme çabasındadır. Birincil yönteme paralel ancak zıt istikamette işleyen *ikinci yöntem* ise narsisistik yetersizliği kabullenir, onunla gerçekçi ve yaratıcı biçimlerde baş etmeye çalışır. Ruhsallıkta ontolojik yetersizliğe verdikleri tepki bakımından radikal biçimde birbirinden farklılaşan bu iki yönelim adeta iki ayrı dünya halinde yan yana devinir durur. Birincil yönteme hâkim olan her iki inkâr biçimi de, son tahlilde, narsisistik yetersizliği tamlık fantezisiyle aşmaya programlıdır.

Psikanalitik kurama göre insan ruhunun işleyiş mekanizması, acı veren ve/veya tatminden yoksun varoluş durumundan, haz ve tatmini içeren, her tür eksikten muaf narsisistik tamlık durumuna meyleden fanteziler oluşturmaya ayarlıdır. Organik yetersizlik nedeniyle içgüdülerin nöral frustrasyonu dolayısıyla insan yalnızca

içgüdüsel gereksinimlerin tatminini değil, daha ziyade gereksinimlerini tatmine taşıyacak kudrette egoya sahip olmayı arzular. İçgüdüsel tatminin zora girmesi ve yaşanan şiddetli frustrasyonlar tatmini kaçınılmaz biçimde güçle ilişkili hale getirir, muktedir olma arzusu tatmin arzusuyla iç içe geçer ve benlik her arzusunu tatmin edebilecek kudrette tümgüçlü, tanrısal bir "ego ideali" fantezisine kapılır. Öyle ki, söz konusu fantezi, içgüdüsel boyuttan özerk bir ruhsal bileşen olarak, insanda bitmez tükenmez bir iktidar tutkusuna yol açar. Özdeşleşildiği takdirde egoyu âcizliğinden kurtaracağı umut edilen ego ideali, benliği mutlak narsisizm durumuna taşımayı vaat eder. İnsanın kökensel yetersizliğinden türeyen, nesne ilişkileri içinde yaşadığı frustrasyonlarla güçlenen mutlak narsisizm fantezisi, ilhamını erken çocukluk çağına özgü tatmin olma deneyimleri esnasında yaşadığı yoğun hazdan alır.

Mutlak narsisizm, ruhsallığın tamlık idealini amaçlayan temel arzu kipidir: Tatmin için arzulamanın yeterli koşul sayıldığı, insanlık durumunun sınırlarını yıkmaya yönelik tutku dolu bir arzu. Her ihtiyacın tatmin olacağı, benliğin sınırsız imkân ve kudrete, sonsuz mutluluk ve huzura ve nihayet ölümsüzlüğe kavuşacağı ideal bir varoluş hali, ruhun ütopyası bir başka deyişle. Mutlak narsisizm ve onun nesne ilişkisel temsili olan "ego ideali" bireysel ve kolektif tüm narsisistik fantezi ve ütopyaların merkezinde rol alan ruhsal çekirdektir. Nitekim geçmişten bugüne mitolojik ve dini tüm cennet tasvirlerinde, birçok ideolojik ütopyada bu nihai arzunun izine rastlarız;: Açlığın, yoksunluğun, kaybın ve hayal kırıklığının, tatminsizliğin ve mutsuzluğun, emniyetsizliğin ve nihayet ölümün olmadığı mükemmel bir varoluş hayali.

Aczin sıfırlanabileceği ve tamlık idealine ulaşabileceği yanılsamasına kapılmış insanoğlu için tüm mesele artık bunu mümkün kılacak büyülü fetiş-nesneye sahip olmak veya olmamaktır. Hayat, bundan böyle, fetiş-nesnenin bitmez tükenmez ama nafile arayışına dönüşecektir. O denli tutkulu bir arayıştır ki bu, fetiş-nesneyi elde etmek ve ruhsallığın tanrısal krallığına girmek uğruna insanoğlu hemen her zorluğu ve zorbalığı göze alabilir. Tutkulu aşkın, gözü kara cesaretin, coşku dolu umudun, sarsılmaz inancın olduğu kadar nefretin ve hıncın, yıkıcılığın ve zalimliğin ve hasedin ardında da aynı güdülenme yatar.

İnsanoğlunun en büyük arzusu insan olmaktan kurtulmaktır anlaşılan. İnsan olarak şekillenirken bu hali yadsımak üzere de şekillenmişiz, besbelli. Ancak bedeli gerçeklikten kopmakla ödenen, bozguna uğramaya mahkûm, belki hoş ama boş bir hayali içeren bu varoluşsal yadsıma, gerisinde hep çokça hayal kırıklığı ve acı, bolca gözyaşı ve kan bırakır. Cenneti ararken dünyayı cehenneme çeviren insanoğlu, tanrısallık peşinde koşarken şeytanileşir, arzusu en büyük azabı ve gazabı olur.

SAPKIN İNKÂR, NEVROTİK İNKÂR VE +1

Chasseguet-Smirgel (1985), *Ego İdeali* adlı kült eserinde narsisistik tamlığı ele geçirmeye yönelik tutkulu çabanın, biri, egonun haz ilkesinin egemenliğinde idealiyle kısa yoldan kaynaştığını sanrıladığı, idealini gerçekmişçesine yaşantıladığı, dolayısıyla gelişimi ketleyen sapkın regresif hatta; diğeri, egonun idealini ileriye yansıtıp ikincil sürece ve gerçeklik ilkesine tabi içselleştirme ve özdeşleşmelerle zenginleştiği nevrotik hatta yürüdüğü iki farklı güzergâhı ayrıntılarıyla işler.

Sapkınlıkta, narsisistik yetersizlik tümden yadsınır ve narsisistik tamlık sanrısıyla ikame edilerek yok sayılır. Nevrotik hatta ise narsisistik yetersizliğin varlığı kabul edilirse de yapısal bir durum olarak değil nesne ilişkileri içinde oluşmuş, giderilmesi mümkün konjonktürel, dolayısıyla geçici bir arıza olarak temsil edilir. "Sapkın" ve "nevrotik" benlikler mutlak narsisizmi arzulamak bakımından kardeştir; sapkın olanı nevrotik olandan ayırt eden, mutlak narsisizm fantezisine ulaşılmış olduğunu sanrılamasıdır; nevrotik ise mutlak narsisizmi ileride ulaşılması mümkün bir ideal olarak yaşantılar. *Daha doğrudan ifade etmek gerekirse, özne mutlak narsisizme ulaşmış olduğunu sanrılıyorsa sapkın, mutlak narsisizmi bir ideal olarak arzuluyor ve ulaşmaya çabalıyorsa nevrotiktir.* Sapkın olanı psikotik olandan ayıran ise, sapkının mutlak narsisizme ulaşmış olduğu sanrısını gerçeklik ilkesine süren sadakati sayesinde ikincil sürece uygun olarak akla ve gerçeğe uygun hale getirmeye çalışmasıdır; sapkın henüz "Tanrı" olduğunu iddia edecek kadar gerçeklikten kopmamıştır zira; olsa olsa en zeki, en güzel, en çe-

kici vb olduğu iddiasındadır; psikotik ise gerçeklik ilkesiyle bağını koparmış halde düpedüz tanrı(sal) olduğunu sanrılar ve savlar.

Nevrotik öznellikte, narsisistik yetersizliğin, ontolojik bir nitelik olarak değil, bilakis nesne ilişkilerinden kaynaklanan, o halde geçici, giderilebilir bir arıza olarak yaşantılandığını ifade etmiştim. Kritik soru şu: Narsisistik yetersizliğin, ruhsal fenomenolojide, ontolojik alandan değil de iradenin ve özgürlüğün temellendiği nesne ilişkisel alandan kaynaklandığı yanılsaması eşliğinde temsil edilmesinin gerekçesi nedir? Arzu gerçekliğin sert duvarına çarptığında neden böylesi bir tepki verir?

Ontolojik temelli narsisistik yetersizliğin öznellikte nesne ilişkisel biçimde temsil edilmesi, her şeyden önce, benliği ontolojik âcizliği karşısında yaşadığı çaresizlikten ve umutsuzluktan kurtarır, zira eğer frustrasyonlar konjonktürel nesne ilişkilerinden kaynaklanıyorsa frustrasyonun kaynağı olan nesneyi ve/veya benliği, nesne ilişkisini ve/veya durumu bir biçimde etkilemek suretiyle söz konusu frustrasyonlardan, âcizlikten ve çaresizlikten kurtulmak mümkün olabilecektir. Bir başka ifadeyle, şayet, bu dünyada "varoluşsal mutsuzluğa" sebep olan "şey" değişmesi imkânsız "Kader" değil de, nihayetinde, değişme/değiştirme imkânı olan bir "nesne ilişkisi" ise tüm frustrasyonlardan kurtuluş mümkün demektir. Zira söz konusu "nesne ilişkisi" bir şekilde dönüşebilir, olmadı ortadan kaldırılabilir? İşte o vakit, insanoğlu tüm ıstıraplarından, tatminsizliklerinden ve bilcümle mutsuzluklarından ve hatta ölümden kurtulur, mutlak narsisizmin tanrısal krallığına, her arzunun ve hevesin doyum bulduğu ebedi saadet cennetine kavuşur.

Görüldüğü üzere, yapısal narsisistik yetersizliğin, öznellikte konjonktürel nesne ilişkisine atıfla temsil edilmesi, narsisistik ütopyanın ayrılmaz parçasıdır. Bu sayede narsisistik yetersizlikten kurtulmak –yanılsamalı biçimde de olsa– imkân dahiline girdiği gibi, mutlak narsisizm de fantezi düzeyinden gerçeklik düzeyine –bir sanrı olarak da olsa– konuşlanır. Ontolojik-yapısal yetersizliğin konjonktürel nesne ilişkisel tarzda temsilinin, insan(lık) için vazgeçilmez bir ruhsal gereksinim olduğunu anlamak son derece önemli dolayısıyla.

Hiçbir öznel varlığın sorumlusu olmadığı, esasında yapısal yetersizlikten (ya da mevcudiyetin öznesiz, niyetsiz, kasıtsız kozmik kayıtsızlığından) kaynaklanan frustrasyonlardan, insanlık durumunu karakterize eden eksiklikler ve yetersizliklerden niyet sahibi bir öznelliğin sorumlu tutulması (meme, anne, baba, Tanrı, kader, kör talih, şahsi yetersizlik ve aptallık vb) insan ruhsallığı için kritik bir işlev görür: *Neden mükemmel cennette değil de kusurlu dünyada olduğumuzu açıkladığı gibi, söz konusu nesne ilişkisi bertaraf edildiği takdirde hasreti çekilen ebedi mutluluğa ulaşılabileceğimiz muştusunu da içerir.*

Oysa narsisistik yetersizliğin ontolojik doğası, yaşanan frustrasyonların, iradenin etki alanı içinde kalan nesne ilişkilerinden değil, insanın bu dünyadaki varlık halinden, yani iradenin üzerinde tasarrufta bulunamayacağı bir varlık alanından kaynaklandığı anlamına gelir ki sapkın ve nevrotik benliklerin asla kabullenmeye yanaşmayacağı hakikat işte budur. Zira sapkın benlik de nevrotik benlik de, frustrasyonlara açık insanlık halinden er veya geç kurtulabileceği umudundan asla ve asla feragat etmek istemeyecektir.

KADER VE TEVEKKÜL

Peki, narsisistik tamlık hayaliyle güdülenmeyen ya da ona kayıtsız kalan bir benlik hali mümkün mü? Narsisistik yetersizliği inkâra yönelmeyen, bilakis varlığını kabul eden ve yaratıcı biçimlerde onarmaya çalışan *ikincil yöntemin* bunu mümkün kıldığını ileri süreceğim. İkincil süreç ve yapıların egemenliğindeki ikincil yöntem sayesinde insanoğlu bu dünyadaki mevcudiyetinin hakikatiyle yüzleşir, narsisistik yanılsamalara kapılmaksızın yetersizliğini ve aczini sabır, sebat ve tevekkül içinde telafiye çalışır.

Âcizlikle baş etmede ruhsallığın müracaat ettiği ilk yöntem verili, refleksif ve –deyim yerindeyse– "fabrika ayarı" tepkidir. Oysa ikincil yöntem ruhsallığın özgürlük alanına ait bir olasılıktır, kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaz; oluşumu, olumlu/libidinal bağlamda, benliğin ve nesnelerin aktif iradesini gerektirir. Ruhsal dünyaya hangi yönelimin egemen olacağı, ikincil yöntemin yapılaşmasına ve birincil yöntemle arasındaki "iktidar mücadelesi"nin

seyrine göre belirlenecektir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, birincil yöntem ruhsallığın âcizlikle mücadelesinde verili ve refleksif tepki olarak her halükârda mevcutken ikincil yöntemin iç dünyada belirmesi, yapılaşması ve "ruhsallığın iktidarı"nı ele geçirmesi benliğin nesne ilişkilerinde yaşadıklarına bağlı olarak olumlu/libidinal nesne ilişkilerinin olumsuz/agresif olanlara baskın hale gelmesine endekslidir. Bütünleşmiş olumlu/libidinal nesne ilişkilerinin desteğiyle ikincil ruhsal yapı ve süreçler iç dünyaya egemen olabilseler de bu durum mutlak ve ebedi değildir; âcizliğin hissedilen şiddeti ve agresif yaşantıların yoğunluğu ölçüsünde her daim tehdit altındadır.

O yüzdendir ki insanoğlu için ruhsal olarak büyümek ve olgunlaşmak; yanılsamalara kapılmaksızın bu dünyadaki kökensel varlık durumuyla cesaretle yüzleşmek ve hesaplaşmak; bir yandan travmatik bir mevcudiyet olarak yaşantıladığı insanlık halinden kurtulmaya yönelik tüm büyüklenmeci yanılsamalarından feragat edip salt insandan ibaret olmaya razı gelmek, yani insanileşmek; öte yandan sılaya dönmek için gün sayan bir gurbetçi eğretiliğiyle yaşadığı bu dünyanın aslında bir ötesi olmadığını, ne yapacaksa burada yapabileceğini fark edip nihayet bu dünyaya yerleşmek, yani dünyevileşmek zordur zor olmasına ama onun için tek çıkar yol da budur.

Nitekim, optimal gelişim seyri içinde insan, âcizliğine tahammül edebildiği ölçüde, ontolojik gediği sıfırlama hırsını dizginleyip bu dünyanın sıradan nesnelerini büyülü fetiş-nesneler biçiminde sanrılamaktan kurtulur. Giderek dünyaya ve nesnelerine sevgiyle bağlanabilen ve insandan ibaret olmaya rıza gösteren bir makama yükselirken artık sesi iyiden iyiye kısılmış yanılsamaların davetkâr çağrılarına pek kulak asmaz hale gelir. Hoş ama boş vaatlerle baştan çıkmayacak kadar olgundur artık.

DÜNYEVİ VE İNSANİ MAKAM

Bu dünyadan başka bir dünya yok, arama
Senden benden başka düşünen yok, arama
Vazgeç ötelerden, yorma kendini
O var sandığın şey var ya, o yok arama!

Ömer Hayyam

Dinsel düşüncede dünyevileşmek neredeyse her zaman olumsuz bir çağrışıma sahiptir oysa. Bir hayal perdesi ve imtihan âlemi olarak addedilen bu dünya ve nimetlerine kapılıp da "asıl âlem"i unutmak kınanır. Bu nedenle çeşitli dinsel ve/veya spirütüel-mistik-tasavvufi ekoller insanoğlunun dünyevi nesnelere ve eylemlere "nefsi düşkünlüğü"nü ortadan kaldırmak amacıyla bazı çile, perhiz ve kaçınma pratiklerine başvurur. Dinsel düşüncede, insanın kendini kaptırmaması salık verilen dünya ve nimetleriyle kastedilen, aslında, fetiş karaktere bürünmüş ve buna uygun olarak muamele edilen sıradan nesneler dünyasıdır.

Dinsel dünya görüşü, ontolojik gediği kapatma hayaline kapılmış insanoğlunu, gediği kapatacağına inanılan fetiş nesnelere yönelik düşkünlüğü ve peşinden sürüklendiği tanrısal büyüklenmeci ihtirasları karşısında uyarırken haklıdır. Evet, insani varlığa nakşolmuş ontolojik gedik kapanmayacaktır; evet, insanoğlu, yanılsamalı biçimde gediği kapatmaya muktedir nesne olarak sanrıladığı fetiş nesne ve nesne-eylemlere tamah etmekten kaçınmalı, nafile gayretlerden caymalıdır. Ancak tüm bu uyarılarına rağmen, dünyayı kutsal mekân ve kutsal kişilerle, kutsal nesne ve eylemlerle büyülerken aslında fetişlerle bezeyen, narsisistik yetersizlikten muaf ego idealini gerçek addettiği bir varlığa *(Tanrı)* yakıştıran, bu dünyanın biricikliğini inkâr ederken *("fani ve/veya yalan dünya" söylemi)* dünyevi âcizliğin sıfırlanacağı ideal bir mekânı *(Cennet)* varsayan, bir başka yer ve zamanda insan olmaktan kaynaklanan tüm yetersizliğin, aczin ve ıstırabın dineceğini ve tümgüçlü bir benlik halinin mümkün olduğunu vazeden dinsel düşünce, son tahlilde, insani mevcudiyet halinden kurtulma fantezisinin bir türevi olmaktan ileri gidemez.

Dinsel veya seküler, tüm mutlakiyetçi ütopik ideolojilerin telkin ettiğinin aksine, insan olgunlaşmak, büyümek ve gerçekten mutlu olmak istiyorsa şayet, dünyevileşmeyi ısrarla talep etmesi, insanilikte ayak diremesi icap eder. Bu ısrar ve kararlılık sayesinde mevcudiyetinin temel hakikatini ondan gizleyen yanılsamalardan özgürleşirken fuzuli endişe ve arzulardan kurtulmakla kalmaz, mevcudiyetinin eğretiliğini ve yetersizliğini telafi edecek gerçekçi ve köktenci uğraşlara odaklanma imkânını da kazanır. İnsanileşmek ve dünyevileşmek insanoğlunun nihai olgunluk makamıdır çünkü.

KAYNAKÇA

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

Chasseguet-Smirgel, J. (1984). *Creativity and perversion*. New York, NY: WW. Norton & Company.

Chasseguet-Smirgel, J. (1985). *The ego ideal: A psychoanalytic essay on the malady of ideal*. New York, NY: W. W. Norton & Company.

Freud, S. (1909). Analysis of a phobia in a five year old boy (Little Hans). *SE* 10: 5-149.

Freud, S. (1918). From the history of an infantile neurosis (The Wolf Man). *SE* 17: 7-122.

Freud, S. (1923). Ego and id. *SE* 19: 1-59

Freud, S. (1924). The dissolution of the oedipus complex. *SE* 19: 173-179.

Freud S.(1925). Some psychical consequences of the anatomical distinction between sexes. *SE* 19: 241-258.

Freud S. (1940). An Outline of psychoanalysis. *SE* 23: 139-208.

Gillibert, J. (1967). Deuil, mort, même. *Revue française de psychanalyse*, 31, no.1,143-171,

Grunberger, B.(1979) 'Narcissism and The Oedipus Complex'. *Narcissism* içinde. New York: International Universities Press, pp. 265-281

Oidipus'un Huzursuzluğu

Ceylin Özcan

GİRİŞ

Freud, bilinçdışı öznesini, Oidipyen bir trajedide temellendirmiştir. Bu temel, W. Fliess'e 15 Ekim 1897'de babasının ölüm yıldönümüne denk düşen bir zamanda yazdığı 71. mektupta şu ifadelerle atılır: "Kendimde, başka her yerde olduğu gibi, anneme yönelik aşk, babama karşı kıskançlık duyguları keşfettim; bu duygular, bana kalırsa, tüm küçük çocuklarda ortak olarak mevcut(...)."[1] Freud'un bu keşfi, her birimize dokunan içkin bir hakikatin formülünü açığa çıkardı. Oidipus trajedisi, Freudyen bilinçdışının yapılanmasına esas malzemeyi sağlarken, her nevrozun çekirdeğindeki çocuksu efsanenin de yapıtaşını oluşturur. Böylelikle Freud, ona evrensel bir konum kazandırmış olur. Bu evrensel önerme, 20. yüzyılda psikanalitik söylemin de temellenmesini sağlar. Psikanalitik söylem, Freud'un adı altında, öznel bir gözlemin tekilliği ile her özneye mal olan kuramsal bir önermenin evrenselliği arasında kurulan bu söylemsel bağdan doğar.

Oidipus trajedisinden psikanalitik özneye miras kalan, yapılandırıcı bir ruhsal karmaşadır. Bir yandan öznenin oluşumu için katedilmesi kaçınılmaz olan ruhsal bir çatışmayken, diğer yandan tahayyül etmesi imkânsız olana göndermesiyle daha başında mantıki bir çelişki olarak açılacaktır. Tahayyül etmesi imkânsız olan, yasadışı cinsel bir gerçektir. Freud'un bu açmaza ilişkin önermesini şöyle okuyabiliriz: Bu cinsel gerçeğin ancak simgesel olarak denk düştüğü yerden, yani ancak yasak oluşundan ötürü dolaylı olarak onu biliriz. Bu yasağın adı, ensest yasağıdır. Cinsel bir gerçek olan ensest (burada eyleme geçişten söz etmiyoruz), simgesel olarak

1 Freud, S. (1897). *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904.* Paris, 2015, PUF, s. 198. Metindeki bütün çeviriler yazara aittir.

düşünülmesi imkânsız olandır. Ancak, yasak oluşundan ötürü bastırılmış çocuksu bir arzu olarak, bilinebilir. Dolayısıyla yasak, söylenemez olanın, yani simgesel bir boşluğun yerini alarak, onu temsil eder. Bir bakıma, bastırdığımız bu hakikati, çocuksu ensest arzusunu yani Ötekiyle bir olma durumunu ancak *yasak* olarak düşünebilir ve bilinçdışı oluşumları yoluyla dillendirebiliriz. Bilinçdışı oluşumları farklı biçimler alabilir. Bir dil sürçmesi, sakar-eylem, rüyalar bilinçdışı oluşumlardır. Psikanalizin en önemli subversif hareketi ise şüphesiz, semptomu da normal/anormal ikiliğinden kurtarıp, bir bilinçdışı oluşum olarak önermesidir. Bastırılmış bir arzunun izini semptomla sürer ve o izde takılı kalmış zevk yükünü, yine semptom aracılığıyla kavrarız.

Her yasak, onu delme arzusunu da beraberinde doğurur. Bu açıdan, öznelliğe dair geri dönüşü olmayan bir kırılma yaratan psikanalitik söylem, geçtiğimiz yüzyılda babanın kim olduğunu ve öznenin bilinçdışı yapılanması ve semptomundaki işlevini düşünmeye, konuşmaya açmıştır. Yine aynı yüzyılda, psikanalizin aile yapısında babanın konumunun semptomatik niteliğini açığa çıkarmasını, babanın simgesel otorite konumunu yitirmesi izlemiştir. Peki, günümüz dijital çağında babanın yasağı temsil ederek onu garanti altına aldığı bir simgesel düzende yapılanan bilinçdışı öznesinden hâlâ söz edebilir miyiz? Oidipus'un ötesinde, Moustapha Safouan'ın deyimiyle günümüzün post-oidipyen çağında,[2] bir psikanalitik praksis mümkün müdür?

CİNSELLEŞEN BİR ÖZNE OLARAK BİLİNÇDIŞI ÖZNESİ

Freud'un keşfettiği bilinçdışı öznesi, cinsel yaşamla ilişkili olan bastırılmış bir Hakikatin öznesidir. Kökenlerimize dair temel olan bu bilmeme halimiz, bastırılan geçmiş temsiller dolaylı yollarla geri dönse bile (ki Freud, kimilerine asla ulaşamayacağımızı söyler), bir gerçeğin aşılması imkânsız bir kaya olarak karşımızda durmasındandır. Bu gerçeği bastırır ve etrafını temsillerle dolanırız. Lacan bu temsilleri dilbilimsel bir kavram olan "gösteren" olarak adlandırır.

Bastırma, bir bilmeme, bilmeyi istememe halidir diyebiliriz: "Bastırma, öznenin, söz konusunun ne olduğunu bilen özne olarak silin-

2 Safouan, M. *La Civilisation post-oedipienne*. Paris, 2018, Hermann.

mesinden ibaret bir düzenektir."[3] Bastırma geçmişe, çocukluğa dair unutuşun kökeninde olup, belirtinin de koşulunu oluşturur.[4] Bu yanıyla da Freud'a göre Oidipus'un trajedisi "(...) psikanalizin girişimleriyle belirli bir benzerlik gösterir."[5] Bu trajik ruhsal karmaşa, nevrozların psikanalitik açıklamasında son derece önemli bir yer edinirken, psikanalize karşı ortaya konan direncin de kökenindeki nedenlerden biridir.[6]

Freud için medeniyetin kurucu trajedilerinden Oidipus efsanesi, bilinçdışı öznesinin cinselleşen (sexué) bir özneye dönüşümünün teminatı olmuştur. Ancak bu cinselleşme öznenin tatminsizliği üzerine kurulur. Temel huzursuzluğudur bu. Buradan hareketle Oidipus karmaşası, her nevrozenin ilk sevgi nesnesi olan anne figürüyle ilgilidir ki bu bağlamda ruhsal yapı çekirdeğini, bu arkaik Ötekine yönelik çocuksu ensest arzusu ve onun bastırılması oluşturur. Yasağın simgesel yeri olarak Öteki, Oidipus'un kendisinden kaçan hakikatini aradığı bir dil alanıdır, diyebiliriz. Hikâyesine sondan başlar ve hikâyesi çekirdeğine kadar çözüldüğünde, gerçek gözlerini dağlar. Oidipus, görülmesi imkânsız olanı açığa çıkarmanın bedelini, gözleriyle öder. Bu gerçek, Lacan'ın da saptadığı gibi annenin ötesindeki başkalıktır. Annenin arzusunun ötesinde, çocuğun neyse ki tatmin edemeyeceği aksi halde dehşete düşeceği, kadınsı bir zevk. Annenin ve bedeninin cinsiyetine, cinselleşmesine gönderen bir zevk. Lacan'ın deyimiyle, kadının Öteki cinsiyet olarak, fallik bir temsile dayanmayan ve eklemlenmeyen zevki.

Öznenin bastırılmış arzusunun işaret ettiği Hakikat, mutlak değil ama dehşet vericidir. Bir bilmece ustası olan Oidipus'u Theresias, şu şekilde yanıtlamaktadır: "İşte o büyük kuvvet dediğin, asıl felaketinin kaynağı."[7] Bu hakikati keşfin bedeli, bedenin erotik örtüsünden sıyrılan gerçek bir parçayı arda bırakmak olmuştur.

Oidipus karmaşası, modern özneyi benliğinin kendi evinde ev sahibi olmadığı bir konumda yapılandırmış, belirtisinin temeline de cinselliği yerleştirmiştir. Ancak cinsellik, insanın arzusunun

3 Safouan, M. (2015) *Regard sur la civilisation oedipienne*. Paris, 2015, Hermann, s.17
4 Hoffmann, C. *Le refoulement de la vérité*. Paris, 2001, Hachette.
5 Freud, S. (1916) *Introduction à la psychanalyse*. Paris, 2004, Payot, s. 311.
6 *Age*.
7 Sophokles, *Kral Oidipus*. İstanbul Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, 2012, s. 17

kökeninde bir olasılıktan ziyade bir travma olarak kayıtlıdır. Patrick Valas şu soruyu not düşer: "Şunu bilmek imkânsızdır; insanın söze girmesi cinselliğine dair beliriveren kimi aksiliklerden mi ileri gelir yoksa tam aksine konuşmasından sebeple mi cinselliği bozulur?" Bir bakıma bu soru şuna işaret eder: Cinsel yaşamını bağlayan bir bastırmayla belirlenen bu özne, tatmine kendi kendine engel olur, olanaklılığını ortadan kaldırır da diyebiliriz. Bir yandan tatmin olmaz ve yarım kalırken, diğer yandan yasak bir zevke doğru yönelecektir. Ancak bu yöneldiği zevkin imkânsızlığının simgesel tezahürü suçluluk duygusu olacaktır. Huzursuzluğu da buradan ileri gelir.

BELİRTİ VE ARZUNUN YAPISI

J. Lacan'ın Oidipus'un yeniden okumasını, özne için arzu nasıl yapılanır sorusuyla karşıladığını söylemek mümkün. Bu soruyu ilk olarak dilbilim kuramının araçları yardımıyla şu hipotezle yanıtlar: *Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır.* Lacan, öğretisinin ilk döneminde yapısal bir haritayı, öncelikle rüyanın işleyişinden yola çıkarak önümüze serer. Rüyada temsillerin şifreli biçimde yer değiştirmesi ya da birçoğunun tek bir temsilde yoğunlaşması neticesinde rüyanın anlamı bilinç düzeyinde özneye örtüktür. İşte tıpkı bir rüyanın anlamının örtük olması gibi gösteren zincirinin kurulumu da anlamı önceler. Anlam etkisi, birbirine eklenen gösterenlerin düğümlendiği noktada belirir. İzole bir gösterenin tek başına anlamı yoktur. O halde rüya bir dil gibi işlemektedir. Bilinçdışının işleyiş kuralları, gösteren yasasına eklemlidir. Bir gösterenin özneyi başka bir gösteren için temsil etmesi, bu simgesel yasa olarak düşünülebilir. Özne, konuşarak belirir.

Oidipus evrensel midir sorusunun yanıtını Freud, kuramı boyunca sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Psikanalizin çıkmazı olan kastrasyon kaygısına ise Lacan'ın ilk yanıtı Oidipus'un bir efsane, fallusun ise işlevi gereği arzuyu mümkün kılan eksiğin göstereni olarak evrensel olmasıdır. Diğer yandan Freud'un, deyim yerindeyse, Oidipus'un evrenselliğine ilişkin savunulacak son kalesi şu formülde bulunur gibime geliyor: Arzu, aynı zamanda bir ihlal arzusuyla ilişkilidir. Ki bu da yine kastrasyon bağlamında ele alın-

dığında anlamlıdır. Dolaylı olarak, Oidipyen patoloji de bilinçdışı arzuyla kurulan bağın patolojisidir, diyebiliriz.

Bu bağın yapısı, ailenin kurulmasının olduğu kadar, Ötekinin temsil ettiği dil alanında, simgesel yasayı tanıyan bir demokrasi ve hukuk öznesinin doğuşunun da temelindedir. Diğer yandan, Foucault'ya göre, Oidipus trajedisi bilgiyle kurulan bağı da öne çıkarır: Kentte hüküm süren bir lanetin sorumlusu olan ve lanetin ortadan kalkması için çözülmesi gereken bir gizem vardır: "Arsızlığın etkileri, aynı hızla bilgi tuzaklarını hazırlar."[8] Benzer bir fikir Freud'da da mevcuttur: Öznenin belirtisinde bastırılmış bir hakikat yatar. Belirtiyi bir anormallik olarak düşünerek ortadan kaldırmamak gerekir çünkü belirti, özne için bilinmeyen olarak beliren bir bilmece gibi kurulur. Daha basit bir deyişle, özne zaten bildiğini, unutmuştur. Belirti, dile getirilemez ve tahayyül edilemez Gerçekle karşılaşmaya verilen öznel bir yanıttır. Bu düşünce çizgisinin izinde Moustapha Safouan, bize Oidipus'un "fevkalade biçimde bilen biri"[9] olduğuna işaret eder. Oidipus yalnızca zaten bildiğini değil, örtüsü düşen hakikatin nedenini de, ötesinde bir Gerçeği de keşfetmiştir: "zorbalığının cinayetlerine, yani kendi ihlaline dayandığının keşfi."[10] (Buradan hareketle devamında şu sonucu çıkarır: "Oidipus karmaşası, konuşan varlığın, arzularının ihlal teşkil etmesi aracılığıyla hak hukuk evrenine girişini oluşturan hiledir."[11]

Lacan, Oidipus kavramını, organ eksiğini değil, olmada eksik sorusunu temellendirmek için tekrar gözden geçirir. Lacan'a göre esas olan, Oidipus'u işlevselleştiren, ona işlevini temin eden dile giriş yani metafor işlemidir. Eğer, kelime şeyin ölümü ise konuşan özne hariç, her şey bir şeydir. Başka bir deyişle Oidipus, cinselliğin, erken dönemde ve yasak olmasından sebep ancak ihlalci bir arzu olarak belirdiği andır. Bu nedenle özne, cinselliğe, onu bir hata olarak oluşturarak itilir.

Tam da burada önemli bir farkı kaçırmamak önemli. Freud, otorite ve iktidar temsili olan, başka bir deyişle sınır ve yasak yeri

8 Foucault, M. (1971) Oedipe Roi ou l'invention de la vérité judiciaire. Esprit, 2011, 1: 90-99, s. 92.

9 Safouan, *age*, s. 6.

10 *Age.*

11 *Age.*

olan baba sorusuyla meşgulken, Lacan babayı metaforik bir işlev olarak dahil eder. Sınır oluşturan dil duvarıdır, baba değil. Baba, Baba-nın-Adı olarak temelleneni temsil eder, simgesel bir yere (instance) dönüşür. Böylelikle her türlü zevk ve ihlal isteği, dil duvarına çarpacaktır. Oidipyen borç, annenin zevkinin çocuğa değil, onun baba adıyla çağırdığına dönüp geldiğini tanımaktan oluşur. Babanın biyolojik olan olması bir gereklilik değildir. Fallusa sahip olup olmadığı ise annenin düşlemine ve söylemine bağlıdır.

Lacan, 1960'ta konferans olarak vermek üzere kaleme aldığı "Kadınsı Cinsellik Üzerine Bir Kongre için Yönlendirici Bildiri"de12 psikanaliz deneyiminin, altmış yıldan beri gelişmesi sürecinde, ilk olarak babanın baskısı üzerine kurulmuş kastrasyon karmaşasından, anne kaynaklı hüsranlara (frustrations) doğru aşamalı bir ilgi yönelttiğini ifade eder. Yine de bu, karmaşayı daha iyi aydınlatmaya yetmemiştir: "Duygulanımsal (affectif) yetersizlik kavramı, gelişim bozukluklarını anne bakımındaki gerçek kusurlara doğrudan bağlayarak, anne bedeninin imgesel bir alana döndüğü düşlemlerin diyalektiğinden ötürü iki misli artar. Burada kadın cinselliğinin kavramsal teşvikinin söz konusu olduğu kuşku götürmezken, fark edilir bir ihmali gözlemlemeyi sağlar."[12] Oidipus'un diğer bir çıkmazı, kadınsı cinselliğe dairdir. Oysa, yukarıda Sophokles'in trajedisinden alıntıladığımız kâhin Theresias'ın, bu defa Ovide'in *Dönüşümler* eserindeki efsanesine referansla Lacan, yedi yıl kadın olarak yaşadıktan sonra yeniden erkekliğine dönmesini ele alır.[13] Theresias, bir imkânsızı yani kadının zevkini keşfedecektir. Arzu alanında fallusla sıkı bir bağı olan erkeklerin aksine kadınlar, fallusun ötesinde bir zevkle ilişkilidir. Fallus'un ötesi, kastrasyonun ötesi de demektir.

O halde bastırma, artık ahlaki sansüre dayanmaz. Dilin simgesel işlemidir. Freud'un bakış açısıyla, Tanrı'nın kültürel yasaklarla kesişmesi, Tanrı'yı zaten kutsallığından çıkarmıştı. Buradan hareketle Lacan'ın izlediği yol, Freud'un karşılaştığı ve köken kayası olarak adlandırdığı çıkmazı dolanmak olur. Bunu da imgesel olduğu kadar metaforik olan bir nesneye simgesel bir statü kazandırarak

12 *Age*, s. 725.
13 Lacan, J. (1962-1963) *Le Séminaire, Livre X. L'angoisse*. Paris, 2004, Ed. Seuil.

ya da ona simgesel bir statü atfederek yapar. Hangi nesnedir bu? Eksiğin göstereni statüsündeki fallus. Safouan'ın deyimiyle nevrotik öznenin sefaleti, ortak olan hiçbir nesnenin yanıt veremediği arzunun nesnel bir garantisine olan inancına sıkı sıkıya tutunmasına dayanır. Bu da değiş tokuş üzerine temellenmiş bir toplumun merkezinde, huzursuzluğun yuvasını yapar.

Psikanaliz için talep eden özne, Öteki'ne var saydığı bilgiye ulaşma, yani bilme arzusuyla kuşatılmıştır. Oysa, bu Ötekinin bildiğinin ötesindedir. Bir analiz talebi öznenin, kendine dair bir bölünmüşlük hissinin varlığını dahil eder. Bu özgül bir formülde talep olarak dile gelir. Oidipus mükemmel bir biçimde öznenin, bir söylem etkisi olduğuna tanıklık eder. İzlediği yol, kendi hakikatini bilme arzusuyla hareketlenmiş olan, analizdeki bir öznenin düşlemini baştan başa katedişini temsil eder.

Diğer yandan Oidipus, araştırmasını sıkı bir biçimde, katilin kendisi olduğuna dair kesinliğin açığa çıkmasıyla, bunun üzerinde hiçbir şüphe kalmayıncaya kadar sürdürmüştür. İzlediği yol aynı zamanda, bir babanın kim olduğu üzerine bir araştırmadır. Bu soruya bir yanıt bulduğu takdirde kim olduğu sorusuna da bir yanıt bulabilecektir. Hikâyesi babaya iki farklı konum atfeder: Biri onun için babanın adını taşıyan ve onu oğlu olarak tanımış olan erkek, diğeri biyolojik olan, annenin söyleminde var olmayan ve onu tanımayı reddeden erkek. Ne kan bağı ne de imgesel benzerlik babayı temellendirir. Babayı baba yapan, bir metafordur: "Oidipus karmaşasının bütün anlamı bu noktada, Lacan'ın baba metaforu kuramıyla ortaya koyduğu gibi, organ ile simgesel fallus arasındaki farktadır. Bu kuram, metaforu benzerlik üzerine kurmayı reddeder."[14] Eksiğin simgesi olarak fallus, Ötekinin arzusunun göstereni olma işlevine sahiptir. Safouan şöyle devam eder: "Freud'un Oidipus karmaşası fallik işleve geri getirilmiş olarak, asla olmamış bir nesnenin temel kaybıyla hem bedeni bütünlüğünden mahrum bırakan bir işlemdir, hem de ayrıca cinsel dürtüyü, alışıldığı üzere tanımazlıktan gelmeye devam edilecek bir eksiğin yükselişine bağlar."[15]

14 *Age*, s. 15.
15 *Age*.

GÜNÜMÜZDE OİDİPUS

Oidipus karmaşasının, kadınsı cinsellik ve zevk biçimlerine yanıt veremediğini ve bunun psikanalizin birincil çıkmazı olduğunu ifade ettik. Değinmediğimiz bir diğer çıkmazı ise psikozların yapılanmasına ilişkindir. Özellikle de günümüz kliniğinde ve psikozlara dair yaklaşımlarda öznenin Oidipyen bir gerçekliğe kayıtlanmadığı savı yeterli olmamaktadır. Psikotik yapıda olan, kimi zaman yapısı açığa çıkacak hiçbir kırılma meydana gelmeden yaşamını sürdüren hatta oidipyen bir gerçeklikle imgesel bir düğümü olan, çeşitli ve harikulade orijinallikte icatlarda ikmal bulan öznelerle karşılaşıyoruz. Bu bağlamda, psikotik özneye yaklaşımda Lacancı açılımın değindiği kastrasyonla ilişki de burada ele alınmalıdır. Kastrasyon, psikotik bir özne için bir metafor olarak yaşanmaz. Simgesel değil gerçek düzlemde bastırılanın geri dönüşü konumlanır ve Babanın-Adı metaforunun hesaptan düşmesi (forclusion) söz konusudur.

Peki bu klinik olarak nasıl okunabilir? Esthela Solano, şu okumayı öneriyor ve önerisinin klinik açıdan önemli bir pusula olduğunu düşünüyorum. Rüyaların işleyişini sağlayan yasalarla hezeyanın işleyiş yasaları birbirinden farklıdır. Hezeyanda, ilkel (élémentaire) bir olgu söz konusudur. Bu ilkel olgu, özneyi hedef alan özel bir anlamlandırmadır. Bir kesinlik olarak kendini dayatır. Bu kesinlik şudur: Bir anlam özneyle ilgilidir, kendisiyle ilgili olduğu kesindir ancak kafa bulanıklığı yaratır çünkü anlamı ulaşılmazdır. İlkel olguda, arzunun anlamlandırılması yerine (Ötekinin arzusu) şifresi çözülemeyen bir bilinmeyen gökyüzüne açılır, ve bir yarık olarak açılan, anlamı örtük, tekinsiz olan bu bilinmeyen, özneye işaret eder. Yerine başka bir anlam geçmez, başka bir gösterene eklemlenerek zincir oluşturmaz, *sıfır anlam* olarak açık kalır.

Psikotik olgu, hezeyanın belirttiği gibi, gösterenin her zaman gizemli olduğunu ortaya koyar. Oysa bu gizemi fallik anlamlandırmayla bürüyen bilinçdışı öznesi bir şey anladığını sanarak, bir yanılsama içinde salınır, yanılsamalarına ve düşlemsel kurgularına tutunur. Psikotik özne, gerçeğe yakındır. Hezeyan, bir metafor oluşturmayı sağlar, sayıklayan bir metafor. Böylelikle hezeyanlı yorumlama sayesinde özne, bu anlam dışı gizemli ilkel olguya bir

anlam vermiş olur : "Hezeyan, bir bilgi icadıdır. Başka bir gösteren imal edilir (S2)."[16] Bu sayede, bu gizemli ve anlam dışı kalan bilinmeyeni yorumlamak özne için mümkün olur. Ancak bu hezeyanlı bir yorumlamadır. Öznenin kendi icadıdır.

Bu noktada, hezeyan da dil yapısıyla ilgilidir. Ancak dilin "delice" bir yorumudur. Bu da hezeyanın nörolojik bir etkiden ziyade bir dil üretimi olduğunu savunmaktır. Bu, dilin iki farklı işleyişini ortaya koyar: rüya ve hezeyan. Rüyada, bilginin (bilinçdışı bir bilgidir) bir arzuyla ilişkilenmesi, onu anlamlandırmaya ve yorumlamaya yaraması söz konusu iken hezeyanda, öznenin dil ile ilişkisini sabitlemeye, onun kayıp gitmesini önlemeye yarayan bir anlam üretmesi ve bilginin bu anlam icadına eklemlenmesi söz konusudur. Rüyada, bir arzunun gerçekleşmesini ki bu Freud'un hipotezidir, deşifre ederiz. Bastırılmış bu arzu, Ötekinin arzusuna eklemlidir. Hezeyan ise özneye her zaman esrarlı gelen ve tekinsiz kalan Ötekinin arzusunun yarattığı tehdide karşı kendini savunmak için kurulan bir yapıdır.

Psikotik olgu bize, hiçbir baba metaforunun annenin arzusunu tamamen anlamlandırmaya yetmediğini gösterir. Bu da, annenin bir kadın olarak bütün zevkine anlam vermenin mümkün olmadığı demektir. Psikozların bize öğrettiklerinden yola çıkarak, Lacan'ın yaklaşımıyla birlikte Ötekinin karşısında ve onunla karşılaşmada yaşanan kastrasyon deneyimi üzerinden şekillenen bir klinik yerini, dilin beden üzerindeki operasyonu ve bunun öznel etkileri üzerinden bir klinik okuma alır. Başka bir deyişle, eksiğin simgesel statüsünü konumlama ve arzunun yönelimi ile yönü belirlenen bir analitik kürün ötesinde, yani daha sade söylersek bilinçdışı oluşumlarını deşifre etme sürecinin ötesinde, dili kullanarak semptomun yüreğindeki zevki hedef alan, bu anlam dışı zevke dokunan bir analitik deneyim söz konusudur. Bu kür deneyimi, Gerçeği bir imkânsız olarak konumlamaktan geçer: Cinsel ilişki yoktur ve Ötekinin zevkini bilmek, ona ulaşmak mümkün değildir.

Günümüzde, küresel boyutta geçirdiğimiz kültürel dönüşüm ve söylem biçimlerindeki başkalaşma, Oidipus'un evrensel niteliğini korumadığını ortaya koyduğu kadar, yasağın simgesel statüsü-

16 Solano-Suarez, E. *Rêves, Délires et Réveil*, s. 4.

nün babanın varlığına bağlı bir sınırlandırmaya dayanmadığının da altını çizmemizi sağlar. Bilimsel, tıbbi ve teknolojik ilerlemeler, aile yapısını kökten dönüştürmüş modern aileye ilişkin norm olarak kabul görmüş koşulların söylemsel dayanaklarının yerini de değiştirmiştir. Arzunun kökenindeki tatminsizliğe ve tatminin engellenişine dayalı bir belirtide uzlaşı bulan öznenin kökensel huzursuzluğunun yerini, özgül eksiğinin simgesel statüsünü söyleminde tanımakta ve yerleştirmekte güçlük çeken öznenin aşırılıktan ve imkânlılıktan acı çektiği bir huzursuzluk almıştır. Yoksun kalmaktan dolayı belirtide kendine ifade bulan özne, artık teknik çözümlerin ağına takılarak, olmada eksiğini temellendirme ve tatminsizliğini bir anomaliden ayırma zorunluluğuna tabidir.

Sonuç olarak, bana öyle geliyor ki günümüzde Oidipus, babasını arayan ve yasayı ihlal edip trajik kaderinin bu ihlalin bedelini ödeyerek düğümlendiği şehrini kurtaran bir tiran değil, yuvasını arayan ve yuvasını felaketlerden koruyarak kurmaya, arzusunu köklendirmeye veya arzusunun köklerini tutmaya çalışan bir göçmendir. Acaba, buradan yola çıkarak post-Oidipyen bir trajedi yazmak mümkün mü?

KAYNAKÇA

Foucault, M. (1971), *Oedipe Roi ou l'invention de la vérité judiciaire*. Esprit, 1: 90-99, Paris, 2011.

Freud, S., *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Paris, 2015, PUF.

Freud, S. (1916), *Introduction à la psychanalyse*. Paris, 2004, PAYOT.

Hoffmann, C., *Le refoulement de la vérité*. Paris, 2001, Hachette.

Lacan, J., *Ecrits*, Paris, 1966, Seuil.

Lacan, J., (1962-1963) *Le Séminaire, Livre X. L'angoisse*. Paris, 2004, Seuil.

Safouan, M., *Regard sur la civilisation oedipienne*. Paris, 2015, Hermann.

Safouan, M., *La Civilisation post-oedipienne*. Paris, 2018, Hermann.

Sophokles, *Kral Oidipus*. Istanbul, 2012, Türkiye İş Bankası Kültür yayınları.

Valas, P., *Oedipe, reviens, tu es pardonné!* Paris, 1984, Point Hors ligne.

Solano, E. Rêves, *Délires et Réveil:* https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2011/01/Rêves-délires-et-réveils-9.pdf

Baba Katli ve Çocuk Katli

Athanasios Alexandridis

I. OİDİPUS BAĞLAMINDA BABA VE ÇOCUK KATLİ

Baba katli, oğulun babasına karşı bilinçdışı ve Oidipus bağlamında merkezi olan öldürme arzusunun gerçek doyum eylemi olurdu. Anneye sahip olma amacıyla rakip babayı öldürme Freud'un oto-analizinde, hastalarının analizinde ve edebiyatta karşılaştığı bir düşüncedir. Bunu örneklemek için *Hamlet* ile *Kral Oidipus* arasında tereddüt edecek, sonunda Oidipus'ta karar kılacaktır, çünkü oidipal sorunsalın Sophokles'in sahnelediği mitte en tipik şeklinde ortaya konduğunu düşünür. 15 Ekim 1897'de Fliess'e şöyle yazar: "Yunan miti, herkesin, varlığının izlerini kendinde algılayarak tanıdığı bir kompülsiyonu öne çıkarıyor." Freud bütün yaşamı boyunca bu iki oyunu yorumlayacaktır. Onları Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'iyle birlikte "bütün zamanların edebiyat başyapıtları (...) hepsi aynı temayı, babayı öldürmeyi ele alıyorlar. Bu üç yapıtta, eylemin motifi –bir kadın için cinsel rekabet– de ortaya konmuştur" şeklinde değerlendirir.[1]

Freud bu düşüncenin gelişimi, uygulanması ve sonuçları konusunda temkinli olmuştur. Son haliyle "Oidipus karmaşası" terimi ilk kez ancak 1910'da ortaya çıkmıştır ve en önemli uygulaması da *Totem ve Tabu*'nun (1913) yayımlanması ile gerçekleşecektir. Psikanalitik literatürün bu önemli yapıtında, mallarının (kadınlar ve topraklar) paylaşılması amacıyla ilkel topluluk şefinin kabilenin erkek üyeleri tarafından katledilmesi, şef onları tamama ermemiş bir cinsellik şekli içinde tutmuş olduğundan kabile içinde yetişkin statüsü kazanmalarını sağlayan bir eylemdir. Oidipus'un prototipi böylece yaratılmış olur, şef kabilenin *totemi* olan kökensel Baba'ya (bu soy zincirinin simgesi) benzer, kabilenin erkekleri akıtılan baba

1 "Dostoyevski ve Baba Katli", 1928.

kanıyla birbirine bağlanan erkek kardeşlere ve eski karıları da erkeklerin kız kardeşlerine benzer. Öldürme eyleminin doğrudan sonuçları egzogaminin yerleştirilmesi (komşu kabilelerden kadın kaçırma ya da satın alma), *ensest* niteliği kazanan endogaminin yasaklanması (annesine ve kız kardeşlerine sahip olmama) ve özellikle *öldürmenin* yasaklanmasıdır. İlkel topluluğun baba katli bir *tabu* haline gelmiş, çiğnenmesi ölüm anlamı taşıyan Yasa olmuştur. Oysa tabunun kurulmasının aynı zamanda olanak tanıdığı şey, dışarıdan bir tür bastırma mekanizması yaratarak, bireyin babasına karşı duyduğu öldürme arzularına bağlı suçluluğunun bilincinde olmasını engellemek, ya da onu bundan korumaktır. Öyleyse Freud için Baba katli, ilkel "babanın öldürülmesi", hem sosyal ilişkilerin hem de temel suçluluk duygusunun kökeninde yer almaktadır.

Toplum için olduğu gibi birey için de yasanın kökenine yerleştirilen babanın öldürülmesi ile Freud insani bilimlerin bütünü için "bilimsel bir mit" yaratmıştır. Şevkle benimsenen, bazen de şiddetle eleştirilen bu Freudyen inşa, kendinden önceki söylemlerle bir "kopuş" gerçekleştirdiğine göre, her halükârda epistemolojik bir "paradigma" olarak görünür.

Baba katli konusundaki çalışmanın tersine, Freud'un yapıtında çocuk katlinin işlendiğini görmek zordur. Öyle görünüyor ki bu konu onun için düşünülebilir değildir ve bunu düşünmenin tek mümkün yolu Oidipus ve kastrasyon karmaşalarının kuramsal çerçevesidir.

Çocuk cinselliği kuramlarının ilk evresinden itibaren, "Oidipus Karmaşası" teriminin ilk görüldüğü "Erkekte Özel Tipte Bir Nesne Seçimi" makalesine bakarsak (1910), çocuğun anatomik cinsiyetine karşılık gelen ve onu karşı cinsiyetten ebeveyni arzulayıp aynı cinsiyetten ebeveynin rakibi olarak yerleştiren bir cinsel kimliğe baştan sahip olduğunu düşünürüz. Oidipal üçgenleşme dinamiğini ve çözülmesini Freud özellikle erkek çocuk açısından geliştirmiştir. Böylece annesini ensestüel bir şekilde arzulayan erkek çocuk, babasına karşı bilinçdışı ölüm dileğinde bulunur ve rakibinin onu penisini kesme yoluyla kastre ederek oyun dışı bırakmasından korkar. Bu durum "Küçük Hans" (1909) vakasıyla örnek bir şekilde anlatılmıştır. Ama çocuk hiçbir koşulda kendini *hayatı* açısından tehdit altında hissetmez. Bu Freudyen konum, onun benimsediği

'*ölüm* bilinçdışında *temsil edilemez*' ve 'her tür ölüm kaygısı yalnızca *kastrasyon kaygısıdır*' düşüncelerinin doğrudan sonucudur.

Oidipal durumun evrenselliğini kanıtlama ve sosyal bağın olduğu kadar bireysel ruhsallığın da kökeninde geçerliliğini gösterme arzusu içinde Freud, yukarıda belirttiğimiz gibi, epistemolojik "ilkel topluluğun babasının öldürülmesi" mitini kurmuştur.[2] Kökensel bu eylemden ensest ve öldürme yasakları doğar. Öldürülen baba o zaman tanrılaştırılır ve intikam almasını engellemek için düzenli olarak kurban sunma ritüellerinin yapılması gerekir. Freud işte bu bakış açısıyla İsa'nın kurban edilmesini ele alır, bu onun yapıtındaki tek çocuk katli örneği ve konusunun geçtiği tek yerdir. "*Totem ve Tabu* (1913) kitabımda, W. Robertson Smith, Atkinson ve Charles Darwin'in verilerinin izinden giderek, bu *eski hata*nın doğasını keşfetmek istedim ve güncel Hıristiyanlık doktrininin tümdengelim yoluyla bunu hâlâ bulmaya olanak tanıdığını düşünüyorum. Eğer Tanrı'nın Oğlu insanlığı kökendeki günahtan kurtarmak için hayatını kurban etmeye zorlandıysa, Talion yasası gereği –göze göz, dişe diş– günah bir ölüm, bir cinayetten oluşmuş olmalıdır. Yalnızca bu kefareti için bir yaşamın kurban edilmesini gerektirirdi. Ve kökendeki günah eğer Tanrı-Baba'ya karşı işlenen bir hataysa, insanlığın en eski suçunun bir baba katli, ilkel insan topluluğunun kökensel babasının öldürülmüş olması gerekir, bu babanın imgesel anısı daha sonraları tanrısallık şeklini almıştır" (1915).

II. OİDİPUS'UN BERİSİNDE BABA VE ÇOCUK KATLİ

Freud'un cinsel kimliğin oluşmasına dair düşünceleri, sonrasında, özellikle 1923, 1925 ve 1927'nin önemli metinleri sayesinde, klinik olarak *narsisizmin* işlenmesiyle ve özellikle 1931-1932'deki kadın cinselliği üzerine metinlerle gelişecek ve insanın bilinçdışı ruhsal çiftcinselliğinden yola çıkarak sonunda *fallik* cinselliği de ele alacaktır. Bu bir tersine çevrilmedir, çünkü bütün nesne sorunsalından kısmi bir nesne olan fallus sorunsalına geçiş olmuştur. Gerçek ölüm sorunu (babanın ve çocuğun öldürülmeleri ile) ikinci planda kalır

2 *Totem ve Tabu*, 1913.

ve Freud merkezi bir düşüncenin geçerliğini elde eder: Ölüm *temsil* edilemediğinden, ruhsal düzeyde organize edici şema olarak ön planda *kastrasyon* olacaktır. Ölüm *fallusun* dönüşümlerine ve yer değiştirmelerine göre şekillenecektir. Ruhsallık için önemli olan, bir kişinin fiziksel ölümünden çok fallusun ete kemiğe bürünmesi (fallus olmak) ya da ona sahip olunmasıdır (fallusu olmak).

Totem ve Tabu'da arka planda aynı şekilde küçük çocukluktan itibaren ve genital bağlamın dışında iki ebeveyne karşı, iki cinsiyete karşı saldırganlığa yatkınlık düşüncesinin izleri vardır. Gerçekten de insanın diğer hayvan türlerine kıyasla erken doğuyor olması –*neoteni*– onu uzun çocuksu bir bağımlılığa mecbur bırakır, bu da paradoksal olarak onu koruyan ve ona sahip olanlara karşı bir saldırganlığı besleyecektir. Bu bize arkaiğe doğru, dürtülerin ilk oluştuğu zamanlara doğru bir adım atma olanağı verir.[3] Yıkıcı dürtünün oluşum anının, nefret aracılığıyla "dış" nesnenin oluşum anıyla kesiştiği düşünülebilir: karşılaşılan dış nesneyi oto-erotizminin hâkimiyeti altında kendilikle bütünleştirmeyi başaramayan birincil narsisizm, ona yıkıcı dürtüleriyle yatırım yapacaktır. Böylece babayı bir yandan libido yatırımı yapılan nesne ve aynı zamanda saldırgan yatırım kutbu olarak gösteren varsayım, bireyin ruhsal ekonomisini organize edici bir şema olabilir, ki tersi bir durumda psikoz ya da sapkınlık söz konusu olacaktır.

Çünkü bireysel kimliğin temellerinde babasının ve/veya annesinin, birinin narsisistik ve cinsel libidosuyla yatırım yapılan ve dışarıda bırakılan, diğerinin hasediyle tehdit edilen "fallus-çocuk" olma düşleminin bulunması gerekir. Bir yaşam projesini destekleyecek yeterince güçlü bir yaşam ve ölüm yatırımının eksikliği nedeniyle, çocuğun kendini libidinize etmek için son çare olarak ölümcül tutku yoluyla "çocuk katli" düşlemini beslediği çok sayıda vaka vardır. Kimilerinde düşlem yeterli olmaz ve kendilerini dövdürmek için ebeveyni kışkırtırlar. Bu eylemle aynı anda iki düşlemi gerçekleştirirler, cinsel birleşme ve cinayet – çocuğun ve ardından saldırgan ebeveynin. Düşlemin de onun yerini tutan eylemin de yeterli olmadığı ender durumlarda ise kendisine yatırım yapılması ve tanınmak için çocuğun intiharı son çare gibidir.

---

3 *Metapsikoloji*, 1915.

III. SÖZE DÖKÜLEMEYEN SKANDAL: ÇOCUĞUN ANNE TARAFINDAN KATLİ

Oidipus mitinde baba ve çocuk katli ve bu mitten yola çıkmak bize öldürmeyi şu eksenlerde ele alma olanağı sunar:

ensestin sunduğu şekilde heteroseksüalite ekseninde,

pedofil Laios için eşcinsellik bir erkek çocuk sahibi olmasının yasaklanma sebebi olduğundan –Freud'un bunu unutmuş olması bizim için çok şaşırtıcıdır– eşcinsellik ekseninde,

iktidar çatışması olarak toplumsal eksen (başka bir metinde konu edineceğimiz bu ekseni burada fazla geliştirmeden bıraktık),

ölmek üzere tehlikeli koşullara maruz bırakılan çocuğun koşulları, "medetsizlik" ekseni.

Bizim eksenlerimiz cinayetin akıldışılığını "akılcı bir şekilde" organize etmektedirler! Özenle konuşmaktan sakındığımız ise, akılcılaştırılamayacak akıldışılık, anne tarafından gerçekleştirilen çocuk katlidir. Baba tarafından gerçekleştirilenden daha büyük bir sıklıkla görülen bu eylem, en azından küçük yaşlar için, toplumda ve sanatta söze dökülemez bir skandal gibidir. Anne tarafından işlenen çocuk cinayetini tiyatroda, temsile değil, anlatılan söze dökmek için Euripides'in cesareti gerekir, olağanüstü iki fırsatta, biri *Bakkhalar*'daki Agave ve diğeri aynı başlığı taşıyan trajedideki Medea ile yapmıştır bunu. Birincisi Diyonisos'un yol açtığı delilikle kendinden geçmiş bir halde küçük bir aslan zannettiği kendi oğlunu öldürür ve bu eylemle fallik narsisizm düzeyinde kendisini cezalandırmış olur. İkincisi ise ihanetin zoruyla gelen delilik nedeniyle insanlıktan çıkar, ilahi niteliğine geri döner ve başarısız maceracıyı son fallik niteliklerinden kastre etmek için Jason'dan olan çocuklarını öldürür.

Düşünülemez olanı düşünmemize yalnızca "deli anne-fallus çocuk" çifti olanak tanıyor gibidir!

Fransızcadan çeviren: Perge Akgün

KAYNAKÇA

Freud, S.,

-"Le petit Hans : analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans " (1909), Paris, PUF Quadrige, 2006.

-"Un type particulier de choix d'objet chez l'homme " (1910), Freud, *OCF/P*, C. 10, Paris, PUF, 1993.

-*Totem et Tabou* (1913), Freud, *OCF/P*, vol. 11, Paris, PUF, 1998.

-*Actuelles sur la guerre et la mort* (1915), *in* Freud, *OCF/P*, vol. 13, Paris, PUF, 1988.

-" Métapsychologie " (1915), Freud, *OCF/P*, C. 13, Paris, PUF, 1988.

-" Le Moi et le Ça " (1923), Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot PBP, 1981.

-" Dostoïevski et le parricide " (1928), Freud, *Résultats, idées, problèmes*, t. II, Paris, PUF, 1985.

Evlatlık Olarak Oidipus

Türkay Demir

İnsanın duygusal yaşamının temelini ebeveyniyle erken dönemdeki ilişkileri oluşturur. Oidipal dönemde ebeveynle ilişkinin asal temaları kendini küçük ve yetersiz hissetmek, bir ilişkiden dışlanmak, nasıl var olduğumuzu sorgulamak, iki kişi arasındaki ilişkinin doğası, cinsiyet ve kuşak farklılıkları gibi konulardır. Bu döneme özgü temel duygusal ve ilişkisel sorunlar anne baba ve çocuk arasındaki ilişki içinde araştırılır ve öğrenilir.

Oidipus karmaşası deyince akla gelen tipik senaryo çocuğun karşı cinsten ebeveynine duyduğu sevgi/aşk hakkındadır. Oysa bütünün başka öğeleri de vardır.[1] Örneğin, çocuk kendi cinsinden ebeveynine karşı da aşk duyguları besler ve "negatif Oidipus karmaşası" denen bu durum "pozitif" Oidipus karmaşasının olmadığını ve onun yerine tersine bir aşk ilişkisinin geçtiğini anlatmaz. Bu iki durum şiddetleri ve özellikleri tekil olgularda değişkenlikler göstermek üzere hemen daima birlikte bulunurlar.[2] Madalyonun öbür yüzünde ise çocuğun hem karşı cinsten hem de kendi cinsinden ebeveynine duyduğu nefret vardır. Karmaşanın karmaşıklığı bütün bu *çift ve zıt yönlü* duyguların bir arada olmasından kaynaklanır. Ayrıca ebeveynden çocuğa doğru olan duyguların da karmaşık olduğu ve birbirine zıt yöndeki duyguları içerdiği ilave edilirse tablonun tamamı hakkında daha doğru bir fikir edinilebilir.

---

1 "Karmaşa" sözcüğünü İngilizce "complex", Fransızca "complexe" karşılığında kullanıyoruz. Bu sözcüğün Türkçeye uygun yazımıyla "kompleks" biçiminde kullanıldığı da oluyor. Aslında kompleks sözcüğü gündelik dildeki "karmaşık" ve ruhbilimdeki "karmaşa" anlamlarının yanında, "spor kompleksi", "kimya kompleksi" tamlamalarında olduğu gibi değişik parçalardan oluşan bir bütünü anlatmak için de kullanılıyor. Oidipus karmaşası yerine belki Oidipus kompleksi demek bu bakımdan daha doğru olur, çünkü Oidipus'ta karmaşa anlamının yanında değişik bileşenleri olan bir bütünden, bir terkipten söz ediyoruz.

2 Demir T (2018) "Oyun Dönemine Oidipus Karmaşası Üzerinden Psikanalitik Bakış" *Oyun Dönemi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, ed. İşeri E, Güney E, Torun YT, İstanbul, Nobel Yayınları içinde, s. 1-18.

EBEVEYNLE ÇOCUK ARASINDAKİ NEFRET

Çocuğun Oidipal dönemde ebeveynine duyduğu nefret tümden ihmal edilmiş, bilinmez kalmış bir olgu değildir ama sevgiye göre daha arka planda kalmış gibidir ya da çoğu zaman karşı cinsten ebeveyne duyulan sevginin önünde engel olarak görülen aynı cinsten ebeveyne yönelmiş haliyle gündeme gelir. Ebeveynin çocuğa nefreti ise üzerinde konuşulması pek kolay olmayan bir konudur ve genellikle dolaylı görünümler aracılığıyla fark edilir.

Birbirine zıt yönlerde olan ama birbirinin karşıtı olmayan bu iki duygunun, sevgi ve nefretin, yakın ilişkilere derinlik ve gerçeklik kazandıran kendine özgü bileşimleri vardır. Nefret ve öfke de tıpkı aşk ve sevgi gibi bir ilişkideki güçlü bağlara işaret ederler ve ilişkinin yoğunluk ve önemini ortaya koyarlar.

Ebeveynle bebek arasındaki nefreti, nefretin bu yoğun ilişkideki işlevini en ikna edici ve anlaşılır biçimde, okuyanı "sakinleştiren" bir üslupla anlatan kişi herhalde Winnicott'tır. Ona göre annenin bebeğe nefreti bebeğin anneye nefretinden önce vardır.[3]

Ortalama bir aile ortamında bile her iki tarafta (ebeveynde ve çocukta) ve her iki yönde (sevgi ve nefret) beliren bu kuvvetli duygular olumsuz yaşam olaylarının etkisi altında daha da şiddetlenebilir ve denetlenmeleri iyice güçleşir. Ailesi parçalanmış olan ya da ebeveynsiz kalan çocuklar bilinçdışı saiklerle ebeveynini arayıp durur.[4] Birinin çocuğu evine alıp sevgi göstermesi bir şeyi değiştirmez. Çocuk biraz güven ve umut kazandıktan sonra çevresini sınamaya ve koruyucularının aslında kendisinden nefret edip edemediklerini anlamaya çalışır. Winnicott'ın bununla ilgili kişisel bir öyküsü vardır. İkinci Dünya Savaşı yıllarında dokuz yaşında bir erkek çocuk bir koruma evine getirilir ve Winnicott onun tedavisini üstlenir. Görüşmeleri sırasında Winnicott, çocuğun yaptığı bir resimden yola çıkarak onun kaçma davranışıyla evini ve annesini saldırılardan korumaya çalıştığını fark etmiştir. Çocuğun uzaklaşmak istediği şeyin aslında zulümle dolu kendi iç dünyası olduğunu düşünmüş,

3 Winnicott DW (1949) Hate in the countertransference, *Int. J. Psycho-Anal.*, 30, s. 69-74.

4 Winnicott DW (1950) "Aggression in relation to emotional development", *Through Pediatrics to Psychoanalysis*, Routledge, Londra, 2001 içinde, s. 204-218.

bunu çocuğa uygun bir dille yorumlamıştır. Ama altı yaşından beri sık sık evden kaçıp duran çocuğun bu davranışı kolay değişecek gibi değildir. Nitekim çocuk koruma evinden de kaçar ve görevliler tarafından bulunarak Winnicott'ların evinin yakınlarındaki bir polis merkezine getirilir. Winnicott'lar çocuğu evlerine alır ve üç ay boyunca onun bakımını üstlenirler. Winnicott, "cehennem gibi bir üç ay" diye tarif ettiği bu sürede olanları çocukla arasındaki nefret ilişkisi bağlamında anlatır. "Hem çok sevimli hem de çıldırtıcı" olan bu çocukla ilişkisindeki muhtemel zorlukların farkındadır. Çocuk ne zaman dışarı çıkmak ya da kaçıp gitmek istese ona bu konuda tam bir özgürlük (ve ilave olarak bir şilin) verir. Bu kaçışların her birinden sonra, çocuğu bulan polis merkezince aranan Winnicott'lar gidip çocuğu alırlar. Zamanla kaçışlar azalmaya başlar ve çocuk içindeki zulüm temasını dışarıda değil evde sahnelemeye başlar. Böylece çocuğun bakımı geceli gündüzlü bitmeyen bir işe dönüşür. Winnicott, çocuğun her şeyden fazla "doğru yoruma" değer verdiğini söyler ve sanki çocuk analizdeymiş gibi her olayda yorum yapar. Winnicott bu doğru yorumların ne olduğu ya da niteliği konusunda bilgi vermese de karineyle anlaşıldığına göre çocuğun davranışlarının içsel iyi nesneyi korumaya dönük olduğunu düşünür. Çocuk dışsal nesneleri başlangıçta içtekilerin tersine zulmedici olarak görmekte ve onların iyiliklerini sınamaktadır; ama böylelikle karşısındakinde kuvvetli nefret duyguları uyandırmaktadır. Winnicott, "Ona hiç vurmadım" der, "ama eğer içimdeki nefreti fark etmesem ve bunu ona ifade etmesem pekâlâ vurabilirdim." Kriz zamanlarında fiziksel müdahalelerde bulunduğu olur, böyle anlarda deyim yerindeyse çocuğu "paketleyip" kapının dışına koyar. Günün hangi saati olursa olsun, mevsim ne olursa olsun yapar bunu. Kapıda çocuğun krizden çıkıp sakinleştiğinde çalabileceği özel bir zil vardır. Çocuk zili çalıp içeri alındığında önceden yaşananlar hakkında hiçbir söz söylenmez. Winnicott onu her dışarı atışında ondan nefret ettiğini haykırır. "Bunu yapmak kolaydı" der, "çünkü o kadar doğruydu ki!" Öykünün bundan sonrası hakkında bir ayrıntı yoktur. Yalnızca Winnicott'larla ilişkisinin çocuğun altüst olmuş yaşamındaki pek az istikrarlı şeyden birisi olarak devam ettiğini öğreniriz.[5]

5 Winnicott, *age,* (1949).

Bu anekdotta vurgulanmak istenen nefretin hissedilmesinin, fark edilmesinin ve ifade edilmesinin aslında saldırganca, zalimce ve şiddet içerir tarzda davranmanın önüne geçtiğidir. Winnicott, inkâr edilmesi durumunda nefret hissinin kendisini başka yollarla ifade edeceğini ve durumun bir felaketle sonuçlanabileceğini söyler.

Dürtülerin, savunmaların, nesne ilişkilerinin olduğu gibi duygulanımların da bir gelişimsel öyküsü vardır. Nefret, sevgi ya da diğer duygulanımlar bebekte, çocukta ve erişkinde gelişime bağlı farklılıklar sergiler. Freud bir dürtünün nesnesini sevdiğinden söz etmenin pek şaşırtıcı görünmediğini ama dürtünün nesnesinden nefret ettiğini söylemenin tuhaf geldiğine dikkat çeker. Bu durumda sevgi ve nefret dürtülerin nesnelerle ilişkisini tanımlarken kullanılmamalı, bir bütün olarak benliğin nesnelerle ilişkisine dair duygularını anlatmak için kullanılmalıdır.[6] Freud'un "bir bütün olarak benlik" ibaresi eğer bebeğin nefret edebilmesi için benlikte belirli bir bütünleşmenin gerekli olduğu anlamına geliyorsa, bu bütünleşmeden önceki duygulanımı nasıl tanımlamak gerekir?

Winnicott buna sevgi ve nefretin aslında neredeyse iç içe geçmiş olarak var olduğu bir evreden söz ederek yanıt verir. Bu çok erken evrede ifade edilen duygulanımı tanımlamak güçlük arz eder, çünkü saldırganlık kişiliğin bütünleşmesinden önce vardır. Bebek annesinin karnındayken onu tekmeler, emerken memesini ısırır, bir bakıma *başlangıçta fiziksel etkinlikle saldırganlık neredeyse aynı anlama gelir*. Bu dönemde saldırganlık bebeğin iptidai sevgisinin ifade biçimidir. Bu karışık durum için Winnicott "acımasız/merhametsiz sevgi" (ruthless love) terimini önerir.[7]

Bebeğin anneye yönelik bu duygularının yanında annenin (ve babanın) da bebeğe yönelik karmaşık duyguları vardır. Denebilir ki ebeveynliğin temel görevlerinden birisi çocuk sahibi olmanın yarattığı karmaşık duyguları taşıyabilmektir. Bebeğin dünyaya gelişi ebeveynin bir çift olarak var oluşunda kökten değişiklikler yaratır. Onların bağımsızlıklarını kısıtlar, sorumluluklarını artırır; onları ekonomik olarak zorlar. Bu durumun ebeveynde bir çifte değerlilik yaratması kaçınılmazdır. Çocuk bu üçlüdeki yerini kavramak ve buna razı olmak durumunda kalır. Öte yandan ebeveynler de

6 Freud S (1915) Instincts and their vicissitudes, *SE*, 14, s 117-140.

7 Winnicott, *age*, 1950.

üçüncüye yer açmak ve çocuğun varlığının sonuçlarını kabullenmek zorundadırlar.[8] Oidipus efsanesini bu gerçeklerin "efsanevi" biçimde abartıldığı bir öykü olarak da görebiliriz. Anne baba, çocuk sahibi olduğunda bunun getirdiği güçlüklerle karşılaşacaktır. Hepsinden azıyla yetinmeyen ve sevgi talebinde sınır tanımayan çocuk, bu arsız ve sınırsız talepkârlığı engelle karşılaştığında saldırganlık dürtüsü devreye girer. Soyunu korumak ve ölümlülüğe direnmek için çocuk sahibi olmak insanın temel yönelimlerinden birisidir ama çocuk varlığıyla bir yandan da bunların tam tersini hissettirir. Çocuktan sonra kişi yaşamın geçiciliğini, hayatın ancak sonraki kuşaklarda devam edebileceğini ve hayatını o güne kadar olduğu biçimiyle sürdüremeyeceğini kabul etmek zorunda kalır. Oidipus mitindeki kâhin anne babayı çocuğun gelecekteki arzularına ve edimlerine karşı uyarmıştı. Benzer biçimde çocuk da anne babanın çocuğa yönelik arzu ve edimlerine karşı uyarılabilirdi. Efsanelere yakışır bir varsayımda bulunup çocuğun doğmadan evvel kaderini öğrenmek için bir kâhine gittiğini tahayyül edelim. Kâhin ona "Seni doğuracak olan ebeveynin bir yandan seni dünyaya getirir ve arzularken bir yandan da içinde bulunduğun ilişkilerden dolayı doğal olarak gelişen arzuların için sana yasaklar koyacaklar ve bu arzuların için sana suçluluk hissettirecekler. Bu arzularını en derinlere gömmeni, topluma uyum göstermeni, toplum kurallarının sürmesini sağlamak için en kuvvetli ihtiyaçlarından vazgeçmeni buyuracaklar" yolunda bir şeyler söyleyecekti. Bunlar bize bu yakın ilişkideki nefretin nasıl kaçınılmaz olduğuna dair ipuçları veriyor.

Winnicott, sevgisi derin ve güçlü olmakla birlikte annenin bebekten nefretinden söz etmişti. Bu nefret için çeşitli gerekçeler öne sürer. Anne, örneğin, bebek hamilelikte ve doğumda bedeni için bir tehlike oluşturduğu için ondan nefret eder. Onu kendi annesinin isteğini yerine getirmek için doğurduğu hissi de nefrete yol verir. Anne bebekten özel yaşamına müdahale ettiği için, meme uçlarını incittiği için, acımasız olduğu ve kendisine bir köle gibi davrandığı için, istediğini aldıktan sonra kendisini portakalın kabuğunu atar gibi attığı için de nefret eder. Winnicott için annenin nefretinin gerekçeleri saymakla bitmeyecek gibidir: Hayatını onun ritmine

8 Canham H (2003) The relevance of the Oedipus myth to fostered and adopted children, *Journal of Child Psychotherapy*, 29, s. 5-19.

göre düzenlemek zorunda olduğu için, yaptığı fedakârlıkları hiç bilmediği için, beslenmeyi reddedip teyzesinin elinden gayet güzel beslendiği için, berbat bir gecenin ardından sabah dışarı çıktıklarında bebeği gören bir yabancı "ne tatlı" dediği için ve daha birçok nedenden dolayı da anne bebekten nefret eder.[9]

Winnicott'ın bu anlatımının rahatsız edici olmadığını, hatta hafifçe gülümsememize yol açtığını söyleyebiliriz. Çünkü bu anlatımın içinde anne ve çocuk ilişkisine ait bir doğallık, bir kendiliğindenlik olduğunu sezeriz. Gelgelelim evlat edinilmiş çocukla anne (ve baba) arasındaki ilişkide işlerin bu şekilde yürümesi o denli kolay değildir. Evlat edinen anne için bu nefreti hissedebilmek anlaşılabilir nedenlerle çok zordur. Evlat edinen anne sevgi ve nefretin bir madalyonun iki yüzü olduğunu kabul etmekte zorlanır, sanki madalyonun her iki yüzünde de sevgi olmalıdır, evlat edinme sürecinde sevgiden başka bir şeyin yeri olamaz. Annenin çocuk edinmek için her güçlüğe göğüs germesi, anneliğini eksiksiz kılması, diğer annelerden daha iyi olması gerekir. Çocuğuna yönelik nefret kabul edilemez.[10] Ama bebeğin kendi nefretini işleyebilmesi ve bununla başa çıkabilmesi için annenin nefretine ihtiyacı vardır. Anne nefretini ifade edemezse bebek de kendi nefretini gizlemek, ruhsal olarak işleyememek durumunda kalacaktır. Öte yandan bebeğin ihtiyacı olan şey olumsuz duygularını yok saymak değil, annenin onun saldırılarına dayanabilmesi ve intikam almaksızın bu duyguları kapsayabilmesidir.

Bebek aşırı duyguların yani saldırganlığın, ölüm korkularının, tutkulu sahiplenme isteklerinin idaresi için ebeveynin yardımına muhtaçtır. Bion'un kapsanan-kapsayan modelinde anlattığı şey ebeveynin bebeğin taşıyamayıp yönlendirdiği ham malzemeyi işlemesi ve ruhsal gelişim için uygun bir ilişkisel ortam hazırlamasıdır.[11]

Ebeveynin çocuk bakımındaki bu işlevi saldırganlığın uygun ilişkiler içinde işlenmesi yoluyla çocuğun toplumsal hayata karışmasına hizmet eder. Ama dünya çocuk için çoktan yıkılmışsa ne olacaktır? Anne yok olmuşsa; sevilmeme, reddedilme, terk edilme düşlemleri gerçeklikte karşılığı olan bir korku haline gelmişse?

---

9 Winnicott, *age*, 1949.

10 Demir T (2013) *Şiddetle sevmek. Ruhsallığın Merkezine Seyahat*, İstanbul, Bağlam yayınları içinde, s. 32-40.

11 Bion W.R. (1962) "A Theory of Thinking", *Second Thoughts*, Londra, Heinemann (1967) içinde, s 117.

Ortalama bir ailede annenin nefreti fark edilebilen ama çocuğa yönelik yıkıcı etkisine müsaade edilmeyen bir nefret, deyim yerindeyse "uygun bir nefret" biçiminde tecelli eder. Anne, nefretine rağmen bebeğe zarar vermez ve intikamcı davranmaz. Evlat edinen anneyse evladıyla ilişkiye başlarken bile yaralıdır, çünkü biyolojik anneyle bilinçli ve bilinçdışı rekabeti zorlayıcıdır ve biyolojik anneye duyabileceği nefreti işlemesi, nefret-minnet gelgitini aşması kolay değildir.[12]

Olağan durumda, çocuklar anne babalarına kendilerini doğurdukları için teşekkür etmek zorunda hissetmezler. Onların kendileri için de istenir ve zevkli bir beraberlikleri olduğu ve çocuğun bu beraberliğin bir ürünü olarak dünyaya geldiği gerçeğe uysun uymasın "varsayılan" durumdur. Ama evlat edinilen çocuk için hal böyle değildir. Kendisini dünyaya getiren ebeveynin onu iste(ye) mediği kendisi ve/veya başkaları tarafından bilinebilir. Biyolojik ebeveynine olduğu gibi evlat edinen ebeveyne yönelik duyguları da karmaşık ve çelişkilidir, şükran duygusuyla düşmanlık yan yanadır. Evlat edinenler bazen kendisine bir aile sağlayan kişiler olarak, bazen de kendisini ailesinden ayıran kişiler olarak görülebilir. Evlat edinilen çocuk terk edilmiş olma duygusu nedeniyle bu travmatik durumu sahneye koymaya çalışabilir; evlat edinen ebeveyni adeta kendisini reddedecekleri noktayı ararcasına zorlayabilir.[13]

BİR EVLATLIK OLARAK OİDİPUS

Oidipus mitinde kahramanın babasını öldürmesinden ve annesiyle evlenmesinden söz edilirken genellikle onun evlat edinilmiş bir çocuk olduğu gerçeği ihmal edilir. Laios korkunç kehaneti öğrendiğinde çocuk sahibi olmamak için karısıyla cinsel ilişkide bulunmaktan kaçınır olmuş, ama kehanetten haberi olmayan Iocaste kocasını sarhoş edip onunla ilişkiye girmişti.[14] Demek ki en başında Laios, Oidipus'un dünyaya gelmesini engelleyecek şekilde davranmıştı. Daha sonra kehanet bu engeli aştığında bu kez

12 Demir, *age.*
13 Demir, *age.*
14 Graves R (1955) *The Greek Myths*, Vol. 2. Harmondsworth, Penguin.

karısıyla birlik olarak oğlunu ölüme terk eder. Böylece öykünün aslında bilinen ama ihmal edilen bir öğesi ebeveynin çocuktan nefret ettiği ve onu öldürmeye çalıştığıdır. Ebeveynin duyguları, yani çocuğun kendi hayatlarını yıkıma uğratacağı yolundaki kaygı ve korkuları daha bebek dünyaya gelmeden önce vardır. Oidipus'un yazgısı nasıl bilinçdışı arzuların bir ifadesi olarak kabul ediliyorsa mitin bu kısımları da ebeveynin bilinçdışı arzularının bir ifadesi olarak yorumlanmalıdır. Trajediyi trajedi yapan sadece Oidipus için değil ebeveyni için de arzuların doğrudan gerçekleştirilmesi, işlenip tadil edilememesidir. Nasıl ki Oidipus yazgıdan kaçamamış, Oidipus karmaşasını çözmede başarısız olmuşsa ebeveyni de daha o doğmadan ve başarısızlığa uğramadan önce ebeveynlik görevinde başarısız olmuştur. Ebeveynin başarısızlığı Oidipus'un başarısızlığından hem niteliksel hem kronolojik olarak önde gelir.

Sfenks bilmecesi Freud'a göre döllenme, hamilelik ve doğumla ilgilidir. Küçük Hans bebeklerin nereden geldiği bilmecesiyle, çocukluğun zorlu sorusuyla karşı karşıya gelmişti. Sfenks'in bilmecesi muhtemelen bu sorunun yalnızca biraz değişmiş bir biçimiydi.[15] Evlat edinilmiş çocuk için bu soru daha yakıcı, hakikatle mücadeleyi daha hayati hale getiren bir sorudur. Canham, Sfenks'in yapısındaki karmaşıklığı vurgulayarak ve ölümcül canavarın kurbanlarını boğarak öldürdüğünü hatırlatarak, "sphinx=sphincter" eşitliğini önerir.[16] Kadın başına, aslan gövdesine ve kartal kanatlarına sahip olan Sfenks sanki bilinçdışının kadim derinliklerindeki birleşik ebeveyn figürüdür.

Oidipus aynı zamanda kademeli olarak ortaya çıkan gerçeğin, bilmenin verdiği acının da öyküsüdür. Evlat edinilen çocuk için ortaya çıkan bilginin yol açabileceği korkutucu gerçek ve düşlem öyle tuhaftır ki! Ebeveyniyle ilişkiyi engelleyen bir kan bağı mevcut değildir ve dış dünyada ensest tehlikesinden tümüyle muaf bir ilişki ihtimali de yok olmuştur.[17]

---

15 Freud (1909) Analysis of a Phobia in a Five-year-old Boy, *SE* 10: 3–149, s. 133.

16 Canham, *age.* (Sphincter, büzücü kas demektir).

17 Max Frisch'in *Homo Faber* adlı romanında evlatlık olma durumuyla ilgili olmasa da çocukla ebeveynin birbirini tanımadığı durumların nasıl ensesti bir ihtimale dönüştürdüğü konusu ele alınır. Walter, kendi kızı olduğunu sonradan anladığı Sabeth ile yattığını fark ettiğinde bir mühendis olarak bunun olasılıklarla açıklanamayacağını, ancak kader olarak kabul edilebileceğini düşünür. Ayrıca yine açık bir göndermeyle Oidipus'un yaptığı gibi kendi gözlerini oymayı aklından geçirir. Burada Oidipus

Oidipus mitinde gerçeğin kademeli olarak ortaya çıkışı, evlat edinme yazınının önemli bir bölümünü oluşturan "gerçeğin çocuğa söylenmesi" konusuyla bir koşutluk sergiler. Çocuğa durumu "söyleme" tekil bir olay değil bir süreç olarak düşünülmelidir.[18] Evlat edinmeyle ilgili yasal düzenlemeler de zaman içinde değişiklikler göstermiştir. Önceleri evlat edinmede taraflara ilişkin bilgilerin gizli tutulmasının yerinde olacağı düşünülmüştür. Biyolojik ebeveynler, evlat edinenler ve çocuklar karşılıklı olarak bilmenin yıkıcı etkisinden "korunmuşlardır". Ancak daha sonraki düzenlemelerde evlat edinilen kişinin kökenleriyle ilgili bilgiye ulaşmaya hem hakkı hem de ihtiyacı olduğu düşüncesi etkili olmuştur.[19]

Evlat edinilen çocuğun kökeniyle ilgili düşlemlerinin biyolojik ebeveyniyle büyüyen çocuğun "aile romansı" diye adlandırılan düşlemlerine benzediği açıktır. Freud "Aile Romansları" başlıklı makalesinde çocuğun başlangıçta nasıl anne ve babasını kesin bir güç ve yetke mercii olarak gördüğünü, sonra zamanla başka ebeveynlerle kıyaslayarak, gündelik hayattaki eksiklerini gözleyerek onlarla ilgili düşünce ve duygularını tadil etmek zorunda kaldığını anlatır.[20] Ebeveyninin kendisini önemsemediği, ihtiyacı ve hakkı olan sevgiyi vermediği yolundaki duygular çocukta asıl ebeveyninin başka kişiler olduğu düşlemini doğurur. Çocuk üvey evlat olduğunu ya da evlat edinilmiş olduğunu düşünmekten kendini alamaz. Freud sonradan pek az hatırlanan ama analizde sıklıkla ortaya çıkan bu düşlemlerin önce mevcut ebeveynden kurtulmayla ilgili olduklarını, sonra da tipik olarak daha üstün özellikleri haiz olan "asıl" ebeveynlerle ilgili düşlemlere doğru yöneldiğini belirtir.[21]

---

teması çapraz biçimde tersinden işlenmiş gibidir, yani erkek çocuk annesiyle değil, baba kızıyla yatmaktadır. Romanda ölen Sabeth, günahkâr hissedip kendi gözünü çıkarmayı düşünen ise Walter'dir. Bu özellikleriyle roman ebeveynden çocuğa yönelmiş duyguların yıkıcılığını ve ölümcüllüğünü istisnai bir açıklıkla ortaya koyar. Bkz: Max Frisch, Homo Faber, Çev: Sezer Duru, 1998, İstanbul, Can Yayınları.

18 Schechter M.D. (1967) "Psychoanalytic theory as it relates to adoption". *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 15:695-708.

19 Hodges, J., Berger, M., Melzak, S., Oldeschulte, R., Rabb, S. and Salo, F. (1984). "Two Crucial Questions: Adopted Children in Psychoanalytic Treatment". *J. Child Psychother.*, 10, 47-56.

20 Freud S (1909) Family Romances, *SE*, 9, 235-242.

21 Freud, *age.*

Evlat edinilmiş çocuk da kendisini yetiştiren ebeveynle ilgili hayal kırıklıkları yaşadığında ya da hakkı ve ihtiyacı olan sevgiyi yeterince alamadığını hissettiğinde benzer duygular içinde olur. Ama aile romansının özelliği aslında çocuğun bu düşlemde bir gerçeğe aykırılık havası olduğunu sezmesidir. Annesine "Sen beni sevmiyorsun" ya da "Sen benim gerçek annem değilsin" diye bağıran bir çocuk, annesinin hoş görür bir havayla gülümsemesine hiddetlenebilir ama aynı zamanda bu etkileşimin doğasından dolayı içine bir güven hissi yerleşebilir. Oysa evlat edinilmiş çocuğun annesine böyle bağırdığı bir sahneyi gözümüzün önüne getirdiğimizde annenin aynı rahatlık, güven ve hoşgörüyle karşılık vermesinin nasıl zor olabileceğini anlarız. Düşlemlerin ruhsal gelişimde işe yaraması için hemen daima düşlem olarak kalmaları gerekir. Düşlemler gerçeğe dönüşmeleri için değil gerçekle baş edebilmek, gerçeği kabullenebilmek içindirler.

Düşlemin gerçeğe dönüşmesi, düşlemin içindeki gerçeğe aykırılık havasını kaybedip düşlem olmaktan çıkması tıpkı Oidipus mitinde olduğu gibi mutluluk ve doyuma değil, yıkım ve trajediye yol açar.

OİDİPUS MİTİNDE ANNE VE BABA İMGELERİNİN İKİ PARÇAYA AYRILMASI

Oidipus ebeveyni tarafından (ölüme) terk edilmiş ve bir başka çift tarafından evlat edinilmişti. Bu durumda biri biyolojik diğeri evlat edinen iki ayrı ebeveyni vardır. Bunlardan ilki onun varlığını (kâhinden öğrendikleri doğrultusunda) kendileri için bir tehdit olarak görmüş ve Oidipus'u öldürmek istemiş, ikinci çift ise ona sevgi ve şefkat göstermişti. Freud Oidipus mitini insanlığın ortakça gördüğü bir düş gibi ele alıp yorumlamıştı. O nedenle mitte iki ebeveyn çifti olması da önemsiz bir ayrıntı olarak düşünülmemelidir. Oidipus mitinin bu pek öne çıkarılmayan yanı karmaşanın anlaşılması için ek malzeme sunmaktadır. Bu ikiye ayırma sembolik olarak ebeveynin ve çocuğun birbirlerine yönelik nefretlerinin bilinçli alanda yer almadığını, ama bilinçdışında mevcut olduğunu ve kişinin kaderinde etkili olduğunu anlatır.[22]

22 Quinodoz D (1999) "The Oedipus Complex Revisited: Oedipus Abandoned, Oedipus Adopted" *Int. J. Psycho-Anal.*, 80, 15-30.

Oidipus ebeveynlerinin iki ayrı çifte ayrılması sayesinde bilinçdışı arzularını gerçekleştirebilmiştir. Aynı anda hem babasını öldürüp annesiyle yatmaktan kaçmış hem de babasını öldürüp annesiyle yatmaya doğru yol almıştır. Eğer iki farklı ebeveyn çifti olmasaydı bu mümkün olmazdı. Quinodoz, ebeveynin bu birbirine zıt özellikte iki gruba (terk eden ve evlat edinen, nefret edilen ve sevilen) bölünmesinin evrensel bir bilinçdışı eğilimi ifade ettiğini öne sürer.[23] Mitin kahramanı böylelikle kastrasyon anksiyetesinden kaçınabilmiş, ayrıca ebeveyne yönelik çifte değerliliğin yarattığı anksiyeteyi yatıştırmıştır. Quinodoz ebeveyn imgesini iki ayrı parçaya bölmenin analiz pratiğinde de sıklıkla gözlendiğini belirtir. Örneğin bir hasta öğretmenini evlat edinen baba olarak idealize edebilir ya da kendisine bakan teyzesini asıl annesi olarak hissettiğini söyleyebilir. Bu durumda bunlara eşlik eden duygulanımlar da ikiye ayrılmış olur. Yukarıdaki örneklere göre söylersek öğretmenine ya da teyzesine karşı olumlu ve sevgi dolu duygular besleyip babasından veya annesinden nefret edebilir.[24]

Quinodoz, Laios'un adının Polybus'a göre daha çok bilinmesinin seven ve sevilen babanın bilinçdışına bastırılmasıyla ve babanın yalnızca tehdit eden bir rakip olarak görülmesiyle ilişkili olduğunu düşünür. Babanın bu yanının görülmesine karşı gösterilen direnç üstbenliğin daha yargılayıcı ve kınayıcı olmasına yol açar. Aslında çocuk yalnızca babasının iğdiş edici ve cezalandırıcı özelliklerinden duyduğu korkuyla değil aynı zamanda ona olan sevgisi nedeniyle de babayı öldürme isteğini bırakır. Aynı şekilde annesini karısına dönüştürerek onu kaybetmek istemediği için annesine yönelik arzularından vazgeçer. Bu sayede üstbenlik yalnızca sadistik özelliklerle değil koruyucu özelliklerle de kurulmuş olur. Öyleyse Merope ve Polybus'u tanımaya karşı direnç sergilemek ve sevgi bağlarını değil cezalandırılma tehdidini öne çıkarmak Oidipus karmaşasının çözümüne direnmek demektir. Ebeveyn imgelerinin ikiye ayrılmasının faydası kişinin bundan geri dönmesine bağlıdır. Bölme süreğenleşir ve birleştirme-bağlama işlemi gerçekleşmezse, kişi Oidipus karmaşasını işleyemez. Ebeveyn imgeleri yeniden birleştirildiğinde çocuk ebeveynin terk eden ve seven yanlarını

23 *Age.*
24 *Age.*

kabul eder. Ama birleştirme işlemi parçaların toplamından fazlasını oluşturduğu için artık terk eden ve sahip çıkan tarafların yan yana olduğu bir toplam değil yalnızlığın ve yakınlığın birleşiminden mamul bir özgürlük ortaya çıkar. Ayrıca ebeveyn imgelerinin birleştirilmesi bunlara atfedilen duygulanımların da birleştirilmesine yol açar. Böylelikle saldırganlık sevgiyle bağlanıp yıkıcı özelliğini yitirir ve yaşamsal süreçlerin hizmetine koşulabilir. [25]

KAYNAKÇA

Bion W.R. (1962) A theory of thinking. Second Thoughts, Londra, Heinemann (1967) içinde, s 117.

Canham H (2003) The relevance of the Oedipus myth to fostered and adopted children, *Journal of Child Psychotherapy*, 29, s. 5-19

Demir T (2013) "Şiddetle sevmek" *Ruhsallığın Merkezine Seyahat*, İstanbul, Bağlam yayınları içinde, s. 32-40

Demir T (2018) "Oyun Dönemine Oidipus Karmaşası Üzerinden Psikanalitik Bakış" *Oyun Dönemi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, ed. İşeri E, Güney E, Torun YT, İstanbul, Nobel Yayınları içinde, s. 1-18.

Freud (1909) Analysis of a Phobia in a Five-year-old Boy, *SE* 10: 3–149, s. 133

Freud S (1909) Family Romances, *SE*, 9, 235-242

Freud S (1915) Instincts and their vicissitudes, *SE*, 14, s 117-140

Graves R (1955) *The Greek Myths*, Vol. 2. Harmondsworth, Penguin.

Hodges, J., Berger, M., Melzak, S., Oldeschulte, R., Rabb, S. and Salo, F. (1984). "Two Crucial Questions: Adopted Children in Psychoanalytic Treatment" *J. Child Psychother.* 10, 47-56

Quinodoz D (1999) "The Oedipus Complex Revisited: Oedipus Abandoned, Oedipus Adopted" *Int. J. Psycho-Anal.* 80, 15-30

Schechter M.D. (1967) "Psychoanalytic theory as it relates to adoption". *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 15:695-708

Winnicott DW (1949) "Hate in the countertransference", *Int. J. Psycho-Anal.* 30, s. 69-74

Winnicott DW (1950) "Aggression in relation to emotional development", *Through Pediatrics to Psychoanalysis*, Routledge, Londra, 2001 içinde, s. 204-218.

25 *Age.*

Oidipus ve Yaşlılık

Yavuz Erten

Freud'u Almanca aslından okuyan ve düşünen Celal Odağ'ın, çevirmen Oya Kasap'ın ve bu konuda çalışan Cemal Dindar'ın katkılarıyla, Türkçede Oidipus'la bağlantılı olarak "karmaşa" şeklinde kullanılan "der Komplex" kavramını "Yapı", "Bütün", "Bütünlük" olarak kullanmak gerektiğini düşünebiliriz.[1,2] Tabii ki karmaşa da bu yapının parçalarından biri. Oidipus Yapısı tüm gelişimsel, düşlemsel, bilişsel ve dürtüsel yönleriyle psikoseksüel gelişimin en önemli eksenidir.

Gelişimin bu döneminde çocuk önemli ruhsal yapılanmalar edinir: Cinsiyet ve cinsellikle ilgili örgütlenmeler netleşir; kuşak farkı içselleştirilir; arzu ile yasak arasındaki ayırım belirginleşir ve bununla bağlantılı üst-benlik gelişiminde önemli bir safha gerçekleşir; bastırmaya dayalı olarak, bilinç ve bilinçdışı kapsamların paylaşımı netleşir. Hem cinsiyet hem kuşak hem nesep olarak kimlik belirli hale gelir. Tüm bunların oluşumunun tam anlamıyla ortaya çıkmadığı, çeşitli sebeplerle eksik kaldığı haller de oluşabilir ve bu durumlarda çeşitli sonuçlarla karşılaşılır. Ruhsal sorunların bir kısmı bu eksikliklere ve çatışmalara dayalıdır.

Ancak öte yandan, Oidipus bütünüyle ilgili tüm bu yapılanmaların gelişimin 3-7 yaş arasındaki döneminde tamamlanıp bittiğini söylemek de doğru olmaz. Oidipus dinamikleri yaşamın ilerleyen dönemlerinde tekrar tekrar ele alınan ve ruhsallığın üzerinde defaatle çalıştığı bir olgudur. Örneğin erinlik ve ergenlik döneminde Oidipus nitelikli dinamikler tekrar hareketlenir; erken gençlik ve gençliğin orta yaşa yaklaştığı dönemlerdeki romantik ilişkiler, erotik yakınlıklar ve rekabet bu dinamiklerin senaryolarını tekrar

1 Celal Odağ, *Nevrozlar-1*, Psikanaliz ve Psikoterapi Yayınları, 2009, s. 207

2 Cemal Dindar, Önsöz, *Ben ve O*, Sigmund Freud, Das Ich und das Es, 1923, (Çev. Oya Kasap), Telos, 2013, s. 17-18.

ortaya çıkarır. Çocuk sahibi olmak iç dünyada regressif bir etkiye yol açıp Oidipus nitelikli düşlemleri uyarır; andropoz ve menopoz gibi cinsellik ve üremeyi doğrudan etkileyen yeni gelişmeler hem yaşlılığın habercisidir hem de cinselliğin önündeki erken dönem engellemeleri hatırlatarak ruhsallıktaki Oidipus nitelikli çatışmaları alevlendirir. Nihayet yaşlılığın doğal sonucu olan ölüm gerçeği Oidipus senaryosunun en dramatik öğesi sürgüne denk düşerek ruhsallıktaki arzunun örselenmesinin burukluğunu acı bir şekilde tekrar hatırlatır.

Oidipus bütünü kuşakların ilişkisi üzerine bir düzen ve kural sağlayıcıdır. Oidipus sürecinin içindeki yasaklar ve sınırlanmalar gelişmekte olan ruhsallık üzerinde kurucu bir iğdiş edicilik sağlar. Oidipus bu kurucu ve düzenleyici kısıtlayıcılığı sadece küçük çocuk üzerinde sağlamaz. Yetişkin ve özellikle yaşlı da bu kural ve sınırlara tabidir. Cinsellikle ilgili merak ve arzusunu dizginlemek için küçük çocuklara "sen küçüksün, olmaz..." denir; orta yaşlı veya yaşlılara da "senin zamanın geçti, onu artık gençler yapacak" denir.[3]

Gençliğini çok tutucu bir ortamda geçirmiş ve karşı cinsle ilişkilerle ilgili büyük baskı altında kalmış bir kadın analizan yaşlılık günlerinde, âşık olduğu adamla ilişkisini engellemeye çalışan çocuklarına büyük öfke duyup "peki benim sıram ne zaman gelecek?" diyerek gözyaşlarına boğulmuştu. Çocuk ve gençken olduğu gibi yaşlılığında da kendisine bunun uygun olmadığını söylüyorlardı.

ERIK H. ERIKSON VE SEKİZ EVRELİ YAŞAM BOYU GELİŞİM SÜRECİ

Erik H. Erikson'un[4] yaşamın tümüne yayılan sekiz evreli psikososyal gelişim kuramı, psikanalizin bireysel gelişime bakışında devrimci bir sıçrama yapar ve bana göre bu sıçramanın hakkı hâlâ tam verilebilmiş değildir (bunu söylerken hem Erikson'a yönelik bireysel takdirimi ifade ediyorum hem de çok fazla kuramcı tarafından bu tür bir gelişimsel genişlik yaklaşımının devamının getirilmemesini kastediyorum). Psikanaliz kuramı gelişim ve psi-

3 "Kırkından sonra azanı teneşir paklar..."

4 Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (İkinci Edisyon), 1963, New York: Norton.

kopatolojinin oluşumu hakkında yaşamın ilk yıllarına önem verir ve o yılların içindeki evreleri değişik şekillerde inceler ve yaşamın sonraki yıllarındaki sonuçlarla nedensel bağlantılar kurar. Bu şekilde oluşu da gayet anlaşılırdır ve psikanalizin temel önermelerini düşündüğümüz zaman tamamen geçerlidir.

Ancak başlangıca verilen bu önem, insan gelişiminin yaşam boyu sürmediği anlamına gelmez; zaten öyle olsaydı, ileriki yıllarda gidilecek bir psikanalizin sağlayacağı olumlu gelişmelerden nasıl umut duyabilirdik ki? *Yaşlılığın Gücü* kitabının yazarı François Villa yaşlıların psikanalizden gençlere göre daha az yarar görebilecekleri görüşüne karşı çıkar ve dürtülerin yaşamın sonuna kadar canlılıklarını koruduğunu (hatta yaşlılıkta fazladan dürtüsel bir canlanma olduğunu) ve bu canlılığın analizdeki imkânları hep açık tuttuğunu iddia eder.[5]

Erikson'cu şekilde önerilen sekiz evreyi de ele aldığımız zaman, belki "ağaç yaşken eğrilir" deyişine uygun şekilde erken evrelerin ruhsal yapı, kişilik gelişimi ve psikopatoloji açısından sonrakilere göre çok daha etkili olduklarına dair bir hüküm ağırlıklı olarak kabul görecektir. Bununla birlikte hem klinik deneyimler hem yaşamın bize öğrettikleri erken dönem evrelerin dinamiklerinin yüzde yüz belirleyici, diğer her türlü olasılığı dışlayıcı bir psişik determinizm yaratmadığını göstermiştir. Erken evrelerin yüksek belirleyicilikleri yanında yaşamın her dönemi yeni zorluk ve çatışmalara gebe olduğu gibi yeni kuvvetler, imkânlar ve yeni gelişim imkânları da yaratır.

Oidipal dinamiklerin özü, ruhsallığın yasaklanmış bir arzunun imkânsızlığında ne yaptığı, nasıl yollara başvurduğu, içsel sürecini nasıl devam ettirdiği, nasıl bir sonuca vardığını içerir. Oidipal dinamiklerin ruhsal gelişimi destekleyici bir şekilde sonuçlanması en temelde makul bir yenilgi yaşamaya bağlı gibidir. Yasak arzunun ağır bir hezimete uğrayıp öznenin utanca boğulması ve kendine olan tüm güvenini kaybetmesi veya sınırsız ve gerçekdışı bir yayılmacılığa bürünen bir zafere ulaşmasının iki aşırı uç olduğu spektrumda, her bir ruhsallık ilerideki cinsiyet ve cinsellik olgularını,

5 François Villa, *Yaşlılığın Gücü*, (Çev. İrem Göksu Yedek, Sarp Tuna), 2010 (2018), Bağlam, s.19-48.

bireysel yetkinliğini, ilişkilerdeki uyum meselelerini belirleyecek kişiye özgü bir denge noktası bulur ve konumlanır.

Freud'un önerdiği gelişimsel unsurlara Klein'cı bir bakış açısı ekleyerek söylersek Oidipal dinamiklerden ruhsal gelişimi destekleyici bir sonuçla çıkabilmek "depresif konum"da olmayı gerektirmektedir. Oidipal olarak makul bir yenilgi ve enseste yönelik arzudan vazgeçiş, kişiliğin kendi iç dinamiklerinin zenginleşmesine ve ilerideki yaşamında önceki deneyimlerin telafisi olacak hedeflerin oluşmasına imkân verir. Aslında Oidipal yenilgi, hüzünle birlikte, umudu, geleceği ve gelişim güdülenmesini yaratır. Çocuk ensestüöz, donmuş bir zamandan veya döngüsel bir zamandan çizgisel zamana geçer. Halk kültürümüzdeki âşığın yollara düşmesi olgusunun özünde de bu var gibi görünüyor.

Erikson'un sekiz evresinin ilk üçü önemli ölçüde Freud'un oral, anal, fallik ve gizil dönemlerine denk düşer: "Temel Güvene Karşı Güvensizlik" – "Oral Devre"; "Özerkliğe Karşı Utanma ve Şüphe" – "Anal Devre"; "Girişkenliğe Karşı Suçluluk" – "Fallik Devre"

Sonraki beş evrenin içinde Başarıya Karşı Aşağılık Duygusu'nda Freud'cu Gizil döneme yakınlıklar vardır. Kimlik Kazanmaya Karşı Rol Kargaşası; Yakınlığa Karşı Yalıtılmışlık; Üretkenliğe Karşı Durgunluk ve Bütünlüğe Karşı Umutsuzluk evreleri psikanalitik gelişim dinamiğini yaşamın tümüne yayar ve hayatın içinde sadece Freud'cu ilk üç dönemin tekrarlarından oluşmayan yeni gerginlikler, çatışmalar, açılımlar ve imkânları göz önüne serer.

Erikson'cu kuramda yedi ve sekizinci evreler orta yaş ve yaşlılık dönemlerini kapsar. Kişinin biyolojik yaşı ilerlemiş ve çocuksu hayaller ve gençlik arzularının yaşamın gerçekleriyle karşılaşmaları gerçekleşmiştir. Kişi iç ve dış koşulların imkânlarının sınırlarını görmüştür. Yaşamının yedinci evresinde artık üretken zamanının azalmaya başladığının farkındadır ve yapabileceklerinin azamisini başarıp başaramadığıyla ilgili kendisiyle hesaplaşıyordur. Hem çalışamayacağı zamanlarla ilgili endişeler taşır (yeterince maddi güvencesi var mıdır?) hem de çocuklarına, torunlarına ve geleceğe bırakacağı manevi mirasla (isim, ün vs) ilgili kaygılıdır. Bir kutbunda yorgunluk, fiziksel zorluk ve bıkmışlık, diğer kutbunda yıllar boyu biriktirdiği bilgi ve deneyimin ona getirdiği kuvvetlerin gerilim eksenindedir. "Güzel bir final" istemektedir ama bu tabii ki yorucu ve hırpalayıcı da olacaktır.

Erik H. Erikson için son evre olan Bütünlüğe Karşı Umutsuzluk'ta kişi yaşamın kaçınılmaz gerçeği olan ölümle karşı karşıyadır. Yaşam ondan önce olduğu gibi onun ölümünden sonra da tüm renkleri, hareketleri ve sesleriyle devam edecektir ancak o bu cümbüşe davetli olmayacaktır. Kişi ya ölümünü de yaşamsal varlığının bir parçası olarak kabul edecek ve tüm bu hikâyeyi bütünlüğü içinde anlamlı hale getirecektir ya da ölümlü oluşunu inkâr etmeye ve gerçekten kaçmaya çalışacaktır. Bu ikilemi yaşayan yaşlılarda iki tür sonuç ortaya çıkar: Gene Klein'cı pozisyonlar kavramlarıyla düşünürsek, kişi "paranoid-şizoid pozisyon"da boşa geçmiş bir ömür sızlanmasıyla kendisi dışında sorumlular arayacak ve "huysuz bir ihtiyar" olacaktır ya da yaşlılığını "depresif pozisyon" içinden değerlendirip, yaşamını, o yaşamdaki seçimlerinin sorumluluğunu sahiplendiği gibi ölümlülüğünü ve ölümünü de sahiplenecektir ve "bilge bir yaşlı" olacaktır.

Erik H. Erikson bu kuramı yazdığı zaman ellili yaşlardaydı. Yakın çevresine, yaşlandıkça yaşlılık psikolojisiyle ilgili yeni şeyler fark ettiğini ve aslında bir evrenin daha olması gerektiğini söylemişti. Onun ölümünden sonra karısı Joan Erikson dokuzuncu dönem olarak Gerotransandans'ı kurama ekledi.[6] Joan Erikson bu kavramı İskandinav sosyolog Lars Tornstam'dan almıştı. Sekizinci evrede Erik Erikson tarafından tanımlanan bilgeliğin dokuzuncu evrede bir kozmik bilinç hali olarak genişletildiğini ve derinleştirildiğini görürüz. Bu tür bir aşkınlık bilincini kazanan yaşlı yaşam ve ölüme artık farklı bir noktadan bakabilmektedir. Quinodoz'nun tanımladığı şekilde, yaşamın sonsuz olmamasının (infinity) verdiği acının yerine, algı, duyu ve sezgilerin imkânlı kıldığı eşsiz deneyim anlarının ebediyetini (eternity) ve bunun sağladığı keyfi koymaya başlamıştır.[7]

Dokuzuncu evrenin temel dinamiğinin ilk evrede olduğu gibi Temel Güvene Karşı Güvensizlik olması ilginçtir. Yaşamın son evresinde ölümle karşılaşacak kişi, yaşamla ilk tanıştığı evrenin temel dinamiğine tabi olarak düşünülmüştür. İlk evrede dünyanın yaşana-

6 Erik H. Erikson, *The Life Cycle Completed. Extended Version with New Chapters on the Ninth Stage to Erik Erikson's Childhood and Society*, 1998, New York: Norton.

7 Danielle Quinodoz, *Growing Old. A Journey of Self -Discovery*, (Çev. David Alchorn), 2010, Routledge, s. 10-18.

bilir, ilişkiye girilen ötekilerin yeterince iyi, güvenilebilir olduklarına dair temel bir güvenin oluşup oluşmaması ruhsal gelişimin sonraki adımları için belirleyicidir. Yaşlı, yaşamın son evresinde varoluşun bir parçası olan ölümle tanışmasında da bu temel güven veya güvensizliğin belirlediği bir dinamik eksenindedir. Bazı yaşlı insanların ölümü böyle bir güven hissiyle beklediklerini ve teslim olduklarını, diğer bazılarının ise ölümü beklerken korku ve çaresizlik duygularının işgaline uğradığını biliriz. Onlar için ölüm varoluştan ayrı bir kötü nesne gibidir.

GÖÇ VE SÜRGÜN

Türkçede ölmek için kullanılan ifadelerden birisi göçmek'tir. Söz konusu olan tabii ki bu dünyadan ahrete göçmektir. Yaşlanmak bu göç zamanına yakınlaşma anlamına gelir.

Oidipus'un hikâyesi bu anlamda epey göç ve sürgün teması barındırır. Oidipus'un babası Laios, Pelops'un oğlu Khrysippos'u kaçırıp, taciz ettiği için lanetlenmiştir. Hera ve Apollon tarafından çocuk sahibi olmaması gerektiği şeklinde bir kehanetle uyarılır. Ancak evlenir ve karısı Iokaste'yi hamile bırakır. Doğacak çocuğuyla ilgili uğursuz kehaneti duyunca (doğacak oğlan Laios'u öldürecek ve annesi Iokaste'yle evlenecektir) onu şehrinden dışarıda bir dağ başında ölüme terk eder. Ancak ölmeyen ve Korinthos'ta çocuksuz kral ve kraliçe Polybos ve Merope'nin oğulları olarak büyüyen Oidipus uğursuz kehaneti kendi kulaklarıyla duyunca babası sandığı kişiyi öldürüp annesi sandığı kişiyle evlenmemek için bulunduğu şehri terk edip yollara düşer. Bu sırada olaylar onu babasını öldürmeye, Sfenks canavarını yenip Thebai'ye kral olmaya ve dul kraliçe Iokaste (annesi) ile evlenmeye sürükler. Daha sonraki zamanlarda, Thebai kralıyken babasını öldürüp annesiyle evlendiğini ve aynı zamanda kardeşleri olan çocuklara sahip olduğunu keşfedince gözlerini kör eder ve kızı Antigone'yle birlikte lanetli bir sürgün olarak yollara düşer, bir dilenci haline gelir.

Kavuşma-kaybetme ve sonra tekrar kavuşma ve kaybetme şeklinde sıralanan bu olaylar yaşamın doğal seyrinin devinimleridir. Yaşlanmak her zaman çeşitli ayrılıklara ve en önemlisi nihai ayrılığa (ölüm) dairdir. O ayrılığın nasıl yaşanacağı, nasıl anlamlandırılacağı kişinin ruhsallığının olgunluk seviyesine göre belirlenir. Ayrılıkların

sonuncusu bir kovulma mıdır, dışlanma mıdır, sürgün müdür yoksa hakkını vererek tamamlanmış bir yolculuğun sonunda olağan bir vedalaşma mıdır? Villa yaşlanmayı beraberinde ölümü getirecek bir olgu değil ölmeye karşı bir süreç olarak değerlendirir. Yaşlılığın bu gücünün farkına varılan finaller ölümle karşılaşmayı güçsüz, çaresiz, edilgen bir durum olmaktan çıkarır.

BÜTÜNLEŞEBİLME-BÜTÜNLEŞEMEME

Yaşlanmayla ilgili en güzel eserlerden birinin yazarı olan Danielle Quinodoz insanın yaşam hikâyesini nasıl özümsediğinin üstünde durur. İnsanın yaşamı boyunca içinden geçtiği dönemler ve bunların yarattığı benlik durumları bir bütün yaratmadan yan yana da durabilirler, bir araya gelip uyumlu bir sentez de oluşturabilirler. Eğer böyle bir sentez oluşursa kişinin yaşamını sahiplenme ve kabullenmesiyle birlikte ruhsal yapısında esnekliği, olgunluğu ve uyum kabiliyetinde artış vardır. Yaşamın değişik dönemlerinin ve olaylarının bir bütün oluşturmadan yan yana durur şekilde kalmaları durumunda kendiliğin yapısal sürekliliği ve bütünlüğünde eksikler kalır. Ancak bu yapısal eksikliğin dışında yaşamın bütününden bir anlam çıkaramama gibi bir kayıpla da karşılaşılır. Bütünleşmenin anlama bürünme boyutu yaşam boyunca sürekli devam eden bir süreçtir. Psikanaliz sürecini ya analist ya analizan (bazen ikisi birden) olarak yaşayanlar iyi bilirler ki güncel olarak yeni şekil ve içeriklerde hatırlanan, anlatılan ve yorumlanan "geçmiş" sürekli yeni sentezler yaratıp yaşam hikâyesiyle ilgili yeni anlamlar üretir. Yaşamından anlam-lar çıkarma sürecinde tıkanmalar yaşayıp hikâyesiyle ve hikâyeden kaynaklanan ıstırabıyla ilgili donmalar içinde olan kişi yaşamındaki belli dönemleri ve bu dönemlere bağlı benlik durumlarını bütünün dışında tutuyordur. Quinodoz'nun belirttiği gibi bu dönemler ve ruhsallıktaki yansımaları hikâyeye katılmaz ancak kendilerini eylemlerle, "sahneye koymalar"la (*enactment*) gösterirler. Yaşanırlar ancak kişi tarafından, anlama dönüşecek şekilde bilinmezler.[8]

8 *Age*, s. 36-40.

Quinodoz'nun yaklaşımı Erikson'un yaşam boyu devam eden gelişim kavramlaştırmasıyla uyumludur. Yaşam boyu devam eden deneyimler ve bu deneyimlerin bütüne katılıp katılmaması süreci devam ediyorsa gelişim devam ediyor demektir. Melanie Klein tarafından psikanaliz dünyasına yapılan en büyük kuramsal katkılardan biri olan "pozisyonlar" kavramı gelişim dinamiklerinin yaşam boyu sürmesi dinamiğine düşünsel bir katkı sağlar. Klein tarafından tanımlanan haliyle paranoid-şizoid ve depresif pozisyonlar yaşam boyu devam ederler. Paranoid-şizoid yapılanma deneyimlerin ruhsal yansımalarının ayrı tutulduğu pozisyonken depresif pozisyonda bunlar bütünleştirilebilir. Ruhsal gelişim ve olgunlaşma depresif pozisyonun hâkim hale gelmesiyle sağlanabilir ancak böyle bir gelişme paranoid-şizoid pozisyonun ortadan tamamen kalkacağı anlamına gelmez. İki pozisyon arasındaki dans yaşam boyu devam eder çünkü yaşam dinamiktir; canlılık devam ettiği sürece yeni deneyimler yaşanır ve bu deneyimlerin ruhsal izlerinin bütüne katılıp katılmayacağı ruhsal yapı ve anlam açısından hep belirleyici olmayı sürdürür.[9]

Klein'cı yaklaşımlar Freud'un fallik devreye bağladığı Oidipal çatışmayı yaşamın en erken dönemlerine kadar çekerler ve onu artık "Oidipal durum" diye adlandırırlar.[10] O artık bir devreye bağlı olarak görülmez ve yaşamın en erken dönemlerinden en geç dönemlerine kadar "durum" olarak ortaya çıkar.

En erken dönemlerde annenin ve ideal memenin tüm mülkiyetini alıp çocuğu dışlayan nesne zulmedici olarak algılanır ve çocuğun saldırgan dürtüleri o nesneye yansıtılır. Çocuğun anne baba ilişkisini (onların birlikteliğinin simgesel düzlemi olan, "birincil sahne"yi) bir tehdit olarak algılamaktan ziyade, kendi varlığının temeli olan bir sevgi birlikteliği olarak görebilmesi ve bu sevgi ile bir özdeşleşme ilişkisi kurabilmesi, anne ve babá nesnelerini bütünleştirebilmesi ve yansıtmalarını kendi iç dünyasına geri çekebilmesiyle ilişkilidir.[11]

---

9 Melanie Klein, *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963.* Edited by M. Masud R. Khan, 1975, The International Psychoanalytic Library, 104:1-346. Londra: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

10 Robert M. Young, *Oedipus Complex. Ideas in Psychoanalysis*, 2001, Icon Books, s.33.

11 David Bell, Hysteria – A Contemporary Klenian Perspective, 1992, *British Journal of Psychotherapy*, Vol. 9, s.169-80.

Britton iki olguyu (Klein'ın pozisyonlar kavramı ve Freud'un Oidipal karmaşasını) ayrılmaz bir şekilde bir arada değerlendirmek gerektiğini söyler. Ona göre ikisinden biri diğeri çalışılmadan çözülemez. Depresif pozisyon başarılmadan Oidipal durumun zorlukları çözülemez; Oidipal durum çalışılmadan depresif pozisyonda ilerleme kaydedilemez. Britton'a göre, depresif pozisyon ve Oidipal durum hiç bitmeyen ve yaşamın her yeni safhasında tekrar tekrar yeni zorlayıcı ve sınayıcı deneyimler yaratan olgulardır. Bu zorlayıcı ve sınayıcı deneyimlerin içsel dünyada çalışılması ruhsal gelişimi daha ileri noktalara taşır. Bu anlamda, ruhsal gelişim orta yaşta ve yaşlılıkta da devam eder.[12,13]

Yaşamın tümüne yayılan bir bütünleştirebilme-bütünleştirememe ikileminin içeriğini ve dinamiğini daha fazla anlayabilmek için üzerine biraz daha fikir yürütelim: Klein'ın pozisyonlar kuramında bütünleştirilebilme veya bütünleştirilememe iyi ve kötü kendilik (self) ve nesne imgeleri arasındaki bir meseledir. Kişiliğin depresif pozisyonu idrak etmesi ancak iyi ve kötü kendilik ve iyi ve kötü nesne imgelerini birleşik temsillere dönüşecek şekilde bütünleştirebilmesiyle imkânlıdır. Çocuk kendisini iyi ve kötü yönleriyle birlikte bir bütünlük ve süreklilik içinde görmeye başlar; aynısı annesini nasıl gördüğüyle ilgili olarak da gerçekleşir. Buradaki iyi ve kötü sıfatları tabii ki ahlaki bir değerlendirmeye dair değillerdir. Öteki ile ilişkideki deneyimin içselleştirilmesinin, libidinal dürtü (iyi nesne oluşumu) veya saldırgan dürtü (kötü nesne oluşumu) yatırımlarıyla renklendirilmesiyle ortaya çıkarlar. Doyuran ve bu sebeple bütünüyle içe alınmak, kendiliğe katılmak istenen meme iç dünyada iyi nesne olarak kaydedilirken, hayal kırıklığı yaratan, doyurmayan, sütü kendisine sakladığı deneyimlenen meme iç dünyada kötü nesne olarak kaydedilir. Meme ile doyumlu bir bütünlük yaşayan ve meme tarafından kabul edildiğini deneyimleyen kendilik "iyi" kaydıyla içselleştirilirken memeye hasetli ataklar dürtülenmesi içinde olan ve memenin

12 Ronald Britton, The Oedipus Situation and the Depressive Position, 1992, *Clinical Lectures on Klein and Bion*, Anderson, Robin (Ed.), Routledge, s.34-45.

13 Yazının başında değinilen "Oidipus Complex" kavramını "Oidipus Bütünlüğü" olarak çevirme alternatifini bu bağlamda bir daha düşünebiliriz. Klein'ın "ruhsallıkta bütünleşip bütünleşememe" olgusunu içeren "pozisyonlar" kavramı Oidipus dinamiklerinde etkili bir başka eksense, o zaman Oidipal durumdan gelişimsel bir takılma yaşamadan çıkmak Oidipus Bütünlüğünü edinmiş olmak anlamına da gelecektir.

içindekilerinin bütün kontrolünü açgözlü bir şekilde elde etmek isteyen kendilik de "kötü" kaydıyla içselleştirilir.

Bütünleşebilme ya da bütünleşememe olgusu sadece iyi ve kötü oluşumlar arasında gerçekleşen bir dinamik olarak düşünülmemelidir. Yukarıda Quinodoz'ya gönderme yaparken belirtildiği gibi, yaşamın tümüne yayılan ve çeşitli devrelerin yarattığı birbirinden farklı kendilik ve nesne deneyimlerinin bir araya getirilip getirilememesi de bir bütünleşme-bütünleşememe dinamiğidir.

Örneğin âdet gören bir genç kız, bu yeni gelişmeden sonraki kendilik imgesini önceki imgesiyle bütünleştirebilecek midir yoksa ayrı mı tutacaktır? Tüm bu değişimlerin yol açtığı benlikteki bütünlüğün bozulması olgusunu yine "iyi ve kötü kayıtlar" kavramıyla düşünebilir miyiz? Bazı geleneksel toplumsal ritüelleri düşünürsek, örneğin âdet gördüğünü söylediği annesinden tokat yiyen genç kız âdet görmeye başlayan kendiliği ile önceki kendiliğini, kötü ve iyi diye bölerek içselleştiriyor olabilir. Âdet gören kızına tokat atan anne ile bu olaydan önceki anne imgesi de benzer bir bölünme ile içselleştiriliyor olabilirler. Benzer fikir yürütmeleri çeşitli yaşam olaylarıyla ilgili yapabiliriz: Bedende değişimlere sahne olan tüm ergenlik belirtileri; ilk cinsel deneyim; duygusal ilişkilerde hayal kırıklıkları, terk edilme; evlenme; boşanma; anne veya baba olma; menopoz; andropoz; ebeveyn kaybı; büyük ebeveyn olma; emeklilik; çeşitli hastalıklarla yeti veya organ kayıpları; yaşamın içindeki çeşitli travmalar sonucu manevi ve/veya maddi kayıplar.

Zikredilen "bütünleşebilme-bütünleşememe" dinamiği yaratan her yaşam olayı, âdet görme örneğindeki gibi mecburi olarak "iyi ve kötü imgeleşme"ye bağlı formüle edilmemelidir. Örneğin, belli bir yaşta göç yaşayıp, farklı bir ülkeye giden ve o ülkenin dilini konuşmaya başlayan kişi iki dilin her birinin kendilik durumunu diğeriyle bütünleştirme zorluğu çekebilir ancak bu zorluk iki kendilikten birini "iyi", ötekini "kötü" olarak kaydetmesinden kaynaklanmıyor olabilir. Âdet örneğinde de "iyi", "kötü" imgeleşmeler açıklaması bütünleştirme zorluğunun mecburi ve tek formülasyonu değildir.

Yarattıkları deneyimlerin kendilik ve nesne imgeleri/kayıtları olarak içselleştirilmeleriyle önem kazanan, yukarıda sıralanan yaşam döngüsü olaylarının sadece travmatik etkileri olan kayıplarla ilgili olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Yaşam tecrübeleri

göstermektedir ki görünüşte hiç de travmatik olmayan bazı yaşam olayları ruhsallıkta benzer huzursuzluk ve dengesizliklere dönüşebilir. Örneğin, bir kişinin çok istediği terfiyi elde etmesi, diğerinin şiddetli arzu duyduğu bir insanla sonunda birlikte olmaya başlaması, uzun yıllardır beklenen annelik veya babalığa kavuşma, temelinde önceki devredeki kendilikle sonraki dönemdekini bir araya getirebilme zorlukları olan adaptasyon başarısızlıklarına dönüşebilir. Bu zorlanmaların bir kısmı örneğin postpartum krizler en erken paranoid şizoid durumlara doğru çok kuvvetli regresif çekimler ortaya çıkarırken, diğerleri döneme özgü normatif zorlanmalar olarak eninde sonunda uyum kazanmaya dönüşürler.

YAŞAMIN GENELİNE YAYILAN OİDİPUS NİTELİKLİ DURUMLAR

Evli bir çift iki kişilik bir ilişki yaşarken çocuğun doğumuyla birlikte yeni bir Oidipal üçgen kurulmuş olur. Artık yatakta birisi daha vardır. Hatta bazen o geldiği için erkek yatağı terk edebilir. Kurucu hikâyede baba Laios'un oğlu Oidipus'a karşı öldürücü eylem içine girdiğini unutmamak gerekir.[14] Oğul veya kızın ebeveynlerle rekabeti acaba yalnızca tek yönlü bir dinamik mi yaratır? Anne veya baba eşlerini çocuklarından hiç kıskanmazlar mı?

Torunlar doğduktan sonra büyük ebeveynlerin kendi çocuklarıyla bir ebeveynlik rekabeti içine girişine az rastlanmaz. Burada hem genç çiftin ilişkisine yönelik rekabet olabilir (kızından daha iyi anne, oğlundan daha iyi baba olmak ve belki dolayısıyla, damadına veya gelinine daha iyi eş olmak) hem de büyük ebeveyn geçmişteki kendi anne babalığıyla ilgili suçluluklarından kurtulmak, bunlarla bağlantılı kötü kendilik imgelerini temize çekmek istiyordur.[15] Her iki durumda da kendi çocuğunun tepkisini çekecektir. Teising kuşak farkını ortadan kaldırmaya yönelik dürtülerin yaşlılığı hem yaşlı için hem çevresi için zor bir dönem haline getirdiğini söyler.[16]

14 Heinz Kohut, Introspection, Empathy and the Semi-Circle of Mental Health, 1982, *International Journal of Mental Health*, 63:395-407

15 Danielle Quinodoz, *Growing Old. A Journey of Self-Discovery*, (Çev. David Alchorn), 2010, Routledge, s. 187-89.

16 Martin Teising, Narcissistic Mortification of Ageing Men, 2007, *International Journal of Psychoanalysis*, 88, s.1329-1344.

Doğurganlığı ve/veya cinsel gücü kaybetmeye yol açan yaşlanma Oidipal duruma bağlı kastrasyon dinamiklerini alevlendirebilir veya tam tersine Oidipal suçluluklar –görünüşte yaşlanmaya bağlı– olan cinsel sorunları ortaya çıkarabilir. Uzun yıllar mutsuz ve arzusuz bir evliliği sürdürdükten sonra boşanabilen bir kişi ellili yaşlarının sonunda "hayatının kadını"yla tanışmasının coşkusunu yaşıyordu. Bunu "yaşamın ona büyük bir sürprizi ve hediyesi" olarak görüyor ancak böyle bir gelişmenin gerçekliğine inanmakta zorluk çekiyor ve başına "kötü bir şey" gelmesinden korkuyordu. Cinsellik sırasındaki ereksiyon zorluklarını bu "kötü şey" olarak görmekte gecikmedi. Çok uzun süre tereddüt ettikten sonra kullanmaya başladığı ereksiyon zorluğunu ortadan kaldıran ilaçla coşkusuna tekrar kavuştu. Ona göre "bu medikal buluş gerçek olamayacak kadar iyiydi." Birkaç hafta yaşanan bu coşkulu durumun arkasından geçirdiği kardiyak problem ve ilacı terk etmesine yönelik doktor tavsiyesi onu "kökensel lanet" inancına geri götürdü.

Eş kaybı kişiyi, çocukluktaki "çift olmayan, çiftin dışında kalan" durumuna geri götürür. Kendisini gene Birincil Sahne'nin dışında bulmuş gibidir. Karısını kaybeden yaşlı bir erkek seanslar boyu, evli arkadaşlarının tatil davetlerinden ne kadar rahatsız olduğunu anlatıyordu. Aynı şehirdeyken yaptığı ev ziyaretleri veya yatılı olmayan misafirliklere katlanabiliyordu ancak birlikte çıkılan tatillerde çift olan arkadaşlarının gece olunca kendi odalarına çekilmeleriyle büyük bir sıkıntı ve endişe duymaya başlıyordu.

İşyerlerinde yaşını almış çalışanların kendilerinden genç çalışma arkadaşlarına (aynı seviyede veya altlarında çalışan) yönelik rekabet ve saldırganlıklarında Oidipal durumla bağlantılı kardeş rekabetlerinin ya da bir ebeveynin çocuklarına yönelik kıskançlıklarının izlerine rastlamak mümkündür.

OİDİPUS KOLONOS'TA

Sophokles *Kral Oidipus*'u yazdıktan yirmi beş yıl sonra doksanlı yaşlarında *Oidipus Kolonos'ta*'yı yazdı.[17] Oyunun sahnelendiğni

17 Sophokles, *Oidipus Kolonos'ta*, Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, (Çev. Ari Çokona), 2016, Türkiye İş Bankası Yayınları

göremeden öldü. Bu oyunun, hem kahramanı Oidipus hem de Sophokles için bir ileri yaş ve yaşamla vedalaşma ritüeli barındırdığını düşünüyorum.

Oyunun içeriği ve yirmi beş yıl önceki tragedyadaki olaylara yaklaşımı yazımız boyunca ele aldıklarımız açısından önem taşımaktadır.

Kral Oidipus'ta gerçeği öğrenince İokeste kendini asmış ve Oidipus da gözlerini kör etmiştir. Bu felaketlerin arkasından kayınbiraderi/dayısı Kreon Thebai krallığında güç sahibi haline gelir. Oidipus bir sürgün olarak krallığı terk ederken oğulları Polyneikes, Eteokles ve kızı İsmene orada kalırlar, diğer kızı Antigone onunla birlikte gelir. Baba-kız açlık, fakirlik ve çaresizlikle yollara düşer. Oidipus'un hikâyesi tüm Yunanistan'da duyulmuştur ve o tüm şehir devletleri için bir lanetlidir.

Yollarda geçen bu süreçte çekilen acılar ve ödenen bedeller Oidipus'ta bazı değişimler yaratmıştır. Tanrıların sonunda onun kaderini değiştirme iradesi ortaya koyduklarına dair iddiası vardır. Kızı Antigone ve sonradan onlara katılan diğer kızı İsmene ile birlikte Atina kralı Theseus'tan sığınma ve ölünce orada gömülme izni ister. Tanrıların iradesi ve kâhinlerin bilgeliğine göre bu alışveriş tek taraflı da olmayacaktır. Çektiği acıların sonunda onurlandırılan ve neredeyse tanrılar katına yükselen Oidipus bu kabul sonucunda Atina krallığının koruyucu gücü olacaktır. Theseus'un bu talebi kabul etmesi Thebai'den gelen Kreon'un tepkisine neden olur. Kreon Oidipus'u ve kızlarını Thebai'ye geri götürmek istemektedir. Oidipus'a göre bu isteğin arkası karanlıktır. Theseus'un Kreon'a karşı çıkması ile Oidipus iki krallık arasında bir diplomatik sorun haline gelir.

Oidipus, Kreon ve Theseus'un Koro'nun önünde yaptıkları tartışma bir mahkeme sahnesine benzer. Oidipus babasını öldürmesi ve annesiyle evlenmesi konusunda dört gerekçe ile artık lanetlilikten çıkış istemektedir. Laios'un günahına gönderme yaparak aile üzerindeki lanetin bedelini haksız şekilde kendisinin ödediğini söyler; suçları (baba katli, anne ile ensest ilişkisi) işlerken bilinçsizdir; babasını öldürmesinde nefsi müdafaa vardır; uzun yıllardır çektiği sonsuz acılar artık özgürleşmesini gerektirecek kadar büyük bedellerdir. Bu "mahkemede" Theseus ve Koro'nun Oidipus'u artık

lanetten ve sürgünden özgür kıldığını söyleyebiliriz. Bunun sonucunda Oidipus Theseus'a devletinin kendi aşkın varlığı tarafından hep korunacağı sözünü verip ölüm yerini seçer ve esrarengiz bir şekilde gözden kaybolarak yaşama veda eder.

Bu süreçte Oidipus'un hem kayınbiraderi/dayısı Kreon'a hem de oğulları/kardeşleri Polyneikes ve Eteokles'e hiddetli olduğunu görürüz. Oğulları tarafından terk edildiğini ve hiç yardım görmediğini dile getirmekedir. Hatta iktidar mücadelesi veren iki oğlunun/kardeşinin bu mücadelede birbirlerini öldürmeleri bedduasını yapar ve bu lanet ileride gerçekleşir.

Psikanalitik çözümlemelerin çoğu önceki tragedya olan *Kral Oidipus*'u odak alıp finali orada yaparken, devamı bu şekilde gelen hikâyede nasıl bir psikanalitik anlam bulabiliriz? Oidipus'un yaşlılığını nasıl anlayabiliriz?

Acaba bu sonu Klein'ın pozisyonlar kavramıyla irdeleyip, Nanette Heiman'ın öne sürdüğü gibi, bir olgunlaşma süreci olarak değerlendirebilir miyiz?[18] Kral Oidipus korkunç şeyler yaşamış ve bunların sorumlusu olarak kendini görerek benliğini en ağır şekilde cezalandırmış, gözlerini kör etmiş, sürgün yaşamış, dilencilik yapmış, açlık çekmiş ve aşağılanmıştır. Bu eylemler ve düşünceler, olup bitendeki kendi sorumluluğunu kabul etmeyip her şeyi dışarıya yansıtmanın ve ötekileri suçlamanın tam karşıtıdır. Ancak bu haliyle de hâlâ aşırıdır. Depresif pozisyonda dengeli bir sorumluluk üstlenme ve bunun sonucunda gelişen bir gerçeklik sınaması vardır. Bu gerçeklik sınaması içerinin sorumluluğunu içeriye, dışarının sorumluluğunu dışarıya verir. Kral Oidipus'un kendini cezalandırması depresif pozisyondan çok ucu melankoliye kadar giden bir depresyondur.

Belki de yılların ezası ve cefası ve bitmek tükenmek bilmeyen iç muhakemeler sonucunda Oidipus depresif pozisyona ulaşabilmiş ve artık çektiğinin günahlarının karşılığı olduğuna inandığı dengeli bir bakışa kavuşmuştur. Heiman yaşlı Oidipus'un artık Thebai kralı olduğu günlerdeki kibrinin kalmadığını, onun sığınma isteyen ve ölümüne hazırlanan, gömüleceği yeri seçen bir insan

18 Nanette Heiman, Oedipus at Colonus: A Study of Old Age and Death, 1962, *American Imago*, 19 (1), s. 91-98.

haline geldiğini söyleyerek bu tezi destekler. O artık Sfenks'i yenen mucizevi kahraman değil dünyayı tanrıların yönettiğini kabul eden bir ölümlüdür.[19]

Heiman'ın yazdıkları Oidipus'un tanrılar tarafından kutsanan yaşam finali ve vakti zamanında Thebai'yi belalardan kurtardığı gibi Atina'yı da sonsuza kadar göklerden koruyacağı büyüklenmesiyle birlikte düşünüldüğü zaman kafa karıştırıcıdır. Üstelik Oidipus gibi babası tarafından öldürülmek istenmiş bir insan her iki oğluna "birbirlerini öldürmeleri bedduası" yapıyordur.

Heiman ile aynı fikirde olmayan Steiner[20] yaşlı Oidipus'un Kolonos'ta yaptıklarını hakikati tümgüçlü bir şekilde inkâr etmeye çalışması olarak görür. Steiner gözleri oymanın bir kendini cezalandırma değil hakikate gözlerini kapatma olduğunu ileri sürer. Ona göre hikâye en başından bu yana ailedeki herkesin her şeyi bilip de bilmezden gelmesi üzerine kuruludur. Tabii ki bu bilmezden gelme haliyle kastedilen bütünüyle bilinçli bir inkâr değildir. Bu durum bilme ve bilmemenin ruhsallıkta birlikte yer alması ancak birbirlerine değmemeleridir.

Kral Oidipus ve *Oidipus Kolonos'ta*'yı tekrar yorumlayarak bir romana dönüştüren Henry Bauchau Oidipus'un yolculuğunu onun içsel labirentlerine girip oradaki Minotaurus canavarı ile mücadelesi gibi canlandırır. Oidipus'un kendi gözlerini kör edişi ona içsel hakikat dünyasının görüntülerini açmış gibidir.[21] Oidipus kızı Antigone ve sevdiği insanı öldüren "bir başka kader kurbanı" olan haydut Klios'la dövüşün, denizin, taşın, heykelin, dansın, müziğin, şarkının sınadığı, incelttiği, demlediği, pişirdiği deneyimlerde yaşamının son yıllarını yaşar. Günahından kaçmaz; günahının ve acının içinden özgürlüğe giden bir yol bulmaya çalışır. Çarmıha gerileceği ağacı sırtında taşıyan İsa'ya benzer.[22] Bauchau Oidipus'un nezdinde tüm insanlığın günah ve bu günahla yaşam boyu hesaplaşma yolculuğunu anlatır. Bauchau'nun yorumunda

19 *Age*, s.8-9.

20 John Steiner, The Retreat from Truth to Omnipotence in Sophocles' Oedipus at Colonus, 1990, *The International Review of Psycho-Analysis*, s. 227-237.

21 Henry Bauchau, *Oidipus Yollarda*, 1990 (1998), (Çev. Aysel Bora), Metis.

22 James Grotstein, Why Oedipus and Not Christ?: A Psychoanalytic Inquiry into Innocence. Human Sacrifice and the Sacred – Part 1: Innocence, Sprituality and Human Sacrifice, 1997, *American Journal of Psychoanalysis*, 57(3):193-218.

yaşlı Oidipus günahını inkâr etmez ancak onu dünyayla kurduğu tüm deneyimlere açık hayatında taşa kazır; şarkıda yoğurur; dansta ve dövüşte pişirir. Tüm bunlarla onu yok etmez ancak dönüştürür.

Yaşlı Oidipus'un ölümüne az kala suçu, suçluluğu ve cezasıyla ilgili talep ettiği yeniden yargılanma her insanın yaşamının içinden yürüyüp ölümüne doğru giderken kendi içinde yaşadığı muhakeme ve muhasebeyi simgeler.

İkinci tragedyadaki Oidipus'un, Bauchau'nun yorumundaki olgunluğu ve bilgeleşmesi veya diğer yanda, Steiner'ın yorumundaki onu körleştiren inkârı gibi birbirine taban tabana zıt değerlendirmeler, her bireyin kendi yaşamındaki suçlarında, sürgünlerinde, mahkûmiyetlerinde ve yeniden yargılanmalarında ortaya çıkar ve şekillenir. Her ölümün arkasından, mevtanın hayatıyla ilgili değerlendirmelerde bu taban tabana zıt yorumlara rastlanır. Önemli olan kişinin kendisinin ölümüne doğru yürürken kendi içinde hangi sonuca ulaştığıdır.

Oidipus'un hikâyesi çocukluk, gençlik ve yetişkinliklerimize olduğu gibi yaşlılıklarımıza da ayna tutar.

Psikosomatik İşleyişlerde Oidipal Yapılanma

Tevfika İkiz

Oidipus karmaşasının güncel olarak yerini koruduğu bilgisinden hareketle günümüz psikopatolojilerinde bu yapılanmanın olumsuz, bozulmuş ya da başarısızlığa uğramış şekillerini görmekteyiz. Bu yazımın amacı Oidipyen çekirdeğin patolojilerdeki semptomların çokluğu ve libidinal ekonominin düzensizliği gibi nedenlerle ruhsal dünyamızdaki kapsayıcılık niteliğini kaybetmiş olduğunu göstermektir. İyi yapılanmış nevrotik işleyişlerin ötesindeki durumlarda önemli bir grubu kapsayan psikosomatik hastalıklarda Oidipyen oluşumda başarısızlık ve devamında somatizasyon süreçleri devreye girmektedir. Değişen oidipal çekirdek değil, burada oluşan yetersizliklerdir. Psikosomatik hastaları daha iyi anlayabilmemiz için Oidipal dönem ile ilgili düşünceleri ortaya koyup sonrasında psikosomatik kliniğinde ele aldığımız kavramlarla sorunsalları açıklayacağım.

Oidipal karmaşa, kastrasyon karmaşası, çocukluk nevrozu gibi metapsikolojik modellerini oluşturan S. Freud çocuk cinselliğinin gelişimi üzerine keşfini temellendirmiştir; çocuğun dürtüsel ilgilerini direkt doyurmak yerine onları bilgi dünyasına çevirdiği gizil dönemin çocukluk dönemi ve ergenlik dönemini ayrıştırması söz konusudur. Ebeveyn imagolarına özdeşim yoluyla ideal benlik ve üstbenlik oluşumu, nesillerarası ve cinslerarası farkın tanınması ve gerçeklik ilkesinin haz ilkesi üzerindeki hâkimiyeti ile ruhsal yapının temellenmesi söz konusudur. Bu halihazırda gelişmekte olan durumun devamında erinliğin gelmesi ergenlik krizinin sonrasındaki sınırların da belirleyicisi olacaktır. Yani oidipal yapılanma bir dinamik oluşturacak ve ruhsallıktaki çekirdek yerini sağlamlaştıracaktır.

S. Freud Yunan mitolojisine gönderme yaparak *Kral Oidipus*'u okuyan herkesin olaylar gerçekte olsa nasıl ürpereceğini bizlere anlattıktan sonra şu soruyu bizler de sorabiliriz: Kim bu mitolojik kahramanı okuduğunda bugün bile hâlâ ürpermiyor? W.Fliess'e yazdığı mektuplarda S. Freud Oidipus'un evrenselliğinden bahsedip bunun skandal bir keşif olduğunu söylemiştir. Zaten tüm psikanalitik keşifler hâlâ birer skandal değil midir? Erken dönemde Oidipus'tan bahseden Freud bunu ancak 1923'te "Benlik ve Altbenlik" makalesinde olumlu ve olumsuz Oidipus şeklinde tam olarak kavramlaştırmıştır.

Kökenlerimizin ne olduğunu ve nereden geldiğimizi bilme arzumuz, çocukluğumuzdan başlayan gizleri keşfetme araştırmalarımız bizi ebeveyn imagoları ile yüzleşmeye götürmektedir. Sonucunda Oidipal aile hikâyesinin sadece nevrotik kişilerle ilgili olduğu söyleminden artık çok uzak olduğumuz güncel patolojilerde ruhsal işleyişteki yetersizlikler, zihinsel olarak geniş bir yelpazede uyaranları kontrol edemeyen, güncele yapışıp kalan kişileri çare aramak için psikoterapi ve psikanaliz çalışmasına getirmektedir.

Öncelikle sağlık ve hastalık kavramlarını açıklayarak psikosomatik işleyişleri anlayabiliriz. S. Freud 1912 yılında "Nevroza giriş tipleri" ("Sur les types d'entrée dans la névrose) başlıklı makalesinde,[1] sağlıklı olma durumundan bahsederken hastalıktan uzak bir hayat yaşayan kişinin gerçek bir engellenmişlik duygusu sonucunda ruhsal geriliminin arttığı ve yaşadıklarına dayanma kapasitesinin sağlıklı kalma ya da hastalanmasının belirleyicisi olduğundan söz eder. D. W. Winnicott "hayatta iyi olmanın" iyi bir başlangıç ile olan bağından bahseder. Kişinin çevresiyle sağlıklı bir bütünlük içerisinde olmasını bebeğin erken gelişimindeki olumlu çevreye dayandırmaktadır. Bebek için beden ve ruh arasında bu bitmeyen karşılıklı bağ ilkel olarak annesel özdeşim ile başlayıp zaman içerisinde annesel eksiklikleri fark etmeye doğru yol alır. Bu arada bebeğin gelişen zihni, anlama kapasitesi, annenin eksiklerini kapatmak için devreye girer. Ruh ve bedenin bağı sağlıklı oluştuğunda bebek sonrasında da yetişkin hayatın yaşanabilecek olmasını deneyimler.[2]

---

1 Freud, S, (1912) "Sur les types d'entrée dans la névrose", *Nevrose, Psychose et Perversion*, Paris, PUF, 1973

2 Winnicott D.W, (1931), *L'enfant, La Psyché et le Corps*, (Thinking about Children), çev. Madeleine Michelin ve Lynn Rosaz, Paris, Payot, 1999.

Sağlık konusunda erken dönem anne bebek ilişkisini temel alan yaratıcılık ve yalnız kalma kapasitesini de bu bağlamda açıklayabiliriz. Aslında sağlıklı olabilmek için hasta olabilme kapasitesi önemlidir; hiç hasta olmamak sağlıktan kaçış olarak da düşünülebilir veya çok sağlıklılık hassas dengede bir duruşu maskeleyebilir. Çok sağlıklı olmak, organların hiç ses çıkarmaması yalancı bir kendilik de olabilir ya da iç dünyayı anlamaya karşı manik bir savunma da. Çöküş duygusunu kabullenme tedavi için gerekli bir durumdur, böylece kişi eksikliklerini ve çöküşleri karşılayabilecek bir öteki bulabilir. Bazen analizlerde yalancı kendiliklerinden kurtulan ve hastalanabilen kişiler yeni çevrenin onlara sağladığı güvenli kapsama ile eski benliklerini terk edebilirler.

Herkesin kazanılan veya doğuştan gelen somatizasyon eğilimi vardır. Bunu "herkes psikosomatiktir" cümlesi ile tamamlayabiliriz. Bu eğilim zenginlik içerirken aynı zamanda çeşitli tehlikeleri de beraberinde getirir. İnsanlar hayatlarını sürdürebilmek için olağanüstü gayretler gösterirler. Yaşam süresince çok çeşitli heyecan verici, rahatsızlık uyandırıcı durumlarla karşılaşırlar. Dengemizi korumak, kendimizi sıkıntı ve heyecan verici durumlardan uzak tutmak için çeşitli yollar seçmeye gideriz. Pekiyi bunu gerçekleştiremeyen kişiler için seçilecek yollar nelerdir? O zaman bir gerilemeden bahsetmek söz konusudur. Burada klasik psikanalizin kavramı olan gerileme değil psikosomatik kuramdaki gerileme söz konusudur. Gerilemenin sonucunda çeşitli ağrılar, deri hastalıkları gibi orta şiddette ve geriletebilecek türden psikosomatik hastalıklar ortaya çıkabilirken, kanser gibi çok daha ciddi rahatsızlıklar da söz konusu olabilmektedir.

S. Freud ruhsal işleyişi beden ve onun arzuları bir tarafta, ruhsallık ve onun arzuları diğer tarafta şeklinde bir ikilik olarak düşünmez. Tam tersine tek bir vücutta karşıt güçler çatışır diyerek beden ve ruh bütünlüğünü ortaya koymuştur.[3] Zihinsel işleyiş ile hastalıklar arasındaki bağ bir matruşka oyuncağı gibi karşımıza çıkmaktadır. Beden ruhsallık olmadan, ruhsallık da beden olmadan anlaşılamaz. Psikosomatik tıp, hastalık kavramından yola çıkarak

3 Aisenstein, M., "The Indissociable Unity of Psyche and Soma: A View From the Paris Psychosomatic School", *Int. J. Psycho-Anal.*, S. 87, s. 667-680.

tüm biyolojik, etiyolojik ve ruhsal faktörlerin nedenini aramaktadır. Psikanalitik psikosomatik yaklaşım ise tam aksine hasta insan ve onun ruhsal işleyişinden hareketle somatik bir hastalığın gelişme ortamını araştırır. Hasta bedeni anlamaya çalışma, hastanın söylemini dinleme ve onun zihinsel işleyişini anlayarak hastalıktan korumayı hedeflemektedir. Bu görüş aynı zamanda gelişimcidir, dürtülerin gelişimine inanılarak sabitlikten uzak, zaman zaman da gerileyebilen bir sistem söz konusudur.

Zengin bir araştırma alanı olan bedene yönelik hastalıklar ile psikanalitik kuramı kaynak alan Paris Psikosomatik Okulu (IPSO) tam da bu sorgulamaların yapıldığı yıllarda oluşmaya başlamıştır. Psikanalitik psikosomatisyenler somatik şikâyetlerle gelen hastalarda sorunların kaynağının Oidipal dönem öncesi durumlarla ilgili olduğunu görürler. Oidipal dönem erken dönem ruhsal düzeni az ya da çok derinden elden geçiren bir köprü gibidir. Ruhsallaşamamış şiddetli uyaranlara maruz kalan ve yeterince kapsayıcı bir çerçeveden mahrum kişiler Oidipal döneme geldiklerinde erken yaşantıların olası eksiklikleri şiddetlenecektir. Bu düşüncelerden hareketle genel olarak "zihinselleştirme eksikliği" olarak adlandırabileceğimiz durum bize ruhsal işleyişteki zorlukları açıklamaktadır. Tüm bu bilgiler ışığında Paris Psikosomatik Okulu Fransız psikanalizinin içinden doğmuştur.

PARİS PSİKOSOMATİK OKULU

1960'larda Fransa'da dört psikanalist P. Marty, M. de M'Uzan, C. David ve M. Fain, S. Freud'un yolundan giderek Paris Psikosomatik Okulu'nu kurdular. Burada temel sorgulama yöntemi "Psikosomatik hasta nedir?", "Psikosomatik hastalık nedir?" gibi iki önemli soruya yanıt arayarak hasta ve hastalık kavramlarını incelemekti. İlk çalışmalar baş ağrısı çeken ve alerjik hastaların incelenmesi ile başladı ve kısa sürede bu hastaların hastalıklarının ardındaki ruhsal işleyişlerin yetersizliğini ve semptomların anlamdan yoksun olduklarını gözlediler. Burada tıbbın hastalıktan doğru hastaya bakışının tam karşısına hastanın ruhsal işleyişi ile hastalığı anlama yaklaşımının çıktığını söyleyebiliriz. Paris Psikosomatik Okulu bu

türden hastaları ruhsal işleyiş açısından incelerken bazı yenilikçi kavramlarla da bakmaya çalışmışlardır. Bu okulda anahtar kelime yukarıda da bahsettiğim "zihinselleştirme" kavramıdır. Bunu anlamaya çalışırken kişinin önbilinç kalitesi de dikkate alınmalıdır. Bilinç ile bilinçdışı arasında bir aracı işlevi gören önbilinç içsel çatışmaları ve endişeleri dengelemeyi garanti eder. Her birimiz çok çeşitli uyaranlara maruz kalmaktayız. Karşılaştığımız olaylar veya durumlar önem dereceleri ne olursa olsun duyumsal şekilde etkilenmemize ve tahliye yolu arayan uyaranlara neden olmaktadır. İşte bunu düzenlemenin en önemli yollarından bir tanesi de uyaranları zihinsel işlemlerle kapsayabilmektir.

Genel olarak bu uyaranlar tahliye edilmezse birikime, bu da somatik aygıtta sorunlara neden olmaktadır. Uyaranlarla baş etmede ruhsal aygıtımızın dinamik yönü söz konusu olmaktadır. Bunu yaparken de psikosomatik psikanalitik kuramın önemli kavramlarından zihinselleştirme devreye girmektedir. Ruhsal tasarımlar zihinsel hayatımızın temelidir. Gündüz düşlemler, gece ise rüyalar ile kendisini gösteren bu tasarımların çağrışım yapma, düşünce geliştirebilme ve öteki ile ilişkimizdeki yeri önemlidir. Bir diğer kavram işlemsel hayattır. İşlemsel hayat genel olarak psikosomatik hastalıkları yaşayan kişilerin düşünce sistemleri hakkında bize bilgi verir. Her insan hayatının belirli dönemlerinde düşlemden yoksun sembolize edilemeyen, nesnesi belirsiz kaygılar yaşayıp, spontane fikirler geliştiremeyebilir. İmgesel dünyada zaman zaman zorlamalar oluşabilir. Dürtü dünyasının fakirleşmesi söz konusu olduğunda, psikosomatik hastalıkları olan kişilerin işlemsel yaşamları uzun zamandır bu tür düşüncelerle fakirliğe uğramış, dürtü ve tasarım zenginlikleri yerini monoton, tekdüze ve heyecandan yoksun, nedeni açıklanamayan hayatı sadece yaşamaya çalışıcı bir düzen içerisine girmiştir.

Paris Psikosomatik Okulunda bütün bu kavramlarla beraber düşünülen bir diğer durum ise temel depresyondur. Nesnesi olmayan, suçluluk duygularından yoksun bu duygulanım günümüzde kendisini yorgunluk, bıkkınlık, stres gibi hasta tarafından net biçimde anlatılamayan, ardında ruhsal çatışmanın bulunmadığı bir söylem içerisinde göstermektedir. İşte bu yukarıda anlatılan kavramlar psikanalitik psikosomatik yaklaşımı anlamada temel

olarak alınmalıdır. Psikosomatik hastalıklara sahip kişilerin psikoterapilerinde işlemsel dünya biçimi, nesnesiz depresyon ve düşlemlerin eksikliğine sıklıkla rastlamaktayız. P. Marty psikosomatik hastalarla 1950'li yıllarda "Psikosomatik Araştırma" ismini verdiği yöntemle uzun görüşmeler yapıp, dürtü gelişimini anlatırken dürtüleri birbirinden ayırarak açıklamaktadır.[4] Burada önemli olan dürtülerin doğasıyla ilgili kalite sorunudur. Bir gelişimsel kuramcı olan P. Marty, dürtülerin gelişimsel olarak değişim gösterdiğinden bahseder. Cinsellik, erotizasyon gibi nevrotik hastalar için kullanılan terimleri psikosomatik hastalara gelince sıklıkla uyaran kavramı ile yer değiştirerek açıklar. Nevrozu açıklarken libido ve erotizasyondan ne kadar bahsedebilirsek, iyi zihinselleştirmenin olmadığı psikosomatik işleyişe sahip kişilerde uyaran kavramını daha sıklıkla kullanmaktayız. Klinikte psikosomatik işleyiş içerisindeki hastalarla karşılaştığımızda genellikle dürtüsel yolun gelişimsel olarak nasıl düzensizleştiğini görmekteyiz. P. Marty'nin özellikle üzerinde durduğu ekonomi ilkesi açısından baktığımızda hayat ve ölüm dürtüleri ile gelişimsel kuramını açıkladığını söyleyebiliriz. Kişinin gelişimsel yaşamöyküsü içerisinde önemli olan dürtülerin enerjetik yanları ve daha sonra yaşam ve ölüm dürtüsü arasındaki bağlantıdır. S. Freud dürtülerle itkileri birbirinden ayırmazken P. Marty için bu iki kavram birbirinden ayrı düşünülmekteydi. İtki ve dürtü kaynağını benden almakta, ama itkiler tek ve belirgin bir nesnenin itici gücü iken, dürtü kavramı daha çok nesnesi değişebilen itici güçtür. Tabii burada bahsedilen dürtünün yer değiştirme kapasitesinin belirginliğidir. P. Marty'nin geliştirdiği ekonomik modelde önemli bir başka alan da dürtülerin bozulması yani travma yaratıcı durumlar karşısında kişinin gelişimsel işleyişinin durması, aksamasıdır. Fazla uyaranları karşılayamayan kişi zamanla düzensizleşmenin kurbanı olmaktadır.[5]

Psikosomatik hastalarda uyaranlardan bahsetmek doğru olacaktır. Tasarımlara bağlanamayan, bir anlamda serbest dolaşan uyaranlar dürtüleri ve akıbetlerini belirleyememektedir. Bildiğiniz

4 Marty, P, M'Uzan. de, David C, *L'Investigation Psychosomatique, sept observations cliniques*, Paris,PUF,1962.

5 Marty, P, "Des processus de somatisation", *Corps malade et corps érotique*, Paris, Masson,1984.

gibi uyaranlar sadece tasarımlara bağlanabildiği ölçüde dürtüleri besleyebilirler. Bu sağlanamazsa enerji gibi birikir, hastalık veya davranışa yönelme olarak boşalıma gider. Uyaranların fazlalığından kurtulmak isteyen benlik bir dizi savunmayı harekete geçirir. Bunlar Anne Deburge'un deyimiyle dürtü dışı (*a-pulsionel*) olarak adlandırılabilir.[6] Ruhsal dünya bu düzenekle fakirleşir, libidinal değeri azalır.

Ruhsal dünyanın M. de M'uzan'ın deyimiyle olağanüstü icadı olan dürtüler aslında uyaranlardan tamamen bağımsız değildir. S. Freud ve P. Marty'nin ortak yanlarına baktığımızda psikanaliz kuramında yıllar içinde geliştirmeler yapılmış olsa da, bilindiği gibi yeni bir keşif kendisinden öncekini devre dışı bırakmamaktadır. Öncelikle cinsel uyaranlardan bahsedilirken dürtülerin varlığından söz eden S. Freud biyolojik olandan ruhsal olana geçer. Tabii ki uyaranlardan izler her zaman dürtünün içerisinde saklı kalmıştır. S. Freud uyaran kavramını bırakıp dürtüye geçse de dürtünün uyaranların mirasçısı olduğunu da unutmamıştır. P. Marty ise burada iki tür somatizasyon sürecinden söz eder: 1) Somatik regresyon; iyileşen hastalıkları bu gruba koyabiliriz. Regresyon kavramı somatisyenler için iki tipte yaklaşım içerir; benliğin regresyonu çoğu somatik durumda görülen çatışmalı durum karşısında geriye çekilen bütünlüğünü kaybetme tehlikesi içerir. Libidonun regresyonu yani otoerotizmin ve benliğin libidinal yatırımlarının silikleşmesi, giderek kaybolması, enerjinin libidinal kabiliyetini yitirip organik duruma inmesi söz konusudur. Ama burada potansiyel olan libido kalır ve yeniden yatırımlar yapılabilir. 2) Somatik düzensizleşme; burada gelişimsel hastalıklar ilerleyen ve durdurulamayan, benliğin kendini korumasına olanak sağlamayan, olaylar karşısında benliğin neredeyse dağılması söz konusu olup, bedende Eros ve Thanatos'un savaşı şeklinde olan ağır ve hatta ölümcül hastalıkların olduğu gruplar söz konusudur.[7]

P. Marty'nin kavramlaştırmasını genişleterek ama onu silmeden C. Smadja'nın somatizasyon çalışması kavramını önermek çağdaş

6 Deburge, A, "Excitation et issues de l'excitation dans la cure de patients somatisants", *Revue Française de Psychosomatique*, 2008/1, (s. 33)

7 Marty, P, *Les Mouvements individuels de vie et de mort. Essais d'ecomonie psychosomatique*, t I, Paris, Payot, 1976.

psikosomatik kuramların geldiği yeri göstermek açısından önemlidir. C. Smadja metapsikolojik ve dürtüsel değişikliklerde benliğin merkezde organize edici ve dağılmanın hareketlerini öncülleyen bir durumda olmasından bahsetmektedir. Somatizasyon çalışması iki zamanda olur; yıkıcılığın olduğu zaman negatifin çalışması ve ikinci zamanda da erotizmin oluşturulması yani tedavi zamanı. Somatizasyon çalışmasının döngüsü tamamlandığında somatik hastalık paradoksal olarak ruhsallığı tedavi için oluşmuştur.[8] Açıklamak gerekirse; yıkıcılık hep narsisistik yaralanmaya yol açan bir çatışmayla başlar. Bu da benliğin eski yaralarını harekete geçirir. Benlik kendisini etkileyen hoşnutsuzluk yaratan her duyumda nefret, kin ve yıkıcılık hisseder. Acı ve çaresizlik hep yıkıcılık dürtülerini harekete geçirir. Benlik bu durumda ya yıkıcılığı dışarıya yansıtacaktır ya da mazoşist şekilde libidoyu nötralize edecektir.

Somatik hastalıklar ruhsal sağlığın bir boyutu ise, kişi ile nesneleri arasındaki bağlarda oluşan değişiklikler nedeniyle hayattaki tek norm olarak görülüyorsa ruhsal şekilde yaşanan bir çatışma ile somatizasyon arasında bir geçişlilik olmalıdır. S. Freud ve Paris Psikosomatik Okulu'nu takip edersek C. Smadja'nın düşünceleri doğrultusunda bunu klinik deneyimler ile doğrulayabiliriz; kendine yönelik yıkıcı güçlerin serbest kalıp erotik güçleri yıkması. Özellikle IPSO kurucularından P. Marty, M. Fain ve M. de M'Uzan psikosomatik bir gerilemede libidinal enerjinin derece derece diskalifiye olduğunu söylerler. Tabii ki erotik yatırımlar nesneden çekilince son durak bedene saldırı öncesi narsisist barajdır. Narsisistik yatırımlar da yoldan çekilince organik alanda yıkıcılık dürtüleri oluşur. İşte C. Smadja'nın ortaya koyduğu kavram olan somatizasyon çalışması burada devreye girmektedir. Uzun zaman biyolojik olarak aktif ama klinik olarak ses çıkarmayan kanser hastalarında kanserin en son noktada oluşmasında ruhsal süreçlerin ve olayların yeri nedir diye bakarsak işlenmemiş ve uzun zamandır çözülememiş yasların negatif formlarını düşünebiliriz. C. Smadja'nın kendisinden önceki açıklamaları somatizasyon çalışması adı altında topladığını görüyoruz. Rüya, yas ve melankoli çalışması gibi somatizasyon çalışması söz konusudur. Somatizasyon

8 Smadja, C, "Travail de somatisation", *La Psychosomatique*, Paris, PUF, 2017.

çalışması denme nedeni ise somatik çözümün, melankoli ve yasta olduğu gibi, benliğin yok olma tehdidine rağmen çalışmasıdır. Yani ruhsal çözümler bulan benlik neden bedensel çözümler de bulmasın? Benno Rosenberg bu kavramları daha da derinleştirdi, melankoli çalışmalarını ilerletti, nesneden ayrılabilme kapasitesinden bahsetti: Melankoli çalışmasında benliğin başka nesnelere yatırım yapabilmesi istenmektedir. Nesneye özdeşim kurma söz konusu iken kayıp nesne devreye girince benlik sıkışır. Hem nesneden ayrılamaz hem de başka nesnelere yatırım yapamaz, benliğin bir bölümü içine döner, nesne kaybolur. Ruhsal çalışmada kaybolan nesneye özdeşim yerine yeni nesne benliğin kendisi olur.[9]

Bu yaklaşımlara bir kavram daha eklememiz gerekir: Kendini sakinleştirme. Bu savunma amaçlı bir yan olup, ölüm dürtüsüne karşıt uyaranları oluşturan entelektüel ya da davranımsal biçimlerdir.[10] C. Smadja bu yolu seçerek benliğin erotik yatırımlarının miktarının belirleyiciliğinden bahseder. Erotik yatırımlar yeterince iyi ise mazoşistik ya da projektif yollar seçilecek ama erotizmde eksiklik varsa kendini sakinleştirme yolu tercih edilecektir. Bu ilk zamanda yıkıcılık ve ölüm dürtüleri işin içinde olduğundan son derece sakin ve sessiz ilerler. Temel depresyon ve ilerleyici düzensizleşme daha sonra işin içine girer. İkinci zamanda somatizasyonu belirleyen libidonun seçeceği yol libidinal enerjinin diskalifiye edilmesidir. A. Green buna nesnesizleşme (*desobjectalisation*) demektedir. Savunmalar başarısız olunca enerjinin libidinal yanı kaybolur, organik yanı devreye girer, artık organik bir enerji söz konusudur.

Somatizasyon çalışmasında hasta beden benliği gerçeklik ilkesinde tutmaya çalışır. Dünya ile bağ kalıcı olarak devam eder, benlik tüm arzu ve düşlemlerini kaybeder, hasta olununca ruhsal benlik fakirleşir, yeni bir nesne oluşur: Hastalık. İşte bu yeni nesne hastalık sayesinde benlik tekrar yeniden nesneselleşir (*reobjectalisation*). Somatik hastalıklar böylece benlik için yeni nesne olurlar.

"Benlik ve Altbenlik" makalesinde S. Freud Eros ve Thanatos'tan yola çıkarak ölüm güdülerinin sessiz, Eros'un ise gürültülü ilerle-

9 Rosenberg, B, Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie, Paris, PUF, "Monographies de Pscyhanalyse", 1999.

10 Szwec, G, "Les procédés autocalmants par la recherche de l'excitation. Les galériens volontaires," *Revue Française de Pscyhosomatique*, S. 4, 1993.

diğinden bahseder. Eğer ölüm dürtülerinin yayıldığı yer sessizlik tarafıysa, gürültüye kendiliğinden duyduğumuz çekim belki de yaşamaya yönelimimizin bir açıklaması olabilir.[11] Somatik gürültü ruhsallıktaki sessizliğe eşlik eder. Tersine okuyacak olursak, bedenin sağlığında organların sessizliğine de ruhsallığın gürültüsü (rüyalar, düşlemler, arzunun sanrılarla gerçekleşmesi vb) eşlik eder. C. Smadja psikosomatik kliniği, sessizliğin kliniği olarak tanımlar, negatifin ve yıkıcılığın kliniğidir der.[12] İnsanoğlu güçsüzlüğünü sonradan acılı ve zararlı şekilde yaşamak tehlikesiyle karşı karşıya kalır; bunu önleyene, reddedene, yok sayıncaya ve karalayıncaya kadar savaşmaya devam eder.[13]

Oidipal dönemdeki sorunlarla ilgili A. Green'in "üçüncülük" (*tierciété*) kavramını da son olarak ekleyebiliriz. Üçüncülük kavramı üç etmenden oluşmaktadır: Özne, onunla bağlantılı nesne ve özne nesne ilişkisinden türeyen yeni nesne. Nesne ilişkilerini anlatan bu kavramın ortaya konması nesne ile özne arasında oluşturulan yeni oluşumu adlandırır çünkü ruhsallığın işleyişindeki temel buradan doğmaktadır.[14] Seansta analitik nesne tam bu üçüncü gibidir, analist ve analizan arasında oluşandır. İşte bu üçüncülüğün ve Oidipal durumun oluşamaması hayatın en erken dönemindeki ağır patolojilerin gelişmesine neden olmaktadır. A. Green'in bu kavramlaştırması özellikle konumuz olan psikosomatik hastalıklarda erken dönem üçgenleşmedeki başarısızlıkları göstermede önemli bir yer tutmaktadır.

Joyce McDougall'ın psikosomatik kurama katkılarında bahsettiği Oidipal döneme gelmeden önce küçük Oidipus anne ile olan büyülü bağının kaybını telafi edecek yaratıcı nesneler bulmak durumunda kalır. Bu ilk ayrılmanın endişesinin baş edilmesi, ben ve ben olmayanın ayrılması ile birey olma (*being*) için anne tarafından hayatın bebek için zevkli algılanmasının çalışılmasına ihtiyaç vardır. Bu yaratıcı alandaki yetersizlikler küçük Oidipus'un daha zor süreçler yaşamasına neden olacak, ölüm dürtüsü sakin olarak

11 Freud,S (1923), "Le moi et le ça", Petit Bibliothéque Payot, Paris, 2010.
12 Smadja,C, "Introduction à une clinique du silence", *La Depression*, 2012.
13 Usobiaga, I, 72 ème Congrès des psychanalystes de langue française kongresinde sunulan rapor, Bilbao, 2012.
14 Green, A., *Le travail du negati*, ,Paris, Les Editions de Minuit, 1993.

yoluna devam edecektir. Beden ve ruhsallık bağlantısı kopacak ve Oidipal döneme girilecektir.[15]

Çalışmalarımızda analizanların Oidipal yapılarını çalışmak ve onları histerize etmek yeterli olmamaktadır. Bütün bu baştan çıkarıcı histerik görünümlerin ardında çok daha arkaik düzlemde sorunsallar ile karşılaşıyoruz. Dış nesneler ile histerik tarzda bağları olup, içsel sembolik nesnelerinde yetersizlikler yaşayanlar günümüz sorunsallarının merkezindedir. Oidipus dönüşmekte midir? Yeni psikopatolojik biçimlerde histerinin yeni yüzleri ile mi karşılaşmaktayız? O zaman Oidipus yerine "Oidipuslar" diyerek modeli yeniden düşündüğümüzde güncel olanı nasıl karşılayacağız? Oidip histerik mi, psikosomatik mi diye sorgularken yazımda Oidip'in psikosomatik işleyişlerde nasıl yer bulduğunu göstermeye çalıştım. Diyebilirim ki Oidipus kaybolmamıştır ama A. Louppe'un deyimiyle Oidipus'un arkasına Hamlet gizlenmiştir.[16]

KAYNAKÇA

Aisenstein, M. (2006). "The Indissociable Unity of Psyche and Soma: A View From the Paris Psychosomatic School." *Int. J. Psycho-Anal.*, 87:667-680.

Deburge, A, "Excitation et issues de l'excitation dans la cure de patients somatisants", *Revue Française de Psychosomatique*, 2008/1, (S. 33) s. 67-83.

Freud, S, (1912) "Sur les types d'entrée dans la névrose", *Nevrose, Psychose et Perversion*, Paris,PUF, s. 175-182, 1973.

Freud, S (1923) "Le moi et le ça", *Petit Bibliothéque Payot*, Paris, 2010.

Green, A, *Le travail du negatif*, Paris, Les Editions de Minuit, 1993.

Louppe, A 72 ème Congrès des psychanalystes de langue française kongresinde sunulan rapor, 2012, Bilbao.

Marty, P, M'Uzan. de, David C, *L'Investigation Psychosomatique,sept observation cliniques*, Paris,PUF, 1962.

Marty, P, *Les Mouvements individuels de vie et de mort.Essais d'ecomonie psychosomatique*, t I, Paris, Payot, 1976.

15 McDougall, J. (1989). *Theatres of the Body: A Psychoanalytic Approach to Psychosomatic Illness*. Londra: FA (1974) The Psychosoma and the Psychoanalytic Process. Int. Rev. of Psycho-Analysis, 1:437-459.

16 Louppe , A 72 ème Congrès des psychanalystes de langue française kongresinde sunulan rapor, 2012, Bilbao.

Marty, P, "Des processus de somatisation", *Corps malade et corps érotique*, Paris,Masson, 135 s, 1984.

McDougall, J. (1989). *Theatres of the Body: A Psychoanalytic Approach to Psychosomatic Illness*. Londra: FA

McDougall, J. (1974) *The Psychosoma and the Psychoanalytic Process*. Int. Rev. of Psycho-Analysis, 1:437-459.

Rosenberg, B, *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*, Paris, PUF, "Monographies de Pscyhanalyse", 1999.

Smadja, C, "Introduction à une clinique du silence, La Depression, 2012.

Smadja, C, "Travail de somatisation", *La Psychosomatique*, Paris, s. 47-69, PUF, 2017.

Szwec, G, "Les procédés autocalmants par la recherche de l'excitation. Les galériens volontaires, *Revue Française de Pscyhosomatique*, S. 4, s. 27-52, 1993.

Usobiaga, I, 72 ème Congrès des psychanalystes de langue française kongresinde sunulan rapor, Bilbao, 2012.

Winnicott D.W, (1931), *L'enfant, La Psyché et le Corps*, Paris,Payot, 356s, 1999.

Obsesyonel Nevrozlar ve Oidipus Karmaşası

Raşit Tükel

Günümüzde kullanılan ismiyle obsesif kompulsif bozukluğun psikodinamik açıklamaları, temelini Freud'un obsesyonel nevroz olarak yaptığı kavramsallaştırmalardan alır. Freud başlangıçta histeride bir tedavi yöntemi olarak gördüğü hipnotik telkin üzerine olan çalışmalarından zamanla uzaklaşarak nevrozların psikolojik kökenlerini araştırmaya yönelmiş, obsesyonel nevroz kuramı için kanıtları da, hipnoz sonrası deneylerden ve nevroz vakalarıyla yaptığı psikanalitik çalışmalardan elde etmiştir.[1]

Freud, obsesyonel nevrozların yapısının formülasyonunu, ilk kez Fare Adam olarak bilinen *Obsesyonel Bir Nevroz Vakası Üzerine Notlar* (1909) isimli eserinde yapmıştır.[2] Vaka sunumunu içeren bu makalede, Freud, çiftedeğerliliğin (*ambivalence*) merkezi rolü üzerinde durmuş, çözümlenmemiş Oidipal çatışmalardan kontrol merkezli anal sadistik ilgilere gerileme (*regression*), karşıt tepki oluşturma (*reaction formation*), düşünselleştirme (*intellectualization*), yalıtma (*isolation*) ve yapma-bozma (*undoing*) savunmaları gibi obsesyonel dinamikler üzerine çarpıcı düşünceler ortaya koymuştur.

OBSESYONEL NEVROZLAR VE SALDIRGANLIK

Obsesyonel Bir Nevroz Vakası Üzerine Notlar makalesinde, saldırganlık (aggression) konusu ağırlıklı bir yer tutar. Freud bu çalışmasında, çatışmayı sevgi ve nefret arasında görür; sevginin sıklıkla

1 Sigmund Freud (1913), "The Disposition to Obsessional Neurosis", *Standard Edition, Volume 12*, Hogarth Press, Londra, 1986, s. 311-326.

2 Sigmund Freud (1909), "Notes upon a Case of Obsessional Neurosis", *Standard Edition, Volume 10,* Hogarth Press, Londra, 1986, s. 151-318.

nefret olarak algılanabileceğini, sevginin doyumdan yoksun kalırsa kısmen nefrete çevrilebileceğini belirtir.[3] Freud, sevgi ve nefretin aynı kişiye yönelik olarak ve her ikisinin de en yüksek yoğunluğunda uzun süre var olmasını şaşırtıcı bulmakta ve güçlü bir sevginin uzun süre önce nefreti yenmiş ya da onun tarafından yutulmuş olmasının bekleneceğini ifade etmektedir. Nedir bu iki karşıt gücün bu kadar uzun süre bir arada bulunmasının koşulu? Freud'a göre, aşkın nefreti ortadan kaldırmayı başaramayıp onu sadece bilinçdışına itmiş olduğu özel psikolojik koşullarda bu mümkün olmaktadır. Sevgi karşıtını bastırma (repression) altında tutabilmek için bir karşıt tepki yoluyla özel bir yoğunluğa erişir. Böylece iki karşıt güç ayrılmış ve bunlardan biri (genellikle nefret) bastırılmıştır.

Obsesyonel Bir Nevroz Vakası Üzerine Notlar makalesinde, Freud'un ele aldığı şekliyle sorunun kaynağı, Fare Adam'ın babasından nefreti ya da sevgi ve nefretini birlikte aynı kişiye yöneltmesidir. Freud, aynı makalenin 1923 baskısında, bu durum için Bleuler'in "çiftedeğerlilik" terimini kullanır.[4] *Fare Adam* makalesinde, adı sonradan konulan çiftedeğerliliği açıklamak için iki yaklaşım sunulmaktadır: İlki, Fare Adam'ın, babasını çocukluğundaki tensel arzuları için bir engel olarak görmesinden köken alan nefretidir. Bu bir anlamda, engellenmeye (frustration) bağlı gelişen saldırganlığı ifade etmektedir. Diğeri ise, sevginin sadistik bileşeninin, nefret biçimindeki ısrarlı bir bilinçdışı sadizmle sonuçlanacak şekilde abartılması ve baskılanmasıdır.[5]

OBSESYONEL NEVROZLARDA GERİLEME

Gerileme, zorlanma durumlarında, ruhsal gelişimin vardığı bir düzeyden daha önceki dönemlere ait doyum nesnelerine ya da biçimlerine geri dönülmesidir. Dürtüsel gerileme, genellikle saplanmanın (fixation) olduğu bir nesne ya da doyum biçimine olur. Saplanma ne kadar güçlüyse, zorlanma karşısında gerileme de o derecede kolay gerçekleşir.

3 *Age*, s. 238-240.
4 *Age*, s. 239.
5 *Age*, s. 239-240.

Obsesyonel nevrozlarda libido, genital evreden sadistik-anal örgütlenme evresine geriler ve bu durum obsesyonel nevrozların oluşum sürecinde önemli bir rol oynar. Freud, *Obsesyonel Nevroza Yatkınlık* (1913) isimli eserinde, libidonun pregenital organizasyonu kavramının yapısal faktörler ile belirlendiğinden söz eder.[6] Freud bu eserinde, genital cinsel organizasyonda başarısız olunduğunda ya da bu organizasyon terk edilmek zorunda kalındığında, gerilemenin yeri ve önemi üzerinde durur. Obsesyonel nevrozlarda karşı tepki oluşturma ve karşıt güçler arasında uzlaşma sonucunda ortaya çıkan semptom oluşumu ile, gerilemeyi önleme çabası içine girilmektedir. Freud'a göre, obsesyonel nevrozların ilk semptomları genellikle çocukluğun ikinci döneminde (6 ile 8 yaşları arasında) ortaya çıkar.[7] Obsesyonel nevrozlara yatkınlık içeren cinsel organizasyon daha sonra da tamamen aşılamaz.[8]

Obsesyonel Bir Nevroz Vakası Üzerine Notlar makalesinde, Freud, gerileme durumunda düşünmenin eylemin yerini aldığını belirtir. Eylemden düşünmeye bu gerileme, obsesif düşünce özellikleri ya da dar anlamda obsesif eylemler olarak kendini göstermektedir.[9]

Fenichel (1945), kompulsiyon nevrozu olarak isimlendirdiği obsesyonel nevrozlarda semptom oluşumunu açıklarken, histeriden farklı olarak libidinal örgütlenmenin anal-sadistik düzeye gerilemesi kavramına vurgu yapar. Obsesyonel nevrozlardaki bastırılmış dürtülerin hem Oidipus karmaşası ile ilişkili fallik eğilimleri içermesi hem de anal sadistik nitelik göstermesini, Fenichel, savunmanın önce Oidipus karmaşasına yöneltilmesi, bunun yerini daha sonra anal sadizmin alması ve sonrasında da savunmanın anal sadistik dürtülere karşı sürdürülmesi ile açıklamaktadır. Fenichel, belirtilerin ortaya çıkması dışında, hastalığın hastanın tüm kişiliğini histeride olduğundan çok daha ileri ölçüde etkilemesinin de bu temel gerileme olgusuna bağlı olduğunu belirtir.[10]

Sonuçta, obsesyonel nevrozlarda psikoseksüel gelişim engellenmekte ve çocuk, saplandığı sadistik ve anal erotik dürtülerle

6 Sigmund Freud (1913), *age*, 1986, s. 317-326.
7 *Age*, s. 318.
8 *Age*, s. 322.
9 Sigmund Freud (1909), *age*, 1986, s. 244-245.
10 Otto Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, W. W. Norton & Company, New York, 1945, s. 306.

kendini gösteren, psikoseksüel gelişimin daha erken evresi olan anal sadistik evreye gerilemektedir. Obsesyonel nevrozlarda gerilemenin, libidonun genital örgütlenmesinin çok zayıf olmasından ziyade, benliğe karşıtlığın çok önce, sadistik fazın en yüksek olduğu anal dönemde başlamasından dolayı olduğu düşünülür. Bir ile üç yaşlar arasında anal evrede görülen ruhsallık içi çatışmalar, çocuk için ebeveyn kontrolüne uyma ya da karşı koyma ihtiyacı olarak içinden çıkılması zor bir durumu temsil eder. Bu vakalarda nefret ve anal erotizm, genital dürtülerin temsiliyetini üstlenir. Freud'un, *Ketlenmeler, Semptomlar ve Anksiyete* (1926) isimli eserinde belirttiği gibi, obsesyonel nevroz vakalarında, üstbenlik sahip olduğu görece olgun genital organizasyondan şiddetli ve kırıcı bir karaktere doğru geriler.[11] Fenichel de benzer bir noktaya vurgu yapar; bu vakalarda gerilemenin üstbenliğin özel şiddetinden sorumlu olduğunu, çünkü üstbenliğin sadizm yönündeki gerileyici çekimden kurtulamadığını belirtir.[12]

Benlik, sadistik üstbenliğin isteklerine karşı kendini savunurken, boyun eğme (kendini sevdirme) kadar, sadizme karşı başkaldırmayı da kullanabilir. Benlik bazen cezaları, kefaret eylemlerini, hatta işkence görmeyi kabule istekli görünür. Bu moral mazohizm, üstbenlik sadizminin bir tamamlayıcısı izlenimini verir.[13]

Buraya bir not düşelim: Obsesyonel olgunun anal-sadistik düzeyden daha ileri bir evreden gerilemenin bir sonucu olduğu varsayımı ile uyumlu olmayan klinik gözlemler de mevcuttur. Örneğin, Fenichel, gerilemenin bir sonucu olmayan obsesyonel nevroz vakalarının olduğunu açıklamıştır. Fenichel, anal sadistik dönem sırasında görülen gelişim bozukluklarının Oidipus karmaşasının gelişimini tamamen önlemesinin olanaksız olmadığını belirtir.[14] Ancak bunlar tipik obsesyonel nevrozu temsil etmemektedir. Fenichel, tipik obsesyonel nevrozlarda Oidipus karmaşası ve kastrasyon anksiyetesinin önemine vurgu yapar.

---

11 Sigmund Freud (1926), "Inhibitions, Symptoms and Anxiety", *Standard Edition, Volume 20*, Hogarth Press, Londra, 1986, s. 115-116.

12 Otto Fenichel, *age*, 1945, s. 308.

13 *Age*, s. 292.

14 *Age*, s. 306.

OBSESYONEL NEVROZLARA ÖZGÜ SAVUNMALAR

Freud, obsesif bir vakada yapma-bozma, yalıtma ve karşıt tepki oluşturma savunmalarının özel rollerini tanımlar ve obsesif düşüncelerin, bilinçli olsalar da, savuşturulmuş bilinçdışı dürtülerin yerine geçen gizlenmiş ve çarpıtılmış düşünceler olduğunu belirtir.

Yapma-bozma, bastırmanın işlevini yerine getirmekte güçlükle karşılaştığı durumlarda, yardımcı ve yerine geçici olarak devreye giren ve obsesyonel nevrozlar için tipik olan bir düzenektir. Yapma-bozma düzeneğini, obsesyonel nevrozlardaki iki aşamalı semptomlarda görürüz. Bu tür semptomlarda, bir eylem ikinciyle bozulmakta, böylece sanki eylem hiç yapılmamış gibi olmakta, gerçekte ise her ikisi de yapılmaktadır.[15] Yineleyici yapma-bozma, hem dürtüsel arzunun hem de ona savunma olarak karşı koyma arzusunun doyurulmasını ifade eder. Yapma-bozma böylece, eşzamanlı olarak birbirine karşıt konumdaki iki amaca da hizmet etmiş olur.

Yapma-bozma sırasında, kişi, cinsel ya da saldırgan dürtüleri nedeniyle, bilinçdışı olarak, oluşabileceğini hayal ettiği zararı ortadan kaldırmayı ya da bozmayı amaçlayan bir eylem yapar. Çocuklar ya da erişkinlerdeki birçok törensel davranış, bu düzenekle açıklanabilecek ögeler içerir. Büyüsel (magical) kökenli olan bu düzenekle, benliğin tehlikeli bulduğu bazı dürtülerin etkileri yok sayılmak istenmektedir. Yapma-bozma düzeneği, belirli bazı olayların olması ya da yinelenmesini engellemek için önlemlerin alınmasını amaçlarken, bir yandan da mantık dışı ve büyüsel bir şekilde, olmamış gibi kılarak tehlikeli bulduğu bir şeyden kurtulmayı amaçlar.[16]

Yineleme kompulsiyonları, yapma-bozma düzeneğine örnek olarak verilebilir. İki aşamalı ve ikinci aşamanın birincisini yansızlaştırdığı bu tür kompulsif eylemler, obsesyonel nevrozlar için tipiktir. Obsesyonel nevrotik, bu eylemlerin anlamını bilinç düzeyinde fark etmemekte, bunları akla uygun hale getirecek nedenler bulmaktadır. Oysa ki bunlar, hemen hemen eşit düzeyde ve birbirine karşıt konumda olan, sevgi ve nefret olarak da ifade edilebilen libido ile saldırgan dürtüler arasındaki çatışmayı ifade etmektedir. Yapma-bozma eylemiyle iki karşıt dürtünün, tek tek, önce biri sonra diğeri olmak üzere doyum bulduğu görülür.

15 Sigmund Freud (1926), *age*, 1986, s. 119.
16 *Age*, s. 119.

Freud'un metinlerinde obsesyonel nevrozlarda görülen savunma düzeneği olan yalıtma iki farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan ilki, daha yaygın olarak kullanılan ve ilk kez Freud'un *Savunma Psikonevrozları* (1894) yazısında geçen, düşüncenin duygusundan ayrılarak zayıflamış ve yalıtılmış olarak bilinçte kalması durumudur.[17] Freud, *Obsesyonel Bir Nevroz Vakası Üzerine Notlar* yazısında yalıtmayı tanımlarken ise, hastalık yapıcı durum ile ondan gelişen obsesyon arasına, nedensel bağlantılarının herhangi bir bilinçli araştırmasını yoldan saptırmak için bir zaman aralığının yerleştirildiğini belirtir.[18]

Freud, *Ketlenmeler, Semptomlar ve Anksiyete* isimli eserinde, yalıtmanın daha önce tanımladığı her iki anlamına da yer verir. Daha önce *Obsesyonel Bir Nevroz Vakası Üzerine Notlar* makalesinde yaptığı tanımın bir benzerini burada da yapar: Kişinin, hoş olmayan bir şey olduğunda veya kendisi nevrozu için önemli olan bir şey yaptığında, daha fazla bir şey olmaması için, araya hiçbir şey algılamaması ve hiçbir şey yapmaması gereken bir zaman aralığı yerleştirdiğini belirtir.[19] Yalıtma terimi burada, bir düşüncenin kendisinden sonra gelen düşünceden ayrılması, böylelikle kendisinden sonra gelenle arasında kısa bir zihinsel boşluk kalması olarak kullanılmıştır. Benlik, yalıtılmış düşünceyi bütün çağrışım bağlantılarından yoksun bırakarak onun bilince tekrar girme olanağını en aza indirmeye çalışmakta, böylece düşünce, dokunulmazlık kazanmış olmaktadır.

Freud, aynı yazıda, *Savunma Psikonevrozları* yazısındakine benzer bir şekilde, obsesyonel nevrozlarda deneyimin unutulmadığını ancak duygusundan yoksun bırakıldığını, çağrışımsal bağlantılarının baskılandığını ya da kesintiye uğratıldığını, böylece de yalıtılmış olarak kaldığını ve düşüncenin olağan sürecinde yeniden üretilmediğini belirtir.[20] Freud'a göre, yalıtmanın etkisi, amnezi ile birlikte olan bastırmanın etkisine benzerdir. Yalıtma, bastırmanın işlevini yerine getirmekte güçlükle karşılaştığı durumlarda, yardımcı ve yerine geçici bir işlev görür. Örneğin, bir yakınının kaza geçireceği şeklindeki obsesif bir düşüncenin bilince ulaşması, eşlik ettiği duygulardan yalıtılmasıyla mümkün olabilir. Kişi, duygunun eşlik

17 Sigmund Freud (1894), "The Neuro-Psychoses of Defence", *Standard Edition, Volume 3*, Londra, 1986, s. 58.
18 Sigmund Freud (1909), *age*, 1986, s. 246.
19 Sigmund Freud (1926), *age*, 1986, s. 120.
20 *Age*, s. 120.

etmediği bu tür bir düşünceyi, kendine yabancı görür; isteği dışında aklına zorla girdiği biçiminde yaşar. Böylece benlik, sıkıntı verici bir düşünceyi bilinçten uzaklaştıramadığında, yalıtma ile, duygusal yükü o düşünceden uzaklaştırmış olur. Bu durumda, zayıflamış olan düşünce bilinçte kalmış ancak çağrışımlarından ayrılmıştır.

Benliğin düşüncenin çağrışımlarını ve bağlantılarını engelleme çabası içinde olduğu obsesyonel nevrozlarda, dokunmaktan, temas kurmaktan kaçınmanın önemli bir yer tutmasının nedeni, dokunma ve fiziksel temasın, sevme kadar saldırgan nesne yatırımının da amacı olmasındandır. Yalıtma temas olasılığını ortadan kaldırır. Bu bir şeyi dokunulmaktan uzak tutmanın bir yöntemidir. Eğer bir nevrotik, bir izlenimi ya da bir etkinliği arada aralık bırakarak yalıtırsa, bu, simgesel olarak o izlenim ya da etkinlik hakkındaki düşüncelerinin, diğer düşünceleriyle çağrışımsal olarak temas etmesine izin vermeyeceği anlamına gelir.

Obsesyonel nevrotiklerin benliği, üstbenlik ve altbenlik arasındaki çatışmaya bağlı yüksek derecedeki gerginlik nedeniyle gözlemcidir ve keskin yalıtmalar yapar. Bu kişiler düşünürken, benlikleri, bilinçdışı fantezilerin akla gelmesini ve çiftedeğerlikli eğilimlere ilişkin görünümleri uzaklaştırmalı, bir anlamda sürekli mücadeleye hazır olmalıdır.[21]

Obsesyonel nevrotiğin bir diğer savunma düzeneği, karşıt tepki oluşturmadır. Freud, Oidipus karmaşasının yıkılmasına ek olarak, libidoda gerileyici bir bozulmanın oluştuğunu, üstbenliğin son derece katı ve kaba hale geldiğini ve benliğin üstbenliğe itaat ederek vicdan, merhamet ve temizlik şeklinde karşıt tepkiler oluşturduğunu belirtir.[22] Sürecin sadece bastırmayla sınırlı bulunduğu histeride, bu düzenek ya yoktur ya da çok zayıftır. Çiftedeğerliliğe bağlı çatışmaların sık olduğu obsesyonel nevrozlarda ise, iki çatışan duygudan biri fazlaca yoğunlaşırken, diğeri kaybolmaktadır. Duygunun abartılı derecesi, mevcut olanın sadece kendisi olmadığını ve diğer karşıt duygunun baskı altında tutulmaya çalışıldığını ortaya koyar. Örneğin, nefretin bilinçdışı kılınması, sevginin aşırı vurgulanması ile sağlanmaktadır. Böylece, ortadan kaybolan tutumun bilinçdışı olarak sürmesine karşın, nefretin yerini sevgi, zalimliğin yerini

21 Sigmund Freud (1923), *age*, 1986, s. 121.
22 *Age*, 1986, s. 115.

nezaket, inatçılığın yerini itaatkârlık, pislikten zevk almanın yerini temizliğe düşkünlük almıştır. Bu sürece, karşıt tepki oluşturma denir.

Karşıt tepki oluşturma, kişilikte bir kez oluşunca devam eder. Karşıt tepki oluşturan kişi, dürtüsel bir tehlikenin tehdidi karşısında, yeni savunmalar geliştirmek yerine, kişilik yapısını bu dürtüsel tehlike sürekli olarak varmışçasına değiştirerek, her an tehlikeye karşı hazırlıklı olunan bir tutumu benimser. Dürtüsel kirlilik ve düzensizlik isteklerine karşı koyan obsesyonel nevrotiklerin, temizlik ve düzen yönündeki uğraşıları bunun örnekleridir.

Freud, *Cinsellik Üzerine Üç Makale* (1905) isimli çalışmasında, karşıt tepki oluşturmanın sadece patolojik anlamda kullanılmadığını belirtmiş, bu düzeneğin bir yönüyle yüceltmeye yakınlık gösterdiğine dikkat çekerek çocukluğun sapkın cinsel eğilimlerinin karşıt tepki oluşturmanın kullanımıyla birçok erdemimizin kaynağı olarak alınabileceğine işaret etmiştir.[23]

OBSESYONEL NEVROZLARDA KARŞITLIKLAR

Anna Freud (1966), benlik dürtülerden daha çabuk olgunlaştığında, yani benlik ve üstbenlik dürtüleri tolere edebilmek açısından çok ileride olduğunda, anal-sadistik eğilimlerin yükseldiğini ve obsesif savunmaların ortaya çıktığını belirtir. Benlik ve üstbenlik ahlaki ve estetik standartlarını korurken, bireyin libidinal olarak fallik düzeyden anal-sadistik düzeye gerilediği yerde, obsesyonların gelişmesinin ön koşulu da oluşmuştur.[24]

Obsesyonel sonuçlar, aynı zamanda, anal-sadistik eğilimlerin yoğunluğunda yapısal bir artış ya da karşıt tepki oluşturma, düşünselleştirme, yalıtma gibi savunma düzeneklerinin kullanılmasına yönelik yapısal bir öncelik ile ortaya çıkar. Baştan çıkarmalar ya da aşırı derecede erken ve sıkı tuvalet eğitimi ile gereksiz müdahaleler gibi anal evredeki travmatik olaylar da aynı yönde etki gösterir.[25]

---

23 Sigmund Freud (1905), "Three Essays on the Theory of Sexuality", *Standard Edition, Volume* 7, Hogarth Press, Londra, 1986, s. 178.

24 Anna Freud, "Obsessional neurosis: A summary of psychoanalytic views as presented at the Congress". *International Journal of Psychoanalysis,* 47 (2), 116-122, 1966.

25 *Age.*

Obsesyonel nevroz kavramı altbenlik, benlik ve üstbenlikteki sistemler arası çatışmanın ötesine geçer ve sevgi-nefret, edilgenlik-etkinlik, kadınlık-erkeklik arasında olduğu gibi altbenlik içindeki sistem içi karşıtlıkları da içerir. Bu karşıtlıklar, insanın doğasında olan çiftedeğerlilik ve çiftcinsellik (bisexuality) şeklinde kendini gösterir. Normal gelişim sürecinde birey, karşıt dürtüler açısından bireşim (synthesis) işlevi ile çiftcinselliğin, libido ile saldırganlık arasındaki kaynaşma (fusion) ile de çiftedeğerliliğin üstesinden gelir. Bu işlevlerin her ikisi de obsesif eğilimli bireylerde başarısız görünmektedir ya da daha iyi bir ifadeyle, obsesyonel nevrozun oluşumunun öncesinde kaynaşma ve bireşim başarısızlığı yer almaktadır.[26]

Gerileme sırasında, genital evre ile birlikte sadistik faza ait yıkıcı dürtü yatırımlarına bağlanmış olan erotik bileşenler ayrılmakta ve dürtünün ayrışması (defusion) ortaya çıkmaktadır. Aşırı miktarda saldırganlığın içe doğru çevrildiği yerde, birey kendi içinde bölünür ve iç ahenk çabalarının karşısında yer alan bir iç kavgaya yönelir. Bu, karşıtdeğerliliği artırırken, karşıtdeğerlikli çabalar iç çatışmaları sürdürme amacıyla kullanılır. Obsesyonel nevrotik, nesneleriyle olduğu gibi, kendisiyle de daima karşıt amaç içindedir. Saldırganca tartışma ve çevreye düşmanca tavırlar, kendi iç yapıları arasında varolan eziyet edici ilişki ile koşutluk gösterir.[27]

OİDİPUS KARMAŞASI KAVRAMININ KÖKENLERİ

Freud Oidipus karmaşasından ilk kez, nevrozların kökeni ile ilişkilendirerek *Rüyaların Yorumu*'nda (1900) söz eder. Kastrasyon karmaşası ile henüz bir bağlantı kurmamıştır. Freud, "Benim deneyimime göre," der, "daha sonra psikonevrotik hale gelen tüm çocukların ruhsal yaşamlarında ana rol ebeveynleri tarafından oynanır. Ebeveynden birine aşık olmak ve diğerinden nefret etmek, o sırada oluşan ve sonraki nevroz semptomlarını belirlemede çok önemli olan ruhsal dürtüler stoğunun temel bileşenleri arasındadır."[28] Ardından da, "Bu

26 *Age.*
27 *Age.*
28 Sigmund Freud (1900), "The Interpretation of Dreams", *Standard Edition, Volume 4*, Hogarth Press, London, 1986, s. 260-261.

keşif, bize klasik antik dönemden gelen bir efsaneyle doğrulanır.", diye devam eder. Freud'un aklında Kral Oidipus efsanesi ve onun adını taşıyan Sophokles'in oyunu vardır.[29]

Freud, babasını öldüren ve annesini eş olarak alan Kral Oidipus efsanesinin, daha sonra enseste karşı bariyer oluşturarak karşı çıkılan ve reddedilen çocuksu arzuyu açığa vurduğunu belirtirken nevrozların "çekirdek karmaşa"sından (nuclear complex) söz eder.[30] Kısa süre sonra da, *İnsan Tarafından Özel Bir Nesne Seçimi Türü* (1910) başlıklı makalesinde Oidipus karmaşası terimine yer verir.[31] Oidipus karmaşasının can alıcı bir özelliği olan kastrasyon fikri, Freud'un Oidipus mitinin Sophokles versiyonuna dayandırdığı kavramın özgün formülasyonunda yer almaz. Ancak, Oidipus'un kendi kendini kör etmesi, açıkça böyle bir bağlantıyı akla getirir; bu, Ferenczi ve Rank tarafından işaret edilen ve Freud tarafından kabul edilen bir şeydir.[32] Freud, *Totem ve Tabu* (1913) adlı eserinde, Oidipus karmaşası için kastrasyon korkusunun önemini kabul eder. Oidipus ve kastrasyon karmaşalarında baba, çocukluğun cinsel ilgilerine karşı korkunç bir düşman rolünü oynanmaktadır; tehdit ettiği ceza da kastrasyon ya da onun yerine geçen kör etmedir.[33] Freud daha sonra, *Bir Psikanaliz Taslağı*'nda (1938) kastrasyonun Oidipus efsanesinde de yeri olduğunu, çünkü Oidipus'un suçlarını keşfettikten sonra kendini kör ederek cezalandırmasının kastrasyonun simgesel bir ikamesi olduğunu belirtecektir.[34]

Freud *Totem ve Tabu*'da, ayrıca, Oidipus karmaşasının filogenetik kökeninin, kabile reisinin oğulları tarafından öldürülmesi ve bunun ardından gelen suçluluktan kaynaklandığını ileri sürer: "Güç için

---

29 *Age*, 1986, s. 261.

30 Sigmund Freud (1910), "Five Lectures on Psycho-analysis", *Standard Edition, Volume 11*, Hogarth Press, London, 1986, s. 47.

31 Sigmund Freud (1910), "A Special Type of Choice of Object made by Men (Contributions to the Psychology of Love I)", *Standard Edition, Volume 11*, Hogarth Press, London, 1986, s. 171.

32 Peter Hartocollis, "Origins and Evolution of the Oedipus Complex as Conceptualized by Freud", *Psychoanalytic Review*, 92 (3), 315-334, 2005.

33 Sigmund Freud (1913), "Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics", *Standard Edition, Volume 13*, Hogarth Press, London, 1986, s. 130.

34 Sigmund Freud (1938), "An Outline of Psycho-Analysis" *Standard Edition, Volume 23*, Hogarth Press, London, 1986, s. 190.

duydukları özlem ve cinsel arzularına böylesine büyük bir engel teşkil eden babalarından nefret ediyorlardı; ama aynı zamanda babalarını sevdiler ve ona hayran kaldılar. Ondan kurtulduktan, nefretlerini tatmin ettikten ve onunla özdeşleşme isteklerini hayata geçirdikten sonra, bunca zaman alta itilmiş olan sevgi mutlaka kendini hissettirecekti. Bunu pişmanlık şeklinde yaptı. Bu durumda tüm grubun hissettiği pişmanlıkla örtüşen bir suçluluk duygusu ortaya çıktı."[35]

OİDİPUS KARMAŞASININ GELİŞİMİ

Freud, klinik deneyiminin, psikonevrozun bastırılmış libidinal dürtülerden ortaya çıktığını gösterdiğini belirtmiştir.[36] Nevrozlar, psikanalitik yaklaşıma göre, Oidipus karmaşasının çözülmesini çevreleyen dürtüsel çatışmaların bir sonucu olarak gelişir. Nevrozlarda çocuk oidipal fantezilerini terk etmekte başarılı olamaz ve libido çocuksu sevgi nesnelerine saplanır.

Oidipus karmaşası, çocuk için, karşıt cinsiyetteki ebeveyn ile aşk yaşadığı, aynı cinsiyetten ebeveyni bertaraf etmek istediği bilinçdışı gelişimsel bir meydan okumadır. Erkek çocuk, babasının kendisinin annesine olan arzularını ortaya çıkaracağı ve ceza olarak penisini keseceğinden korku şeklindeki kastrasyon anksiyetesini yaşar. Freud, küçük erkek çocuğun bir kızın genital bölgesini ilk gördüğünde, başlangıçta kararsızlık ve ilgisizlik gösterdiğini; hiçbir şey görmediğini ya da gördüklerini inkar ettiğini, yumuşattığını ya da beklentilerine uygun hale getirmek için çareler aradığını belirtir. Ancak daha sonra, bir tür kastrasyon tehdidi onu ele geçirdiğinde, yaptığı gözlem onun için önemli hale gelir.[37] Erkek çocukta annesini arzulama ve babasından rakip olarak kurtulmak isteme şeklindeki Oidipus karmaşası, fallik cinsellik evresinden doğal olarak gelişmektedir.[38]

Freud'a göre, küçük erkek çocuk, ebeveynini ve özellikle de babasını oidipal isteklerinin gerçekleşmesinin önünde engel olarak

35 Sigmund Freud (1913), *age*, 1986, s. 143.

36 Sigmund Freud (1905), *age*, 1986, s. 163-164.

37 Sigmund Freud (1925), "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes", *Standard Edition, Volume 19*, Hogarth Press, London, 1986, s. 252.

38 Sigmund Freud (1933), "New Introductory Lectures On Psycho-Analysis", *Standard Edition 22*, Hogarth Press, London, 1986, 129.

algılar ve bu yüzden de çocuksu benliğini aynı engeli kendi içinde oluşturarak bastırmanın gerçekleştirilmesi için güçlendirir. Bunu da gücünü babadan ödünç alarak yapar.[39] Böylece, çocuksu benliğini baba ile özdeşleşme ve Oidipus karmaşasını bastırma yönünde harekete geçirmiş olur. Oidipus karmaşası, kastrasyon korkusuyla bastırılan cinsel (ve saldırgan) bir arzudan, çocuğun psikoseksüel gelişiminin fallik evreden gizil (latency) döneme ve üstbenliğin sağlamlaşmasına doğru gitmesini sağlayan düzenleyici bir işlev görmektedir.[40] Freud daha sonra, Oidipus karmaşasının yıkımından bahsetmeye başlar; kastrasyon karmaşası onun yok edicisidir. Kendi ifadesiyle, erkek çocuklarda Oidipus karmaşası sadece bastırılmaz, kastrasyon tehdidinin etkisiyle parçalara ayrılır. "Libidinal yatırımları terk edilir, cinsellikten arındırılır ve kısmen yüceltilir; nesneleri, üstbenliğin çekirdeğini oluşturdukları ve bu yeni yapıya karakteristik niteliklerini verdikleri benliğe dahil edilir."[41] Üstbenlik artık Oidipus karmaşasının varisi olmuştur. Freud burada, Oidipus karmaşasının yıkılmasından söz ederken, bu durumu karmaşanın ideal çözümü olarak görür. *Yeni Giriş Konferansları*'nda (1933) Oidipus karmaşasının, penisini kaybetme tehlikesinin etkisi altında terk edildiğini, bastırıldığını ve çoğu normal durumda tamamen yok edildiği görüşünü yineler.[42] Freud için, nevrotik bireylerde Oidipus karmaşasının yıkılmasından ziyade bastırılması söz konusudur.

Küçük kızlarda Oidipus karmaşası erkeklerde olandan daha fazla bir sorun yaratmaktadır. Freud, her iki durumda da anne özgün nesne iken, nasıl oluyor da kız çocuklarının bundan vazgeçip babalarını nesne olarak aldıkları sorusunu ortaya atar.[43] Freudcu yaklaşıma göre, kız çocuğu, kendisine bir penis vermediği için annesine karşı duyduğu kızgınlık biçimindeki penis hasedinden muzdariptir. Penis hasedinin sonuçlarından birinin de, kız çocuğunun anne nesnesiyle olan sevgi dolu ilişkisinin gevşemesi olduğu belirtilir. Kız çocuğunu dünyaya bu kadar yetersiz gönderen annesi, penisin olmamasından

39 Sigmund Freud (1923), "The Ego and the Id", *Standard Edition, Volume 19*, Hogarth Press, London, 1986, s. 34.
40 Peter Hartocollis, *age*, 2005, 315-334.
41 Sigmund Freud (1925), *age*, 1986, s. 257.
42 Sigmund Freud (1933), *age*,1986, 129.
43 Sigmund Freud (1925), *age*, 1986, s. 251.

neredeyse sorumlu tutulmaktadır.[44] Bu süreçte penise sahip olma arzusu, babadan bir çocuk sahibi olma arzusu ile yer değiştirir. Bu yolla, babasını sevgi nesnesi olarak alan kız çocuğu annesini kıskanmaya başlar. Freudcu görüşte, penis hasedinin kadınlığın gelişiminde gerekli bir rol oynadığı varsayılmaktadır.

Freud, kız çocukları için Oidipus karmaşasının, uzun ve zor bir gelişimin sonucu olduğunu belirtir.[45] Bir tür ön çözümdür; gizil döneminin başlangıcı çok uzak olmadığı için hemen terk edilmeyen bir durumdur. Kız çocuklarında Oidipus karmaşası, erkek çocuklarda olanın tam tersi olarak görülür. Kastrasyon karmaşası burada, Oidipus karmaşasını yok etmek yerine kız çocuğunu ona hazırlar; kız çocuğu penise duyduğu hasedin etkisiyle annesine olan bağlılığından uzaklaşırken bir sığınak gibi Oidipus durumuna girer. Kız çocuklarında, kastrasyon korkusunun yokluğunda, erkek çocuklarını Oidipus karmaşasını aşmaya iten ana güdü eksiktir.[46] "Kastrasyon, kız çocuğunu Oidipus karmaşası durumuna zorlayacak olan etkisini zaten göstermiştir. Böylece Oidipus karmaşası erkek çocuklarda karşılaştığı kaderden kurtulur: Yavaş yavaş terk edilebilir ya da bastırma yoluyla üstesinden gelinebilir ya da etkileri kadınların normal ruhsal yaşamına kadar devam edebilir."[47]

Freud, *Benlik ve Altbenlik*'te (1923), basit Oidipus karmaşasının en yaygın biçim olmadığını, pratik amaçlar için bir basitleştirme veya şemalaştırmayı temsil ettiğini belirterek genellikle iki yönlü, pozitif ve negatif olan ve başlangıçta çocuklarda bulunan çiftecinsellikten kaynaklanan daha eksiksiz bir Oidipus karmaşasından söz eder: "Başka bir deyişle, erkek çocuğun sadece babasına karşı kararsız bir tutumu ve annesine karşı şefkatli bir nesne seçimi yoktur; aynı zamanda bir kız çocuğu gibi davranır ve babasına karşı şefkatli bir kadınsı tutum ve annesine karşı buna karşılık gelen bir kıskançlık ve düşmanlık sergiler."[48] Burada Freud, tersine çevrilmiş (inverted) olarak da adlandırdığı negatif Oidipus karmaşasına atıfta bulunmaktadır. Tüm süreç, bireyin çiftcinselliğine, yani onun eril ve dişil cinsel eğilimlerinin göreli gücüne bağlıdır ve sonuç ya bir

44 *Age*, 1986, s. 253-254.
45 Sigmund Freud (1933), *age*,1986, 129.
46 *Agy*.
47 Sigmund Freud (1925), *age*, 1986, s. 257.
48 Sigmund Freud (1923), *age*, 1986, s. 33.

baba ya da anne özdeşleşmesidir. Böylece, baba özdeşleşmesi, anneyle pozitif karmaşaya ait olan nesne ilişkisini koruyacak ve aynı zamanda babayla tersine çevrilmiş karmaşaya ait olan nesne ilişkisinin yerini alacaktır ve aynı durum, gerekli değişiklikler yapılarak anne özdeşleşmesi için de geçerli olacaktır.[49] İki yıl sonra ise, Freud, pozitif ve negatif Oidipus karmaşaları arasında ayrım yapmak yerine, Oidipus karmaşasının, erkek çocuklarda bile, çiftcinsel yapıları ile uyumlu bir şekilde aktif ve pasif olarak ikili yönelime sahip olduğu bir durumdan söz eder; erkek çocuk da babasının aşk nesnesi olarak annesinin yerini almak istemektedir.[50] Freud, bunu kadınsı tavır olarak tanımlar.

Freud, *Nevrozların Genel Kuramı*'nda (1917), bugün normal olan insanların, Oidipus karmaşasının sapkınlıklarına ve nesne yatırımına yol açan normal gelişim yolundan geçtiklerini ve nevrotiklerin, sağlıklı insanlarda rüya analizinin bize gösterdiğini büyütülmüş ve kaba bir biçimde sergilediklerini öne sürmüştür.[51] Üç yıl sonra, *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'nin yeni baskısına eklediği bir dipnotta Freud, Oidipus karmaşasını "çocuksu (infantile) cinselliğin zirvesi" olarak tanımlarken, bunun nevrozlar ve sapkınlıklarla bağlantısının karmaşaya hakim olmadaki başarısızlık olduğu sonucuna varır.[52] Başlangıçta Oidipus karmaşasından bağımsız olan kastrasyon karmaşası, belirli bir aşamada Freud'un Oidipus karmaşasına dahil olur; onun çözülmesine ve gizil döneme geçişe yol açar.

Özdeşleşme süreci, Oidipus karmaşasının çözülmesiyle ortaya çıkarken, üstbenlik de bu çerçevede, oidipal çatışmanın çözülmesine eşlik eden ve çocuksu cinselliği kontrol altında tutan ebeveyn değerlerinin içselleştirilmesini temsil etmektedir.

OİDİPUS KARMAŞASI VE OBSESYONEL NEVROZ OLUŞUMU

Fenichel, obsesyonel nevrozlarda gerilemenin etkisiyle artmış sadizmin, aynı cinsiyetten ebeveyne karşı duyulan Oidipus düşmanlığı ile birleştiğini ve benliğe yeni savunma görevleri yüklediğini belirtir.

49 *Age*, 1986, s. 34.
50 Sigmund Freud (1925), *age*, 1986, s. 250.
51 Sigmund Freud (1917), "General Theory of the Neuroses", *Standard Edition, Volume 16*, Hogarth Press, Londra, 1986, s. 338.
52 Sigmund Freud (1905), *age*, 1986, s. 226.

Fenichel'e göre, anal erotizmin aktif sadistik ögesi tarafından pekiştirilen ve abartılan erkeksi tutum ile anal erotizmin pasif ögesinin temsil ettiği kadınsı tutum arasındaki kararsızlık, obsesyonel nevrozlu erkeğin bilindışındaki en tipik çatışması olarak görülür. Fallik oidipal tutum, doyumun penisin yitirilmesi anlamına geldiği düşüncesiyle ketlenir. Gerileme, erkeksi tutumu tam olarak yıkmamış olsa da, kişiyi kadınsı bir tutuma zorlamaktadır. Obsesyonel nevrozlarda cinsel doyum kastrasyon fikirleri ile öylesine sıkı bir şekilde bağlanabilir ki, sonunda ayrı düşünülemez olur.[53]

Obsesyonel nevrozda oidipal-fallik evreden anal-sadistik düzeye gerileme sürecinde ortaya çıkan semptomlar, yasaklanmış dürtüler ile onlara karşı gelişen savunmaların bir ifadesidir. Semptomların diğer özellikleri, dürtülerin sevgi ve nefret olarak aşırı çiftedeğerliliği ya da ayrışması, şiddetli ve katı bir üstbenliğin oluşması ve büyüsel düşüncedir.

Gerilemenin uygulanmasında benlik ilk başarısını, libidonun taleplerine karşı yürüttüğü mücadelede gösterir. Obsesif vakalarda savunmanın güdüleyici gücünün kastrasyon anksiyetesi, uzaklaştırılanın da Oidipus karmaşasının eğilimleri olduğunu görürüz. Oidipus karmaşasının yıkımına ek olarak, libido gerilemeye uğrar. Kökenini altbenlikten alan üstbenlik, kendini libidonun gerilemesinden ve dürtünün ayrışmasından uzak tutamaz ve bu da, daha sert ve eziyet edici bir üstbenliğin oluşumuna yol açar.

Obsesyonel nevrozlarda aynı cinsiyetten ebeveyn tarafından Oidipal cezalandırma korkuları çözülmeden kalırken, cezalandırma işlevi üstbenlik tarafından üstlenilir ve çiftedeğerlikli sevgi ve nefret duygularının temel olduğu bir çatışma içine girilir.

Anne ya da babaya sahip olmanın libidinal arzusu ile diğer ebeveyn tarafından cezalandırılma korkusu arasında kalan çocuk, Oidipus karmaşasını çözen meydan okumanın ortaya çıkardığı anksiyeteyi yoğun biçimde yaşar. Obsesif özellikleri olan kişide bu anksiyete karşı konulamaz düzeydedir.

Obsesyonel nevrozlarda semptom oluşumu, benliğin üstbenlikten korkusu üzerine kuruludur. Benliğin uzaklaştırmak istediği tehlike durumu, üstbenliğin düşmanlığıdır. Benlik, üstbenliğin

53 Otto Fenichel, *age*, 1945, s. 277.

emirlerini ve uyarılarını itaatkâr bir biçimde uygulayarak anksiyeteden kendini korumaya çalışır. Bunu yapması engellenirse, anksiyetenin eşdeğeri olarak kabul edilebilecek olan aşırı bir sıkıntı hissi ortaya çıkacaktır.

Obsesyonel nevrozlarda semptom oluşumunu anlamak için, Freud'un bastırma kavramına bakabiliriz. Freud'a göre bastırma hareketlidir; bir kerede olup biten bir işlem olarak görülmez.[54] Bastırılmış olan, bilince doğru sürekli bir baskı yaparken, bu bir karşı baskıyla dengelenmeye çalışılır. Benlik tarafından gelen karşı baskı, bastırılmış içeriğin baskısından güçlü olduğunda, bastırma sürecek, karşı baskı zayıfladığında ya da bir nedenle dürtü baskısının güç ve yoğunluğunda artma olduğunda, bastırılmış içerik harekete geçerek bilince çıkma eğilimi gösterecektir. Bastırmanın hareketliliği, obsesif semptomların altında yatan cinsel dürtü ve fantezilerin de zaman zaman bilinç düzeyinde algılanabildiğini ortaya koyar. Obsesyonel nevrozun semptomları altta yatan cinsel dürtü ve fantezilerle ortaya çıkan anksiyeteye karşı savunma tepkileridir ve zarar verme, bulaşma, yok etme ya da anne veya baba ile cinsel ilişki kurma yasağı üzerinden korkuları önleme ya da yatıştırmaya hizmet eder. Böylece, oidipal fantezilerin sınırlı olarak doyumuna izin veren kısmi bastırma, obsesif semptomların oluşması ile yerini oidipal anılar ve fantezilerin bastırıldığı, bedensel duyumların, cinsel duyguların zapt edildiği, harekete geçmenin kontrol altına alındığı bir sürece bırakır.

Sonuç olarak, obsesif semptomların oluşmasıyla fallik-oidipal düzeyden anal-sadizme doğru geriye adım ya da diğer bir ifadeyle anksiyete ortaya çıkaran oidipal arzular karşısında savunmacı bir geri çekilme, obsesyonel nevroz oluşumu için olmazsa olmaz bir koşuldur. Obsesyonel nevrozda oidipal arzu ve fanteziler obsesif semptomlar aracılığıyla tümüyle bertaraf edilirken, anal sadistik evrenin altbenlik içeriği ve ona karşı gelişen savunmalar hakim hale gelir.

54 Sigmund Freud (1915), "Repression", *Standard Edition, Volume 14*, Hogarth Press, London, 1986, s. 151.

KAYNAKÇA

Anna Freud, "Obsessional neurosis: A summary of psychoanalytic views as presented at the Congress" *International Journal of Psychoanalysis*, 47 (2), 116-122, 1966.

Peter Hartocollis, "Origins and Evolution of the Oedipus Complex as Conceptualized by Freud", *Psychoanalytic Review*, 92 (3), 315-334, 2005.

Otto Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, W. W. Norton & Company, New York, 1945.

Sigmund Freud (1894), "The Neuro-Psychoses of Defence", *Standard Edition, Volume 3*, London, 1986, s. 41-61.

Sigmund Freud (1900), "The Interpretation of Dreams", *Standard Edition, Volume 4*, Hogarth Press, London, 1986, s. ix-627.

Sigmund Freud (1905), "Three Essays on the Theory of Sexuality", *Standard Edition, Volume 7*, Hogarth Press, London, 1986, s. 123-246.

Sigmund Freud (1909), "Notes upon a Case of Obsessional Neurosis", *Standard Edition, Volume 10*, Hogarth Press, London, 1986, s. 151-318.

Sigmund Freud (1910), "Five Lectures on Psycho-analysis", *Standard Edition, Volume 11*, Hogarth Press, London, 1986, s. 1-56.

Sigmund Freud (1910), "A Special Type of Choice of Object made by Men (Contributions to the Psychology of Love I)", *Standard Edition, Volume 11*, Hogarth Press, London, 1986, s. 163-176.

Sigmund Freud (1913), "The Disposition to Obsessional Neurosis", *Standard Edition, Volume 12*, Hogarth Press, London, 1986, s. 311-326.

Sigmund Freud (1913), "Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics", *Standard Edition, Volume 13*, Hogarth Press, London, 1986, s. vii-162.

Sigmund Freud (1915), "Repression", *Standard Edition, Volume 14*, Hogarth Press, London, 1986, s. 141-158.

Sigmund Freud (1917), "General Theory of the Neuroses", *Standard Edition, Volume 16*, Hogarth Press, London, 1986, s. 241-463.

Sigmund Freud (1923), "The Ego and the Id", *Standard Edition, Volume 19*, Hogarth Press, London, 1986, s. 1-66.

Sigmund Freud (1925), "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes", *Standard Edition, Volume 19*, Hogarth Press, London, 1986, s. 241-258.

Sigmund Freud (1926), "Inhibitions, Symptoms and Anxiety", *Standard Edition, Volume 20*, Hogarth Press, London, 1986, s. 115-116.

Sigmund Freud (1933), "New Introductory Lectures On Psycho-Analysis", *Standard Edition 22*, Hogarth Press, London, 1986, 1-182.

Sigmund Freud (1938), "An Outline of Psycho-Analysis" *Standard Edition, Volume 23*, Hogarth Press, London, 1986, s. 139-208.

Borderline Kişilik Örgütlenmesi Düzeyinde Oidipal Karmaşa ve Cinsel Yaşama Etkileri

Doğan Şahin

BORDERLİNE VE NEVROTİK KİŞİLİK ÖRGÜTLENMELERİ ARASINDAKİ FARKLAR

Borderline kişilik örgütlenmesi (BKÖ) gösteren kişilerin, nevrotik kişilik örgütlenmesi gösteren kişilerden en önemli farkı kimlik bütünlüklerinin olmamasıdır. Bölme savunma mekanizması dolayısıyla ya olumlu ya da olumsuz nesne ilişkileri bilinçte olduğu için kendilerinden bahsederken ya sadece olumlu ya da tersine olumsuz kendilik temsillerinden söz ederler. Ayrıca kendilik ya da nesne temsilleri gene bölme savunma mekanizması dolayısıyla zaman içinde kararlılık gösteremez. Yani farklı zamanlarda kendileri hakkında söyledikleri şeyler birbiri ile çelişir. Mesela bir keresinde yardımsever ve insanlara karşı şefkatli biri olduğunu söylemişken başka bir zaman insanlara hiçbir şey vermek istemediğini, onları asalak gibi gördüğünü söyleyebilir.

Borderline kişilik örgütlenmesi gösteren bireyler temel olarak bölme savunma mekanizmasını ve yardımcı olarak da ilkel savunma mekanizmalarını kullanırken, nevrotik kişilik örgütlenmesi gösteren bireyler esas olarak bastırmayı ve yardımcı savunma mekanizması olarak daha üst ve orta düzey savunma mekanizmalarını kullanırlar.

Borderline kişilik örgütlenmesi gösteren kişilerde gerçeği değerlendirme yetisi özellikle stresle bağlantılı olarak kısa süreli bozulmalar gösterirken, nevrotiklerde gerçeği değerlendirme yetisi her zaman tamdır.

Borderline kişilik örgütlenmesi gösteren kişilerin agresyon düzeyleri nevrotiklere göre daha yüksektir, hem kendilerine hem de başkalarına karşı ciddi agresif davranışlar gösterebilirler.

Süperegoları da çok iyi örgütlenmemiştir. Süperego bazı alanlarda hayli katı ve cezalandırıcı iken, bazı alanlarda hiçbir süperego yasağı yok gibidir ya da dönemsel önemli değişiklikler gösterir. Bir dönem büyük bir suç gibi kaçındığı eylemleri bir dönem rahatsız olmadan yaptıkları gözlemlenebilir.

Borderline kişilik örgütlemesi gösteren kişilerin tüm bu özellikleri yakın ilişkilerde ciddi zorluklar yaşamalarına neden olur.

Antisosyal, Histrionik, Borderline, Narsisistik, Şizoid, Şizotipal, Paranoid KB'ları ile Siklotimik, İmmatür, Pre-psikotik, Sado-mazohistik karakterler büyük oranda BKÖ düzeyinde yer alırlar.

BORDERLİNE KİŞİLİK ÖRGÜTLENMESİ, OİDİPUS VE CİNSELLİK

Oidipal karmaşaya ilişkin farklılıklara gelince, borderline kişilik örgütlenmesi gösteren kişilerde ebeveyn figürlerine yönelik yoğun pregenital ve özellikle oral agresyon mevcuttur.

Borderline kişilik organizasyonu gösteren hastalardaki ebeveyn figürlerine yönelik bu yoğun pregenital ve özellikle oral agresyon erken ebeveyn imajlarının paranoid çarpıtılmasına neden olur. Anneye duyulan nefret, çocuğun fantezisinde anne ve baba tek birim olarak görüldüğünden ebeveyne duyulan nefrete dönüşür. Baba imgesinin anneye yöneltilmiş agresyonla kontamine olması hem kız hem de erkek çocuklarda tehlikeli anne baba imgeleri yaratır.

Yoğun pregenital agresyon, nesneye yönelik yeme, yutma, içine alma, kontrol etme, yok etme gibi bilinçdışı fantezilere yol açarken, bunların yansıtılması, yenme, yutulma, kontrol edilme, yok edilme korkularını doğurur. Her türlü yakın ilişki ve cinsellik tehlikeli hale gelir.

BKÖ olgularının bu özellikleri cinselliği algılama ve yaşama biçimlerini önemli ölçüde belirler. Kernberg, BKÖ olgularının cinsel yaşamlarının niteliklerini beş başlıkta betimlemiştir:

1-OİDİPAL RAKİP KORKUTUCU, AŞIRI TEHLİKELİ VE TAHRİP EDİCİ OLARAK ALGILANIR.

Oidipal çatışmada yaygın bir agresyon vardır. Kastrasyon anksiyetesi ve penis hasedi aşırı abartılıdır. Cinsel yakınlık ve hazza

karşı yasaklar vahşi ve primitif bir kalite taşırlar ve şiddetli mazohistik eğilimler söz konusudur.

Örnek

Diş hekimliği fakültesinde öğrenci olan erkek bir hastam hiçbir şekilde saygı ve sevgi hissetmediğini, sadece cinsel gereksinimleri için birlikte olduğunu söylediği kız arkadaşına bir erkeğin ilgi gösterdiğini öğrendikten sonra aniden müthiş bir âşığa dönüşmüştü. Daha önce hiç önemsemediğini söylediği kız arkadaşına âşık olduğunu ve onu deli gibi sevdiğini söylüyordu.

Öte yandan kız arkadaşına ilgi gösteren erkeğe yönelik şiddetli bir öfke duymaktaydı. Kız arkadaşının o kişi ile cinsel ilişki kurarsa orgazm olup olmayacağını, nasıl sevişebileceklerini ve kız arkadaşının onun tarafından daha çok memnun edilip edilmeyeceğini merak ediyor, bunlarla ilgili düşlemlere dalıyor, ardından kız arkadaşına karşı sözel şiddet ve eşyaya zarar verme biçiminde şiddetli öfke krizleri geçiriyordu. Bir silah edinen hasta, bu erkeği çeşitli biçimlerde yenme ve aşağılama fantezileri kuruyor ve öldürme planları yapıyordu.

Ortaokul yıllarında başlayan ve her türlü medikal tedaviye ve davranışçı terapilere rağmen düzelmeyen ve sürekli şekil değiştiren, ellerinin ve bedeninin kirli olduğu, kaldırımda yürürken yukarıdan üzerine tükürüleceği biçiminde obsesyonları ve bunların yarattığı anksiyeteyi azaltmak amacıyla, el yıkama, sık ve uzun banyo yapma ve kaldırımlardan yürümeme gibi kompulsiyonları vardı.

Başka bir erkeğin kız arkadaşına ilgi göstermesinden sonraki dönemde hastanın çağrışımları sık sık anne babasının cinsel yaşamına, kendisinin annesiyle ilgili cinsel fantezilerine ve babasından nasıl korktuğuna yöneliyordu.

Hasta mevcut ilişkisinde yaşadıkları ile geçmiş arzuları ve korkuları arasında bağlantı kurdukça, öldürme ve zarar verme fantezileri babasını da hedef almaya başladı. Bir süre sonra kaldırımdan yürürken üzerine tükürüleceğine ilişkin korkularının aslında birinin spermlerini üzerine fırlatacağı korkusu olduğunu anladı. Bir süre sonra da bu kişinin aslında babası olduğunu anladığını söyledi. Çocukluk yıllarında banyoya gittiğinde babasının menisinin etrafa bulaşmış olabileceği ve oradan kendisine geçebileceğine ilişkin kor-

kularının olduğunu hatırladı. Hastaya göre babasının ya da başkasının menisinin üzerine bulaşması, onların üstünlüğünü kabul etmesi ve onlara boyun eğmesi anlamına geliyordu. Banyoya gitmek hem babasının menisinin üzerine bulaşma riskini artırmak hem de ondan temizlenmek anlamına geliyordu. Çocukluk yıllarında başlayan el yıkama ve uzun banyo ritüelleri zamanının büyük bölümünü bu yapboz atmosferinde geçtiğini gösteriyordu. BKÖ gösteren ve represyon bariyeri zayıf olduğu için nevrotik birinde bilince çıkması pek kolay olmayan Oidipal malzeme rahatlıkla bilince ulaşıyor ve hastada ciddi bir suçluluk duygusu uyandırmadan ifade edilebiliyordu.

2- İLKEL ÖFKEYE KARŞI SAVUNMACI İŞLEVİ NEDENİYLE, POZİTİF OİDİPAL İLİŞKİDE HETEROSEKSÜEL AŞK OBJESİ, NEGATİF OİDİPAL İLİŞKİDE DE HOMOSEKSÜEL AŞK OBJESİ AŞIRI İDEALİZE EDİLMİŞTİR. Bu nedenle, hem bu tip aşk objeleri için özlem ve bunların gerçekdışı idealizasyonu hem de idealize nesne ilişkisinden devalüasyona dönüş ani ve hızlı olabilir. Mesela kişi aşırı idealize ettiği bir kişiyle yeni bir ilişkiye başlarken bir önceki ilişkisini aşırı devalüe eder. Oysa şimdi devalüe ettiği kişi de bir süre önce yoğun bir şekilde idealize edilmiştir.

Örnek

İnternette tanıştığı kendisinden 15 yaş büyük evli bir adamın, evini, eşyalarını, kitaplarını, kıyafetlerini aşırı bir şekilde idealize eden ve onu mükemmel olarak algılayan 20'li yaşlarının ortasında mimar bir erkek hasta, sevdiği erkeğin kendisine eskisi gibi ilgi göstermemesiyle başlayan bir depresyonla başvurmuştu.

Aşkını memnun etmek ve sevgisini kazanmak için her arzusuna koşulsuz boyun eğmiş, işlerini yapmış, faturalarını yatırmış, çevirilerini yapmış, kendisinden istediği için kız arkadaşlarıyla tanıştırmış ve kendisini sonradan çok rahatsız etmesine karşın sevdiği kişinin ısrarı ile onların cinsel ilişkilerini seyretmişti.

Tüm bu yaşadıklarına rağmen âşık olduğu kişiyi mükemmel olarak algılıyordu ve birazcık sevgi ve ilgi görebilmek için her şeyi yapmaya hazır olduğunu söylüyordu.

Kısa sürede idealize bir transferans geliştiren hasta idealizasyonun yer değiştirmesi ile bu kişiyi devalüe etmeye başlamıştı. Daha

önce idealize ettiği her özellik şimdi tamamen tersine dönmüştü, evinin ne kadar berbat döşenmiş olduğundan, kitaplarının vitrin süslemek amacıyla alınmış olduğundan, bir aptaldan başka bir şey olmadığından söz ediyordu.

3- HEM TEHDİT EDİCİ OİDİPAL RAKİP HEM DE ARZU EDİLEN NESNE GERÇEKDIŞI BİR NİTELİKTE ALGILANIR.

Çünkü anne baba imagolarının bazı nitelikleri yoğunlaştırılmıştır. Kısmi tasarımların yoğunluğu ve ilkel fiksasyonlar nedeniyle ebeveynsel bir objeyle olan her ilişkide ve transferansta ciddi çarpıtmalar ortaya çıkar.

Kısmi tasarımların yoğunluğu nesnelerin her zaman çarpık algılanmasına ve bunların sık sık değişmesine neden olur. Öyle ki aynı anda birçok borderline hastayı takip eden bir terapist hastaların bu özelliklerini fark etmezse kendisiyle ilgili hastalarının aktarımlarının çeşitliliği ve olağanüstü farklılığı karşısında şaşkına dönecektir.

Sadece farklı hastaların birbirinden çok farklı algılamaları değil, aynı zamanda aynı hastanın farklı seanslarında hatta aynı seansın içinde bile terapistle ilgili nesne görünümlerinin ne kadar değişebildiği unutulmamalıdır.

Örnek

Hukuk fakültesinde okuyan ve depresyonla başvuran genç bir kadın hastam, babasının dünyanın en mükemmel insanı olduğundan, her bakımdan müthiş biri olduğundan ama annesinin kötü ruhlu, şeytani bir karakter olduğundan söz ediyordu. Terapiye başladıktan birkaç ay sonra babası intihar etti. Hayatta "en çok sevdiği ve güvendiği kişi"yi kaybeden hastam bu kaybıyla her şeyini yitirmiş, dünyanın artık bir anlamının kalmamış olduğunu hissediyordu ve depresyonu ağırlaşmıştı. Cenazeden bir hafta sonra postadan babasının intihar etmeden evvel yazıp yolladığı bir mektup aldı. Baba son mektubunda intiharından hastanın sorumlu olduğunu ima ediyor, onu kendisini yeterince sevmemiş olmakla suçluyordu. Kızında hayatı boyunca kolay kurtulamayacağı iki yara açarak giden bu baba, hastanın gözünde mükemmel biri idi. Babaya yönelik tüm olumsuz nitelikler onu idealize edebilmek için anneye aktarılmış ve böylelikle biri mükemmel diğeri şeytani iki uç nesne imgesi yaratılmıştı.

4- CİDDİ PREGENİTAL FİKSASYONLAR, ÖRNEĞİN PENİSE BESLEME/ VERMEME VEYA ANNEYİ CEZALANDIRMA, VAJİNAYA DA AÇLIK/ BESLENME VEYA AGRESİF AĞIZ GİBİ SEMBOLİZASYONLARA YOL AÇAR.
Nevrotik düzeydeki karakterlerde de bunların hafif şekilleri gözlemlenebilir ancak borderline düzeyde tüm pregenital işlevler aşırı derecede saldırganlaştırılmıştır.

Örnek
30'lu yaşlarının sonlarında 10 yıllık evli ve iki çocuklu kadın bir hastamız, yolda, internette, ulaşım araçlarında tanıştığı erkeklerle kısa veya uzun süreli ilişkiler kuruyordu. Eşini sevdiğini ve ona bağlı olduğunu söyleyen hasta şöyle diyordu:

"Herhangi bir erkekte arzu uyandırdığımı veya arzu uyandırabileceğimi hissedersem adeta her şeyi unutuyor, iş, toplantı, evlilik, çocuklar hiçbir şeyi umursamıyor ve hedefe kilitlenmiş güdümlü bir füze gibi, onunla beraber olana kadar rahat edemiyorum."

Hastanın diş fırçasıyla mastürbasyon yapmak gibi bir alışkanlığı vardı. Mastürbasyonu diş fırçasıyla yapmasının gerekçesi vajinasında dişlerinin olduğunu düşünmesiydi. Böyle bir şey olmadığını bildiğini ama gene de kendisine öyleymiş gibi geldiğini ve cinsel ilişki sırasında penisi içine aldığında vajinasının dişleri ile ısırıp kopardığını hayal ettiğini söylemekteydi.

Cinsel ilişki onun için erkekleri kastre etme eylemiydi ve tüm iyi silahşorlar gibi silahını yani hayali dişlerini fırçalayarak silahını biliyor ve temizliyordu.

5- BU HASTALARDA TİPİK OLARAK OİDİPUS ÖNCESİ ÇATIŞMA VE İLİŞKİLER ZAMANINDAN ÖNCE OİDİPAL HALE GELİR VE KLİNİKTE TRANSFERANSIN ÇOK ERKEN DÖNEMDE OİDİPAL BİR NİTELİK KAZANMASIYLA KENDİNİ GÖSTERİR.
Oral saldırgan çatışmaların anneden babaya yer değiştirmesi, erkek çocuklarda kastrasyon anksiyetesini ve kızlarda penis hasedini şiddetlendirir.

Kızların anneye yönelik orantısız pregenital saldırganlığı, genitalliğe karşı süperego yasaklarını ve erkeklerle ilişkilerindeki mazohistik eğilimleri pekiştirir. Pregenital dönemde anneye projekte edilen yoğun agresyon, genital dönemdeki rekabetin büyük risk

teşkil etmesine sebep olacaktır. Ebeveynler arası seksüel ilişkilerin agresif yorumu etrafında biçimlenen primitif çatışmalar, daha sonra sunulan tüm sevgilerin nefrete dönüşmesine neden olabilir.

Örnek

Orgazm olamama yakınması ile başvuran ve kısa süreli cinsel terapiye aldığım, 30'lu yaşlarında ve 5 yıllık evli bir kadın hastam, evlilik öncesinde kendisine kötü davranan ve hatta fiziksel ve ruhsal şiddet uygulayan erkeklerle ilişkilerinde uyarılabildiğini ancak o zamanlar da orgazm olmadığını söylemekteydi. Şimdi ise oldukça uyumlu ve yumuşak huylu biri olarak tarif ettiği eşi ile ilişkide gene orgazm olamadığı gibi uyarılamıyordu da. Daha önceki ilişkileri süresince kendini değersiz ve kötü biri gibi hissederken, eşiyle ilişkide kendisini daha saygıdeğer ve iyi biri gibi hissetmekteydi. Aşağılanma, kötü muameleye maruz kalma ve gördüğü şiddet adeta süperegoya verdiği bir rüşvet işlevini görmekte, yeterince aşağılandıktan ve acı çektikten sonra süperego bir miktar haz almasına izin veriyor gibiydi. Öte yandan penisle ilgili agresyonun baskın olduğu bir ambivalansı vardı. Penisi çağrıştıran salatalık, havuç gibi şeyleri kesemiyor, balığa dokunamıyordu. Eşini diğer erkeklere göre biraz kastre edilmiş biri olarak algıladığı için onunla evlenebilmişti ama onunla cinsel yakınlık süperego yasaklarını harekete geçiriyor ve haz almasını engelliyordu. Hastanın terapi sürecini daha fazla anlatmayacağım ancak eşiyle uyarılmaya başladığı dönemde çok fazla sayıda kastrasyon rüyası görmüştü. Bir dizi halinde neredeyse her gün rüyasında ya salatalık, havuç doğruyor ya fareleri sopalarla öldürüyordu. Çok uzun süreli bir terapi süreci olmadığı için dinamiklerini çok aydınlatamadım. Dolayısıyla rüyalarında kendi hayali penisinden mi vazgeçiyordu, yoksa bu rüyalar erkeklerdeki penise yönelik kastrasyon arzularının serbest kalmasının bir tezahürü müydü bilemeyeceğim.

KAYNAKÇA

-Kernberg O.F., *Borderline conditions and pathological narcissism*. Jason Aranson, New York, 1975.

Kernberg O.F., *Aggression in personality disorders and perversions*. Yale University Pres, New Haven ve Londra, 1992.

-Kernberg O.F., *Love relations- normality and pathology*. Yale University Pres, New Haven ve Londra, 1995.

Projektif Yöntemlerde Oidipal Görüngüler

Oya Çelik Aypak

GİRİŞ

Projektif teknikleri diğer test sistemlerinden ayıran en belirgin iki özellik, sunulan malzemenin belirsiz oluşu ve kişinin akla gelen her şeyi söyleme serbestliğine sahip oluşudur. Testi alan kişiden beklenen, hiçbir sınırlamaya maruz kalmadan aklına ne gelirse söyleyerek test malzemesini yanıtlamasıdır. Kişi, aynı psikanalitik durumda olduğu gibi serbest çağrışımlar vasıtasıyla testi yanıtlar. Bir yandan elle tutulur, somut şekillerden oluşan diğer yandan, muğlak bir yapıyı içeren test malzemesi çağrışımsal bağı güçlendirir. Böylelikle belirsiz test malzemesi çağrışımları başlatırken, gördüklerinden hareketle tasarlamaya vurgu yapan test yönergesi kişiyi kendi arzusuna yöneltir.[1] Kişi, gerçek bir uyaranla karşı karşıya kalır ve bu uyarana tepki verirken kişisel süreçlerine göre anlamlandırarak tepki verir. Böylelikle testi yanıtlarken kişinin başvurduğu çağrışımlar, çatışma ve bilinçdışı süreçlerden etkilenir. Bu anlamda projektif testler önce algı sonra yansıtma testleridir. Kişiden nesnel gerekliliklere bağlı kalması talep edilirken bir yandan da iç dünyasındaki düşlemleri, çatışmaları, duygulanımları, bir diğer deyişle öznel olanı anlatması beklenir.[2] Klinikte en çok kullanılan projektif tekniklerden ikisi, sıklıkla bir arada kullanılan Rorschach Testi ve Tematik Algı Testi'dir (TAT). Rorschach Testi kendilik tasarımları, beden algısı ve kimliğe dair bilgileri sunarken, TAT ise nesne ilişkilerini vermede ayrıcalıklı bir testtir. Bu açıdan bu iki test, kişinin ruhsal süreçlerini açıklamada birbirini bütünleyici etkiye sahiptir. Her iki test de herhangi bir özel kurama dayanmaz. Dolayısıyla farklı kuramsal modellere göre değişik açılardan değerlendirilebilirler. Ancak projektif yöntemlerin

1 Anzieu D., Chabert C. *Projektif* Yöntemler. İstanbul, 2011, Bağlam yayınları, 16-23

2 İkiz T. "Klinik Görüşmelerde Projektif Testlerin Yeri", *Psikanalitik* Yönelimli Klinik Görüşmeler. Bağlam Yayınları, İstanbul, 2010 (içinde), 107-115.

öncelikle söyleme dayandığı ve söylemi değerlendirmede en önemli kuramsal zeminin psikanaliz olduğu söylenebilir.[3] Bu yazıda psikanalitik kuram çerçevesinde oidipal çatışmanın bu testlerde nasıl göründüğü üzerinde durulacaktır.

RORSCHACH TESTİ

Rorschach kartlarının ortak özelliği bir eksen etrafında oluşması ve simetrik olmasıdır. Eksen bazı kartlarda daha açık bir şekilde verilirken, bazı kartlar ise simetri açısından daha belirgindir. Eksenin daha belirgin olduğu, bütün olarak daha yoğun olan kartlar, beden imgesine gönderme yaparken, ayna şeklinde simetrinin daha açık olduğu kartlar, kişilerarası tasarımlar ve nesne ilişkilerine gönderme yapmaktadır. Dikey bir eksen etrafında kurulu simetrik şekiller kişiyi narsisistik şekilde merkeze yoğunlaşmaya iterken, şekillerin çift taraflı yapısı ilişki tasarımlarının tasvirinin yapılmasına, renkler ise ilişkisel yönü belli olan duygusal, dürtüsel etkinliği açığa çıkarmaya olanak sağlar.[4] Tüm bu özellikleri ile Rorschach, bireyselleşme süreçlerinin, iç ve dış sınırların sağlamlığını sınayan bir kimlik testi olarak görülebilir. Kişinin beden imgesi, kimlik tasarımı, dürtüsel süreçleri ve nesne ilişkilerini vererek kişiyi bir bütün içerisinde anlamamıza ve temel eksende yaşadığı sorunsal konusunda bilgi sahibi olmamıza olanak sağlar.

On adet mürekkep lekesinden oluşan testte, her kart kendine has bir şekil, renk, hareket ve gölgeleme içerir. Malzemenin görünür yani algıya dayalı içeriğinin yanı sıra örtük kışkırtmaları söz konusudur. Psikanalitik açıdan kartların örtük anlamları şu şekildedir:[5,6]

I. kart: Görünürdeki özellikleri –eksenin belirginliği ve bir bütün olarak yoğunluğu– nedeniyle beden imgesi ve kendilik ta-

3 Tunaboylu İkiz, T. "Projektif Testlerin Klinik Psikolojide Kullanım", *Psikanaliz Konuşmaları*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2005 (içinde), 141-166.

4 Chabert C. "Projektif Metotlar ve Psikanaliz: Teşhis ve Psikanalitik Tedavinin Birlikteliği", *Yansıtma*, 19, Haziran, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2013 (içinde), 11-26

5 İkiz, T. *Rorschach Testi: Psikanalitik Yorum, Kodlama ve Uygulamalar.* İstanbul, 2017, Bağlam Yayınları.

6 Anzieu D., Chabert C., *age*, 2011, 76-79.

sarımına gönderme yaparken, yeni bir malzemeyle karşılaşmanın önemi dolayısıyla karta verilecek tepkinin ilk dönem yaşantılardaki pozisyonu gösterdiği düşünülür. Nesne ilişkileri açısından annesel imagoya gönderme yapan kartta bilinçdışı anne imgesine yönelik kendini konumlandırma önemlidir.

II. kart: Bir boşluk etrafında kurulu, simetrinin belirgin olduğu, üç renkli (siyah, beyaz ve kırmızı) bir karttır. İçerdiği kırmızı renk, cinsel ve saldırgan dürtüleri, simetrinin belirginliği nesne ilişkilerini canlandırır. Cinsel ve saldırgan dürtüleri eklemleme kapasitesini gösterir ve ilişkisel düzlemde agresif ya da libidinal nitelikte yatırımların bulunabileceği çağrışımlar gelebilir. Kartın tam ortasındaki boşluk, içsel bir boşluk ya da temel bir bedensel eksiklik olarak hissedilebilir. Bu anlamda nevrotik yapılanmalarda kastrasyonu, sınır yapılanmalarda nesne kaybı ile ilişkili boşluk duygularını, psikotik yapılanmalarda ise parçalanma endişelerini ortaya çıkarabilir.

III. kart: Rengin etkisi ile dürtüsel çağrışımlar burada da beklenir. Ancak yine simetrinin belirgin olduğu kartta insan figürünün algısal açıdan daha net bir şekilde verilmesi ile öznel katkıya daha az gereksinim duyulur ve çağrışımlar bir önceki kart kadar sert değildir. İnsan yanıtının banal sayıldığı bu kartta dürtüsel yaklaşım ebeveyn imagoları ve çift ilişkisi üzerinden verilir. Yanı sıra kartın açıkça görülen çift cinselliği (şeklin hem göğüs hem de penise sahip gibi görünmesi) cinsel özdeşim süreçlerine vurgu yapar.

IV. kart: Yapısı ve duyumsal özellikleri ile fallik simgenin net olduğu kart, güce ilişkin çağrışımları kışkırtır. Güç imgeleri karşısında alınan konumu, aktif ya da pasif pozisyonu gösterir. Kastratif korkular bu kartta yoğun bir şekilde hissedilebilir. Sıklıkla VI. kart ile birlikte değerlendirilir.

V. kart: Banal yanıtların belirginliği nedeniyle gerçeğe uyumu gösteren bir kart olma özelliğine sahiptir. Bunun yanı sıra kimlik ve kendilik tasarımı kartı olarak değerlendirilir.

VI. kart: Cinsel semboller açısından hayli yüklüdür. Fallik boyut ön planda olmakla birlikte kadınsı cinsel imgeleri de uyandırabilecek bir yapıdadır. IV. kartta olduğu gibi kastrasyon endişesine dair çağrışımlar gelebilir.

VII. kart: Yine simetrinin belirgin olduğu kartın algısal özellikleri kadınsı bir figür sunar, anne imgesiyle olan erken dönem ilişkiye dair

önemli bilgiler verir. Kartın kadınsı özelliği özdeşleşme ve kadın modeline göre kendini konumlandırma konusunda bilgi sunar.

VIII, IX ve X. kartlar pastel kartlardır ve renkleri dolayısıyla heyecan ve duygulanımları harekete geçirir; regresyona izin verirler. Temel olarak VIII. kart "dış dünya ve çevre ile ilişki"; annesel göndermeleri ile IX. kart "erken döneme ilişkin anne imgesi"; X. kart "ayrılma kartı" olarak değerlendirilir.

Malzemenin analizinde görünür içeriğin yanı sıra test sırasında etkinleşebilecek bu gizil içerikler hesaba katılır. Detaylı analiz sonucu psikopatolojilerin belirlenmesinde rol oynayan temel çatışma ve endişenin ne etrafında döndüğüne (oidipal çatışma, nesne kaybı, kimlik) yönelik bilgiye ulaşılır.

Üst düzey kişilik örgütlenmelerinin birincil belirleyicisi özel bir dinamik deneyim türünün, oidipal çatışmanın varlığıdır. Bu deneyimin işlenmesi ya da çözümlenmesi kişiliğin temel yönlerini yapılandırır. Nevrotik kişilik örgütlenmelerinde dürtüsel çatışmalar, infantil genital aşamanın ve oidipal çatışmanın açık bir şekilde baskın olduğu bir aşamaya ulaşmıştır. Genital cinsel eylemler agresif dürtü ile belirlenmiş pregential eylemler ile kontamine olmamıştır. Bununla birlikte oidipal deneyimin bileşenleri, preoidipal patolojinin belirleyici olduğu alt düzey kişilik örgütlenmelerinde de mevcuttur. Ancak preoidipal patoloji tarafından "bozulmuştur" ve kişiliğin merkezi, düzenleyici ve yapısallaştırıcı özelliği değildir.[7]

Bu anlamda Rorschach protokollerini incelediğimizde, oidipal sorunsalın izleri ağırlıklı olarak nevrotik protokollerinde karşımıza çıkar. Sınır işleyiş protokollerinde ayna ilişkisine dayalı bir dünya, nesne kaybına yönelik yoğun endişe ve ayrılma-bireyselleşme etrafında dönen bir çatışma görürken, nevrotik protokollerde dürtüsel yatırımın yapıldığı ilişkisel dünya, oidipal eksende yaşanan çatışma ve bu çatışma ile yakından bağlantılı kastrasyon endişesini görmekteyiz. Bununla birlikte nevrotik örgütlenmelerde sembolizasyon kapasitesinin gelişmişliği, dürtülerin sosyalleştirilmiş, anlam katılmış bir şekilde verilmesine olanak sağlar. Aşağıdaki örneklerde de görebileceğimiz gibi sembollerle yaşanan kastrasyon endişesi ve bu endişe ile baş etmeye yönelik çaba dikkati çeker.

7 Kernberg, O., *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis* . New York, 1995, Rowman& Littlefield Publishers

Fallik güç ve yarattığı kastrasyon endişesine yönelik göndermeler: Bazı örneklerde göreceğimiz gibi özel bir eksikliğe vurgu yapan yanıtlar kastrasyonun sembolik bir ifadesidir: "*başsız bir adam*", "*dalları kesilmiş ağaç*", "*kuyruğu olmayan hayvan*"

IV. kart:

"*Büyük bir yaratık güçlü, kuvvetli görünüyor ama kolları yok, kesilmiş gibi ama kocaman ayakları ve uzun bir kuyruğu var.*"

Bedensel bir eksiklik ile kastrasyona vurgu yapılmış, hemen ardından ise eksiklik, "*kocaman ayak*" ve "*uzun kuyruk*" gibi başka fallik sembollerle doldurulmaya, diğer bir deyişle tamir edilmeye çalışılmıştır.

"*Bir dev; aslında ürkütücü bir şey, kocaman ayaklarıyla, hükmeden bir yapı ama hani ancak çizgi filmlerde olabilecek bir tür.* Ürkütücü tasarlanmış; bir yandan kafasını göremiyorum, gömülmüş mü içine, yok mu kafası? Alt kısım çok daha belirgin kuyruklu, koca ayaklı bir çizgi film karakteri."

Yanıtın ilk bölümünde "*kocaman ayaklı*" ve "*ürkütücü*" şeklinde tanımlanan fallik gücün yarattığı yoğun endişeyi ve bu endişe ile fallik imgenin gücünü azaltarak ("*çizgifilm karakteri*") baş etmeye yönelik çabayı görmekteyiz. İkinci bölümünde ise bu azaltma çabasına rağmen endişenin geri döndüğü, bedensel eksikliğe yapılan vurgu ile kastratif korkuların da canlandığı ("*yok mu kafası?*"), bu eksikliğin başka fallik simgelerle ("*kuyruklu, koca ayaklı*") telafi edilme çabası ve kişinin sahip olma-olmama arasında yaşadığı sıkıntı fark edilmektedir.

VI. kart:

"*Sanki kesilip açılmış bir yer ve sonra dikilmiş; ameliyat edilmiş olabilir ama buradan bir güç doğmuş, bir kuş kanatlanmış uçuyor bu yaradan.*"

Kastrasyon endişesinin açık bir şekilde ortaya çıktığı ("*kesilip açılmış/ ameliyat*") bu yanıtta, kastrasyon ile narsisistik yöntemlerle baş etme çabası ("*buradan bir güç doğmuş kuş kanatlanmış uçuyor*") söz konusudur.

"*Yukarıda bir totem ya da bir güç, hükümdar olabilir, ellerinde kılıçlar var. Alt kısımda da halk var galiba, özellikle iki kişi, şu yan-*

larda, el pençe durmuşlar, önünde eğiliyorlar gibi, biraz sıkıntılı bir kart bu, rengi mi bilmiyorum sıkıntı verdi."

Bu yanıtta ise tümgüçlü ("*totem/güç/hükümdar*") ve kastre edici ("*ellerinde kılıçlar*") bir şekilde tasarımlandırılmış otorite karşısında hissedilen endişe, sıkıntı, yetersizlik duyguları ve benimsenen pasif konum dikkati çekmektedir.

Kartlardaki beyazlık ve boşluğun yarattığı nevrotik endişeye dair bulgular:

Kartların lekeleri kadar beyaz alanları da belirli türden hassasiyetleri harekete geçirebilir ve kişide bu hassasiyetler ile ilişkili yanıt verme eğilimi uyandırabilir. Nevrotik kişilerde kartların bu boş alanları, bedensel bir eksiklik gibi hissedilerek (kastrasyon), buna duyarlı yanıtlar ortaya çıkarabilir ve eksiklik doldurulmaya çalışılabilir.

II. kart;

II. kart bir boşluğun etrafında kurulmuştur. Özellikle bu beyaz alana verilen dikkat ve "*ateşlenmiş bir füze*", "*sivri bir bina ya da minare olabilir*" türünden yanıtlar, eksikliğin fallik tasarımlarla doldurulma çabasını düşündürür.

"*Yara almış bir beden, sanki bir yer kesilip alınmış. Aaa bu beyazlık bir kubbe, mimari bir yapıya da benziyor aslında, ah ya da bir elmas bu.*"

Kartın kırmızı renk özelliğinin de dahil edildiği bu yanıtta boşluk, açık bir şekilde bedensel bir hassasiyeti ve kastrasyon endişesini ortaya çıkarmış, hissedilen eksiklik hemen ardından fallik ve hatta değerli bir obje ile doldurulmaya çalışılarak endişe ile baş edilmeye çalışılmıştır.

Üst üste gelen yanıtlarda **kastratif endişe:**
Birbirinin peşi sıra gelen yanıtlarda, kişinin çağrışım zinciri takip edildiğinde de kastrasyon endişesi fark edilebilir:

VII. kart:

"*Boynuzlu bir kafa*" (fallik simge)→ "*mezzaluna* zırhlardan olur ya" (kesici, kastre edici alet)→ "*yüksek bina, plaza gibi*" (yeniden fallik simge ile telafi).

X. kart:

"*Balık*" (fallik simge) → "*bahçe makası*" (kesici alet, kastrasyona yönelik endişe) → "çok kollu bir ahtapot, sekizden fazla bacağı var (yeniden ve daha fazlası eklenmiş bir fallik simge ile baş etmeye yönelik çaba) → "*ayak ve kolları olmayan iki insan*" (baş edilemediğini gösteren, geri gelen endişe)→ "*kerpeten değil de o tarzda bir tamirat aleti*" (tamir/telafi çabası).

Baştan çıkarma düşlemleri:

Nevrotik protokollerde özellikle IV. kartta kastrasyona yönelik endişenin yanı sıra baştan çıkarma düşlemlerinin izlerini bulmak da mümkündür:

"*Büyük bir dev, kocaman ayakları ve kuyruğu ile iğrenç görünüyor.*"

Otorite ve gücü temsil eden bu kartta verilen böylesi bir yanıtta fallik gücün libidinal yoğunluğunu ve yarattığı erotizasyon nedeniyle tiksindirici bulunduğunu görmekteyiz. Burada hissedilen sıkıntı, erotizasyondan duyulan bir heyecan ifadesi gibi görünmektedir.

"*Bu bir hükümdar, güçlü, bastığı yerden ses geliyor; ayakları büyük, büyükçe bir organı var; elinde de bıçakları. Hayır hayır, bu bir topluluğun hükümdarı ve üstüne kocaman gücünü temsil eden bir giysi giymiş, böyle tüylü, kuyruklu bir şey. Korkutucu gösteriyor onu, hatta iğrenç; insan yanına yaklaşmak istemez.*"

Bu yanıtta, fallik gücün yoğun bir libidinal uyarılmaya ("*büyük ayaklar ve organ*") ve kastrasyon endişesine ("*elinde bıçaklar*") neden olduğu, hemen ardından inkâr ve bastırma aracılığıyla daha sembolik bir yanıt ile kontrol edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Otorite sahip olduğu "*giysi*" diğer bir deyişle fallus (giysi, öncesinde büyük ayak ve organ olarak tariflenmişti) dolayısıyla "*korkutucu ve iğrenç*" bulunmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, fallik güç yoğun erotizasyona neden olduğundan korkutucu ve iğrenç bulunmakta, bu nedenle "*yakınlaşmak*" istenmemektedir.

Hareket (Kinestezi) yanıtları

Rorschach kartlarının kendisinde direkt bulunmayan, diğer bir deyişle kartın somut gerçeğinde bulunmayan ancak kişinin ona yüklediği bir anlam olarak hareket yanıtları, kişinin derin arzularının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Kişinin yalnızca

gördüğü ile yetinmeyip algıladığı şekle kendi iç dünyasından gelen uyaranları yansıtarak bir eylem yüklediği bu yanıtlar, saf yansıtma yanıtlarıdır ve dürtüsel hareketlerin düzenlenmesi ve dışavurumunu vermektedir. Dürtüsel hareket sağlam bir ilişki tasarımı ile birleştirilmişse, kahramanların ayırt edildiği bir ilişki içinde harekete geçen enerji yükü işlenebilir bir hâle gelmiştir ve kişinin çatışma işleme kapasitesini göstererek nevrotik işleyişin bir belirtisi hâline gelir.[8] Cinsel ve agresif dürtülerin verilmesini kolaylaştıran II ve III. kartlarda kişinin öteki ile kurduğu ilişkideki konumunu görmek mümkün olur;

II. kart: "*Kavga eden iki hayvan. Kafa kafaya tokuşmuşlar.*" (agresif türde nesne ilişkisi)

III. kart: "*Yemek yiyen bir çift. Doğum günü falan kutluyor olabilirler. Müzikli bir ortam, hoş ambiyans.*" (libidinal nesne ilişkisi)

Sınır işleyişlerde ise hareket yanıtlarında bu farklılaşma sıklıkla görülmez. Nesne kaybına yönelik endişenin belirleyici rol oynadığı görülen protokollerde hareket yanıtları aynılık ve kendi devamlılığı için ötekinin varlığına duyulan yoğun ihtiyaç üzerinedir.

II. kart: "*Bir kadın, aynada kendisine bakıyor hatta dokunuyor.*"

III. kart: "*İki kadın, birbirinin aynısı ikiz kardeş gibiler. Şu an dengedeler ama biri düşerse diğeri de düşecek.*"

Hareket yanıtlarında oidipal çatışma ve rekabet:

Öteki ile kurulan ilişkiye yönelik bu hareket yanıtları, nevrotik protokollerde zaman zaman oidipal çatışma ve rekabetin açıkça görüldüğü ilişkisel yanıtlar biçiminde ortaya çıkarlar:

III. kart: "İki kadın, birbirlerine benziyorlar ve bir şey için kavga ediyorlar. Sanki ortalarında bir hediye var ve paylaşamıyorlar."

"*Bunlar iki yakın arkadaşmış aslında; bu arkadakiler ortak geçmişlerini simgeliyor. Üzerine kavga ettikleri bir şey var. Bir şeyi çekiştiriyorlar; "hayır o benim" der gibi bir hâlleri var. Bir adam için kavga eden iki kadın gibi* (gülüyor)."

VII. kart: "İki kadın karşılıklı, bir tartışma içindeler, hangimiz daha güzeliz tartışması mı bu acaba, hani böyle eller bilekten bükülmüş, *hıh der gibi bir pozdalar.*"

"İki sevimli sincap, karşılıklı bir inat, yarış *hâlindeler; bir ödül oyunu bu; satranç, tavla gibi bir masa oyunu oynuyorlar, karşılıklı*

8 Anzieu D., Chabert C., *a.g.e*, 2011, 52-64.

hırslı bir şekilde bakmışlar ama tatlı bir hırs; kim kazanacak derdindeler."

Oidipal üçlü:
Oidipal yapılanmanın canlılığını gösteren aile ya da oidipal üçlüye gönderme yapan yanıtlar da bulmak mümkündür:

VI. kart: *"Bir kuş yuvası, iki büyük kuş var yuvanın başında, içerideki yavruları besliyor ve koruyorlar."*

III. kart: *"Bir çift ve bebekleri, galiba bebeği beşikte sallıyorlar. Mutlu bir tablo, renkler falan mutlu bir aile tablosunu canlandırmıyor mu sizce de?"*

Oidipal düzlemde anne ve babayı ayırma düşlemine gönderme yaptığı düşünülebilecek bazı yanıtlar da karşımıza çıkabilir:

I. kart: *"Ortada bir çift, sarılmışlar; yanlarda iki güç onları çekiştiriyorlar, ayırmaya çalışıyorlar."*

VIII. kart: *"Bir dağın tepesinde iki kişi; altlarında bir kalabalık. Bu ikili bu kalabalıktan kaçmış; birlikte olabilmek için kaçmışlar, kalabalık peşlerinden gidiyor."*

Yukarıda oidipal düzlemde yaşanan çatışmaya dair, Rorschach Testi boyunca karşımıza çıkabilecek yanıt örnekleri tek tek yanıtlar üzerinden anlatılmıştır. Burada unutulmaması gereken test boyunca verilen yanıt ve kartların tek başına değerlendirilmesinden çok, protokolün bir çağrışım zinciri içerisinde bir bütün olarak ele alındığı, temel sorunsalın ne olduğuna yönelik değerlendirmenin protokolün genelinden yola çıkarak yapıldığıdır.

TEMATİK ALGI TESTİ (TAT)

TAT kartlarında Rorschach Testi'nden farklı olarak daha açık ve belirlenmiş resimler bulunur. Hemen her kartın cinsiyet ve/veya kuşak farklılıkları açısından açık şekilde yapılandırılmış olması nesne ilişkilerinin verilmesini kolaylaştırır. Bu bağlamda TAT, oidipal sorunsalı ele almak için ayrıcalıklı bir testtir. Resimlerde gösterilen öğelerin ortaya koyduğu bir görünür içerik ve kişinin sorunsalını harekete geçirmeye olanak sağlayan bir de gizil içeriği söz konusudur. Psikanalitik açıdan değerlendirmede kişinin ortaya

koyduğu malzemenin bu görünür ve gizil içerik açısından analiz edilmesi önerilir. Kişi tarafından ortaya konan sorunsal, kartın gizil içeriği ile karşılaştırılır. Buradaki temel varsayım kartların evrensel çatışmalarla ve özellikle de oidipal çatışmayla ilgili durumları temsil ettiğidir.[9] Aşağıda bahsedeceğimiz kartlar[10] görünür içerikleri ve gizil kışkırtmaları dolayısıyla oidipal sorunsalı değerlendirmek açısından ayrıcalıklı görülebilir:

Kart 1: Bir masa üzerinde duran keman ve başını elleri arasına almış önündeki kemana bakan bir erkek çocuk resmidir. Çocuk imgesi üzerinde duran bu kart, yetişkin nesnesi karşısında hissedilen işlevsel olgunlaşmamışlığa yaptığı vurguyla kastrasyon yaşayan çocuğun güçlüklerini, endişe ve yetersizlik duygularını canlandırır. Kısacası kartın temel vurgusu kastrasyonun tanınması ve işlenmesi üzerinedir: *"Keman çalmayı bilmeyen bir çocuk. Babası bir keman virtüözüymüş; bu keman babasından kalmış. Çocuk da çalmak istiyor ama nasıl yapacağını bilemiyor, o yüzden düşünceli. Sanırım eline alıp biraz ses çıkarmaya çalışacak, uğraşacak. Ama tabii kendi kendine öğrenmesi zor, keman dersi alırsa o da çalabilir, belki babası kadar iyi olamaz ama çalacaktır."*

Kart 2: Bir tarla ve çiftlik hayatı resmedilmiştir. Kartta en önde bir kadın, arkada başka bir kadın ve tarlada çalışan bir erkek olmak üzere üç kişi resmedilmiştir. Kişilerin cinsiyet farklılıkları açık olmakla birlikte yaş farkları belirgin değildir. Kart, görünür içeriğindeki üç kişi nedeniyle oidipal üçgeni gündeme getirir. Anne, baba ve çocuk ilişkisini harekete geçiren kartta oidipal çatışmanın kurgulanışı ve çözümüne dair (yasak/vazgeçme) değerli bilgiler elde edilir. Oidipal çatışma özümsendiğinde, çatışma, yasakların içselleştirildiği etkili bir özdeşleşme içerisinde kaybın üstesinden gelebilme kapasitesi ile ortaya konur: "Çiftçi bir aile. Bu arkadaki baba herhalde; tarlada çalışıyor, çalışmaktan kas yapmış. Karısı da ağaca yaslanmış onu izliyor ama yüzünde düşünceli bir ifade. Bu öndeki kız bu *ailenin kızı, okuyor. Ailesi başta köyde kalsın istemiş, tek kızları olduğu için ayrılmak zor gelmiş ama kızın hayalleri var. Onların peşine gitmiş, köyden ayrılıp üniversite okumak için başka*

9 Anzieu D., Chabert C., *age*, 2011, 98-112.

10 İkiz, T. *Tematik Algı Testi: Psikanalitik* Yönelimli El Kitabı, İstanbul, 2011, Bağlam Yayınları.

yere gitmiş. Şimdi aile ziyaretinden okula dönüyor. Çalışkan bir öğrenciye benziyor. Bu kız okur, geleceği parlak, belki öğretmen belki doktor olur. Güzel de bir ailesi olur. Ailesi de onunla gurur duyar."

Kart 4: Görünür içeriğinde cinsiyet farkı olan ancak kuşak farkı olmayan iki kişi bulunur. Kadın erkeği tutmuş, erkek ise başka tarafa bakmakta ve gitmek istemektedir. Resmin ufak bir detayında ise başka bir kadın resmi görünmektedir. Başka yöne dönmüş bir adam ve yanındaki kadın çatışmalı bir çift ilişkisine gönderme yapar ve oidipal eksende dürtüsel çatışmaları gündeme getirir. Arka planda küçük bir detay olarak görülen resimdeki kadının varlığı ise üçüncüyü işaret etmesi bağlamında önemli bir detaydır: *"Film sahnesi gibi. Bunlar zamanında baya* âşık *bir çiftmiş ama aşkları bitmiş. Adam gitmek istiyor, kadın da engel olmak istiyor. Bitmesin diyor. Adam başka kadına gidecek. Kadın ne yaparsa yapsın artık bu iş bitmiş çünkü adam çok kararlı görünüyor. Kadın üzülecek, hayatını adama adamış ama bence o da vazgeçsin çünkü adamın gideceği varsa zaten gidecek. Kadın da kendi yolunu bulsun, genç güzel biri. Tekrar yolunu bulabilir."*

Kart 5: Orta yaşlı bir kadın, açık kapının kolunu tutmuş, tam eşikte durarak bir odaya bakmaktadır. Odanın içinde masa, çiçekler ve lamba gibi çeşitli nesneler bulunmaktadır. Kart, müdahale eden, meraklı anne imgesini harekete geçirerek annesel üstbenlik, merak ve cinselliğe dair sahnelemelere olanak verir. Oidipal düzlemde ilk sahne düşlemlerini akla getiren bu kart, cinsel merak ve bunun yol açtığı suçluluk duygusu bağlamında ele alınabilir: *"Bu kadın evin annesi. Çocuğundan uzun süre ses gelmeyince merak etmiş; kapıyı açmış içeri bakıyor ne yapıyor bu çocuk diye. Şaşkın bir ifadesi var. Herhalde çocuk karıştırmaması gereken bir şey karıştırıyor gizli gizli. Herhalde ne yapıyorsun orada der çocuğa, çocukta korkar."*

Kart 6GF: Oturmuş bir kadın, arkasında kendisine doğru hafif şekilde eğilmiş, ağzında piposu olan bir erkeğe bakmaktadır. Kadınlara verilen, cinsiyet ve yaş farkının bulunduğu bu kartta libidinal arzuyu uyandıran bir yakınlaşma söz konusudur. Bir yandan oidipal yakınlığı diğer yandan ise yasağı sunan kart, baştan çıkarılma düşlemi ve ensest yasağının işleyişi hakkında bilgi verir: *"Genç güzel bir kadın var. Adam daha yaşlı. Kodaman biri. Kadına bir şeyler söylüyor. Kadın şaşırmış hatta korkmuş olabilir mi? Ay*

bu ahlaksız teklif galiba. Adam kadına asılıyor. Kadının hiç hoşuna gitmemiş bu durum; korkuyla karışık kızgınlık var yüzünde. Adamı reddeder. Ahlaksız adam deyip tokat atar belki."

Kart 6BM: Bir adam ve sırtını ona dönmüş, pencereden dışarıya bakan yaşça adamdan büyük bir kadın görülmektedir. Erkeklere verilen kartta kuşak ve cinsiyet farkı vardır. Kartta anne oğul ilişkisi gündeme gelmektedir. Görünür düzeyde ikilinin birbiri arasındaki kuşak farkı, mesafe ve duruşları çatışmanın oidipal yasağın etrafında kurgulanmasına olanak verir: *"Anne oğul olsa gerek. Düşüneyim biraz ne olabilir ki? Genç yaptığı bir hata için annesinden özür diliyor olabilir mi? Yok yok buldum. Bu genç şehir dışında bir iş bulmuş; eşyalarını toplamış gidecek. Bu son veda anı. Anne düşünceli bir biçimde pencereden dışarı bakıyor, üzgün çocuğu gidiyor diye. Çocuk odaya girmiş anne ben gidiyorum diyor. Anne üzülse de çocuğu kendi ayakları üstünde duruyor diye gurur da duyuyor."*

Kart 7 GF: Elinde kitap olan bir kadın yanında oturan küçük bir kıza doğru eğilmiştir. Küçük kız elinde oyuncak bir bebek tutmakta ve başka yöne bakmaktadır. Cinsiyet farkının olmadığı ancak kuşak farkının bulunduğu, kadınlara verilen bu kart, anne kız ilişkisindeki özdeşleşme ve rekabet duygusuna gönderme yapar. Kadınsı özdeşimi görebileceğimiz kartta kızın elindeki bebeğin oidipal bebeği temsil ettiği söylenebilir: *"Yani tipik bir kız çocuğu. Kız evcilik oynamak istiyor, bebeği var kucağında ama ders çalışması gerekiyormuş. Annesi ders çalışması için nasihat ediyor. Gel beraber kitabına bakalım diyor ama kızın aklı oyunda. Annesi ikna etmek için önce dersini bitir sonra oynamana izin vereceğim der ve kız ikna olur gibi geliyor bana."*

Kart 7 BM: Erkeklere verilen kartın görünür içeriğinde kuşak farkı bulunan iki erkek bulunur. Baba oğul türünden bir ilişkiyi ortaya çıkaran kartta babaya yönelik duygular iki kutupta –şefkat ve çatışma– anlatılabilir. Oidipal anlamda rekabet hikâyeleri ortaya çıkabilir: *"Bu adam bir şirket patronu. İş ile ilgili bir şey. Yok bu aile şirketi. Bu genç bu adamın oğlu. Adam gelenekselci, gencin yenilik fikirleri var, daha iyisini yapabileceğini düşünüyor ama adam eski kafa. Yenilik istemiyor; bu iş öyle yapılmaz diyor. Aslında gençleri dinlemek lazım. Adam elini ayağını çekince bu genç patron olunca yapacak düşündüklerini ve şirket yenilenmeye gidecek."*

Kart 8BM: Erkeklere verilen bir karttır. Önde ergen bir erkek, diğer yanda büyük bir silah görünür. Arka planda ise bir erkek uzanmış ve iki kişi onun üzerine eğilmiş, bir şey yapıyor gibidir, birinin elinde bir nesne bulunmaktadır. Cinsiyet farkı olmayan ancak kuşak farkı bulunan kart açık bir saldırganlık sahnesi ortaya koyar. Oidipal düzlemde baba imgesine yönelik saldırganlık, suçluluk ve kastrasyon endişesi bağlamında ele alınabilir ve babaya yönelik saldırgan ve sevecen duygulanımların nasıl yaşandığına dair bilgi verir: *"Çok zor bir sahne bu. Ne olmuş burada böyle? Ameliyat olan bir adam var galiba, kaza geçirmiş olabilir. Çocuk ne yapıyor? Şöyle diyelim en iyisi; bu çocuğun babası başarılı bir cerrahmış, çocuk da doktor olmak istiyormuş. Bir gün tıp fakültesine gitmiş babasını izlemeye, ameliyatı izliyor ve babası gibi olmanın hayalini kuruyor herhalde. Sahne biraz şey, rahatsız edici bence. Çocuğun görmesi ne kadar uygun bilmiyorum. Cerrah olur mu bilmem ama bir çeşit doktor olur herhalde."*

Kart 9GF: Kadınlara verilen bu kartta ağacın üzerinde elinde bir nesne tutan kadın ve aşağıda koşan başka bir kadın görülmektedir. Kartın görünür içeriğindeki iki kadının birbirine benzerliği ve konumlarından ötürü birinin diğerini gözetliyormuş gibi görünmesiyle oidipal düzlemde kadınsı rekabet durumunu gündeme getirir: *"Bunlar iki kardeş sanıyorum. Pikniğe gitmişler, kızlardan biri ortamdan ayrılmış gizli gizli koşturarak bir yere gidiyor. Diğeri de onu gözlüyor. Bu gizli iş yapan herhalde bir erkekle buluşacak. Ah evet film gibi oldu. Bu iki kız kardeş aynı erkeğe aşık olmuşlar. Gözetleyen kız şüphelendiği için diğerini takip ediyor. Yazık pek üzülecek. Kavga ederler herhalde ama zamanla affeder kardeşini. Kardeşler arasında küslük olmaz."*

Kart 10: Sarılmış bir çiftin görüldüğü kart oidipal düzlemde libidinal bağa yapılan yatırımın kalitesini ortaya koyar. Hikâyenin kurgulanışı şefkat ve libido arasındaki bağı vermesiyle oidipal çatışmanın özümsenmesi ve zayıflamasına işaret edebileceği gibi cinsel merak ya da çifti ayırma arzusu gibi durumların ortaya konmasıyla oidipal çatışmanın henüz canlı olduğunu gösterebilir: *"Yaşını başını almış bir karı koca. Cinsel bir sarılma değil de şefkatli, özlemli bir sarılma gibi. Galiba bir ayrılık olacak. Uzun bir yolculuğa çıkacak adam herhalde; o yüzden şefkatle sarılıyorlar birbirlerine."* Bunun yanı sıra ebeveyn çocuk ilişkisinin ortaya konmasıyla ensestüel düşlemler açık bir biçimde verilebilir: *"Bir baba ve kızı. Uzun uzun sarılmışlar,*

özlemle. Kız uzak bir yerden geri dönmüş herhalde. Babası karşılamaya gelmiş, terminalde sarılmışlar. Huzurlular, gözlerini kapatmışlar, öylece sarılıyorlar. Kavuştukları için mutlular."

Kart 13MF: Kolunu alnına koymuş giyinik durumda bir adam ayakta dururken, yatakta göğüsleri açık bir şekilde yatan, bir eli yere düşmüş bir kadın görülmektedir. Kart çift ilişkisi düzeyinde cinsel ve saldırgan dürtülerin yaşanmasına olanak sağlar. Oidipal düzlemde, yarı çıplak bir şekilde yatan kadının arzuyu, koluyla yüzünü kapatmış erkek ise yasağı temsil ettiği hikâyelere ulaşılabilir ve nevrotik suçluluk duygularını ortaya çıkarabilir: *"Hımmm, nasıl desem tek gecelik aşk. Bunlar barda tanışmışlar, sohbet etmiş, eğlenmişler. Alkollülermiş. Kadının evine gitmişler gece geçirmişler. Sabah kalkınca adam pişman olmuş. Neden acaba? Belki kız arkadaşını aldatmıştır bu kadınla. Bence kız arkadaşına itiraf etmeli ve özür dilemeli."*

TAT'de malzemenin fotoğraflara dayalı olması ve kişinin yanıt değil de hikâye oluşturuyor olması onu oidipal sorunsalı ve nesne ilişkilerini vermede ayrıcalıklı kılmaktadır. TAT'nin bu oidipal çağrısına karşın, muğlak olan bazı kartlar, daha regresif ya da arkaik sorunları ortaya çıkarabilir. Günümüzde –kadın ve erkeklere farklı seriler olmak üzere– 17 adet kart kullanılmakla birlikte bu yazıda oidipal sorunsalı daha net bir biçimde ele alabileceğimiz 12 kart incelenmiştir.

KAYNAKÇA

Anzieu D., Chabert C. (2011). *Projektif* Yöntemler. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Chabert C. (2013). Projektif Metotlar ve Psikanaliz: Teşhis ve Psikanalitik Tedavinin Birlikteliği. *Yansıtma*, 19, 11-26.

İkiz T. (2010). Psikanalitik Yönelimli Klinik Görüşmeler. *Klinik Görüşmelerde Projektif Testlerin Yeri* (s. 107-15). İstanbul: Bağlam Yayınları.

İkiz, T. (2011). *Tematik Algı Testi: Psikanalitik* Yönelimli El Kitabı. İstanbul: Bağlam Yayınları.

İkiz, T. (2017). *Rorschach Testi: Psikanalitik Yorum, Kodlama ve Uygulamalar.* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kernberg, O. (1976), *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis* New York: Aronson.

Tunaboylu İkiz, T. (2005). Psikanaliz Konuşmaları. *Projektif Testlerin Klinik Psikolojide Kullanımı* (s. 141-166). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Sosyometrik ve Bağlanmacı Bakıştan Oidipal Karmaşa, Başka Bir Oidipus Mümkün mü?

Ejder Akgün Yıldırım

> Zihin evreninin bilinmeyenlerinde bizi dolaştıran ve çıkarsamacı yaklaşımın devrimcisi, ardıllarına rağmen çağının ötesinin nörobilimcisi büyük ustaya, Freud'a saygı ile...

Saguinus Oidipus,[1] pamuk başlı tamarin diye de geçen primat türü. Alanlarını korumak için fiziksel savaş yerine genital organlarını ya da anüslerini gösteren, gençlerin üreme dönemleri geldiğinde erişkinlerin genç yeğenleri ya da çocuklarına sağdıçlık yaptığı ve babaların anne kadar yavruya bakım verdikleri yarım kilodan daha hafif Yenidünya maymunları. Oidipus, –o yaşamı ve yaşamın şatafatına inat moral değerlerin temsilcisi kahraman– cinsellik, aile ve cinsel organların işlevsel ve aşikâr karşılaşmasını belki de en yalın şekli ile yaşayan bu primat türüne adının verilmesini ister miydi ya da etologlarca adının bu şekilde kullanılmasını?

Ne acı ki tragedya kahramanı olan Oidipus için hiç de arzu etmeyeceği cinsellik ile anılmak muhtemelen Freud'un onu bu şekilde görünür kılması ile olmuştur. Oysaki öyküsünün başından sonuna ve hatta gözlerini yitirmesine rağmen devam eden kadere direnişi ile değil peşini bırakmayan lanetli kehanet ile ünlenmiştir.

---

1 Savage, Anne, Toni E. Ziegler ve Charles T. Snowdon. "Sociosexual development, pair bond formation, and mechanisms of fertility suppression in female cotton-top tamarins (Saguinus oedipus oedipus)." *American Journal of Primatology* 14.4 (1988): 345-359.

HANGİ OİDİPUS?

Oidipus karmaşası, yapısal, dinamik ya da topografik varsayımlar gibi[2] Freud'un kuramının merkezi değişkeni olmasa da ardıl psikanalitik kuramlar düşünüldüğünde ortodoks Freudyen yaklaşımın en patagnomonik belirteci, en tanınır ve eleştirel kısmı, bir başka deyişle Freud ve kuramının amentüsüdür. Bir dönem oğlu gördüğü ve veliahtı ilan ettiği Jung'la büyük bir heves ve kaygı ile paylaştığı çocuk cinselliğine ilişkin fikirlerine doğru dürüst bir yanıt alamamış,[3] rivayete göre kuramın özellikle bu kısmını koruması yönünde kutsal bir söz almak istemiş, iki büyük kuramcının ayrılığının bir nedeninin de Jung'un bu yeminden kaçması olduğu iddia edilmiştir. Başından itibaren en yakın oldukları dönemde bile yazılarında Freud'un fikirlerini referans gösterirken cinsellik konusunda Freud'a hiç gönderme yapmaması[4] Jung'un bu konuya uzaklığı ile açıklanabilir. Diğer taraftan ne tesadüftür ki kuramın takipçisi olarak kalan psikanalitik okullar içinde de –tam da Freud'un kaygısını ve koruma güdüsünü haklı çıkaracak şekilde– klasik kuramın ilk boğulan/gözden ırak bırakılan/kerhen desteklenen parçası bu başlık olmuştur.

Freudyen açıdan yavrunun sosyobiyolojik gelişiminde, öyküsel bir zeminde ancak penisin varlığı ve yokluğunun/yok olma olasılığının somut anlamı ile vücut bulan bu kavram, Lacancı psikanalitik yaklaşımda soyut ve anne üzerinden tanımlı bir fallus üzerinden[5] kısmen grameri korunmakla birlikte anlamı somut organdan çıkarılarak eksikliğe dair bir gerçeklik yaşantısı olarak kurgulanmıştır. Bununla birlikte gerek sistem içi (psikanalitik) gerekse sistem dışı gelişim kuramları kâh preoidipal döneme vurgu yapıp dolaylı yoldan yok sayarak kâh doğrudan oidipal dönemin penis ve ensest temelli öyküsünü reddederek yeni bir öykü ya da yaşantı üzerinden

2 Ricoeur ,Paul., The Attaintment of the Topographic-Economic View and of the Concept of Instinct "Freud and Phylosophy An Assay on Interpretation" New Heaven (1970)Yale University s. 117-133.

3 William McGuire, Freud – Jung Mektuplaşmaları (Çev Mustafa Tüzel), İstanbul (1995), Düşün Yayıncılık, s. 129.

4 *Age*, s. 12.

5 Penot, Bernard, Freudyen Özne Tutkusu, Dürtüsellik ve Anlamlılık Arasında (Çev Perge Akgün) İstanbul (2018), Bağlam Yayıncılık, s .118.

oidipal karmaşa yaklaşımını –özellikle penis ve cinsellik içeriği ile– insan yavrusu gelişiminin dışında tutmuşlardır.

Ününün bir kısmını Freud'a borçlu olan Sophokles'in bu muhteşem öyküsünde Oidipus, korkunç kaderinden kaçamaz ve babanın öldürülmesi ve annenin cinsel eş oluşu kehaneti gerçekleşmiş olur ancak öykü asıl bu kehanete karşı Oidipus'un yaptıkları ya da yapmaya çalıştıkları ile doludur. Aşağıda sosyometrik açıdan oidipal karmaşa ele alınırken bu duruşundan bahsedilecek, Oidipus'un dramı tam da bu direnişi ile anlam kazanacaktır. Bununla birlikte Freud'un kuramındaki Oidipus karmaşası ya da diğer deyim ile oidipal karmaşa daha çok öykünün bu kehanet ve kehanetin insan yavrusu (öncelikle erkek yavru) için kaçınılmazlığını ele alır, belki de bu yüzden Oidipus denince kadere direnişten çok yenilgi akla gelir.

Yazıda gelişimsel psikobiyoloji açısından iki ana kategoride "hangi Oidipus" sorusunu işleyebiliriz. Birincisi tragedyadaki asıl öyküyü ele alıp insanın zamansal gelişim dizgesinde bunu moralite ve gelişimsel döngüler ile ilişkisi üzerinden işlemek, ikincisi ise Freud'un kuramındaki Oidipus karmaşasını, karmaşanın Freudyen öyküsünden bağımsız bir nitel analiz ile tekrar yorumlamak şeklinde olabilir. Belki bir üçüncüsü ise ya da bu iki incelemeye yol gösterici olarak yaklaşık 2.5-4 yaş aralığında çocukların nasıl bir gelişimsel sıçrama yaptıklarını Freud ve kuramından bağımsız, biraz sistem dışı kalmaya çabalayarak ancak yazının başlığının kısıtlaması sonucunda sosyometrik ve bağlanmacı yaklaşıma daha yakın kalarak ele alıp, geriye dönük olarak Freud'un Oidipal karmaşa tanımlaması ile ilişkilendirmek olabilir.

Özellikle gelişimsel açıdan her insan yavrusu için değişmez bir şekilde işaret edilen o yaşam döneminde yani Freud'un oidipal döneminde ne olmaktadır? Diğer bir deyişle oidipal karmaşa Freud'un yazdığı şekli ile bir gerçek değil de olası bir gerçeğin Freudyen dilde öyküleştirilmiş hali ve adı ise asıl sorumuz olası gerçeğin ne olduğudur.

Freud için kuramının en narin ama en patagnomonik öğesi olan bu ebeveyne cinsel öykünme ve kastrasyona ilişkin kaygı kenarda tutulduğunda, oidipal dönem çocuğun bir özne olma yolunda en fazla nöral ve sosyal donanıma sahip olduğu bir zaman dilimine

denk düşmektedir. Bu hali ile oidipal karmaşa diğer kuramlar içinde orijinal öyküsü ile (cinsel öykünme ve kastrasyon) aranmamalı –çünkü bu onu apriori kabul etmektir–, diğer kuramların içinde var olan ve sosyal gelişimi sağlayan temel itici değiştiren kuvvetler ile eşleştirilebilir yönleriyle irdelenmelidir.

Bu yazıda Oidipus kavramı Freudyen Oidipus karmaşasından daha geniş, kısmen öyküsüz ve daha evrensel bir tema olarak ele alınacaktır. İnsan dışı canlıları da içerebilecek şekilde olabildiğince primat akrabalardaki modüler kökenini aramak, ama asıl olarak insandaki varlığını sosyobiyolojik anlamı içinde sorgulamak şeklinde olacaktır. Bu açıdan "sosyal bilimlerde ve nörobiyolojide en çok sınanmış iki kuramdan –sosyometri ve bağlanmadan– yola çıkarak sosyalleşmeye ilişkin sosyobiyolojik bir tema yakalayabilir miyiz" bu yazının asıl konusu ve sorusu olacaktır.

NEDEN SOSYOMETRİ, NEDEN BAĞLANMA

Makalenin yazarı değil de okuyucusu olsaydım iki farklı kuramsal yaklaşımın neden bu yazıda yer aldığı benim de ilk sorum olurdu. Oidipal karmaşayı bu iki kuramda aramadan önce kuramları ve birbirleri ile girift ilişkisini kısaca irdeleyelim.

Sosyometri basit anlamı ile insan için zorunlu olan grup içinde var olma sürecinde sosyal ilişkilerin vektörel formülü gibi görülse de Dökmen bu tanımın sosyometri testi için geçerli olduğunu ve sosyometri kavramını küçülttüğünü belirtir.[6] Sosyometri insan gruplarının ilişkisel dinamiğini incelemenin yanında bir gelişim kuramı olarak –Moreno'nun– rol kuramını ve psikoterapi yöntemi olan psikodramayı da içeren Jacop Levy Moreno tarafından oluşturulmuş düşünce ve eylem okuludur.[7] Moreno'nun tanımı ile sosyometri halk için halkın yararına yapılan halk sosyolojisidir.[8]

6 Dökmen, Üstün. *Sosyometri ve Psikodrama, Kuramsal Temeller, Uygulama Örnekleri*, İstanbul (2013), Remzi Kitabevi, 4. Baskı, s. 22.

7 Kösemihal N. Şazi., *Sosyometriye Giriş*, Moreno, Jacop Levy *Sosyometrinin Temelleri*. çev N.Şazi Kösemihal. İstanbul (1963), İstanbul Matbaası s:LIII

8 Moreno, Jacop Levy., *Sosyometri ve İnsan Bilimi* (Türkçe Çeviri için ek). Moreno, Jacop Levy Sosyometrinin Temelleri. çev N.Şazi Kösemihal. İstanbul (1963), İstanbul Matbaası s:XXIII

Sosyometrinin üç noktaya dayandığını belirtir. Bunlar: sociusarkadaş, metrum-ölçü ve dram/aksiyon – eylemdir.[9] Bu kuramın kanımca en önemli ve kökensel olarak kabul edilebilecek iddiası sosyal atom kavramıdır. Moreno sosyal evrenin bölünebilir en küçük yapısının kişi değil sosyal atom olduğunu ifade eder.[10] Bu hali ile sosyal atom bir insanın sosyal yaşamında bölünebilir en küçük birimini tanımlar ve insanın merkezde olduğu bu atomik yapıda yörüngede mutlaka başka insanlar da vardır.

Yani insan, insan olarak yaşadığı sürece yalnız olamaz. Sosyal yaşama Demokritosçu bakış getiren Moreno,[11] kuramında insanı grubu ve grupları ile var etmiştir. İnsanın yalnız olamayacağını söyleyen Moreno'nun bu kıstasını dolaylı olarak destekleyen ve benzer iddiayı evrimsel, etolojik ve biyolojik argümanlar ile öne süren diğer kuramcı ise bir dönem İngiliz psikanaliz camiası içinde olan John Bowlby'dir. Her iki kuramcının birbirlerinden habersiz ama birbirlerini destekledikleri sosyopsikolojik alan ise temel rollerin kazanılması ve bağların oluşumu sürecidir. Bowlby insan yavrusunun diğer birçok hayvan gibi bir bakımveren ihtiyacı ile doğduğunu, diğerlerine göre az gelişmiş (prematüre) olması nedeniyle basılanmanın (imprinting) daha geç gerçekleştiği ama asıl ihtiyaç duyulanın bakımveren ile temas, onun yakınlığı olduğunu, içgüdüsel olarak her insan yavrusunun bu davranışı sergilediğini söyler.[12] Moreno'nun kuramındaki insanın ilişkisel olarak bir grubun içinde kalması gerektiği ve yalnız olamayacağı iddiasının yanında ve ötesinde Moreno'nun rol kuramı Bolwby'nin bağlanma kuramını açıklamada bir perspektif de sunmaktadır. Aşağıda açıklayacağımız oidipal etken ve rolden çıkarma bağlantısının daha iyi anlaşılması açısından Moreno'dan ve onu diğerlerinden ayıran yaklaşımı ve özellikle rol kuramından biraz bahsedelim.

Moreno'yu devrimci bir kuramcı kılan özelliği, birey temelli ilişki tanımının eksik kaldığını ve sosyal grubun varlığının en belirleyici olan değişken olduğunu öne sürmesi, daha da ileri giderek

9 Moreno, Jacop Levy., Fransızca Baskıya Önsöz, *age*, s. 9.
10 Dökmen, Üstün., *age*, 2013, s. 69.
11 Agy.
12 Hazan, Cindy ve Shaver, Philip R. "Bağlanma (Yakın İlişkilerle ilgili Araştırmalar İçin Bir Çerçeve"). *Psychological Inquiry*, Çev. Ali Dönmez, 1994, 5.1: 1-70.

psikiyatrinin bireyle ilgilenenmesinden yola çıkarak topluluğun psikiyatrisi olarak sosiyatri kavramını geliştirmesidir.[13] Sosyometri içinde birçok başka kavramı da barındırmaktadır. Moreno'nun tanımladığı sosyodinamik kanun bir grupta ya da toplulukta kişi başına düşen seçim miktarının eşit dağılmayacağını, seçen sayısı artsa bile seçimin yani seçilenin değişmeyeceğini, seçimin seçene değil seçilene bağlı olduğunu söyler.[14] Sosyogenetik kanun ise biyogenetik gelişim gibi sosyometrik örüntünün de yaş ile geliştiğini ve karmaşıklaştığını, yaş ilerledikçe gruplarda izole üyelerin azaldığını, bununla birlikte karmaşık ilişkilerin arttığını belirtir. Tek taraftan çok iki taraflı-karşılıklı, sosyometrik olarak üçgen, kare gibi ilişkiler artar.[15] Diğer gelişim kuramları da sosyalleşmeye vurgu yaparlar ancak bireyin ilk ilişkiyi öğrendikten sonra sosyal ilişkiyi öğrendiğini söylerler. Sosyalleşmeyi kabul noktasında sosyometri diğer kuramlara benziyor ya da diğer kuramlar sosyometrik kanunlara uyuyor gibi dursa da sosyometriye ve kuramcısı Moreno'ya göre sosyalleşme yapının kendisi, ana işlevi ve hedefidir. Sosyalleşme bireysel öğrenilen bir ilişkinin türevi değildir.

Moreno sosyal ilişkideki roller tanımını ilk yapan kuramcı değildir. Rol kuramı sosyal psikolojinin önemli bir başlığıdır, hatta birçok rol kuramcısı Moreno'nun rol tanımına vurgu dahi yapmaz.[16] Bununla birlikte psikoloji ve psikiyatri alanında rol ilişkisini ve rol gelişimini popüler yapan Moreno'dur, popüler yapmanın yanında onun kuramı temeli itibariyle diğer hâkim rol kuramcılarından çok farklı ve teknik açıdan son derece önemli bir şey söyler. Moreno öncesi rol kuramcısı olan Mead, dil gelişiminin rol almayı sağladığını öne sürmüştür. Moreno ise çok daha iddialı bir önermeye sahiptir. Rol spontane bir aksiyondur. Rol dil ile öğrenilmez, tersine dili yani simgeseli öğretir. Moreno'nun deyimi ile roller "BEN"den çıkmaz "BEN" rollerden çıkar.[17] Dökmen Mead'in görüşlerinin hem daha çok kabul görmüş hem de ampirik açıdan daha güçlü olduğunu

13 Moreno, Jacop Levy., *age*, s. 275.
14 Dökmen, Üstün., *age*, 2013, s. 74.
15 *Age*, s. 75.
16 Dökmen, Üstün., *age*, 2013, s. 61.
17 Moreno, Jacop Levy., "Psychodramatic Treatment of Psychosis", *Psychodrama Monographs*, S. 15, Beacon (1945), Psychodramatic Institute, s. 7.

belirtse de[18] kanımca etolojik veriler Moreno'nun yaklaşımında çok daha güçlü bir evrimsel altyapı olduğunu, psikoterapötik uygulamalardan edineceğimiz deneyim ve olgusal veriler de rolün "BEN"i oynattığını göstermektedir. Anne ya da baba rolündeki BEN, müşteri ya da çalışan rolündeki, hasta rolündeki BEN'den çok farklıdır. Moreno rollerin birbirlerini eşlediğini, kişileri özellikle evrensel rollere (ebeveyn, koruyucu, öğretmen vb) diğer roldekinin (çocuk, korkan, öğrenci) sokabileceğini belirtir.

Doğum ile birlikte bu deneyimlemenin ilk rolleri anne ve çocuk temel rollerinin yaşantılanması ile olur ki hem anne hem de bebek bu rolleri karşısındakine de yaşatır. Sosyometrik rol kuramına göre anne ve babayı yaratandır çocuk. Yani âciz olduğu kadar birçok psikolojik güce de sahiptir. Her şeyden öte role sokar. Bağlanma kuramı tam da buradan beslenecektir. Varlığı ile, ağlaması, ihtiyacı, sokulması ile anne gerçek bir anne rolüne girer ve bu rol evrenseldir. Bağlanma kuramına göre ise bebek verdiği sinyaller ve bu role sokucu gücü yanında çevreye bakabilmek için güvenli bir ortam ve ihtiyaç anında güvenlik sağlayan bir üsse ihtiyaç duyar yani bakım verene.[19] Evrimsel olarak anne olmaya hazır olan bakım veren bebeğin varlığı ve davranışsal ve emosyonel sinyalleri ile annelik davranışı sergilemeye başlar. Bağlanma denen süreç başlamış, bebek için artık nesnesi belli bir ilişki kurulmuştur.

Bağlanma aslında etoloji kökenli bir kuramdır. Lorenz'in kaz yavrularındaki basılanma ve Harlow'un rhesus maymunları ile yaptığı tel anne-kumaş anne çalışmaları kuramın güçlü deneysel arka planını oluşturur. Bağlanmanın kuramcısı olan Bolwby, psikanalizin insanı –ve doğumla başlayan insanlaşma sürecini– açıklarken yeterli bilimsel dayanakları olmamasından muzdaripti. İnsan yavrusunun diğer birçok hayvan türünde olduğu gibi yakınlık arama içgüdüsü ile doğduğunu, Lorenz'in işaret ettiği basılanma benzeri bir sürecin insanda bağlanma olarak daha uzun sürede ve daha karmaşık mekanizmalar ile gerçekleştiğini öne sürdü. Ayrılığa tepki ve yakınlık arama davranışı yanı sıra güvence üssü, güvenlik sığınağı gibi kavramlar ile bağlanma ilişkisinin insan yavrusunun gelişiminde neleri sağladığı ve nasıl evrildiği, selfin bu kuramca

18 Dökmen, Üstün., *age*, 2013, s. 53.

19 Bowlby, John., *Attachment and Loss, Volume 1 Attachment*, New York (1982), Basic Book - Tavistock Institute of HumanRelations, s. 198.

tanımlanan içsel çalışan modeller ile nasıl şekillendiği ve olgunlaştığı Bolwby ile birlikte başta Ainsworth ve diğer bağlanma kuramcılarının çalışmalarının sonucunda tanımlanmıştır.[20]

Sosyometri ve bağlanma kuramı elbette burada uzun uzun anlatılamadı ve anlatılmayacak. Bu nedenle okuyucuların bu kuramlar hakkında daha geniş bilgi edinmeleri önerilir. Burada kuramlar bağlamında konu başlığımız gereği daha çok kritik evre olan doğum sonrası ve erken çocukluk döneminde insan yavrusunun gelişimi ve bu kuramların tanımladıkları ile Oidipal karmaşa olarak tanımlanan fenomenin bunlar arasındaki izdüşümleri ele alınacaktır.

İNSANA MAHKÛM İNSAN

Yalnız kalmak ölümcüldür. Eğer bir evrensel anksiyete kaynağı ve oluşumundan bahsetmek istiyorsak ve bu anksiyetenin varlığı her bir birey için kaçınılmaz ise ve ayrıca bu anksiyete olağanüstü bir krizin değil de yaşamın olağan sürdürülmesi amacıyla gerekli ise (örneğin Kleinyen ya da Freudyen kökensel anksiyete) insanın sağkalımı için gerekli modüllerine bakmak ve bu modülleri eldeki sağkalımı engelleyici senaryolar üzerinden tekrar gözden geçirmek gerekecektir.

Soruyu başta sorup yanıtlayacak olursak: Yaşayan ve yaşamı olağan işleyişte sürdürebilmesi için kaçınılmaz olan gerçek nedir sorusu insanın sosyal ve biyolojik kapasitesiyle birlikte değerlendirildiğinde, eldeki sonuç **yalnız kalmanın ölümcül olacağı gerçeğidir**.

YALNIZ İNSANIN DEHŞETİ

Nürnberg'de 28 Mayıs 1828'de sokakta 16 yaşında genç bir çocuk bulunur. Dizleri sürekli oturmaktan eğilmiş, doğru dürüst konuşamayan bir çocuk. Bu kimsesiz çocuk bir rahip tarafından son derece kötü bir ortamda insan yüzü görmeden, sadece beslenerek ve sadece besin verilirken bir insan ile temas şansı bularak büyütülmüştür. Kasper (yazılışı Kaspar ya da Casper diye de geçmekte) sosyal açıdan birçok yetenekten yoksun kalmıştır. Bu kadersiz Kasper Hauser'in öyküsüdür.[21]

---

20 Hazan, Cindy ve Shaver, Philip R., *age*, 1994, s. 1-70.

21 Money, John., *The Kaspar Hauser syndrome of" psychosocial dwarfism": Deficient statural, intellectual, and social growth induced by child abuse*. Amherst, New York (1992): Prometheus Books.

Şurası muhakkak ki tek başına kalan bir insan yavrusunun beslenebilse bile zihnen ve hatta bedensel işlev açısından bir insan olamayacağı aşikârdır. Bilinen medyatik ve dramatik örnekleri (ormanda hayvanlar tarafından büyütüldüğü iddia olunan) dışında bir insan yavrusu ancak insanlar tarafından yetiştirilirse hayatta kalır ve insan olur[22]. Bugün bulunduğu yerde bir heykeli yapılarak onurlandırılan ve edebiyat tarihinde de yeri olan Kasper Hauser'in öyküsü bilim dünyası için bir deney modeli tanımı olarak kıymetlendirilmiştir. Ona ithaf edilerek bir canlının sosyal ortamından izole şekilde büyütülmesi ile oluşturulan deneysel modellere Kasper Hauser modeli denir.

Eğer tek başına ise bir insanın avlanma, barınma ve üreme bağlamında insan yetileri ile doğada sağkalımı mümkün değildir. Aklımıza hemen Robinson Crusoe benzeri maceralar gelse de bu ve benzeri kahramanların öyküleri insanlar içinde yetişmiş, yaşamış, yaşamı ve insan olmayı grubundan öğrenmiş insanların tek başına yaşayabilmelerini anlatır. İnsan, insan olabilmek için başkalarına ihtiyaç duyar. Milyonlarca yıl grup içinde evrilmiştir ve grup içinde var olmuştur.[23,24] Zihinsel gelişimi de –grupla yaşayacak bir canlı olarak geçirdiği evrimin ona kattığı özellikler ile– grup içinde olur. O halde insanın sosyobiyolojik evreninin en önemli gerçeği, ancak bir grup ile ve grup içinde insan olabilmesi, grubun içinde yaşamaya yönelik yetilerin öncelikli öğrenilmesi, gruba olan ihtiyacın var olması için zorunlu oluşudur. Bu gerçeğin varlığı ve yokluğu üzerinden tanımlanan yetilerin ne şekilde ve ne zaman kazanılacağı ise yeni bir Oidipus tanımı yapmaya çalıştığımız bu yazımızın konusudur.

GELİŞEN ZİHİN VE ANLAMLANDIRMA

Freud'un oidipal dönemi zihinsel gelişim olarak neye denk gelmektedir sorusunu yanıtlayabilmek için öncelikle insan beyninin

22 Carter, C. Sue., "The chemistry of child neglect: Do oxytocin and vasopressin mediate the effects of early experience?." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 102.51 (2005) s. 18247-18248.

23 Bickham, Joanna., "The whites of their eyes: the evolution of the distinctive sclera in humans." *Lambda Alpha Journal.* 32 (2008).s. 20-29.

24 Wilson, David Sloan, ve Edward O. Wilson., "Evolution" for the Good of the Group": The process known as group selection was once accepted unthinkingly, then was widely discredited; it's time for a more discriminating assessment." *American Scientist* 96.5 (2008): 380-389.

gelişim sürecinin bazı özelliklerinden bahsetmek gerekir. İnsan diğer primat akrabaları ile karşılaştırıldığında prematüre yani gelişimini tam olarak tamamlamadan dünyaya gelir. Birim beyin hacmi olarak akrabalarına göre oldukça şanslı olan insan, bu büyük beyin hacminin diyetini tam gelişmeden doğarak verir.[25] Hem ayakta durmaya bağlı olarak anne pelvis çapının küçülmesi (doğum sırasında geçilmesi gereken bel boşluğu) hem de büyük beyin nedeniyle büyümüş kafa çapı, tam gelişmiş bebeğin doğumunu teknik olarak imkânsız hale getirmiştir. Sonuç olarak büyük beyin ve ayakta durmanın bedeli erken doğum ile karşılanmıştır. Bu iki açıdan önemlidir. Birincisi başka birinin ebeliğine muhtaç olma. Bebek o kadar küçüktür ve bakım ister ki anne kendi besin ihtiyacı için bunu ancak başka birinin varlığında sürdürebilir. Bu da sosyal ilişkileri açısından grup içinde yaşamayı ve aynı zamanda gruptakilerle de anlaşmayı zorunlu kılan değişkenlerden biridir. İkincisi ise yaşamın ilk dönemlerinde çok hızlı gelişmek zorunda olan bir beyin yapısı. Gelişim o kadar muhteşemdir ki çok az zihinsel aktivite gösteren bebek beyni bir erişkin beyni kadar metabolik aktiviteye sahiptir.[26] Aksonların önemli bir kısmı miyelin kılıfı ile kaplanmaya başlar. Büyük kısmı 2.5 yaşında tamamlanacak olan bu miyelinasyon ile nöron iletim hızını katbekat artıracaktır. Ayrıca 6 yaşa kadar sürecek ve ergenliğe kadar yarısı budanacak olan nöronlar arası dendritik dallanma başlamış olur.

İnsan beyninin doğum sonrası bu gelişimi insanın yetenek repertuarının da öğrenilen bir durum olduğu algısını oluşturabilir. Yetenek repertuarının bazı öğeleri (okuma yazma gibi) yerleşik düzen ve uygarlık ile ortaya çıkmış DNA sonrası özellikler olsa da evrensel olarak her insanda gözlenen ve değişmez olan bir beceri repertuarının kazanılması evrimin bir sonucudur. Beceri insanın diğer insandan öğrendiğidir ama hangi becerilerin öğrenilebileceği yani beceri repertuarı evrimin sağladığı bir gelişimdir. Bu repertuar diğer insanların olduğu bir dünyada yaşamaya ait yetileri barındırır.

Günümüz çalışmaları da insan yavrusunun doğum sonrası prematüre haline rağmen sanılandan daha fazla sosyal yetiye sahip ol-

25 Brüne, Martin. *Textbook of evolutionary psychiatry and psychosomatic medicine: The origins of psychopathology*. Oxford (2015), Oxford University Press, s. 42.
26 *Age*, s. 45.

duğunu göstermektedir. Örneğin insan yüzünü ayırt etmek, insanı diğer hareketli nesnelerden ayırt etmek gibi. Bununla birlikte onu diğer canlılardan ayıracak insansı becerilerinin büyük bir kısmını doğumdan sonra kazanır. Dil, konuşma, soyutlama, ince motor hareketler, bellek, tercih değiştirme (yapmama) ve en önemlisi -mış gibi yapabilme ile artı gerçeklik yaratma. Tüm bu beceriler yaşamın ilk yıllarından itibaren hızla kazanılır ancak hemen her çocukta değişmeyen bir takvim ile edinilir, içerik farklı olabilse ve yaş aldıkça gelişmeye devam etse de öğrenilen beceri aynıdır. Özetle insan beyni belirsiz ve ne verilirse onu alan değil, gündemi ve takvimi olan, sosyal bir canlı olma kurgusu ile gelişmeye başlayan bir yapıdır. Freud'un oidipal karmaşa olarak tanımladığı da –içeriği öyle ya da değil– böylesi bir takvim içinde her çocuğun gerçeği olarak yaşanan gelişimlerden biri olarak değerlendirilebilir.

Çocuk ötekilerin olduğu bir dünyaya gelmiştir, bu biyolojik kaderdir ve ötekilerle birlikte geçecek bu yaşamı öğrenmeye çalışır. İşte Freud'un orijinal yaklaşımının ilişkisel izdüşümü dışarıdan bir göz ile araştırılacak olursa Oidipal karmaşa, insan yavrusunun miyelinleşen ve sinaptik bağlantılar ile bir erişkin beyni kadar enerji tükettiği gelişim sürecinde dünya gerçeğini (ilişkisel olarak) fark etme, kendi kozmosunda bu gerçeği konumlandırma ve dolayısı ile kendi konumunu fark etme süreci olarak tanımlayabiliriz. Nedir bu farkındalık? Yüklü kelimeler ile ifade edilecek olursa bir yenilgi mi ya da yenilgiyi kabul ettiğine yönelik –ki bu yenilgi kaçınılmazdır– anlam oluşması mı?

Tema analizi yapmak yol gösterici olacaktır.

OİDİPAL KARMAŞANIN TEMA ANALİZİ

Anneden, libidinal doyumun ilk ve en biricik nesnesinden vazgeçmek zorunda kalmak. Hem de anne yanı başındayken, dokunulacak kadar yakınken bir baba gerçeği ile vazgeçmek. Cinsellik ve penis değişkenleri dışarıda tutulup Freud'un Oidipus karmaşası yaklaşımının tema analizi yapılacak olursa karşımıza ilk olarak "yenilgi" kavramı ile "fark etme ve boyun eğme" gibi aslında birbirinden farklı iki süreç çıkar. Lacancı yaklaşımın sağladığı katkı ile insan yavrusunun gelişim öyküsüne yeniden bakıldığında ise bu yenilgi dünya gerçeği ve yasanın fark edilmesi ile birlikte "koşulsuz

ulaşılabilir zannedilen annenin artık ulaşılamaz hale gelmesi" ile başlar.[27] Sonuç olarak büyümekle yavru kalmanın, insan olmak ile özneleşememiş bir nesne olmanın çelişkisidir bu. Diğer bir deyişle büyümenin ve özne olmanın, hukuki dildeki medeni ehliyete benzer şekilde sosyal olarak artık ehil olmaya başlamanın bir sonucudur. Yaşıyorsan büyürsün, büyürsen yitirirsin. İkinci kısım yani fark etme ilkinin yani yenilginin ve vazgeçmenin acısını da içerir. Yitirdiğinin farkında olmayı, aslında zaten yitirmiş olduğunu. Üçüncü ve ilk ikisi ile ilişkisini sürdüren ve diğerlerini niteleyen ve Freudyen açıdan asıl olan tema ise bu hem yitirmenin kaçınılmaz olduğu hem de yitirmeye direnmenin de başka bir yitirme ile bedellendirildiği gerçeğinin fark edilmesidir. Lacancı psikanaliz daha çok üçüncüyü tema, ilk iki kısmı ise kader travma olarak görüp bütünü vurgular. Aslında Lacancı yaklaşım, tam da bir nitel analiz yaparak Freudyen öyküden uzaklaşmış ancak öyküyü kısmen içeriksiz de olsa çocuk öznenin trajedisi, üçlemenin yaşantılaması olarak yeniden yazmıştır. Biz yine de nakli ilim çıkmazına girmeden sistem dışı bakabilmeyi sürdürelim.

Şu an için elimizde olan "sosyal bir dünyada yenilgi", "bu yenilginin kaçınılmaz olduğunu fark etme" ve "boyun eğme ya da vazgeçme" kavramları ile irdelemeye devam edelim. Cinsel davranışta yenilgiyi bilme doğada birçok memeli türünde gözlenen bir davranıştır.

Birbirleri ile eşit yaşlarda olan ve cinsel olarak aktif üreme dönemindeki biri dişi diğeri erkek iki sıçan aynı ortama konulur. Erkek sıçan dişiye cinsel açıdan yaklaşma ritüellerine başlar. Cinsel birleşmeye meylettiği sırada ortama erkek sıçandan daha iri, güçlü ve yaşça büyük olan bir başka sıçan konulunca sinme ve geri çekilme yaşanır. Daha küçük ve ilk yaklaşmayı yapan erkek sıçanın yaşadığı duygu durumu deneysel olarak kullanılan özel bir anksiyete modelidir (social defeated model).[28]

Güçlü limbik devreleri ancak bununla birlikte oldukça sınırlı yürütücü korteksleri olsa da sıçanlarda yaşanan bu durum birçoğumuz için tanıdık bir duygudur. Son derece yoğun arzuya rağmen

27 Penot, Bernard, *age*, 2018, s. 67.

28 Toth, Iulia, and Inga D. Neumann. "Animal models of social avoidance and social fear." *Cell and tissue research* 354.1 (2013): 107-118.

yenilgi, boyun eğme ve her an saldırıya uğrayacağı korkusu ile kaçınma davranışı ve yitirmenin "anlamı ile bilinmesi" gerçeği yani boşluktaki noktalara hangi eylemi ve gerçeği koyarsak koyalım " zorunda kalmayı bilme"dir bu. Yine de burada gözden kaçmaması gereken durum bu yaşantının **erişkin döneme** ait olduğudur. Çünkü burada erkekler arası yok edici cinsel savaş sanki oidipal karmaşayı destekler gibi görünmektedir. Erişkin erkekler için bu önerme geçerlidir ve bu Darwin tarafından tanımlanan cinsel mücadele ve seçilimin ana konularından biridir zaten. Tekrar tekrar vurgulamamız gereken kısım cinsel yenilgi ve vazgeçmenin yavruda değil erişkinde olduğudur. Yani cinsel olgunluğa erişmiş, yüksek testosteron salgılayan, dönemsel hırçınlık ve canilik sergileyen erişkinde. Diğer bir deyişle cinsel yenilgi doğada ergenlik sonrasına aittir. Ancak burada öğrenilmiş bir vazgeçme, boyun eğme davranışı vardır. O zaman bu yenilginin öğrenilerek vazgeçme davranışı sergilenmesi ne zaman ve ne şekilde kazanılmaktadır?

Erişkinlik öncesi memeli yavruları erişkinler tarafından cinsel rakip olarak görülmezler çünkü insan dahil birçok türde erkek ve dişi yavrular birbirlerine benzerler. Bu durum evrimin erkek yavruları koruyarak cinsel rekabeti desteklemesi ile olmuştur. Cinsel rekabetin görece eşit güçler arasında olmasını doğa hemen hemen tüm memeli türlerinde dişi ve erkek yavruları cinsel olgunluk yaşına ya da en azından kaçabilme becerisi kazanıncaya kadar birbirlerine benzeterek/benzeyenlerin hayatta kalmasını sağlayarak yapmıştır.[29] Yavruları, özellikle de ileride rakip olacak erkek yavruları koruyan bir özelliktir bu. Yavrular için ise saldırgan "yabancı" erişkin erkek kaygısı vardır ama bu cinsiyetten bağımsız ve çoğunlukla başka nedenlere bağlıdır. Özellikle monogamik ilişkinin olmadığı ve üreme dönemleri cinsel hiyerarşinin olduğu çoğu memeli türünde, eğer baba başka bir erkek erişkin tarafından yenilgiye uğratılırsa (grup halinde yaşamayan anne bağımlı türlerde doğrudan anneyi pasifize ederek), bu yeni lider erkek eski babanın küçük yavrularını erkek-dişi ayırt etmeksizin öldürür. Bu davranış süt veren ve yavru kaygısı içindeki dişilerin hem hormonal hem de emosyonel olarak tekrar üreyebilir hale gelmesini sağlar. Memeli oksitosini azalır ve döllenme olanaklı hale gelir.

29 Brüne, Martin. *age*, 2015, s. 8.

Sonuçta anneler ve yavruları için yabancı bir erkeğin yok edici saldırganlığı gibi yaşamsal bir gerçek vardır. Bu saldırganlıkta yavru cinsel bir rakip değil sadece ayak bağıdır. Yavrunun bu nedenle öncelikle cinsel rakibi değil saldırgan yabancı erkeği tanıması evrimsel olarak sağ kalımı açısından zorunludur. İşte bu hiyerarşiyi tanıma modülü ergenlik öncesi öğrenilmesi gereken bir aşamadır. Belki de vazgeçme, boyun eğme ve yenilgi temalarının varlığı ve öğrenilmesinin gerekliliği burada gizlidir. Çünkü hiyerarşi aynı grup içinde sadece cinsellik için yaşanmaz, cinsellik kadar, belki daha da önemlisi yiyeceklerin, alanın, klandaki soy hiyerarşisinin ve barınma mekânlarının kullanımında erişkinlik öncesindeki üyelerin de uymaları gereken kuralları tanımlar. Bu durum canlının başkalarının da olduğu bir kozmosta olduğunu bilmesi ve onlarla ilişkisinde sınırların olduğunu öğrenmesi ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, gruptaki konumu, gruptakilerin konumu ve konumlanma temsillerini öğrenmesi ile, bir grup içinde yaşayacak ise grubun içinde kalmayı bilmesi ile.

Türe özgü öğrenmeyi anlamak ve bazı öğrenme ilkelerini görmek açısından sosyal canlılara geçmeden önce öğrenebilen kuş türü olan kayın ispinozlarının belirli bir olgunlaşma yaşına geldiklerindeki şarkı seçimini belirleyen değişkenlerine bir bakalım. Kayın ispinozları öğrenebilen hayvanlardır. Kasper Hauser deney modeline alınan kayın ispinozları bazı aşk şarkılarını bilmezler. Bunun için şarkıyı duyarak öğrenmeleri gerekir. William Thorpe kayın ispinozu deneyinde izole edilen kayın ispinozlarına diğer ispinoz türlerinin de kullandığı çeşitli şarkıları dinletmiştir.[30] Buradaki araştırma sorusu öğrenebilen bir hayvan olan kayın ispinozunun diğer ispinozlara ait (yani çok yakın akrabalarına ait) şarkılar arasından kendi türüne ait olanı mı öğrenecek olduğudur. Bu deneyin sınadığı hipotez evrim ve türe özgü öğrenme ile ilgili önemli sonuçları barındırıyordu. Kayın ispinozları bu şarkılar içinden sadece kendi türlerine ait olanı öğrenmişlerdi ve bu öğrenme ancak belirli bir zaman diliminde şarkı ile karşılaştıklarında mümkün olmuştu. Öğrenilen unutulmamıştı. Üç ilke söz konusudur burada: zamanlama, değişmezlik, seçici

30 Thorpe, William H. "The learning of song patterns by birds, with especial reference to the song of the chaffinch Fringilla coelebs." *Ibis* 100.4 (1958): 535-570.

öğrenme. Öğrenme kritik zamanda olur, öncesi ya da sonrası tam olarak öğrenilemez, kritik zamanda öğrenilen unutulmaz ama ne öğrenileceğine ilişkin bir belirlenmişlik vardır. Bu durum Lorez'in basılanma (imprinting) kuralında yumurtadan çıkan kaz yavrularının ilk 12-18 saat aralığındaki hareketli nesneyi anne kabul etmeleri ve bu anne bağlanmasının değişmezliği örneğindeki gibidir.

Bu ilkelerle yapılan çalışmaları şu aşamada işlemekte olduğumuz hiyerarşi temsili ile ilişkilendirelim ve bununla ilgili olarak biraz daha karmaşık ve akraba türlere götürelim. Kasper Hauser yöntemi ile yetiştirilen yavru makak için dört buton ve bu butonlara bastığında ortaya çıkan dört ayrı resim vardır. Birinci resim bir doğa manzarası, ikincisi saldırgan erkek erişkin maymun, üçüncü resim erişkin bir maymun, dördüncü resim ise bir yavru maymun. Yavru makak yaşamının ilk ayında dört resme de eşit süreyle bakar. İkinci aydan sonra farklı bir şey olur ve yavru 2 numaralı butona 5.5 aylık oluncaya dek basmaz. İki numaralı resim saldırgan erkek maymunun yani alfa erkeğin resmidir. Beş buçuk aydan sonra ise artık butonların hepsine basabilmektedir. Yavru maymun kritik evrede yeterince karşılaşmadığı için hiyerarşi modülünü tam öğrenememiştir. Aynı kayın ispinozlarında olduğu gibi zamanla, değişmezlik ve seçici öğrenme ilkeleri burada da geçerli olmuştur. Bu deneyin primat hiyerarşisi ile ilgili bize öğreteceği üç şey vardır. İlki ilk aydan sonra öğrenilen bir hiyerarşi modülü olduğudur. İkincisi bu öğrenmenin belirli bir zaman diliminde olduğu ve nöral modülasyonun o zaman dilimi için açık kaldığı, kritik zamanı geçince öğrenmenin de sınırlı olacağıdır. Üçüncüsü ise bu kritik evrede öğrenilen hiyerarşi modülü gibi çoklu davranış-emosyon yetisinin yaşamın ileri dönemleri için kalıcı olduğudur.[31]

Bu modül sosyal canlılar için daha da fazlasını içerir. Her şeyden önce öğrenilmesi yaşamsaldır. Tür içi saldırganlık davranışının iletişimsel olabilmesi saldırganlık sinyallerinin okunabilmesine bağlıdır.[32] Belki de zihin kuramının öncüleri saldırganlığa ilişkin

31 Sackett, Gene P., "A neural mechanism underlying unlearned, critical period, and developmental aspects of visually controlled behavior." *Psychological review* 70.1 (1963): 40-50.

32 Lorenz, Konrad., "Saldırganlığın Spontanlığı", *Cogito*. Sayı 6-7. Kış-Bahar. (1996), s. 165- 168.

sinyalleri okuyabilmekle başlamaktadır. O türün tüm mensuplarınca bilinmesi gerekendir. Sağ kalımı belirleyendir. Sırtını yükselten bir kedinin belini çukurlaştıran rakip kediye galibiyetini ilan etmesi aynı zamanda bu ikili arasında yaralayıcı savaşı engellediği gibi kaybedene ve kazanana sınırlar içinde davranma şansı vermektedir.

Oidipal karmaşa, oidipal yenilgi ya da pozitif-negatif Oidipus gibi çoğaltabileceğimiz tanımlar ile açıklamalar getirsek de tema analizinden de yola çıkarak eninde sonunda oidipal karmaşanın varacağı nokta hiç de istenmeden yaşanan bir vazgeçiş ve bu vazgeçişi bilerek ama zorunluluk nedeni ile yapmaktır, yani "yenilgiyi bilmek"tir. Lacanyen literatürde de yukarıda bahsettiğimiz bu yaklaşımın tema analizi özelliğinin sağladığı katkı ile yenilgi tanımı kullanılmıştır. Dil sonrası ilk yenilgi, yasanın adı, yasağın kabulü gibi. Sistem dışı bakış tam da burada fayda sağlamaktadır. Bu yenilgi insan yavrusunun yenilgiyi fark edebilmesi, yenilgiye neden olan duyguya anlam verebilmesidir. **Yaşamı boyunca onu sağ tutacak yenilgiyi bilme temsilidir.** Aşağıda da açıklanacağı üzere sosyal ama evrensel bir yenilgidir bu. Yani 'self'in oluşumunda, selfin sosyal grubunda özgür ama çaresiz bir özne olduğunu fark ettiğinde yaşadığı gerçeklik paradoksu ve anksiyetesidir.

Aslında bu âcizliği fark ediş bir diğer deyişle **"gruba hoş geldin"** seremonisidir.

FARK ETME SÜRECİ VE TEMSİLLERİN GELİŞİMİ

Selfin sosyal grubunda özgür ama çaresiz bir özne olduğunu fark etmesi doğal olarak sosyal açıdan var olmuş bir canlı için geçerlidir. Bir çocuğun mikrokozmosundan çıkıp kendini sosyal (grup içinde) olarak tanımladığı, artık sosyal bir canlı olduğu dönemin göstergesidir.

Klasik psikanalitik kuramın yapısal varsayımına göre anal dönemi takip eden oidipal dönem tüm gelişim kuramları bir arada değerlendirildiğinde bireyin dil becerilerinin tamamlanmış olduğu, cinsel kimlik gelişiminin sağlandığı, -mış gibi yapabildiği bir aşamayı gösterir. Piaget'nin işlem öncesi döneminin sembolik-kavram öncesi dönemine denk düşen bu aşamada sembol kullanımı, örneğin bir sopayı at yaparak oyunda kullanabilme, cansız bir oyuncağın annesi rolüne girebilme becerilerini sergiler. Nörobiyo-

lojik olarak ise temsil oluşturabilme ve birinci derece zihin kuramı işlevlerini gösterebilme dönemidir. Diğer bir deyişle ötekinin ne düşündüğünü düşünebilme dönemi.

Yasaya, yasaklara ve yasağın sonrasına ilişkin bir fikir oluşacak ise bu dönemin zihinsel gelişimini beklemek gerekir. Öyle ise bu dönem bir öteki temsiline ve zihinde bu ötekinin düşüncesine ilişkin fikir oluşturabilmeye ihtiyaç duyulan bir aşamadır.

Peki bu ötekinin fikrini bilme becerisi insanın fıtratında neden vardır?

GRUP VE PSİKOBİYOLOJİ

Her gelişim kuramının insanın insanlaşma/olgunlaşma/karmaşıklaşma sürecine ilişkin itici değişkenler tanımı vardır. Her bir kuram için birden fazladır. Oidipus karmaşası ortodoks Freudyen yaklaşımın doğumdan gelen güçler (saldırganlık ve cinsellik) dışında ama bu güçlerin büyüttüğü bebeğin sosyal gelişiminin sonucu olarak kuramın omurgasını oluşturan, psikolojik olarak insanlaşma sürecinde sosyalleşmeye başlayan insanın diğer insanlar ve çevrenin içinde onları bilerek gelişmesini güdüleyen kilit taşı değişkenlerindendir. Bu değişken diğer birçok kuramda olduğu gibi sosyal (grup içinde yaşayan) bir canlı olan insan önkabulü ile değil birey olan insan önkabulü ile tanımlanmıştır.

Klasik psikanalitik kuram dahil bilinen gelişim kuramlarının en önemli açmazı insan yavrusunun gelişimini diadik ilişki içinde kurgulamış olmalarıdır. Kuram insanı tanımlamada Darwinci evrimin katı kodlarından yararlanırken evrimsel bakışın sosyobiyolojik nitelemesi olan sosyal canlı tanımını işlememiştir. Gelişimin erken döneminde oluşan bu diadik ilişki eninde sonunda tüm kuramlarda triadik üzerinden bir grup ya da üçüncü temsiline evrilir. Bu evrenseldir. Buraya kadar aslında birçok kuram belirli bir yaştan sonra ortaklaşmaktadır. Bununla birlikte "çıkmaz"dan kasıt yavrunun sanki natürünün diadik olup nurtür ile triadik bir öğrenmeye evriliyormuş gibi algılanması, insanın tüm ilişkisel ve biyolojik gelişiminin aslında grup içinde yaşayan ve milyonlarca yıl grup içinde yaşamış bir genetiğin ürünleri olduğunun gözden

kaçmasıdır. Sosyalleşme diadik bir ilişkinin türevi olmanın çok ötesindedir.

BİYOLOJİK TARİH VE GRUP

İnsanlardaki sosyal olma çabası basit bir genini seçim (kendi genlerini paylaşanları seçme) davranışı değildir. İnsanın çevresindeki akrabalarını yaşatarak genini koruma adına grubuna bağlı olduğu, sosyal davranışlarının genlerini yaşatmak amacı güttüğü iddia olunabilirdi. Evrim bilimde toplam seçilim değeri (inclusive fitness), bir bireydeki genetik özelliklerin aynı alelleri (alel: bir tür genetik yapı) paylaşan topluluğun diğer üyelerinin hayatta kalma şansını artıracak bazı becerilere sahip olması ve benzeri şekilde paylaştığı alel grubunca da tercih edilmesidir. Akraba seçimi bu açıdan önemli bir özelliktir. Örneğin yeğeni için yaşamını tehlikeye atan birini düşünelim. Riskli davranışlara neden olacak koşulsuz sevgi –genlerin aktarımı matematiği ile bakıldığında– kişinin genlerinin 1/4'ünün hayatta kalmasını sağlayacak son derece verimli bir seçimdir. Bununla birlikte insanın genine yönelik pozitif ayrımcılığı insan ve birçok primat grubundaki alturistik davranışı açıklamaz. Çünkü insan ve bazı memeli gruplarında görülen (özellikle yarasalar) alturizm, bir gen koruma amacından bağımsız davranışları, akraba seçilimi dışında kalan grup içi bireylerden birine yardımı tanımlamaktadır.

Olağan koşullarda insan kendisinin ve aslında akrabalarının da seçilim değerini azaltacak yani sınırlı kaynaktan ilişkiye birçok değişken için rekabet etmesi gerekecek birine neden yardım eder? Doğanın faydacı prensipleri ile bakıldığında ilk bakışta anlamsız gibi durmaktadır. Robert Trivers tarafından açıklanan resiprokal alturizm kavramı bu problemi bir rasyonel sağlayarak çözmüştür.[33] Trivers'a göre alturistik davranışın bir karşılığı vardır. Bu karşılık bir temsil olarak iyi davranışın bir gün kişinin kendisine ya da akrabalarına dönecek benzer davranışın yani karşılıklı yardımlaşmanın varlığını korumaktır.[34] Resiprokal alturizm türün tüm bireylerinde olan ve gen havuzunda mevcut bir davranıştır. Bu durum sosyal yaşantının son derece karmaşık evrimsel özellikle-

33 Brüne, Martin., *age*, 2015, s. 9.

34 Trivers, Robert L. "The evolution of reciprocal altruism." *The Quarterly review of biology* 46.1 (1971): 35-57.

ri barındırdığını göstermektedir.[35] Resiprokal alturizm bu yazıda ileride işleyeceğimiz iyi insan olma, grupta kalma ve günah keçisi olmama çabalarının evrimsel ve antropolojik açıklamasıdır aynı zamanda. Bunlardan iyi insan olmayı açalım.

İnsan iyi midir kötü müdür tartışması çok su götüren, fıtrattan çevreye, insanın davranışları ve hissedişi üzerine çokça yazılmış bir konu. Büyük olasılıkla insan hem iyi hem kötücül bir fıtrata ve aynı zamanda hem iyi hem de kötü olmayı öğrenen ve tercih eden gelişimsel yargılara sahip bir canlı. Buradaki "iyi insan" parantezimiz grup içinde ötekinin faydasını düşünürken kendini riske atmasına neden olan diğerlerinin iyi olduğunu bilmek isteği ile ilgili. Grup iyilerden diğer bir deyişle günün birinde kendisini ya da kendi genini taşıyacakları koruyacak iyilerden oluşmuştur. Alturistik davranış ile iyilik kendine dönecektir. Bu resiprokal alturizm ile olağan koşullarda genin sağkalımı için riskli olan başkasının iyiliği için risk aslında grup yaşantısında geni koruyan bir davranış sarmalına dönüşür. Bu nedenle iyi davranış sergilemek grup içinde iyi temsilini var eder ve güçlendirir. Hem kültürel hem de biyolojik olarak aktarılarak.

Wynne-Edwards, aslında Darwin'in de kuramında son derece önemsediği grup halinde yaşayan türler için "grup seçilimi"nin evrimsel süreç içinde güçlü bir değişken olarak tanımlanması gerektiğini öne sürmüştür.[36] Grup halinde yaşayan türler milyonlarca yıl gruplar halinde bir yaşamın içinde evrimleşirler. Kaynakları kullanma, öğrenme, üreme, barınma ve çatışma grupla, grup içinde ya da dışında yaşanmakta, evrim bir grubun varlığı içinde gerçekleşiyor ise grubun kendisi de değişimin belirleyicisi ve sonucu olmaktadır. Bu haliyle grup bireyin evriminin sonucunda tercih ettiği yaşamdan ziyade türün varlığının asıl nedenidir artık.

İnsanın birçok nörobilişsel yetisini bir arada düşünürsek, asıl olanın grup içinde yaşayabilecek insan zihninin gelişimi, evrensel olan tüm aşamaların da bu gelişimi hedefleyen bir sürecin modülleri olduğu çıkarımını yapabiliriz.[37] Yukarıda da açıklandığı üzere

35 Brüne, Martin., *age*, 2015, s. 10.

36 Wynne-Edwards, Vero C., "Intergroup selection in the evolution of social systems." *Nature* 200.4907 (1963): s. 623-626.

37 Cozolino, Louis., *The neuroscience of human relationships: Attachment and the developing social brain.* New York (2014), WW Norton & Company, s. 170.

kuramlar açısından triadik ilişkinin kurgulanması sanki olağan olan diadik sürecin nihai türevi, ama asla ondan daha güçlü değil gibi anlaşılmakta, insan yavrusunun yaşadığı üçüncüye ait dehşet ise beklenmedik ve kültürel bir evrimin sonucu gibi tanımlanmaktadır. Oysa insan, evriminin çok erken dönemlerinden itibaren grup içinde yaşayan bir canlı idi.[38] Bu insanın insan olmadan önceki tarihinin önemli bir kısmını kapsamaktadır. İnsan evrimini belirleyen bu grup değişkeninin insanın birçok becerisini de şekillendirmesi –kuramlarca en başta kabul edilen– doğa kanunlarının bir sonucu olarak kaçınılmazdır. O halde insanın gen havuzu sosyal sinyalleri okuma ve tepki verme becerilerini içermekte, bazıları için türe özgü stratejileri bulunmakta, ama aynı zamanda bireyler arası biçimsel ve işlevsel esneklikleri de barındırmaktadır. Zihin kuramı, resiprokal alturizm, sklera evrimi[39] gibi daha birçok veri insanın zihinsel işleyişinde sosyal sinyallerle olan hasbihalini gösterir.

Elbette ki insan beyninin olgunlaşma ve biçimlenmesinin büyük kısmı deneyimleme, habitüasyon, prosedürel öğrenme gibi doğum sonrası kazanılan yetilerle şekillenir. Yukarıda tanımlanan insan beyninin sosyal yetilerinin belirlenmişliği ifadesi indirgemeci ve fıtratı kutsayan şekilde anlaşılmamalıdır. İnsanın sosyal yaşamında birçok yargı, beceri, yaşam tarzı beynin aktif değişimini ve öğrenmeyi sağlayan nöroplastisitenin, ve dendritik dallanmanın sonucunda gelişir. İnsandan insana farklılaşır ve zamanla ve çaba ile değişir. Dawkins aktarılan kültürel yetilerin bir kısmını mem olarak tanımlamıştır ve bunun aynı genler gibi aktarıldığını ancak biyolojik formülden farklı olarak kültürel kodlar olduğunu söylemiştir.[40] İnsan evriminin en önemli ve beklenmedik sıçramayı sağlayan kısmı doğaya hükmetmeyi sağlayan bilgiyi-kültürü üretme ve aktarma becerisidir. Bu insanın grup olarak olduğu kadar özne/birey olarak da biricikliğini gösterir. İfade etmeye çalıştığım ve yazının çok başlarında da kısmen ifade ettiğim sosyal yaşantıyı sağlayan yetilerin büyük kısmının öğrenme edimi yanında, "**bu** ye-

38 Brüne, Martin., *age*, 2015, s. 7

39 Bickham, Joanna., The whites of their eyes: The evolution of the distinctive sclera in humans. Lambda Alpha Journal. 32(2008), s. 20-29.

40 Gardner, Andy, ve John J. Welch., "A formal theory of the selfish gene." *Journal of evolutionary biology* 24.8 (2011): 1801-1813.

tileri kazanmaya ve öğrenmeye hazır" bir nöral yapının sayesinde olduğudur. Yeti repertuarı bellidir ve nöral bir takvim ile ortaya çıkan fıtrata ilişkin özelliklerdir ancak bu repertuarın yetilerinin nasıl bir içerik ile olacağı ve işlevsel özellikleri yaşantılar ile öğrenilir ve kendiliğinden gelişmezler. O halde söylemeye çalıştığım insanın beceri başlıklarının evrimsel gelişim ile belirlendiği, bunların çoğunlukla grup yaşantısı içinde var olma ile ilişkili olduğu ancak insanların yaşantısal süreçlerinde bu başlıkların içini çok farklı dolduracaklarıdır.

İnsanın karmaşık davranış ve düşünüş becerilerini evrimsel bir dizgenin dışında tutmak, biyolojik belirlenmişliği değersizleştirmek, antroposantrik bir tutum olarak bizleri rahatlatabilir ancak gerçeğin dışına doğru sapmaya başladığımız bir yolculuğa da çıkarır.

ÖTEKİNİN DÜŞÜNCESİ VE GRUP SİNYALLERİ

Birçok karmaşık yetiler ya da bu karmaşık yetilerin öğrenilmesini sağlayacak becerilerin gelişimi insandan insana değişmeyen, aynı biyolojik takvimce işletilen mucizevi bir mekanizma gibi durur karşımızda. Bunlar içinde ötekinin düşüncesini bilme, tahmin etme en fazla çalışılan ve tanımlanan becerilerden biridir. Zihin kuramı olarak tanımlayacağımız bu beceri kompleks durumlar için 3-4 yaşlarında gelişse de daha öncesine ilişkin veriler olduğu bilinmektedir.[41] Genel kabul gören hali ile kız çocuklarında daha erken olmakla birlikte 3-4 yaşlarında ötekinin düşüncesine (duygusu) ilişkin temsil birinci derece zihin kuramını, 6-7 yaşlarında ötekinin benim ne düşündüğüme ilişkin düşüncesine ilişkin temsil ikinci sıra zihin kuramını ve pot kırma ya da imaya ilişkin beceriler de ileri zihin kuramını tanımlar. Tüm bunlar yaşanan gruptaki olup bitene, örtük dile ilişkin bir fikir oluşturma, yazılı olmayan kurallara uyma, hatayı ya da hileyi fark etme becerisi sağlamaktadır. Grup içindeki öteki temsili, sosyal becerilere ilişkin gelişme 2.5-4 yaşlarında ölçülebilecek kadar gelişse de yapılan çalışmalar ilginç bir şekilde bazı kalıp problemleri çözmede çok daha öncesinde

41 Brüne, Martin, ve Ute Brüne-Cohrs., "Theory of mind—evolution, ontogeny, brain mechanisms and psychopathology." *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 30.4 (2006): 437-455.

var olan bir yetenek olduğu gösterilmiştir. Yukarıda insan yavrularının doğumda diğer insanı tanımaya yönelik becerilerinden bahsetmiştim. Burada biraz daha şaşırtıcı veriler sunacağım. Bunlar paylaşmak ve ötekinin yardım ihtiyacını görmek ile ilgilidir. Yani insan yavrusunun çok daha erken dönemde son derece karmaşık bir grup davranışı sergilemesi ile ilgili bir veri. Tomasello çocuğun paylaşımcı becerilerinin köklerini "Erken Dönem Spelke, Geç Dönem Dweck Varsayımı" olarak adlandırdığı bir yaklaşım ile açıklar[42]. Henüz bir yaşında olan bebekler örneğin kapıyı açamama, eşya düşürme gibi yardım ihtiyacında olan tanımadıkları bir birey gördüklerinde dikkatlerini tamamen bu bireye yöneltmektedirler. 14-18 aylık bebekler eşya düşüren ya da kapıyı açamayan erişkine gidip yardım ederler. Tomasello'ya göre bebekler bunu yetişkinlerden öğrenemezler, çocukların doğal olarak paylaşımcı olduğunu iddia eder. Deneysel kanıtlarla güçlendirdiği yaklaşımının Spelke kısmıdır bu.[43] Daha büyük olanların ise yardım davranışı sergileme çabası içinde oldukları gözlenmiştir. Bu tamamen yabancı kişiler için geçerlidir ve ödülden bağımsız bir davranıştır. Hatta ödül verilmesi tekrarlayan yardım davranışlarını azaltmaktadır. Yaşla birlikte aslında yardım davranışı daha da özerkleşmektedir.[44] Bu veriler bebeğin sonradan öğrenme ile sosyalleşmediğini, sosyalleşmeyi öğrenmek üzere kurgulanmış ve sosyal davranmaya hazır bir beyin ile doğduğunu göstermektedir. Yani insan için grup biyolojik bir kader ve gerçektir.

Oidipal karmaşa nedir sorusunun yanıtı tanımlanan gelişim döneminde aslında ne olduğunun anlaşılması ile bulunabilir demiştik. Yukarıdaki bilgilerin de ışığında tema analizinden yola çıkarak dönemsel beceriye ilişkin şöyle bir yanıtı da ekleyebiliriz. Grubun içinde var olmak gerekiyorsa, asıl olan grup ise bu dönemin en önemli zihinsel gelişimi grubun ve grup üyelerinin kurallarını, sınırlarını bilmeye yönelik olacaktır. Deneysel olarak da gözlemlenen budur. Öyle ise bu döneme ilişkin önemli bir beceri **grubun ne düşündüğüne ilişkin fikir sahibi olma zorunluluğunu karşılayan sosyal biliş yetisidir.**

42 Tomasello, Michael., *Why we cooperate*. Cambridge (2009), MIT Press, s. 4.
43 *Age*, s. 5.
44 *Age*, s. 9.

ROL, SOSYAL BEN VE YALNIZ KALMA KORKUSU

Şimdiye kadar yazılanları kısaca özetleyecek olursak oidipal karmaşa diye tanımlanan kavramın tema analizinde yenilgiyi/âcizliği fark etmekten ve boyun eğmeden bahsettik. Fark etme becerisi örtük olan bir duruma ilişkindi burada. Örtük sinyalleri okuma becerisini işledik ve bu becerinin aslında grup içinde yaşamaya yönelik olduğunu gördük. Sosyometri yolculuğumuzda ise grup gerçeğini, insanın bir grup ile var olduğunu, başka insana mahkûm olduğunu çünkü yalnız kalmanın, grup dışı kalmanın ölümcül olacağını ve tüm karmaşık zihinsel işlevlerin grup içinde yaşamayı öğrenmeye göre geliştiğini söyleyebiliriz.

Bebeğin kendi sosyal evreni ya da sosyometrik deyim ile mikrokozmosunda rol verilenin ötesinde rol alan özne olarak var olmasıdır. Ancak, var olmanın yani artık farkında olarak rol alan olmanın bir bedeli vardır: Terk edilmek.

Terk edilme ve terk edilmeye yönelik kaygıları anlamak insan yavrusunun bu vazgeçmeyi nasıl başardığını anlamada yol gösterici olacaktır. Bowlby'nin vakti gelmiş olsun. Terk edilmeyi işlemeden önce tersten gidip çoğu ruhbilimci tarafından yeterince dikkat çekmemiş başka bir yaşantıdan bahsedelim. Bağlanma çok bilindik ve doğada çok hızlı olmakla birlikte uzun grup ya da aile yaşantısı gösteremeyen birçok türde bağlanma kadar işlevsel ve hızlı olan bir başka durum daha vardır: Ayrılma ve bağın kopması.

Doğada en çarpıcı olaylardan biri de kuzenleri olan aslanların aksine genellikle tek başına yaşayan kaplanlarda anne kaplanın artık erişkin olan yavrularını terk etme sürecidir. Bunun bir sürü haklı nedeni vardır. Yeniden üremek için daha doğrusu çiftleşse bile doğacak yeni yavruların sağ kalması için erişkin yavrular artık gitmelidir. Bazı türlerde yavrular bu ayrılığa direnir. Bu ayrılık bir kaderdir ve anne gerekirse şiddet uygulayarak ayrılık sürecini başlatır. Bağlanma nasıl oluşup bir değişmez gibi yaşandı ise kopma da bir o kadar değişmez yaşanır. Kopmanın olması için bir süre ayrı kalmak gerekir. Anne bunu yapmakla yükümlüdür çünkü üremesini de etkilemektedir. Uzunlamasına bakıldığında yavrunun üremesini riske atan, ürese bile kardeş genlerle çiftleşme riskini artıran, dezavantajlı bir durum yaratır. Bu açıdan zamanlaması olan modüler gelişim sadece doğum sonrası gelişen insan

beyninin bir özelliği değildir. Bağlanmaya yönelik ilgi daha fazla olduğundan bu ayrılma ve bırakma içgüdüsel davranışına yönelik tartışmalar yok denecek kadar azdır ancak doğada vardır, acı verir ve kaçınılmazdır. Bu ayrılma modülü başka bir değişimi tetikler. Ayrılan erişkin yavru için bir müddet sonra annesi ve kardeşleri artık rakip ve hatta avlanmak için zaruri olan alan (territory) kavgasında düşmanlarıdır. Ayrılma ya da anneden kopma yavruyu büyütendir aynı zamanda. Lacan'ın oidipal karmaşayı açıklarken yavruyu anneden koparan ama aslında insanlaştıran mekanizma tanımlamasına ne kadar da uymaktadır. O halde birçok kuramcı gelişim sürecinde anneden zihinsel olarak farklı olmayı, ayrılmayı, birey olma olarak tanımlamış ise ayrılığın zihinsel bir kabul ile yaşanması önemlidir. Üst bir evredir. Bağlanma kuramı açısından ayrı düşmenin kendisi yeniden ve daha geniş bir bağlamda bağ kurmayı gerektiren bir zorunluluğu işaret eder. Güvenli üssün, güvenlik sığınağının ve yakınlık kurulacak nesnenin yeniden ve daha geniş olarak tanımlanmasıdır ki bu kritik yaş evresinde artık tamamlaması gereken bir süreçtir.

Bağlanma kuramında bebeğin anne (bakım veren) ile kurduğu tensel ve duygusal temas yani yakınlık arayışı ile başlayan süreçten daha fazlası vardır. Bunlardan biri ayrılığa verilen tepkidir. Bebek bağlanma sürecinin başlamasıyla birlikte bakım verenin uzaklaşmasına tepki vermeye başlar. Bu her çocuk için evrenseldir. Terk edilmeye yönelik engelleyici, bakım vereni çağıran ve bu rasyonel ile gen havuzunda yerleşik olan davranış bebek açısından yoğun bir kaygının göstergesidir. Bebek açısından fizyolojik zorluk dışında yaşamdaki ilk ve önemli kaygı terk edilmeye yöneliktir. Anneden ayrılmakla ilgili yaşamın ilk altı ayına ait bu kaygı bebeğin terk edilmenin ne olduğuna ilişkin duygusal bir temsile sahip olduğunu ve bunun içgüdüsel kaynakları olduğunu gösterir. Bağlanma kuramı bakım veren ile yakınlık dışında çok daha önemli bir şey daha söyler. Yaşamda var olmak ve öğrenmek için gerekli olan sosyal temas kurmak ancak güvenli ortam ile mümkündür. Çocuğun bir güvenlik tanımı olduğunu, olumsuz bir durum sırasında sığınacağı bir kucağa ihtiyaç duyduğu söylenebilir; ancak bunun yanında varlığına duyduğu güven ile kendini kaygısız hissettiği güvenli bir üs temsili de vardır. Örneğin

aniden bir ses duyduğunda, yabancı biri ile karşılaştığında annesine sığınır ama anne sığınma dışında ortamdaki varlığı ile onun çevre ile temas kurmasını da sağlar. Bağlanma kuramı yaşamın ilk 18 ayında şekillenen ve ilk 36 ayında biçimsel olarak tamamlanan bir bağlanma profili oluşturduğunu, bunun yaşamın ileri dönemlerinde kuracağı diğer bağlarda da kendini yineleyeceğini söyler. Bağlanma kuramına göre çocuk büyüdükçe bakım veren, güvenlik sığınağı ve güvence üssüne anne ve baba yerine sosyal çevreyi yerleştirmeye başlar.[45]

Bu kuram terk edilmeye, terk edilmenin anlamını bilmeye yönelik özel bir önem tanımı yapmaktadır. İkinci olarak güvenli ortamı öne sürer ki günümüzde bu iki kavram ruhsal yakınma ve psikoterapi uygulamaları açısından son derece önemli değişkenlerdir.[46] Sosyal bir canlı olan insandan bahsedecek isek ve grup dışında kalması aynı bakım vereninden ayrı düşmesi gibi yaşamsal olmayacak ise insan yavrusunun grup tarafından terk edilmeye yönelik de bir kaygı temsilinin varlığı zorunlu olmalıdır. Kaçınılmaz olan yani kader olan bir gerçekten korkma, kaçınılmaz olan yenilgiye boyun eğme, terk edilme kaygısı ile istenene razı gelme.

Freudyen ve Kleinyen yaklaşım bir anksiyete gerçeğine vurgu yapar. Bu anksiyetenin bir yere bağlanması psikanalitik sürecin konusudur ancak farklı nedenler tanımlansa da kuramlar açısından insan yavrusunda bir anksiyetenin varlığı bakidir. Gelişim kuramcılarının önemli bir kısmı kuramlarını oluştururken evrimsel ilkeler ile hareket etmişlerdir. Klasik Freudyen kuram da evrimsel bir indirgeme ile insan yavrusunu tanımlar. Yukarıda uzun örnekleri ile tanımlamaya çalıştığımız insan yavrusu için evrimsel hareket noktası ile evrensel bir anksiyete tanımlayacak isek bu –yazıda incelemek üzere yoğunlaştığımız yaş grubu için ilk nüveleri ile– terk edilme ve grup dışı kalmaya yönelik kaygı olacaktır. Bu yönü ile boyun eğme aynı zamanda yok olma kaygısı ile vardır. **Boyun eğme gruptan ayrı düşme kaygısı ile ise istenene yani kurala razı gelme ile sonuçlanır.** Tekrar sosyometrinin sularına girelim.

45 Hazan, Cindy ve Shaver, Philip R., *age*, 1994, s. 1-70.
46 Bowlby, John., *age*, 1982, s. 24.

SOSYAL AÇIDAN SEÇİLMEK/SEÇİLMEMEK

Sosyometrik açıdan yarına kim kalacak sorusu ile Moreno insan için asıl gerçeğin grup tarafından seçilme, dolayısı ile hayatta kalmayı belirleyenin de bu seçilme becerisinin roller ile öğrenilmesi ve sürdürülmesi olduğunu iddia eder.[47] Bu roller yeri geldiğinde kazanan ama bazen boyun eğen kalıpları içerir ki bu rol esnekliğini kazanabilmek karşılaşılan her rolün karşısında karşıt rolü deneyimlemek kadar taklit ile de mümkün olur. Ayrılığa karşı tahammülsüzdür, bir başına bırakılmak, yalnızlık ya da güvenliği yitirme riski ve aslında grup tarafından seçilmemek, onun büyümesinin ilk travmatik deneyimleridir. Bu travmatik gerçekler ile karşılaştıkça ve baş ettikçe, başka insanlar ve değerler sistemi ile yaşamını doldurur.

SOSYAL BEN'İN DOĞUŞU VE OYUN

Moreno kuramını ve tedavi pratiğini çocukların oyun ve rol becerisini izleyerek oluşturmuştur. Oyun oynayan çocuk eşsiz beceriler sergiler. Yaşamda gerçekleştiremediği kadar beceriklidir oyunda.[48] Psikodrama uygulamalarında oyun kelimesi o nedenle sıkça kullanılır.

İnsan yavrusu diğer memeli yavruları gibi oyuna meyillidir.[49] Bir ortama girildiğinde diğer çocuklar erişkinden daha çok ilgi çeker. Bu yönü ile erişkin tarafından kastre edilme kaygısı geçerli kabul edilse bile nöral dikkat kaynakları açısından oyun oynanacak akran kadar güçlü değildir. Bu veri Adlerci yaklaşımın çocuk önce akranlarına yönelir, akranları ile gelişir şeklinde özetleyeceğimiz çıkarımına da uymaktadır. Akrana yönelme yıllarca gelişim kuramcılarının ihmal ettiği, yavrunun gelişimine ait oldukça önemli bir özellik olmanın yanı sıra sosyal ben oluşumunda oyun, oyun oynama, akranı ve rolü ile sınanma özellikleri açısından sosyometrik yaklaşımın hipotezinin isabet derecesini de göstermektedir.

---

47 Dökmen, Üstün, *age*, 2013, s. 25.

48 Moreno, Jacop Levy. Sosyometri ve İnsan Bilimi (Türkçe Çeviri için ek), *age*, 1963, s. 78.

49 Nielsen, Mark. "Imitation, pretend play, and childhood: Essential elements in the evolution of human culture?." *Journal of Comparative Psychology* 126.2 (2012): 170.

Huizinga, 'homo ludens'i tanımlarken oyun oynayan insanı merkeze almıştır.[50] Buradaki oyun kavramı hem bildiğimiz oyun hem de nöroevrimsel ve antropolojik anlamı ile oyunun tarihini içerir. Oyun memeli primat olan insanın insanlaşma sürecinin matematiksel formülüdür. Oyun insanın kültürel evriminin sonucu değil nedenidir. Dökmen'in deyimi ile Huizinga diğer oyun kuramcılarından ayrılmaya başlar.[51] Aslında insan sosyobiyolojik gerçeği ile değerlendirildiğinde oyun ve kültür ilişkisi Huizinga'yı haklı çıkarmaktadır. Oyun kültürün sonucudur önermesi ilk başta insana mantıklı ve doğru gelmektedir.

Gizli ya da açık antroposantrizmin bir sonucu olan insanı ve ürünlerini kutsama çabası, insanın mevcut tarihinin sınırlı bir kısmını oluşturan okunabilir kültürel geçmişini hipertrofiye etmekte. Diğer taraftan insanın en önemli dönüşüm ve gelişim aşaması olan işaretten ya da sesten konuşmaya geçme aşaması dönemleri uzun ve bir o kadar zengin içeriğe sahiptir. Tekrar oyun-kültür ilişkisine dönülecek olursa, tüm memeli türlerinde gözlenen ama özellikle grupla yaşayan sosyal memelilerde daha karmaşık olan oyun davranışı günümüz insanını anlamada psikobiyolojik olarak çok zengin bir içerik sunabilir.[52]

İki yaşındaki yaramaz bir çocuk oyunda anne rolündeyken son derece tutarlı bir kural isteyebilir. Örneğin kızım annesinin işe gitmesine çok içerlerdi. Bir gün oyun oynarken bana sen çocuk ol ben anne olacağım dedi. Aslında bu sıkça oynadığımız, kendi deyimi ile annecilik-bebekçilik oyunuydu. Ben de hem annesinin gidişine olan üzüntüsünü işlemek için hem de merak duygusu ile anne rolünde benimle yani çocuğu ile ilgilenirken, "anne işe gitme" dedim. Oyunun içinde yüzünün hali ve konuşması ile bir anne konuşuyordu sanki. Son derece mantıklı bir şekilde beni ikna etmeye çalıştı. İşe gitmek zorunda olduğunu, gitmez ise hastalarına bakılmayacağını, işlerin aksayıp insanların üzüleceğini bir anne

50 Rodriguez, Hector. "The playful and the serious: An approximation to Huizinga's Homo Ludens." *Game Studies* 6.1 (2006): 1604-7982.

51 Dökmen, Üstün. *Age*, 2013, s. 15.

52 Flack, Jessica C., Lisa A. Jeannotte, and Frans de Waal. "Play signaling and the perception of social rules by juvenile chimpanzees (Pan troglodytes)." *Journal of Comparative Psychology* 118.2 (2004): 149-159.

şefkati ve biraz da katılığı ile anlattı. Hatta kullandığı ifadelerin bir kısmı özgündü, annesinin konuşmalarından farklı idi. İnanılmaz bir sahneydi bu. Tüm çocukların oyunlardaki rol becerileri gibi. Bebek rolünde tüm ısrarıma rağmen işe gitti tabii ki. Oyunu ve rolünü kuralına göre oynadı. Ertesi sabah ise her sabah olduğu gibi annesinin ardından ağlamayı ihmal etmedi. Bu oyunun gücünün ve büyüsünün, insan zihnini nasıl büyütebildiğinin basit bir karşılaşmasıydı. Nasıl ki yırtıcı yavruları ısırmayı, bedenlerini kullanmayı sürekli birbirleri ile oyun içinde güreşerek öğreniyorsa insan yavruları da emosyonel ve bilişsel becerilerini oyun ile kazanmaktadırlar. Bu oyunun ilk yakınlaşması ve temasını bağlanma sağlar. Bağ kurulan bakım veren, oyunlar ile bedensel teması bir üst boyuta taşır. Özellikle yaşamın ilk yılında duygusal etkileşim o kadar güçlü bir etkidir ki eksikliği halinde, yeterli besin alınsa bile gelişme geriliği ortaya çıkar.[53]

OYUNUN KURALI

Oyun kültürü oluşturandır çünkü kural ve yasayı öğreten ve en güçlü şekilde uygulatandır. Kurallar oyunun omurgasıdır.[54] Hiçbir canlı ya da diğer erişkin aslanlar erkek baba aslana dokunamazken yavrular ona vurur, onu ısırır onunla güreşirler ve o koca kral tüm bu temasları aynı yavru bir aslanın yapacağı şekilde karşılar, bir yavru aslan gücü ile tepki verir. Bu oyunun kuralıdır. Bu aslında en çok uyulan ve en çok bilinen yasadır.

Memeliler çoğunlukla içgüdüsel biraz da öğrenerek oyun oynar ama en önemlisi yaşamı oyunda öğrenirler. Bu hali ile oyuna ilişkin sinyallerin okunması becerisi sosyal etkileşim kurallarına ilişkin nöral modüllerin gelişiminde anahtar role sahiptir. Yaşamda kalmak ve yaşamı bir ihtimal sağ kalma durumundan güvenli bir hale getirme sürecinde bazal ganglion devrelerinin tekrar karşılaşacağı bağlamlara önhazırlık yapmasını ve sistemi kalibre etmesini sağlayan eskizlerin de arenasıdır oyun.

---

53 Brunner, Eric. "Socioeconomic determinants of health: stress and the biology of inequality." *Bmj* 314.7092 (1997): 1472.

54 Rodriguez, Hector. "*age*, 2006, s. 1604-7982.

OYUNDA AĞLAYANIN BAŞI KEL OLUR

Oyundan atılmak oyundan çıkmaktan çok daha ağır bir gerçektir. Kuralları ihlalin en ağır sonucudur. Kuşaklararası aktarılan bilgilerdir.

Oyun özellikle primatlarda daha da karmaşık becerileri içerir. Oyun sinyalleri her şeyden önce bir grubu tanımlar. En önemli özellikleri sinyallerin diadik değil triadik olmasıdır.[55] Yani oyun üçüncü varsayılarak oynanır. Bu üçüncü somut bir kimlik anlamında görülmemelidir. Bir reprezentasyon anlamında üçüncü vardır. Bu üçüncü, kuralı tanımlayandan oyunu oynayanların zihninden izleyene, hatta oyunda yalancı rol kimliğinden yaratılan hayali karaktere kadar çeşitlenebilen temsiller bütünüdür. Primatlarda zihin kuramı geliştikçe triadik sinyal okumalar da artar.

Örneğin iki küçük şempanze oyun oynadığında yaşı büyük olan eğer küçüğün annesi onları izliyorsa son derece sevecen olurken küçüğün annesi uzaklaştığında örseleyici el şakaları yapabilmektedir. Bu yalancı iyilik hali üçüncü temsili ile ilişkili olarak yaşanmaktadır. Tüm sosyal canlılar grup sinyallerini güçleri elverdiği ölçüde okurlar. Zihinsel beceri arttıkça işler daha da karmaşıklaşır.[56] Bu oyun ile grup oluşturma denemeleri şempanze gruplarında bir ileri aşamaya taşınır. Diğer patriarkal hiyerarşi oluşturan primatlarda alfa erkek, onun haremi ve ona boyun eğen erkekler şeklinde oluşan tek hakim ve fiziksel güçlü erkek üzerine kurulu grup hiyerarşisi şempanzelerde çete kurabilen örgütçü erkeğin hükümranlığına evrilmiştir. Tek başına güçlü olması gerekmez, fiziksel güç kadar hatta daha önemlisi kendi liderlik vasfı ile küçük grup oluşturabilmesidir ve dişiler ve erkekler için en büyük tehdit kendi türleri hatta kendi klanları içindedir. Zarar veren türdeş insanın evrimsel öyküsünde çok eskilerden beri aşina olduğu bir gerçektir.

Tüm sosyometrik dizilimler bu gerçeğin ve grubun yaşamda kalmasını sağlayacak düzeneğin sürdürülmesini sağlayacak şekilde bir seçilime maruz kalmışlardır. O halde sosyometrik okuma yapabilme gerek primat gerek diğer sosyal memeli türlerinde varolan bir işlevdir. Karl Pribram adı ile ünlenen ve bilateral amigdalektominin sosyal

55 Flack, Jessica C., Lisa A. Jeannotte, and Frans de Waal. "Play signaling and the perception of social rules by juvenile chimpanzees (Pan troglodytes)." *Journal of Comparative Psychology* 118.2 (2004): 149-159.

56 *Agy.*

hiyerarşi üzerine etkisinin araştırıldığı sekiz kuyruklu maymundan oluşan grup deneyinde de bir süre bir arada yaşayan bu maymunlarda aralarında ciddi kavgalar olmamasına rağmen kalıcı bir grup hiyerarşisi oluşmuştu.[57] Bakışlar, tutum, yaklaşımlar ile grubun içinde her biri sosyometrik açıdan bir konuma gelmişleridir. Bu hiyerarşi alfa maymunun amigdalalarının alınması ile değişmiş. Amigdalası alınan hiyerarşide son sıraya düşerken ikinci sıradaki maymun lider olmuştur. İri ve güçlü görünmesine rağmen amigdalanın alınması gücünü çeşitli sinyallerle grup diline yansıtma becerisini ortadan kaldırdığından alfa maymunun pozisyonunu alaşağı etmiştir. Grup yaşantısında örtük dili okuyamamanın bedeli çok ağırdır.

Tekrar tema analizinden elimizden kalanlarla ilerleyelim. Yenilgi, vazgeçme, yenilgiyi fark etme. Formülün ikinci parçası kritik yaş grubunda nelerin yaşandığı ve çocuğun hangi kaynakları olduğudur. Temsil oluşturma, grubu fark etme, grubun düşüncesini anlama, grupta kalma becerileri. Grup dışı kalma kaygısı. Bu kaygı yüzyıllar boyunca insana neler yaptırmadı ki. Beceriler ve temaların karşılaşması sonucunda elimizde kalacaklar belki de başka bir Oidipus mümkün mü sorusuna yanıt oluşturabilir.

Grup dışı kalma kaygısı ve grubun kurallarına boyun eğme bu yazının arayış yolculuğunun varacağı yer gibi duruyor. Yolculukta bir mola vermek ve bu son istasyonu daha iyi anlamak adına Moreno'nun Oidipus'una kısaca bakalım.

MORENO'NUN OİDİPUS'U

Yukarıda belirtildiği üzere Oidipus sosyometrik açıdan hem asıl öyküsü ile hem de Freud'un oidipal karmaşasının temasal analizinin rol kuramı ve bağlanma kuramındaki izdüşümleri ile ele alınacaktı. Çok fazla versiyonu olmakla birlikte en çok bilinen ve Moreno'yu etkileyen asıl öykü ile devam edersek:

Tüm eski anlatılarda olduğu gibi Oidipus tragedyası da toplumsal bir mesajı yeğ tutar ve amacı izleyenlerin duygusal katarsislerini

57 Rosvold, H. Enger, Allan F. Mirsky, and Karl H. Pribram. "Influence of amygdalectomy on social behavior in monkeys." *Journal of comparative and physiological psychology* 47.3 (1954): 173-178.

sağlamaktadır. Açık ya da gizli mesaj Oidipus'un babasının lanetlenmesi ile başlar. Bir yasağı çiğnemek o an için cezasız da kalsa (ödül doyumu gerçeklese ve gizli işlense de) soyu lanetler, yok eder ve geni kurutur. Bu kaderden kaçınılamaz, ne yapılırsa yapılsın. Öykü bu çaresizliği vurgularken çaresizliğe rağmen yine de direnen iki karakter (Oidipus ve Antigone), kötü insanların yanında iyi insanı da var eder (Kral Polybos). Moreno'nun öyküye bakışı işte bu direnen Oidipus vurgusu ile kendini gösterir.[58]

Psikodrama drama tarihinden ve kökleşmiş ürünlerinden beslenmiş, özellikle ilk uygulamaları henüz tekniğin doğuş aşamalarında bir tiyatro sahnesinde olmuştur. Kuram sahneden ve sokaklardan doğmuştur. Moreno ve kuramı açısından Sophokles'in *Oidipus'u* ayrı bir yer tutar. Klasik Yunan tiyatrosu ise hem sahnesi ve hem de yaşattığı katarsis ile seyirci localarında ortaya çıkan ikincil sahnesi ile kuramın kökeninde özel bir yerdedir. Moreno'nun davranışsal değişiklik için içgörü kazanılması yanında mutlaka olması gerektiğini vurguladığı aşama olan duygusal katarsis, ilk olarak antik tragedyaların sağladığı bir arınma aracıydı.[59] Hem oyuncular hem de izleyicilerin arınabildiği, rolleri yaşadığı, rollerde hem kaybolup hem kendini bulduğu tragedyalar bu yönleri ile mevcut tiyatrolardan farklı olarak gösteriden ziyade anlık yaşantılardı. Psikodramatik iyileşme ve değişim de geçmişin, bugünün ya da kurgusal geçmiş ya da geleceğin (artı gerçeklik) hem sahneleyen üye (protagonist) hem rol verdikleri (antagonist) hem de izleyen diğer üyelerce beden, duygu ve eylem ile yaşantılanması ve bu yaşantıya dışarıdan bakılması ile sağlanır. Sahne hem grubun içi hem yaşanan her yerdir. Evrensel mesajları açısından tragedyalar da klasik eserler de kuramın kuruluşunda çokça işlenmiştir ama psikodramatik açıdan. Örneğin *Hamlet*'in sahnesine ya da Shakespeare'in diğer eserlerine bir sanatsal öğe olarak değil, bir protagonistin sahnesi gözü ile bakılır. Çünkü orada evrensel bir acı, çıkmaz, zorluk vardır ve o roller hepimize aittir. Evrensel zorlukların işlenmesine de sosyodrama denmiştir.

58 Moreno, Jonathan D., Psikodramatik ahlak Felsefesi ve Etik (Çev Araşaluys Kayır), Moreno'dan Bu Yana Psikodrama (Ed) Paul Holmes, Marcia Karp ve Michael Watson, (Çev Ed. Nevzat Uçtum Muhtar), Ankara (2013), Nobel Akademik, s. 102.

59 Dökmen, Üstün. *Age*, 2013, s. 158.

Sadece *Oidipus* değil *Antigone* de psikodrama ve sosyodrama etkinliklerinin sevilen ve sıkça işlenen başlığıdır.[60]

Sosyometri ya da psikodramacı yaklaşım açısından Oidipus gerçek öyküsü ile kıymetlidir. Moreno için Oidipus örnek bir protagonist, öyküsü ise gerçek sahnenin kendisidir. Bununla birlikte burada öykünün kıymetli olan kısmı psikanalitik açıdan önemsenen parçası değildir. Yukarıdaki içerik yorumumuza uygun şekilde psikanalitik açıdan önemsenen öyküde sahneden çıkan bir Oidipus vardır. Anneye (eğer kız ise babaya) duyulan cinsellik de kokan arzu, bu arzu nedeni ile yaşanan karışıklık ve bundan vazgeçme zorunluluğu. Farklı versiyonları olmakla birlikte orijinal öyküye bakıldığında psikanalitik odak Oidipus'un kendi yazmaya çalıştığı öyküsü değil kaderidir yani kâhinin Thebai Kralı baba Laios'a söylediği doğacak oğlunun hem eşini hem de canını alacağı kehanetidir. Psikodramatik olarak önemli olan Oidipus'un yazgıya karşı yaptığıdır. Özellikle ikinci kısımda başlar asıl insana dair olan. Diğer bir deyişle gerçeği bilmesinden sonrasıdır ahlaki olan, biz olan Oidipus. Her koşulda karşı durur bu yazgıya. Evlatlık olduğunu bilmeden, kendine kucak açmış olan o iyi insanları gerçek anne babası sanarak, onlara zarar vermekten ve kaderinden kaçar. Bu kaçış ile kral olmayı da reddetmiştir. Bir vazgeçiş vardır ama bu ahlaki olan için doyumundan vazgeçiştir. Psikanalitik yaklaşımın Oidipus'undan farklıdır yani yenilgiden dolayı bir vazgeçişten farklıdır. Kaderin ya da kehanetin kaçınılmazlığına karşı insan olarak elinden geleni yapar Oidipus. Kehanet gerçekleşince ikinci kez ahlaki olanı seçer ama bu kez kendini yargılayarak. Yani tam da sahnede kalan, bilgelik yapan Oidipus vardır. Evrensel ahlakın, kendini yargılayabilmenin kahramanı, kendi sahnesinde protagonist olmayı seçen kadersizin öyküsüdür bu. Jonathan Moreno'ya göre öykü bütün haliyle JL Moreno'yu derinden etkilemiştir. Hatta Moreno'nun empatiyi açıklarken kullandığı benzetme bile Sophokles'in bu öyküsünden alıntıdır. "Senin gözlerinle bakmak sana, Senin gözlerinle bakmak sana, benim gözlerimi sen, senin gözlerini ise ben almalıyım" ifadesi üzerinden" ile ötekinin yaşadığını anlama çabasında Oidipus'un gözlerini çıkarmasından etkilendiğini söyler.[61]

60 Doğaner, İnci. Ethics of Psychodrama http://www.fepto.com/wp-content/uploads/Ethics-of- Psychodrama.pdf

61 Moreno, Jonathan D., *age*, 2013, s. 103.

Moreno'ya göre Oidipus öyküsü insanın yazgısına rağmen ahlakı seçme, doğruları adına ödülden ve yaşamdan vazgeçebilme becerisini anlatır. Kendi anne ve babası olarak bildiklerine zarar vermemek için kaçmış olsa da ve her ne yaptı ise bilmeden gerçekleşse de sonuçta gerçekleşen nedeniyle kendini yargılar, sahnenin hem protagonisti hem de yüksek sandalyesidir. Gözlerini çıkararak çözüm bulmaya çalışır acısı ve geçmişine. Aynı bir psikodrama oturumu gibi Oidipus yaptığı ile karşılaşmak ister, diğer bir deyişle sahneye çıkar. Öykünün ilk kısmı onun kaderi yani kadersizliğidir. Bizler için önemli olanı ise bu kadersizliğinde bile kendini sorgulayabilmesidir. Kehanet gerçekleşmiş, –ki Zizek kehanetin tanımlandığı andan itibaren gerçekleşmesinin önemine işaret eder–[62] ama kehanet Oidipus'un kaderine karşı devrimci duruşu ve ahlakı karşısında artık önemini yitirmiştir.

Birkaç açıdan bu öykü, psikodrama grup psikoterapi uygulamalarını etkilemiştir. Morenocu grup psikoterapisinde geçmiş öyküsü (ya da bazen güncel zorluğu) ile yüzleşmek isteyen üye yaşadığı olayı sahneye getirir terapist eşliğinde. Bu üyeye protagonist denir. Protagonist terapist ile birlikte grubun sahnesine çıkar, geçmiş yaşantının kahramanları rolüne grup içinden üyeleri seçer ve onları role eşler. İnsanlar, duygular, eylemler ve nesneler, her şey role seçilebilir. Yaşanan geçmiş, bu rol alanlarca ve protagonist tarafından yeniden oynanır. Gerçek yaşamdan farklı olarak protagonist hem kendi rolünden hem de diğeri/diğerlerinin rolünden (antagonist) sahneyi yaşar. Moreno ikinci kez yaşanan birinciyi onarır der. Kanımca –ki bu psikodrama sahnesi benim kurgumdur– Moreno Oidipus'un sahnesinin terapisti olsa idi ona aslında ne kadar çabaladığını gösterir, yazgıyı role sokar ve kendisine yüksek sandalyeden izletirdi. Gözlerini çıkarmak isteyen Oidipus'a gruptan gözlerini seçmesini ister ve gözlerini konuşturur, gözleri rolünden de bakmasını sağlardı kendine ve kaderine. Alında yazılı olanı gözlerin okuyamayacağını gösterirdi. Gözlerini çıkarmak isteyen Oidipus sembolik olarak gerçeği göremeyen ve günahı gören gözlerini "sahneden" çıkarır, Moreno ona sahnede başka ne yapmak

62 Gilbert, Jane. "'I Am Not He': Narcissus and Ironic Performativity in Medieval French Literature." *The Modern Language Review* (2005): 940-953.

istediğini sorar, istediği değişiklik ya da öngördüğü ceza sahnede yaşanarak oyun sonlanırdı.

Psikodramanın artı gerçeklik ya da diğer deyim ile gerçek olmayan gerçeklik yaklaşımı (surplus reality) bu terapi yöntemini diğer birçok sağaltıcı psikoterapiden ayırmaktadır.[63] Öncelikle Moreno bu kavram ile insanın zihinsel süreçlerine ilişkin önemli bir saptamada bulunmuştur. Kanımca, zihin kuramı ve ikinci sıra zihin kuramına (ötekinin artı gerçekliğini kurgulama) yönelik ilk saptamalardan biridir bu. Psikodramada diğer terapilerden farklı olarak, söylenen ya da kurgulanan aynı zamanda yaşantılandığı için artı gerçeklik söylemden öte etki gücüne sahiptir. Nörofizyolojik olarak artı gerçeklik yaşantısının yeni bir epizodik bellek oluşturduğunu, bir gerçeklik olarak artık var olduğunu iddia edebiliriz. Moreno'nun Oidipus'un yazgısına olan hüznü, belki de kendi terapi okulundaki sahneyi değiştirebilme tekniğinin oluşumuna etki etmiş olabilir.

BAŞKA BİR OİDİPUS MÜMKÜN MÜ

Moreno'nun moralite işareti ve Bolwby'nin tanımladığı terk edilme kaygısı ile öyküye tekrar bakalım. Sophokles bize tüm masalların söylediğini söyler. Yanlış yaparsan terk edilirsin, terk edilirsen yok olursun. Öykü sığındığı kralının genç oğlu Khrysippos'a âşık olup onun intiharına sebep olan Oidipus'un babası Kral Laios'un yanlışı ve lanetlenmesi ile başlar çünkü. Günahın bedeli yok olma ve çürümedir.

Öykünün üçüncü önemli kısmı ise Oidipus'a toplum tarafından verilen cezadır. Onun sosyal ölüme terk edilmesi. Yukarıda tüm anlattıklarımızın birleştiği yerdir burası.

Günümüzde de geçerli olan toplumun adalet algısının hiç de adil olmayabileceği gerçeğini yüzümüze vurur. Bu en büyük günahın mı öyküsüdür, yoksa en büyük erdemin mi? Oidipus o büyük günahtan sakınmak için elinden gelen her şeyi yapmıştır öyküde, yine de lanetli olarak terk edilir dağlara. Onu savunan, en azından

63 Dökmen, Üstün, *age*, 2013, s. 170.

onun acısına dokunmak isteyen Antigone de benzer bir bedel ile karşı karşıya kalır. Başka bir direniş ise Antigone'nin öyküsüdür. Gerçek adaleti savunmanın bedeli yalnız kalmaktır.

HOMO SACER OLMA ENDİŞESİ YENİ ÖYKÜ OLABİLİR Mİ?

Ostrasizm Antik Yunan site devletlerinde bir ceza muhakeme usulüydü.[64] Halk tarafından kırık porselenlere yazılan kararlara göre bir oylama yapılır, sonucunda suçlu bulunan isim şehirden sürülür ve dağda tek başına yaşamaya bırakılırdı. Kimse onunla konuşmaz, alışverişte bulunamazdı. Oidipus'un dağlara terk edilmesi de bir yönü ile ostrasist bir cezalandırmaydı. Dağlarda tek başına kalmak sosyal açıdan bir yurttaş için sosyal ölüm anlamındaydı. Orijinal öykünün diğer kısmında ise Antigone'nin tercihi devreye girer ve Oidipus'un cezası olan terk edilmeye uymadığından, o da lanetli kurallar ile karşı karşıya kalır. Homo sacer Roma hukukunda ceza alan ve ceza alarak negatif kutsal bir figüre dönüşen insandır.[65] Yaşamı olmayan kutsal insan. Roma İmparatorluğu döneminde bir insanın uğrayacağı en ağır cezalardan bir Homo sacer olmaktı.[66] Kadersiz, çaresiz ama şehrin kutsal insanı. Bu kutsal ama lanet içeren bir kutsiyeti olan kişi herhangi bir vatandaşın öldürebileceği konumdadır ancak dinsel bir törende **kurban edilemeyecek kadar** yasaklanmıştır. Sokakta, yaşadığı yerde onu dövmek, ona zarar vermek, kötü davranmak hoş bir davranış olarak kabul edilir. O artık özne değildir. Tüm kutsal haklarını yitiren, hatta kurban olma hakkını da yitiren ama –muhtemelen toplumsal öfke ve suçu üzerine aldığından– kutsal bir insandır. Yaşamı negatif şekilde kutsanmış bu kişi sosyal ölümün ilk örneklerindendir.

Sosyal ölüm örneğin grubun bir kişi ya da başka grubu yaşarken yok etmesidir. Moreno "Yarına kim kalacak?" sorusunda sosyal seçilimden bahsederken sosyal ölüme mahkûm etmeyi kastetmez, ancak kişinin uygun olmayan tutumlarının seçilmeme ile sonuçla-

64 Anawalt, Howard C. "Ostracism and the law of defamation." *Ethology and Sociobiology* 7.3-4 (1986): 329-337.

65 Fitzpatrick, Peter. "Bare sovereignty: Homo Sacer and the insistence of law." *Theory & Event* 5.2 (2001).

66 Agamben, Giorgio. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press, 1998.

nabileceğini, psikopatolojik açıdan asıl önemli olanın bu olduğunu belirtir, seçilmemenin ise sosyal açıdan yok olma ile sonuçlanabileceğinin altını çizer.

Sosyal ölüm kişinin aynı zamanda terk edilmesidir. Bu terk edilme insanın yaşam döngüsündeki bir yaşantı ile kıyaslanacak ise bebeğin anneden ayrı kaldığı terk edilme kaygısı ile eşleştirilebilir. Çünkü sosyal ölüm ilişkisel açıdan ötesi "hiç" olan bir konumdur. Erişkin dünyanın yaşadığı ilişkisel terk edilme ile kıyaslanamaz çünkü erişkin için yalnızlık mutlak değil sadece bir an için yaşanan hissediştir. Tam terk edilme tartışmasız insan yavrusu açısından ölüme yakın bir durumdur. Daha önce de bahsettiğim üzere Bolwby nesnesine bağlanmış bir bebeğin ayrılığa tepkisini üç aşamada tanımlamıştır.[67] Bebek ilk tepki olarak protestoyu sergiler, ayrılık protestoya rağmen bitmiyor yani bakım veren geri gelmiyor ise sessizlik olur ki bu onu avcılardan koruyacak evrimsel bir suskunluktur ve sonuçta ayrılık eğer kalıcı ise yeniden bağlanabilme becerisi ile başka bir bakım verene bağlanabilir. Yeniden bağlanma kapasitesini tek başına kalmanın imkânsızlığı nedeni ile türe özgü bir davranış olarak açıklamıştır. Yazının başında da bahsettiğimiz Moreno'nun sosyal atomu ise insanı sosyal olarak bir ilişki içinde var etmiştir. İlişki somuttur, ilişki soyuttur ya da geçmiştedir ama insan bir ilişki grubu içindedir. Yani **yalnız ya da ilişkisiz bir insan olamaz.**[68]

Tam da burada grubun dışında olma kaygısını güçlendirecek, Sophokles'in öyküsünden çıkıp gerçek yaşamdan önemli bir antropolojik veri ile başka bir Oidipus kısmını sonlandıralım. James George Frazer *Günah Keçisi* (*The Scapegoat*) adlı eserinde tüm kültürlerde mevcut olan ve amacı kötülüğü dışarıya yani grubun dışına atmanın evrensel bir tanımını yapar.[69] Bu günah keçisi fenomenidir. Kötülük bazen bir nesneye, bazen bir hayvana, bazen bir kutsal kötüye ama bazen de bir insan ya da topluluğa aktarılarak defedilmeye çalışılır. O nedenle her grubun bir günah keçisine ihtiyacı olur. Kötüyü aktarmak ve defetmek grupların ortak dav-

67 Hazan, Cindy ve Shaver, Philip R., *age*, 1994, s. 1-70.

68 Dökmen, Üstün., *age*, 2013, s. 69.

69 Frazer, James George., Günah Keçisi (Çev İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul 2019, Pinhan Yayıncılık, s. 9.

ranışıdır. Her insanın felaket senaryosu da bir gün "günah keçisi olma" yani grubun dışında kalma kaygısıdır. Bu kaygı o kadar güçlü ve köklüdür ki tarih boyunca iktidarların toplulukları sömürme ve varlıklarını sürdürme aracı dışarıdaki kötüleri durdurdukları (o kötüleri yok etmez, durdururlar çünkü kötülerin sürekli var olması gerekir) ve kendilerine karşı olanların da o kötülerden olacakları vurgusu olmuştur.

SONUÇ:

Freud'un insanın psikolojik, biyolojik ve sosyal yazgısına ilişkin önemli bir önermesidir oidipal karmaşa. Onu haklı ya da haksız çıkarma gayretinden azade olarak önerme özgürce tartışılabildiği ölçüde insanın insanlaşma sürecine ilişkin ciddi mesafeler aldıracaktır. Bu yazının son sözü tam da bu tartışmanın ve çelişkinin diğer kuramlar perspektifinden ama kısmen de özgün bir yolda ifadesi olmalıdır.

Özgün bir şey söyleyecek isek, bu "grubun dışında tutulma kaygısı evrenseldir" önermesidir. Kaygıyı tanıyıp boyun eğmeyi öğrenme de evrensel kaygının evrensel sonucudur. İnsanın sıradan bir bireyden katliamcı kimliğe dönmesi ya da grubu için kendini feda edecek kadar vefakâr olması, çözümsüz bir zamanda inanılmaz dayanışma sergilemesi gibi birey haline göre beklenmedik sayısız davranış ve konumlamayı sağlayan, grup temsili denen ve nöronlarının içinde, zihninde barındırdığı büyüsel güçtür. Emosyonel evrimcilerin deyimi ile içgüdüsel olarak ortaya çıkan ve geçmişte bir problemi çözdüğü varsayılan emosyon gibi, gruba uymak da içgüdüseldir.[70] Elbette grup olarak neyi temsillediği insana, geçmişine, aktarılan kültürel kodlarına ve soyutlama becerisine bağlıdır. Grup bazen yaşadığı somut topluluk iken bazen o topluluğa karşı başka değerler ile zihninde var ettiği simgesel bir ütopya da olabilir.

Bu, grubun içinde bireyleşme sürecinde var olmayı sağlayan psikobiyolojik farkındalık ve varoluş mücadelesi gibi ana etmeni

70 Panksepp, Jaak., "Emotional endophenotypes in evolutionary psychiatry". *Progress in Neuro- Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, 30(5), (2006) 774-784.

karşılarlar. Bireyin kendi dışındaki ile yani aslında grup içinde eşleştirme, karşılaştırma, çatışma ve sulh olma becerilerinin ve böylece büyümenin sosyobiyolojik kaynağıdır.

Her insan için gelişiminde değişmez ve kaçınılmaz olan, öyküsü kuramcıların dilinde farklı da olsa bu döneme ilişkin bir anafikir yani bir tema bulunmaktadır.

Özne olan çocuğun nasıl ve hangi sonuçla özne olduğu.

Sonuçta her kuramın gerçeği de en az oidipal karmaşa yaklaşımı kadar bir kabuldür ve kıymetlidir. Diğer kuramların insanın sosyal bir varlık olması sürecindeki olası değiştirici kavramları yani kuramların kendi Oidipus'ları bize asıl evrensel temaya ulaşmada yol gösterici olabilir.

Yok edilme kaygısı sosyal (grup) bir süreçtir. İktidarın, hiyerarşinin, yani yaşamını tehdit etmenin yanında onu alıp götürecek bir gücün varlığının temsili artık oluşmuştur. Eğer adına Oidipus diyeceksek oyunun, grubun, normun dışında kalmaya ilişkin kaygı ve grubu seçme adına vazgeçen niteliği ile Oidipus sosyal bir modüldür. İnsan yavrusuna grubuna uymayı öğretir. Bu uyma davranışı onu bazen suskun ve görmez yapacak bazen sıradan insan olmasına rağmen gruba uyarak bir caniye dönüştürecektir.

Bu başka Oidipus ya da adı her ne ise sosyal bir canlı için zorunludur.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: Sovereign power and bare life.* California (1998) Stanford University Press.

Anawalt, Howard C., "Ostracism and the law of defamation." *Ethology and Sociobiology* C. 7, S. 3-4 (1986): 329-337.

Bickham, Joanna., "The whites of their eyes: the evolution of the distinctive sclera in humans." Lambda Alpha Journal. 32 (2008). s. 20-29.

Bickham, Joanna., The whites of their eyes: The evolution of the distinctive sclera in humans. Lambda Alpha Journal. 32(2008), s. 20-29.

Bowlby, John, Attachment and Loss, Volume 1 Attachment, New York 1982, Basic Book - Tavistock Institute of HumanRelations, s. 198.

Brunner, Eric., "Socioeconomic determinants of health: stress and the biology of inequality." *Bmj* 314.7092 (1997): 1472.

Brüne, Martin, ve Ute Brüne-Cohrs., "Theory of mind—evolution, ontogeny, brain mechanisms and psychopathology." *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 30.4 (2006): 437- 455.

Carter, C. Sue. "The chemistry of child neglect: Do oxytocin and vasopressin mediate the effects of early experience?." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 102.51 (2005): 18247-18248.

Cozolino, Louis. *The neuroscience of human relationships: Attachment and the developing social brain.* New York (2014), WW Norton & Company.

Doğaner, İnci., Ethics of Psychodrama http://www.fepto.com/wp-content/uploads/Ethics-of- Psychodrama.pdf

Dökmen, Üstün. *Sosyometri ve Psikodrama, Kuramsal Temeller, Uygulama Örnekleri*, İstanbul 2013 Remzi Kitabevi.

Fitzpatrick, Peter. "Bare sovereignty: Homo Sacer and the insistence of law." *Theory & Event* 5.2 (2001).

Flack, Jessica C., Lisa A. Jeannotte, and Frans de Waal. "Play signaling and the perception of social rules by juvenile chimpanzees (Pan troglodytes)." *Journal of Comparative Psychology* 118.2 (2004): 149-159.

Frazer, James George., Günah Keçisi (Çev İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul 2019, Pinhan Yayıncılık.

Gardner, Andy, and John J. Welch. "A formal theory of the selfish gene." *Journal of evolutionary biology* 24.8 (2011): 1801-1813.

Hazan, Cindy ve Shaver, Philip R. Bağlanma (Yakın İlişkilerle ilgili Araştırmalar İçin Bir Çerçeve). *Psychological Inquiry*, Çev. Ali Dönmez, 5.1(1994), s. 1-70.

Kösemihal N. Şazi., Sosyometriye Giriş Sosyometrinin Temelleri. J.L. Moreno. Çev N.Şazi Kösemihal. İstanbul (1963), İstanbul Matbaası sLIII

Lorenz K "Saldırganlığın Spontanlığı", Cogito. sayı 6-7 Kış-Bahar. (1996), s. 165- 168.

Moreno, Jacop Levy., Fransızca baskıya önsöz. Sosyometrinin Temelleri. Çev N.Şazi Kösemihal. İstanbul (1963), İstanbul Matbaası.

Moreno, Jacop Levy., Psycodramatic Treatment of Psychosis, Psychodrama Monographs, No 15, Beacon (1945), Pschodramatic Institute, s. 7.

Moreno, Jacop Levy., Sosyometri ve İnsan Bilimi (Türkçe Çeviri için ek). Moreno, Jacop Levy Sosyometrinin Temelleri. Çev N.Şazi Kösemihal. İstanbul (1963), İstanbul Matbaası s. 275.

Moreno, Jacop Levy., Sosyometrinin Temelleri. Çev N.Şazi Kösemihal. İstanbul (1963), İstanbul Matbaası s. 275.

Moreno, Jonathan D., Psikodramatik ahlak Felsefesi ve Etik (Çev Araşaluys Kayır), Moreno'dan Bu Yana Psikodrama (Ed) Paul Holmes, Marcia Karp

ve Michael Watson, (Çev Ed. Nevzat Uçtum Muhtar), Ankara (2013), Nobel Akademik.

Nielsen, Mark., "Imitation, pretend play, and childhood: Essential elements in the evolution of human culture?." *Journal of Comparative Psychology* 126.2 (2012): 170.

Panksepp, Jaak., "Emotional endophenotypes in evolutionary psychiatry".*Progress in Neuro- Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, *30*(5), (2006) 774-784.

Penot, Bernard, *Freudyen Özne Tutkusu, Dürtüsellik ve Anlamlılık Arasında* (çev. Perge Akgün) İstanbul (2018), Bağlam Yayıncılık, s. 118.

Ricoeur, Paul,. The Attaintment of the Topographic-Economic View and of the Concept of Instinct "Freud and Phylosophy An Assay on Interpretation" New Heaven (1970)Yale University s. 117-133.

Rodriguez, Hector., "The playful and the serious: An approximation to Huizinga's Homo Ludens." *Game Studies* 6.1 (2006): 1604-7982.

Rosvold, H. Enger, Allan F. Mirsky, ve Karl H. Pribram., "Influence of amygdalectomy on social behavior in monkeys." *Journal of comparative and physiological psychology* 47.3 (1954): 173-178.

Sackett, Gene P. "A neural mechanism underlying unlearned, critical period, and developmental aspects of visually controlled behavior." *Psychological review* 70.1 (1963): 40- 50.

Savage, Anne, Toni E. Ziegler, ve Charles T. Snowdon., "Sociosexual development, pair bond formation, and mechanisms of fertility suppression in female cotton-top tamarins (Saguinus oedipus oedipus)." *American Journal of Primatology* 14.4 (1988): 345-359.

Thorpe, William H. "The learning of song patterns by birds, with especial reference to the song of the chaffinch Fringilla coelebs." *Ibis* 100.4 (1958): 535-570.

Tomasello, Michael., *Why we cooperate.* Cambridge (2009), MIT press,

Toth, Iulia, ve Inga D., Neumann. "Animal models of social avoidance and social fear." *Cell and tissue research* 354.1 (2013): 107-118.

Trivers, Robert L. "The evolution of reciprocal altruism." *The Quarterly review of biology* 46.1 (1971): 35-57.

William McGuire, Freud – Jung Mektuplaşmaları (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul (1995), Düşün Yayıncılık, s. 129, s. 12.

Wilson, David Sloan, and Edward O. Wilson. "Evolution" for the Good of the Group": The process known as group selection was once accepted unthinkingly, then was widely discredited; it's time for a more discriminating assessment." *American Scientist* 96.5 (2008): 380-389.

Wynne-Edwards, Vero C. "Intergroup selection in the evolution of social systems." *Nature* 200.4907 (1963): 623-626.

Nörobilim Perspektifinden Oidipus

Hakan Gürvit

İnsan toplulukları diğer sosyal hayvanlardan, üyesi oldukları primat takımının diğer türlerinden, bireylerinin yaklaşık %96 genetik homoloji taşıdığı primat takımının hominid ailesinin diğer üyelerinden farklı olarak biyolojik bireylerden değil kültürel öznelerden kuruludur. Böyle bakıldığında, Homo sapiens bebeğinin toplum içinde "normal" işlev gören bir birey olabilmek için genetik olarak belirlenmemiş, fakat kültürel olarak verilmiş bir dizi ontogenetik evreden başarıyla geçerek özneleşmek zorunda olan bir primat olduğu söylenebilir. Bu evreler psikanalizde Oidipus kompleksi başlığı altında toplanır ve türe özgü doğal değil fakat kültürel bir evrensel yasa olan ensest yasağının içselleştirilmesi süreci olarak özetlenebilir. Homo sapiens beyninin primat takımı içindeki benzersiz büyüklüğü yavrusunun, başlıca sefalo-pelvik uyum baskısı nedeniyle, takımın türlerinin diğer üyelerine kıyasla post-natal yaşama uyum için çok erken bir evrede doğmasını zorunlu kılar. Sağkalmak için erişkin bakım verenlerin (özellikle maternal rolü üstlenenlerin) başka türlerle kıyaslanamayacak kadar uzun süren bakımına ihtiyacı vardır. Bu bir ötekisine duyulan yaşamsal ihtiyaç, genetik olarak belirlenmiş bir biyolojik adaptasyon programı ile değil de bir öteki (Öteki) tarafından işlevselleştirilme gezegendeki yaşam tarzları arasında benzersiz bir durumdur. Bu yaşamsal bağımlılık veya çaresizlik zorunluluğundaki insan bebeği Freud tarafından "*Hilflosigkeit*" olarak adlandırılır (Freud, 1926). *Hilflosigkeit* bağımsız bir birey olana kadar dış dünya ile kıyasıya bir etkileşime girmelidir. Bu etkileşim, yani bir yandan kültürel olanın kendi doğal olmayan mekanizmalarıyla şekillenmeyi bekleyen immatür beyni istila etmesi, diğer yandan doğal tarafta nörobiyolojik olarak gelişimsel nöroplastisite mekanizmalarının benzersiz dinamizmi, büyük beyninin infantil mimarisini zaman içinde eriş-

kin modüler yapısına ulaştıracaktır. Bir başka deyişle nörofelsefe adı da verilen bazı tasfiyeci materyalist felsefe akımlarının (örn. karı koca Churchland'ler) ileri sürdüğü gibi zihin beynin doğal yapısına indirgenebilecek ve dolayısıyla beyinde bilgi işlemenin nörobiyolojik mekanizmaları bir kez kavranınca bilimsel olmayan bir epistemoloji olarak ("folk" psikolojisi) tasfiye edilecek atıl (*inert*) epifenomenal bir özellik değil, şekillenmeyi bekleyen plastik beyin yapısını yoğurup ona nihai şeklini veren, Adrian Johnston'ın deyimiyle onu "denatüralize" eden "doğal-olmaktan-daha-fazla" (more-than-*natural*) veya "maddi-olmaktan-daha-fazla" (more-than-material) olandır.[1] İnsanın maddi beyninden Oidipus diyalektiği boyunca zuhur eden benzersiz özneliği bir daha doğal olana indirgenemeyecek bir otonomi kazanır, Johnston'a göre "artık geri dönüş yok"tur. Bu nedenle de bu maddi-olandan-daha-fazla olanı kavramakta yetersiz kalan diyalektik materyalizmi yeni bir materyalizm ile (transandantal materyalizm) ikame etmeyi ve maddi olandan içkin olarak zuhur eden aşkın özneyi klasik felsefede tutuklu kaldığı idealizmin elinden kurtarmayı hedefleyecektir.[2]

Nöral mimari terimi ile farklı zihinsel, algısal ve motor işlevlerde özelleşmiş nöral ağların bağlantısallık tarzları anlaşılabilir ve bu bağlantısallık tarzları gelişim, normal erişkinlik ve çeşitli nöropsikiyatrik hastalıklardaki değişimleri bağlamında artık görüntülenebilmektedir. İnfantil serebral mimariden erişkin mimariye geçiş tarihi insan yavrusunun plastik beyninin türün benzersiz bir bireyi olacak şekilde şekil alması anlamına gelir. Catherine Malabou'ya göre plastik şekil almanın elastik veya esnek eğilip bükülmeden farkı ilkinin geri dönüşsüz olmasıdır.[3] Malabou *Beyinlerimizle Ne Yapmalıyız?* isimli kitabına Marx'tan bir analoji ile başlar: "'İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, fakat onu yaptıklarını bilmezler' der Marx, bu sözler belli bir şekilde tam da bizim bağlamımıza ve nesnemize uyarlanabilir: 'İnsanlar kendi beyinlerini yaparlar, fakat onu yaptıklarını bilmezler'" Malabou bu ifade ile, Marx'ın insan toplumlarının tarihselliğinin kendilerinin haricindeki doğal veya ilahi yasalar veya teleolojiler tarafından belirlenmediği, fakat

1 Johnston 2008.
2 Ayrıca bkz. Johnston 2012 ve 2014.
3 Malabou 2008.

kendi ellerinde ve değiştirilebilir olduğunu ifade etmesi gibi, insan beyninin bireysel tarihinin de doğal yasalar gibi değişmez belirleyiciler tarafından değil, maruz kaldıkları, değiştirilebilir insani kültürel bağlam tarafından belirlendiğini söylemektedir. Malabou Johnston ile yazdıkları 2013'ün *Benlik ve Emosyonal Yaşam* kitabında Descartes'ın *cogito*'su ile modernitede zirvesine erişecek klasik felsefenin kendinde otonom olarak zuhur eden ruh olarak öznelik karşılığı "otoaffeksiyon" kavramı yerine öteki tarafından özneleştirilen insan bireyi karşılığı "heteroaffeksiyon" kavramını önerir. Heteroaffeksiyona maruz kalamamak insan yavrusunu bir primat olarak bırakacaktır. Terk edilme veya kaybolma sonucunda insanlar tarafından yetiştirilmeden sağ kalabilimiş "vahşi çocuk" (*feral child*) başlığında bildirilmiş, dilsel ve sosyal kognitif yeteneklerden yoksun olgular vardır.

İnsan yavrusu için etkileşime girilecek ve böylelikle beyin mimarisini heteroaffeksiyon ile geri dönüşsüz bir biçimde şekillendirecek dış dünya bağlamı değişmez doğal yasalarla belirlenmediği gibi, o tek bireyin gelişimi boyunca karşılaşacağı tümüyle rastlantısal (*contingent*), şansa bağlı fenomenal yaşantı bağlamları da değildir; sosyo-sembolik düzenin kuralları ile sınırlanmış bir hakikat, Hegelcede bir aktüalitedir (*Wirklichkeit*)[4]. Bu plastik şekillenme bir tarihsel antite olan verili sosyo-sembolik aktüalite yasaları aracılığıyla gerçekleşecektir. Heidegger insan yavrusunun belli bir tarihsel aktüalitede doğmasını fırlatılmışlık (*Geworfenheit*) kavramıyla tanımlar.[5] Kendi seçmediği, kendine özgü bir tarihi olan bir toplumsal çerçeve ve aile ilişkileri içinde kendini bulan ve o bağlamın sınırlanımları ile şekillenip ölüme yürüyecek olan (*Sein-zum-Tode*) insan bireyi "orda olan"dır (*Dasein*). Hegel diyalektiğinde aktüalite (*Wirklichkeit*) statik bir değişmez mutlak olmadığı gibi, Hegel'in hatalı popüler yorumlarında çoğunlukla ifade edildiği gibi, harici bir mutlak akıl (*Tanrı*) tarafından a priori belirlenmiş, tetiklenmiş bir teleoloji uyarınca çizgisel sürekli bir gelişim, değişim de değildir. Hegelci mantık modalitelerinde belli bir aktüalite, ilahi de dahil olmak üzere belli bir nedenselliğe sahip

4 Hegel 1817, Johnston 2018.
5 Heidegger 1927.

olmayacak şekilde rastlantısaldır (*Zufälligkeit*). Rastlantısal olarak kurulan tarihsel *Wirklichkeit*, içrek olarak (*immanent*) kendi kuralları, yasaları uyarınca belli neden-sonuç ilişkileri ve sınırlanımlar dolayısıyla belirlenim anlamında zorunluluklar (*Notwendigkeit*) ile kurulur. Bununla birlikte zihnin veya Hegelcede Ruh'un (*Geist*) fırlatıldığı aktüalitenin yasaları doğanın yasaları gibi mutlak belirleyici çizgisel bir neden-sonuç ilişkisine sahip değildir. Bu yüzden her aktüalite *Dasein* için belirli sayıda imkânlar (*Möglichkeit*) sunar; Aristotelesçi kavramlarla *Dasein, tuşe* imkânları olan bir *otomaton*dur. Althusser'in terimiyle böylesi bir belirlenim, belli bir nedenin çizgisel olarak belli bir etkiye yol açtığı klasik doğal belirlenim değil, maruz kalınan tarihsel bağlamın şekillendirdiği toplumsal yapının unsurlarının dinamik iç etkileşiminin sonucu olan bir üstbelirlenimdir (*surdétermination*).[6] Bu terim (*Überdeterminierung*) Freud tarafından bir dizi rüya düşüncesinin tek bir imajda yoğunlaşması (kondanse olması/*Verdichtung*) veya psişik enerjinin çok güçlü bir kaynak düşünceden görünüşte sıradan imajlara yer değiştirmesi (deplasman/*Verschiebung-Verstellung*) mekanizmalarının ardındaki nedensellik olarak kullanılmıştır.[7]

Psikanalitik açıdan Oidipus diyalektiğini bir *Dasein* olarak insan yavrusunun fırlatıldığı sosyosembolik aktüalite yasalarını edinerek biyolojik bir canlıdan sembolik bir özneye dönüşmesinin tarihi olarak görebiliriz. Aristotelesçi iki kavramı kullanan Lacan 1964'teki XI. Seminer'inde psikanalitik özneyi tuşe olanaklarına sahip, bilinçdışı tarafından belirlenen bir otomaton olarak tanımlar;[8] psikanalitik tedavi tam da bir tuşe imkânıdır.

Maturite nörobiyolojik olarak gelişimsel nöroplastisitenin sona ermesi ve erişkin serebral nöral mimarinin edinilmesidir ve kronolojik olarak erken yirmili yaşlarda sonlanır. Psikanalitik matürite Oidipus kompleksinin çözülmesi ve sembolik öznenin kurulmasıdır. Gelişimsel nöroplastisite ile Oidipus tarihi arasında mantıksal bir tekabüliyet ilişkisi varmış gibi görünse de Oidipus kompleksi diyalektiğine kronolojik bir evrim olarak bakan klasik psikanalize göre kompleks beş yaşlarında çözülür ve çocuk sosyal olarak

6 Althusser 1965.
7 Freud 1900.
8 Lacan 1964.

adaptif bir cinselliğe sahip bir erişkin olarak uyanacağı zamana kadar uzayan bir latent döneme girer. Bununla birlikte Lacancı psikanalizde Oidipal evrelerin kronolojik değil geçilmesi gereken mantıksal evreler olduğu vurgulanmalıdır. Böyle bir bakış açısı nörobiyolojik ve psikanalitik evrim arasındaki bağdaşması kabil olmayan uyumsuzluğu kaldırıp tekabüliyet ilişkisine hitap edebilmeyi mümkün kılmakta gibi görünmektedir.

Nöral ağlarda temsil edilen bu farklı modüllerin gelişimsel tarihleri birbirlerinden farklıdır. Primat evriminin başlıca kazanımı olan çok gelişkin görsel işleme modülü doğumdan sonra çok kısa süre içinde gelişimini tamamlarken motor koordinasyonun gelişimi için çok uzun aylar, dilin edinimi için çok uzun yıllar gerekecektir (konu üzerine derlemeler için bkz. örn.: Neville 2002 ve Maffei 2008). *Hilflosigkeit* durumu tanımlayan başlıca özellik bu gelişkin görsel işlemeye karşılık bedeni kontrol etmekteki çaresizlik ve üretilen-işitilen seslerin henüz anlam taşımamasıdır. Bu durum Öteki ile zorunlu ilişki içinde psikanalitik teori tarafından öngörülebilir bir diyalektiği tetikler. Pre-Oidipal ve Oidipal evrelerden oluşan bu diyalektik bir primat yavrusunu, Lacan'ın deyimiyle "yaşayan şey"i (*le vivant*), "konuşan varlık" (*parlêtre*), özne haline getirir; bu kavramları kullanarak Lacan 1958'deki V. Seminer'inde ünlü Arzu Grafiği'ni çizecektir (Lacan 1957-58). Bu süreç nörobiyolojik olarak da gelişimsel nöroplastisitenin en dinamik dönemine karşılık gelir. Freudcu terminolojiyle sırasıyla oral, anal ve genital dönemlerle belirlenen ve kastrasyon ile sonlanan bu süreç klasik psikanalizde yukarıda anıldığı gibi kronolojik çizgisel bir evrim olarak tasarlanır ve beş yaşlarında sonlanması beklenir. Lacancı terminolojide Oidipus evreleri kronolojik olmaktan çok mantıksaldır, bebeğin/çocuğun belli bir yaş dönemine birebir karşılık gelmesi beklenmez.

İnsan yavrusu dili edinmeden önce *le vivant* olarak gelişmiş görsel işleme kapasitesi ve yetersiz motor yetenekleriyle Öteki ile karşılaşır. *Le vivant*'ın *Hilflosigkeit* durumu ona Oidipus diyalektiği süresince geçmesi ve edinmesi gereken, geçebildiğinde de geçemediğinde de ödemesi gereken bedellerle bir dizi *Notwendigkeit* veya heteroaffektivite kuralları/olanakları sunar. Nitekim vahşi çocukların "*le vivant*" olarak kaldıklarını söyleyebiliriz. Böylelikle pre-Oidipal ayna evresinde kontrol edemediği parçalı bedenini (La-

cancada *corps morcelé*) aynadan yansıyan şekliyle yanıltıcı biçimde bütüncül olarak görüp, kendini hatalı tanıyıp (*méconnaissance*), bu ters imgeyle birincil yabancılaştırıcı özdeşleşmesini yapacaktır.[9] Böylelikle kurduğu ilksel (primordial) egosunun (*Ur-ich*) imgesini tüm diğer canlı/cansız nesnelere, özellikle de kardeşler ve yaşıtlara yansıtarak ayna imgesinde temeli atılan ideal egosunu bu yansıtmalarla katmanlandıracak, narsisizminin de temelini atacaktır. İdeal egonun katmanları haline gelen alteregolar şeklindeki ötekiler aynı zamanda yerlerine geçilmek istemek, arzularını arzulamak şeklinde saldırganlığın da temelini oluştururlar. Narsisistik-saldırgan imgesel ideal egonun bu haliyle toplumsal işlev görmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ayna evresinden ileri geçememenin, sembolik babanın müdahalesinin topyekûn engellenmesinin (*Verwerfung*) bedeli psikotik psişik yapı olacaktır. *Ur-ich*'in ıslah edilmesi için Oidipus kompleksinin ileri aşamalarında babanın yasa taşıyıcı olarak devreye girmesi, hâlâ annenin arzusunun nesnesi olmaya çalışan ve bu yüzden babayla yarışan çocuğu kastre ederek ona Yasa'yı tanıtması ve kabullendirmesi gerekir. Kastrasyonun kabullenilmemesi (*Verleugnung*) pervert yapıyı oluşturur. Sosyo-sembolik düzene girmenin koşulu olan Yasa'nın kabullenilmesi sonunda annenin esrarengiz arzusunun göstereninin Babanın-adı (*le nom-du-père*) ile yer değiştirmesi ve paternal metaforun kurulması ile gerçekleşir. Böylelikle çocuk bu kez baba imagosuyla simgesel olarak özdeşleşir. Bu ikincil özdeşleşme Ego idealini oluşturur ve kendisini mantıksal olarak önceleyen imgesel ideal egoları ıslah edecek şekilde yeniden şekillendirir. Bu adım eşzamanlı olarak bilinçdışını da kurar. Oidipus'u "başarı" ile geçen ve artık bilinçdışı ve bilinç olarak yarılmış bir şekilde kurulmuş öznenin bedeli bastırılmış (*Verdrängung*) materyalden oluşan bilinçdışı ile belirlenen ancak eylemlerini harici özdeşmelerin ürünü olan merkezi boş Egosu kaynaklı olduğunu vehmeden nörotik psişik yapıdır. Lacancı psikanalizde "normal" bir psişik yapı yoktur.[10]

Elbette ki bu mümkün üç psişik yapı mantıksal olarak beyin mimarisini de kendilerine özgü bir biçimde şekillendirmiş olma-

9 Lacan 1949.

10 Yukarıdaki paragraf için ayrıca bkz. Chiesa 2007

lıdırlar. Ancak, buna ilişkin elimizde henüz ampirik veriler son derece yetersiz. Bununla birlikte, bu yüzyıldan itibaren kognitif nörogörüntülemenin gösterdiği hızlı gelişim ve önündeki potansiyel oldukça heyecan verici. Fonksiyonel nörogörüntüleme bu yüzyılla birlikte farklı zihinsel işlevlerde özelleşmiş, fakat zihinsel talebe göre birbirleriyle bağlantısallıklarını artırarak veya azaltarak işlev gören nöral ağları (intrinsic neural networks – ICN) ortaya koydu. Bunlardan ilk tanımlanan ICN olan olağan durum ağının (default mode network – DMN) temel işlevinin benlik algısı (yani ego) olduğu ifade edildi (Gruberger 2011). Dahası, insan DMN'inin bir gelişim tarihi olduğu da belirlendi (Supekar 2010). Paralel olarak yapısal nörogörüntülemedeki gelişmeler ile bu ağlar arasındaki bağlantısallığı sağlayan asosiasyon lifleri de görüntülenebilir oldu. Son zamanlarda fonksiyonel ve yapısal nörogörüntülemenin birleştirilmesine yönelik çabalar artmaktadır (Guye, 2008). Giderek çizge teorisinden kaynaklanan matematik modellere dayanarak beynin yapısal (sNET) ve fonksiyonel bağlantısallığını (fNET) bir "küçük dünya" şeklinde organize olmuş konnektomlar şeklinde haritalamak mümkün olmuştur. Bu araştırma alanına konnektomik adı verilmiştir. Konnektomlar bir dizi n düğümlerini (verteksler) bağlayan k kenarlarını (bağlantılar) temsil eden çizgeler ("*graphs*") şeklinde modellenebilir. Küçük dünya konnektomunda bağlantısallık başlıca komşu n'ler arasındaki k'lar (kısa mesafeli) ve daha az sayıda rastgele konumlardaki iki n'yi bağlayan k'lardan (uzun mesafeli) oluşur. Multi-modal sNET-fNET yaklaşımı bir dizi gelişimsel ve yıkıcı nöroplastisite (nörodejenerasyon, travmatik beyin hasarı) durumlarında bağlantısallığın gelişimsel evrimi ve bozulması dahil bir dizi klinik duruma uygulanmıştır. Giderek konnektomik uygulamayla çizilen bağlantısallık haritaları (konnektogramlar) tek bir bireyin zihin haritasını adeta bir parmak izi gibi resmedecekmiş gibi durmaktadır. Konuyla ilgili kapsamlı bir gözden geçirme Moody ve arkadaşlarının yakın tarihli derlemelerinde bulunabilir.[11]

Nörobiyolojik gelişim ile Lacancı psikanalizin Oidipus diyalektiği arasında birebir tekabüliyet aramanın önünde her şeyden önce epistemolojik uçurum var. Psikanalizde özne kurulduğunda

11 Moody 2021.

hiçbir zaman tatmin edilemeyecek arzusunun nesne nedeni olacak nesne küçük a (*objet petit a*), yeryüzündeki benzersiz maladaptifliğinin başlıca nedeni olacak olan ölüm dürtüsü (*todestrieb*) ve onun tezahürü olan tekrarlama kompülsiyonuna nörobiyolojik perspektifle tam olarak hitap etmenin henüz uzağındayız. Epistemolojik engele rağmen gösterenlerin represyonu sonucu "bir dil gibi yapılaşmış" Lacancı psikanalitik bilinçdışı ile temel olarak koşullanma öğrenmelerinin tezahürü olarak görülebilecek kognitif bilinçdışı arasındaki örtüşmeler üzerine düşünmeye değer. Ölüm dürtüsünün maladaptif tekrarlama kompulsiyonu ile kognitif bilinçdışının temel örtük öğrenme biçimlerinden biri olan operan koşullanma ile edinilen, sağkalımı tehdit edici patolojik bağımlılık davranışlarına kadar uzayabilen ve popüler dilde "can çıkmadan çıkmayacak" olan maladaptif huylar arasındaki örtüşme buna örnek gösterilebilir.

Nörobilimin gelişimsel nöroplastisitesi ile psikanalizin Oidipus diyalektiği arasında iki perspektiften de hitap edilebilecek arayüzler bulunabileceği kuşkusuz. Bununla birlikte Malabou'nun da psikanalize temel eleştirisi olan yıkıcı plastisitenin psikanalizde bir karşılığı yok. Oysaki, özne gelişimsel nöroplastisite/Oidipus ile kurulabildiği gibi, yaşam süresi içinde yıkıcı nöroplastisite ile (nörodejenerasyon, travmatik beyin hasarı, inme, vb) yıkılabiliyor da. Yaşam içinde öznenin çalınmasını da odağına alan bir psikanaliz nasıl olurduyu tahayyül etmek kışkırtıcı geliyor.

Nesne a'nın kalıntısı olduğu simgesel-imgesel düzen tarafından hazmedilemeyen psikanalitik Gerçek ile nörobilimin de bir üyesi olduğu doğal bilimlerin nesne edindiği simgesel-imgesel düzenler tarafından sınırlanan gerçekliğin unsurları aynı tözden değiller. Yine de bu özne (insan zihni) bu maddeden (Homo sapiens beyni) zuhur ettiğine göre gösterilecek çaba beyhude değildir, giderek tahayyül edilebilecek en heyecan verici çabadır diye düşünülebilir.[12]

12 Böylesi bir çaba için bkz. Deacon 2012.

KAYNAKÇA

Althusser, L. (1965). "Contradiction and Overdetermination," For Marx. New York: Verso, (2005).

Chiesa, L. (2021). *Öznelik ve Ötekilik: Lacan'ın Felsefi Bir Okuması*. Çev. Hakan Gürvit. Axis Yayınları.

Churchland, P.S. (1986) *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/ Brain*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Churchland, P.M. and Churcland, P. S. (1998). *Intertheoretic Reduction: A Neuroscientist's Field Guide*. On the Contrary Critical Essays, 1987-1997. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press: 65-79.

Deacon, T. (2012). *Incomplete Nature*. New York: W. W. Norton & Co.

Freud, S. (1900). *The interpretation of dreams*. Strachey, James. New York: Basic Books A Member of the Perseus Books Group (2010).

Freud, S. (1926). *Inhibitions, symptoms and anxiety*. J. Strachey, & A. Freud (Eds.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Londra: The Hogarth Press.

Gruberger, M., E. Ben-Simon, Y. Levkovitz, A. Zangen, and T. Hendler. 2011. 'Towards a neuroscience of mind-wandering', *Front Hum Neurosci*, 5: 56.

Guye, M., Bartolomei, F., & Ranjeva, J. P. (2008). "Imaging structural and functional connectivity: towards a unified definition of human brain organization?" *Curr Opin Neurol, 21*(4), 393-403. doi:10.1097/ WCO.0b013e3283065cfb

Hegel, G.W.F. (1817). The Science of Logic: *Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris (Indianapolis: Hackett, 1991).

Heidegger, M. (2008). *Being and Time*. New York: Harper Perennial.

Johnston, Adrian (2008). *Žižek's Ontology: A transcendental materialist theory of subjectivity* Evanston, IL: Northwestern University Press

Johnston, Adrian (2012). "The Voiding of Weak Nature." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 33.1: 103–57.

Johnston, Adrian, and Catherine Malabou. 2013. *Self and emotional life: Philosophy, psychoanalysis, and neuroscience* (Columbia University Press).

Johnston, Adrian (2014). *Adventures in Transcendental Materialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Johnston, Adrian (2018). *A New German Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*. Columbia University Press.

Lacan, J. (1949). "The Mirror Stage as formative of the function of the *I* as revealed in psychoanalytic experience". *Écrits*. The first complete edition in English. Translated by Bruce Fink in collaboration with Heloise Fink and Russell Grigg. New York : Londra : W.W. Norton & Company, (2006).

Lacan, J. (1957-58). *Formations of the Unconscious: The Seminar of Jacques Lacan*, Book V. Translated by Russell Grigg, edited by Jacques-Alain Miller. Polity (2017).

Lacan, J. (1964-65). 'Tuché and Automaton,' The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan, Book XI. Translated by Alan Sheridan, edited by Jacques-Alain Miller. Londra: Penguin Books (1979), pp. 53-56.

Malabou, Catherine (2008). *What Should We Do with Our Brain?* Fordham University Press: 1-14.

Maffei, A., & Turrigiano, G. (2008). "The age of plasticity: developmental regulation of synaptic plasticity in neocortical microcircuits". *Prog Brain Res, 169*, 211-223. doi:10.1016/S0079-6123(07)00012-X

Moody, J. F., Adluru, N., Alexander, A. L., & Field, A. S. (2021). "The Connectomes: Methods of White Matter Tractography and Contributions of Resting State fMRI". *Semin Ultrasound CT MR*, 42(5), 507-522. doi:10.1053/j.sult.2021.07.007

Neville, H., & Bavelier, D. (2002). "Human brain plasticity: evidence from sensory deprivation and altered language experience". *Prog Brain Res, 138*, 177-188. doi:10.1016/S0079-6123(02)38078-6

Supekar, K., L. Q. Uddin, K. Prater, H. Amin, M. D. Greicius, and V. Menon. 2010. 'Development of functional and structural connectivity within the default mode network in young children', *Neuroimage*, 52: 290-301.

Psikomitolojinin Trajik Öznesi Oidipus: *Kahraman ve Antikahraman*

M. Bilgin Saydam

Bu makale iki bölüm olarak desenlendi. İlk olarak 'Psikomitoloji' konusuna 'ara(*f*)dalık' sorunsalı üzerinden bir giriş yapılacak, ikinci bölümde 'Oidipus' miti irdelenen kavramlar üzerinden işlenecektir. Her iki bölüm ayrı ayrı okunabilir, ancak sıranın takibi konunun insicamı açısından önerilir.

I. PSİKOMİTOLOJİ

ÖYKÜSELLİK

İnsan zihni, ki *bildiği* hayatın öznesidir, kendini ve dünyayı *öyküleyerek bilir*. Şeyleri/olayları anlamlı bir şekilde, tarihselliği ve uzaysallığı içinde bağla(ntılandır)dığımızda ortaya hep bir 'öykü' (hikâye) çıkacaktır. Öyküde nesneler, –zamanda ve mekânda– birbirine değer ya da birbirine göre vaziyet alırlar. Olaylar art ardalık, benzeşlik, birliktelik, karşıtlık, nedensellik (*kauzalite*) ya da eşzamanlılık (*sinkronisite*) prensibiyle zaman ve uzam içinde seyreder.

Öykü, ki kendi başına yoktur, zihnin ürünüdür: Zaman(sallığ)ın ayırdında zihin, parça bölük gerçeklikleri, *anlamlı* bir bütünsellikte –*zamanın akışında*– cem eder. 'Kendi-için(de)' ayrık –dolayısıyla birlikteliğinde anlamsız duran- nesneler ve olaylar 'birlikte-ve-hepsi-için-anlamlı' bir karmaşada örgütlenirler. Öykü-le(n)me, şu veya bu ölçüde 'Bütün'den ayrışma çabası güden ve bu imkânsız serüveni *kendi için(de) bütünleşmek* [*sic*] serabıyla sürdüren, velâkin bunun ancak 'Bütün' ile iç içe kaldığınca mümkün olacağı gibi bir paradoksun bilinçli-bilinçsiz farkındalığındaki canlı birimlerin,[1]

1 Burada, –elbette ki insanı daha farklı bir konuma yerleştirerek– tüm canlılara, hatta –animistik bakış açısıyla– cansız varlıklara bile bir 'zihin-sellik' atfettiğimizi söyleye-

–bu çabalarının izdüşümünde– bilinmezlikte kaybolmasını önler.

'Anlam' ve '*ilişki-içinde*-bütünlük' öyküyü taşıyan *sihirli* kavramlardır. Sihirlidirler; zira hayatın akışı öyküde anlam ve bütünlük kazandığında, zaman ve uzay tek dokunuşla başkalaşır. Neyin ne, nasıl ve niçin olduğunu, *nereden* geldiğimizi, neden *burada* olduğumuzu, neden *oraya doğru* devindiğimizi ancak, 'dünya(mız) *içinde* kendi(miz)'i anlatan bir öykünün özne-nesne geçişmelerinde anlamlandırabiliriz. Bu bir *öznel* kurgudur ve varlıksallığın zamansallık içindeki açılımını anlatır; öykünün müellifi ve/veya yürütücüsü olan *özne* için nesneleri(ni) bilinir kılar ve *vice versa* nesnelerince –varlıksallığında ve eylemselliğinde, yani zamansallığında– bilinmesini, onaylanmasını sağlar: Öyküde *özneselliknesnesellik bütünlüğü* hedeftir; özne nesnelerini *bağlar*, ve onların nesnesi olarak *bağlanır*. İçinde hareket ettiğimiz örüntünün yolakları bu bağlardır.

Öykü, bilgidir.[2] Öyküsüzlük, kaybolmuşluktur ve bu nedenle kendisini bir bilgi-örgütlenmesi olarak tanımlayabileceğimiz zihin için tekinsizdir.[3] Her zihin bilmek ister ve bu bilginin mümkün olan en geniş haliyle 'Bütün' olarak tanımlayacağı bir uzay-vezaman manzumesini kapsamasını hedefler. Bilgi –tüm oluşanlarını– bağlar ve şekillendirir.

PSİKOMİTOLOJİK YORDAMA

Yunanca öykü/hikâye/söylen (*söylem?*) anlamına gelen 'mitos' terimini makale içinde 'öykü' sözcüğüyle dönüşümlü kullanacağım. Ancak 'mit-os' kavramını, tarihsel etimolojik ve ansiklopedik yükü nedeniyle tercih ediyorum. Kadim Yunan'da kozmos'u yapan mitos'tur, yani varlıksallığı ve zamansallığı *anlamlı bütün* haline getiren *öyküleme*. *Kozmos,* bilincin yapılandırıcı şiddetiyle (*mitojeni*) şekil kazanmıştır; *kaostan aparılmıştır*: Kaos (kargaşa), tüm ürperticiliği ve bulanıklığıyla *bilin(e)mez, kavranamaz* ve *denetle-*

bilirim. Ancak konuyu ele alışım, insan zihni penceresinden olacaktır. Nihayetinde, dışımızda [*sic*] kalan şeylerin öyküsünü, ancak kendi insanşekilci (antropomorfik) yakıştırmalarımızla bildiğimizi farz ediyoruz.

2 Bu bilgi, her türlü algı, duyum, duygu, düşünce ve eylemin bilgisidir ve bir çelişki içeriyor gibi gözükse de *bilinçsiz/bilinçdışı* bilgiyi ve beden hafızasını da kapsamaktadır (Kolk, 2018).

3 Saydam, 2017b.

nemez tekinsizlik/muğlaklık/müphemlik kaynağıdır. Kozmosun, yani düzenin/mitin sınırına yaklaştıkça fark edilir ki, *kaos* çepeçevre *dışarıdadır*. *Mitojeni* kaosu kozmosa dönüştürür;[4] dışarıyı –bağlayarak– içeriye alır. Herkes –birey ya da toplum–, *yaşamın anlamlı bütünlüğü* peşindedir ve bu minvalde bir mitos içinde(n) yaşar.

Bu yüklü karşılığında *mit-os*, öyküden daha fazlasıdır: Bizi içten ve dıştan sarar, taşır, eğer/büker, yönlendirir ve kaosa karşı *korur*. Geçerli olduğu ân ve hâlde, *her şeyi* açıklama iddiasındadır: Zamanda ve uzayda yaşamın bütünlüğünü taşır ve anlamlandırır. 'Mit'in bilinçli farkındalığı her zaman, hatta çoğunlukla mümkün olmaz; ancak mitlerimiz –algıdan duyuma, dürtüden duyguya, düşünceden davranışa– tüm eylemlerimizde içkindir, dolayısıyla belirleyicidir. Mit yapılandırmadır (*geçmiş*), yapısaldır (*şimdi*) *ve* yapılandırıcıdır (*gelecek*):

> '[Y]aşayan [ve *yaşanan/yaşatan;* MBS] mit' deyişinden, insan davranışı için model oluşturması ve bu yolla yaşama anlam ve değer kazandırması olgusunu anlıyoruz.[5]

Mitler, bireylerin ve kültürlerin omurgası, arşivi ve zihnidir. Duygu/düşünce olsun, davranış olsun, ne tür eylemde bulunursak bulunalım, hep bir mit içinde(n) hareket ederiz. Mit, belirsizliği bitirme gayretine koşut bir 'her-şeyi-bilme/kapsama', dolayısıyla *bütünlük ve gerçeklik, mutlaklık/değişmezlik* iddiasını da güder. Geçmişin bilgisi, geleceğin belirsizliğine aktarılır/uyarlanır ve 'şimdi' aradalığından çıkılabiliyor yanılsamasının güvencesine sığınılır.[6] Mit, tek bir *an-ve-hal içinde* kapalıdır. Mitlerin dış-iç gerçekliklerin zoruyla yırtılarak tarihe katıldığı saptaması, an-ve-hal içindeki mutlaklık iddiasından vazgeçmeleri anlamına gelmez. Zaten yırtılan/çözünen

---

4 Eski Yunan dilinde *dipsiz yarık, boşluk, uçurum, sonsuz karanlık* karşılığı kullanılan 'kháos' (χάος) kelimesi (https://en.wiktionary.org/wiki/chaos; 19.06.2022), zaman ekseninde 'şimdi'nin, geçmiş-gelecek köprüsü kurul(a)madığında içine düşülecek kopuşa işaret etmesi açısından ilginç bir mecaz gibi gözüküyor. Kaos, tutunulacak, durulacak ve sükûnet vaat eden bir referans içermez. Ebedi düşüş/kayboluş mukadderdir. Denenmiş/bilindik geçmişten belirsiz geleceğe bağlantı kuran *öyküleme*, *şimdi yarığı* üzerinde *boşlukta* gezinmeye olanak sağlar.

5 Eliade, 1993: 10.

6 Saydam, 2017a.

mitin halefi *yine-yeniden* bir mit olacaktır. İnsan zihni mitsiz yürüyemez ve *mite iman*, şek ve şüphe kabul etmez. Şüphe var ise, ya *yeni* bir mitin tomurcuklanma arifesindeyizdir[7], ya da belirsizliğin ebedi *önce-sonra* aradalığında yüzüyoruzdur.[8]

Her öykü bir şekillendirmedir ve her şekillendirme gibi *efradını cami, ağyarını mâni* bir kapsama-dışlama dizgesidir. Bu minvalde –karşı yönde tüm iddiasına rağmen– hiçbir mit 'tamam' olamaz; zira *diğer* olasılıklardan mahrumdur. Öyküleme bir sistematik içinde, Bütün'den fazlalıkları atmakla gelişir. Michelangelo'nun, "mermerden fazlalıkları atıyorum, ortaya heykel çıkıyor" mealindeki sözlerini, öykü/mit için de söyleyebiliriz, elbette ki Michelangelo'nun, bir yerden *başladığını* ve fazlanın içindeki heykeli fazlayı atarken zihninde giderek *olgunlaştırdığını* bilerek. Burada henüz öyküsüz bebeğin, erişkinliğe doğru kendi öyküsünü şekillendirirken, beyindeki nöronal ağın, çok işleyen bağlantılar lehine ve 'gereksiz [*sic*] fazlalıklar' aleyhine sürekli budandığını,[9] 'şekillenmiş' beynin 'öykü'sünü oluşturduğunu da anımsayabiliriz.

Dolayısıyla her mit –varoluş iddiasına hilafen– eksiktir, amma velâkin tamamlanma olasılığına açıktır. Bizi, mitimizi tamamlama vaadini taşıyan, eksikliğimiz, eksiltiğimizdir. Her mit, kendi *dışında* (içinde [*sic*]) bir *istikrarsızlık* unsuru taşır ve değişime açıktır, hatta mecburdur: Çünkü mit asla 'Bütün' *değildir* ve 'zaman' *vardır!*

VARLIK-YOKLUK VE ZAMAN-SALLIK

Mitolojiyi psikofilozofik bakışla irdelersek, insanın temel sorunsallarına dokunmuş oluruz: *Varlık(sallık)* ←→ *Yokluk/Hiçlik* ve *Zaman(sallık)*.

Varlıksallığımızla zamansallığımızda yüzüyoruz. Felsefenin iki *a priori* kavramı, varlık ve zaman, doğa– ve insan-bilimleri için birer muamma. Ne kadar şatafatlı görünürse görünsün, felsefi/metafizik, fizik, biyolojik, sosyokültürel, psikolojik ... tüm tanımlamalar aynı totolojik indirgemeye çıkıyor: Varlık *vardır*, zaman *akar*.

Varlığın *mutlak değer* olarak zıddı, 'yokluk'. Yokluğu *hiç* bilemiyoruz, zira varlıksallık içinden konuşuyoruz. Yokluğa –gerçek

7 Bu konuya ileride, 'kahraman' kavramı bağlamında ayrıntılı olarak değineceğiz.
8 Bu konuya ileride, '*anti*-kahraman' kavramı bağlamında ayrıntılı olarak değineceğiz.
9 Chechik, Meilijson ve Ruppin 1999.

ya da kurgusal– yaklaştığımızı sandığımız anda, fark ediyoruz ki, varlıksallığımızı peşimiz sıra sürüklemişiz, *varlıksallık içinden konuşuyoruz*. Felsefi irdelemelerin köken gerilimi olan *varlık-yokluk aradalığı*, tüm kavranılamazlığına rağmen temel *aradalığımız*:[10] Büyüden sanata, dinden etiğe, sosyolojiden psikolojiye, bilimden teknolojiye tüm doğa ve insan sorunsallarını, bu 'aradalık' hali içindeki devinimlerimizden türetebiliriz. Farazi mutlak <1> ve >0<'[11] değerlerini, görecelendirerek yaşama uyarlarsak, *zaman* aksı boyunca *'tam(am)lanma ←→ eksilme'*[12] devinimlerine ulanmamızla, bu iki değeri, *varlığı ve yokluğu*, –tevazu içinde– kavramlaştırma imkânıyla yetinmek durumundayız. Tamamlanma, eksikliğin azalmasıdır, görece *daha* 'var' olmamızdır; eksilme, tamlıktan uzaklaşmadır, 'yok'luğa *daha* yaklaşmamızdır.

Her canlı/cansız birim gibi, biz 'parça'yız. Parça hiçbir zaman –kendi başına– tam(am) olamaz; Bütün'ün sair öğelerini gereksinir. Ancak –hele ki, kendini Bütün'e karşı sınırla(n)ma ve *kendi içinde tam(amlanmış)lık* iddiası üzerine varoluşunu inşa çabası içinde devinen *bilinçli benlik* gibi– canlı ve/veya kurgusal sistemler, Bütün'e *doğrudan* intisap ettiklerinde, kendi –dışarıya karşı korunmuş– iç düzenekleriyle[13] sürdürdükleri canlılıklarını ve ayrışmışlıklarını kaybetme tehlikesiyle karşılaşırlar.[14] İçeride *görece bütünlük* için dışarıdan ayrışma/sınır(lanma) esastır.

---

10 Saydam 2020.

11 <1> = *mutlak varlık*; >0< = *mutlak yokluk*.

12 'Tam(am)lanma' *mutlak <1>'e doğru*, 'eksilme' *mutlak >0<'a doğru* devinimdir. Zamansallığın fonksiyonlarıdır.

13 Bu iç düzenek, düzensizliğe (kaosa) şekil veren bir yapı(landırı)cı şiddetin –öyküsel [*sic*]– örgütlenmesidir. 'Mit'ler *neden-sonuç* dizgelerini bilme iddiasıyla, sürekli eksileyazan organizmanın eksilme öncesi –varsayılan– tamlık haline dönüş olasılıklarını, ya da yepyeni bir tamlık halini keşif serüvenlerini anlatırlar [*sic*]. Burada, 'yepyeni' sözcüğü aldatıcıdır; zira bilinmeyen, *hiç bilinmemiş* bir tamlık hali, *aranamaz*, çünkü *yoktur*. Dolayısıyla diyebiliriz ki, *mitlerde zaman –ileriye doğru işlermiş görünümünde– geriyi hedefler...*

14 Canlı sistemler 'özne'lik *yanılsaması* kurabilen *görece* sınırlı, *görece* özerk birimlerdir. Tüm canlılar doğanın (ve evrimsel gelişimin yukarı basamaklarında sosyokültürel dizgelerin) nesnesidir ve *içkin-özne* olarak dünya içinde eyleşirler. İnsan'da şahikasını bulan, *dışarıya doğru* devinimle tanımlanabilecek 'aşkın-özne'lik olasılığına makalenin ilerleyen bölümlerinde –kahramanlık kavramı bağlamında– ayrıntısıyla değineceğiz.

Ân içinde –ihtiyari belirlenmiş bir halle çerçevelediğimizde– tamlık *görece* mümkündür.[15] Ama Bütün'den ayrışmanın derecesi oranında, bu tamamlanmışlık kararsızdır ve zaman aksında her eksilme *yeniden tamamlanma* aramasına yöneltir. Bu saptamanın öncüllerini geriye doğru takip edersek, diyebiliriz ki, varlığı *tam(amlanmış)-lık*, yokluğu *eksik(leşmiş)-lik* üzerinden algılama ve tanımlamamız mümkündür. Bunu mümkün ve dahi zorunlu kılan, varlı(ksallı)ğın zamansallığı, *vice versa* zaman(sallığ)ın varlı(ksallı)ğıdır [*sic*]. İki kavramsal kutup arasındaki gerilimi, mutlak varlığa, yani Bütün'e yaklaşma-genişleme, *tam(am)lanma* ve *vice versa* Bütün'den uzaklaşma-daralma, *eksilme* üzerinden anlamaya çalışmak elimizdeki tek yöntem. Bu da ontolojiyi fenomenolojiye mahkûm eden bir yaklaşım...

Zaman, '>0' ve '<1' arasında, anbean değişen *hallerde* gezinebilmeyi sağlar. Bilinçli varlıklar için konuşursak ve bilincin önkoşulu olarak ayrışmışlığı temel alırsak, diyebiliriz ki, ayrışma –ve ayrışma bilinçliliği– eksileyazmanın farkındalığıyla birlikte yürür. Zaman varlıksallığımızı –bilinçöncesi– geçmiş'ten/*tamlık'tan* eksiltir ve bizi yeniden tamamlanabilme yönelimiyle geleceğin ve *–bir ihtimal olarak– tamamlanabilirliğin* kapısına bırakır. *Vice versa* her tam(amlanmış)lık yaşantısı da eksilme olasılığını taşıyor: Bunu geçmiş deneyimlerimizden biliyoruz. Zamansallık, varlıksallığın niteliğinde-niceliğinde değişmesi demek. Bu da hallerin istikrarsızlığına işaret ediyor. Zaman içinde 'sabit' yok: Dünya, *yalan* dünya... Varlık-yokluk geçişlerinin aradalığındayız ve bu *aradalık*, zamanın bir fonksiyonu. Bir anın (a1) takipçisi an (a2), artık selefinin (a1) olasılıklarından eksik; zira olasılıkları barındıran an (a1) bir zorunlulukla, tesadüfle ya da seçimle [*sic*] terk edilmiş oluyor. Olasılıklardan biri gerçekleşiyor ve anın (a1→a2) sakini neyse/kimse diğer olasılıklardan eksiltilmiş oluyor. 'a1→a2→a3...' geçiş(me)leri çekirdek aradalıklarımızı taşıyor. En azından klasik fiziğin çizgisel ilerlemeci zaman modeli bağlamında geçerli bir sav...

15 Bu bir *mış-gibi*-bütünlük'ten fazlası değildir, işlevsel *gerekliliği* ve *anlamı* olan bir yanılsamadır.

ARA-*f*-DALIK

Zamanı, birim anların birbirini takibinde, hallerin/varlıksallığın değişmesiyle biliyoruz. An ve hallerin sekmesiz akışkanlığı bir yanılsamadır. Her anın bir hali ve herhalde de neden-sonuç bağlantısını *içkin* bir öykü (mit) vardır. Bu öykü, tamdır, bütündür; ancak tamamlanmışlığı –eksik hali tamamlayacak– eksiği içermektedir. Hal bütünlük içindedir, ama *öznel tamamlanmışlık* duygusu eksiktir. Eksiğin tamamlanabilirliği 'gelecek'te –belki– mümkündür ki, bu da *gelecek* kipini en önemli zaman kipi kılar. Bir anlık hal içinde tamamlanmışlığı yakalamışsak, *tamam/bütün* olarak geleceğe yansıtabildiğimize inandığımız oranda öznel tamamlanmışlık halini hissedebiliriz.

Hallerin öyküleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla insan hal değişikliklerinde mitten mite geçer: *İnsan polimitiktir.* Mikro düzeyde de olsa her hal ile, öykü(sü) *de* zorunlu olarak değişir. Gündelik yaşam akışı içinde zaman sıçramalarını pek algılamayız; zira benliğin anlamlı bütünlüğü için aynılığa ve sürekliliğe gereksinim duyarız ve her sarsıcı geçişte telaşla *aynılıkları* –hâkim mitimiz içinde- yeniden *kurgularız*.

Ancak kesintilerle malûl zaman bizi *andan ana geçerken* hep arada bırakır. 'Aradalık'ta yani *önce ve sonra arasında* bir şeyler olmuş ve *hal* değişmiştir. *Yaratıcı* sıçramalar –tamamlanmaya doğru– olumlu anlamda[16], ama çok daha etkili olarak *travmatik* deneyimler –eksilmeye doğru– olumsuz anlamda,[17] 'hal-ve-gidiş'in kararsızlığını, aradalığın şiddetini duyumsatır.[18] 'Hal'imize içkin

16 Arieti, 1976; May, 1987.

17 Kolk, 2018.

18 Tüm koheransı bozan, benlik algımızı değiştiren sarsıcı zaman geçişmelerini iki kategoride cem etmek mümkün. İlki *yaratıcı* sıçramalar ki, tanımı gereği sonrasında öncekinden farklı bir kendilik ve dünya tasarımına geçeriz. Benlik gücü, değeri ve yeterliğinin ürpertici-heyecanlandırıcı, ama açıcı ve genişletici/zenginleştirici yönde değiştiği bir yabancılaşmanın ardından, özne yeni'ye geçiş yapar ve kendini evinde hisseder. *Ben* eski *ben* değildir; yaratıcı sıçramanın kazanımlarıyla her şey farklı bir görünüme bürünür; evi genişlemiş/zenginleşmiştir, kendisi daha güçlü ve daha bilgedir. İnsan, dünyayı yeniden ve eskisinden farklı şekilde yaratmıştır ve dünyasının merkezindedir; *öyküsünün öznesidir*. 'Kahraman' olarak tanımladığımız bir pozisyondadır.

İkinci zamansallık farkındalığının indüksiyonu sarsıcı ve olumsuz nitelik taşır. *Travmatik* yaşantılardan söz ediyorum: Travmatik etken bireye çarpmış ve onu dünyasının

öykü de, *önce ve sonra arasında* değişmiştir. Öncesi *geçmiş* ise ve *şimdi* hep bir *geleceğin* önündeyse, 'aradalık' şimdi(de)dir ve *şimdi*, bir 'ara-*f*-dalık'tır.[19]

Aradalık halinde, zaman'ın farkına varma *olasılığı* kendini gösteriyor. Bu aslında bir dayatma; zira henüz gerçekleşmemiş, dolayısıyla *Bilinmez*'de yüzen geleceğin belirsizliği bizi *bildik* geçmiş'in güveninden koparır. Gelecek *olası* yeni'dir ve şimdi'ye dönüştüğünde ne getireceği bilgisinden mahrumuz. Endişe, korku, merak ve ümit, geleceğin kapısında şimdi'nin duygusal bileşenleri olarak aradalığın değerler manzumesidir. Tüm canlılar için en baskın güdüler, kendini koruma –yani bir anlamda *geçmiş'i (varolanı)*

çeperine itmiş, sürüklemiştir. Her ne veya kim ise şiddetin sahibi 'yabancı-özne', bireyi kendi hâkim dünya modeline/öyküsüne kıstırmış, nesneleştirmiş, onu bildik dünyasına yabancılaştırmış ve bu yabancı dizgede kapatmıştır. Travmatik şiddetin nesnesi halinde 'indeks özne'nin eylem serbestisi kısıtlanır. Sigmund Freud'un (1919) tabiriyle o artık evinde değildir: *Tekinsiz* ('unheimlich'; alın.) yaban'dadır (Saydam, 2017b). Kendini güvende hissettiği, eylemlerinde (y)etkin olduğu *yuva*-öykü'den, eski bireysel mitinden kopmuştur ve *henüz/artık* yabancı bir mitte nesnedir.

19 İnsan aradalık(lar)da yaşar. Zira uzay-ve-zaman koordinatında, --duruşu ve devinimiyle– an'lar ve haller arasında hep bir geçiş halindedir. Her varlık için, özellikle canlı varlıklar için kurgulanabilir olan 'aradalık' hali, insan için kendinin ve zamanın derin farkındalığında yakıcı önemdedir; zira 'insan-aradalığı' doğa tarafından doldurulmaz. Tek 'gerçek zaman' olarak geleceği, boşlukta –tüm uzay ve zaman bileşenleriyle– yeniden kurgulayan insan, o alana –geleceğe– asla geçemeyecek, aradalığını sürecektir. Ama yaşayacağı aradalık, geleceğe atıfta bulunan bir aradalıktır; yani 'önce-si'dir; *araftır*.

'Ara-*f*-dalık'da ön plana çıkarılan '*f*' harfi bir kelime oyunu içinde kullanılmıştır; dini/felsefi açıdan çok yüklü bir kavramı/sembolü kullanmamıza olanak verir: Matematikte 'işlev'i gösteren '*f*' simgesi, aradalığı, ara-*f*-dalığa dönüştürür. [Fonksiyon (fr.)= İşlev (tr) matematikte değişken değerleri 'girdi' kabul edip, bunlardan bir 'çıktı' sayısı oluşmasını sağlayan işlemlerdir; '*f*' simgesiyle ifade edilir.]

Araf, yaşanacak 'gerçek' yaşamın, geleceğin bekleme alanıdır. Arafdalığın anlamını veren ve çıktısını belirleyen, 'gerçek yaşam' *öncesi* 'işlev'dir, ki bu işlev –öyküselliğinde– yaşamın bizzat kendisidir. Geçmişten 'şimdi-aradalığı'na taşınan girdi, *f* [fonksiyon] simgesinde ifade edilen 'yaşamı-anlamlandırma-dizgesi' üzerinden, bir çıktı olarak geleceği kovalayacak → şekillendirecektir. İnsan ara-*f*-dalığın sakinidir; onu 'insan' yapan, bu halin farkındalığı ve ara-*f*-dalığının öyküsünü 'arıyor' olmasıdır. Zira biliyoruz ki anlam, öyküselliği gereksinir (Saydam, 2017a).

Mitler kapalı öykülerdir; mit kahramanının üstlendiği işlevin ('*f*') hep aynı kalması gerekliği vâ'zedilir. Birbirini takip eden yaşamlarda geçmişin tekrarı, geleceğin bilinmezliğinin panzehri addedilir. 'Şimdi', geçmiş ve geleceği kapsayacak şekilde genişlemiştir.

muhafaza / gelecek'ten (belirsizlikten) sakınma– ekseninde şekillenir. İndeks anın gerçekliğinde mevcut olmasa da, hiçbir eksikliğin olmadığı *dingin bütünlük kurgusu*[20] –anı ve fantazi düzeyinde– her zaman *mutlak* referanstır [*sic*].

Çizgisel zaman modelinde 'geçmiş', olasılıklarında tükenmiş/donmuş, kapanmış ve *terk edilmiştir*. Zamana mecbur olmadığı için kalıcıdır, 'gerçek'liğine güvenilebilir [*sic*]. Ama 'şimdi'de artık mevcut değildir; dolayısıyla kaybedilmiştir. Yine de bilindikliği onu referans kılar. O halde hedeftir; yani geçmiş geleceğe yerleştirilerek onun tekrarı ve muhafazası sayesinde güvenli bir 'yuva' kurgusu *canlı* tutulmaya çalışılır. Değişime direnen kapalı mitlerde sorun şuradadır: Geçmiş *ölmüş* olduğundan, zamanın akışına aykırı bir kısır (*ölü*) devinim sürdürülür. Kısırlık, geleceğin doğurulmasına *direnç* şeklinde de mütalaa edilebilir.

'Gelecek' belirsizin alanındadır; *hep* gelecektir, *hiç gelmeyecektir*.[21] Tek *varlıksal zaman* olarak 'şimdi' ise nokta cesametindedir: Boyutsuzdur; olması *yok olması*, gerçekleşmesi *bitmesi* demektir. Zamanlar arasında geçiş şimdi'de ise, *şimdi ve burada* (Beri'de) *insan* hep arada demektir. Geçmiş ve geleceği *anlamlı* bir öykü üzerinden 'şimdi'ye aktaran- mitojeniyle bu dar/sıkışmış *aradalıktan çıkış, Varlıksal* Beri'den *kurgusal* Öte'ye kaçış olarak şekillenecektir: Psikomitolojinin motor elemanını tanımlamış olduk...

Öte'ye kaçış nihayete erdiğinde, yani *yeni* Öte *müesses nizam ve hâkim kelam* (nomos&logos) olarak belirleyici dizgeye dönüştüğünde, Öte artık Beri'leşmiş olur. Bu bağlamda doğadan ayrışmış ve onu tanımlayan/kullanan kurgu olarak *Beri'de-içkin(leşmiş)-Öte*'den

---

20 Karnı doymuş bir hayvanın, ideal sıcaklıkta, kendini güvende hissettiği aşırı uyarılardan sakınılmış ortamdaki rüyasız derin uyku hali herhalde tüm eksiklerin tamamlandığı cennet fantazisini, Sigmund Freud'un diliyle, gerilimlerden arınmış –rahimiçi– okyanussal yaşantıyı (Nirvana prensibi) karşılar. Dikkat edilirse, bu durumun ayrışmamış ve benlik bilincinin henüz gelişmemiş olduğu *tarihöncesine* karşılık geldiğini fark ederiz. Bilinç ancak eksilerek ve dahi eksilmeyi göze alarak mümkün olacaktır.

Eksikliklerden münezzeh mutlak tam(amlanmış)lık hali, *olası* zıddıyla karşı karşıya, geleceğin kapısında farklı yoğunluk/şiddet ve içerik/görünümleriyle tüm aradalık yaşantılarımızı belirleyecektir. Bu boyutsuzca dar geçişi, mitlerimiz devasa bir oyun salonuna ve eylem mahalline çevirir: İlelebet *arafdayız*...

21 Burada bir paradoks yatar: Hiç gelmeyecek gelecek, ümitlerin sönmesinin panzehridir; zira 'başka' her zaman mümkündür.

söz edebiliriz. Öte'ye doğru hamle, henüz olmayana doğru hareket etmektir, 'Aşkın'a yöneliktir. Ancak her dışarıya doğru hareket, Beri'yi beraberinde çektiği için, Öte sürekli Beri'leşmektedir. Nedeni, Öte'ye devinen öznenin, Beri'nin nesnesi olarak varlıksallığıdır. Kurgu da Beri'nin elemanlarını kullandığından, ne kadar geleceğin olasılıkları arasında olsa da, Beri'ye aittir.[22] Mit, geleceği geçmişle aydınlatan/anlamlandıran kurgusal Öte'yi Beri'nin üzerine örter.[23]

Mit, –kendiliğinde bilinmesi imkânsız– varlıksallığın fenomenolojik bir örüntü haline bürünmesini sağlayan zamanın farkındalığından doğsa da, *zamansallığın inkârını* hedefler. Mit dolayımıyla, *–zamanötesi / zamanın geçiciliğinden korunmuş ve kapanmış, kendi içinde bütün–* geçmiş'ten aktarılmış bilgi, yani –bildik– geçmişin öyküsü doğrudan *–belirsiz ve eksilmeye yazgılı–* geleceğin *olası* bilgisine uyarlanır: Geçmişten hep geleceğe geçiyoruz ve 'şimdi' *oluşurken* kayboluyor. Nokta cesametindeki bu boyutsuz 'şimdi', *mit* dolayımıyla tüm zamanları kapsayacak şekilde genişler; zira mit tüm zamanları *tek* bir 'gerçek' [*sic*] zamana dönüştürerek 'şimdi'de birleştirir.

Bir yerde ve zamanda varlığı ve gerçekliği bilinen tam(amlanmış) lık hali, geleceğe ilerlerken geçmişe yapılan atfın nedenidir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, mitolojik zaman –zorunlu olarak– döngüsel

22 Burada kullandığımız şekliyle *Beri-Öte* ayrımının yapay bir ayrım olduğunu, bir 'mış-gibi'lik içerdiğini, tamamıyla pragmatik bir kaygıyla, hâkim dizgeden dışarıya doğru her aykırı devinimin *Öte'ye* işaret ettiğini vurgulamış oluyoruz. 'Beri', *şimdi ve burada* ise, 'Öte' *gelecekte ve oradadır*; burada değildir. Bu son negasyon üzerinden tanımı, Öte'nin hep bir devinimi gerektirdiğini ima eder. Söz konusu Öte, *aşkın* Öte'dir. *Aşkın-Öte*, serap bile değildir; doldurulmak-şekillenmek üzere bekleyen boşluktur. Öte içkinleşebilir; yani 'şimdi-ve-burada'ya, Beri'ye taşınabilir.
Beri-Öte ayrıksılığı, tıpkı nesne-özne ayrıksılığı gibi –insan varoluşunu şekillendiren– kullanışlı bir usul hatasıdır. Gereklidir ve 'kültür insanı'nı tanımlayan yegâne özelliktir. Okuduğunuz makalede, 'Öte' metnin insicamı içinde, kâh doğa'dan (ilksel Beri'den) ayrışmış kurgusal 'İçkin-Öte', kâh olmayan, ama *var-'mış gibi'*, Beri'den çıkmak için hedef-referans kabul edilen 'Aşkın-Öte' anlamında kullanılacaktır. Öte, eksik ve eksilten Beri yaşantısına alternatif *tamamlanma* olasılığına açıktır; mutlak tamamlanmışlığın olanaksızlığı nedeniyle hep ucu açık kalacaktır.

23 Saydam, 2017a.

zamandır; kendi için(d)e kapalıdır. İlerisi hep geriye doğrudur. Zira başlangıçta varsayılan tamlık-bütünlük'ten uzaklaştıran *eksilme, zamansallığın müsebbibidir*; *vice versa, zamansallık eksilmenin müsebbibidir*. Mit 'tamam'ın bilgisini taşıdığını iddia eder; zamanı kapatır. Bilinç için zaman –denetim altında tutulmadığında– tehditkârdır. 'Tamam' olan, tamam olduğu ve tamam kaldığı için de 'gerçek' olandır; zamana tabi ve geçici/sahte değildir;[24] buna yukarıda değinmiştik. *Bütün-leşme* ve *gerçek-leşme*, geriye doğru ilerlemekle [*sic*] mümkün olacaktır. Zaman, Ouroboros[25] misali

24 "Arkaik ve geleneksel toplumların insanıyla Musevi-Hıristiyanlığın güçlü etkilerini taşıyan modern toplum insanı arasındaki başlıca fark öncekinin kendisini Kozmos'la ve kozmik ritimlerle ayrılmaz biçimde bağlantılı görürken ötekinin sadece Tarih ile bağlantılı olduğunu iddia etmesinde yatar. Elbette, arkaik toplum insanı için de Kozmos'un bir 'tarihi' vardır, bunun nedeni sadece tanrılar tarafından yaratılmış ve doğaüstü varlıklar ya da mitsel kahramanlar tarafından düzenlenmiş olması olsa bile. Ama Kozmos'un ve insan toplumunun bu 'tarihi' mitoslarla korunan ve aktarılan bir 'kutsal tarih'tir. Dahası, mitosların zamanın başlangıcında gerçekleşen büyük olayları periyodik olarak yeniden güncelleştiren törenler için bir model oluşturması anlamında sonsuza kadar tekrarlanabilen bir tarihtir. Mitoslar insanın yürüttüğü tüm sorumlu etkinlikler için geçerli paradigmaları, örnek modelleri korur ve aktarırlar... '[Ö]rnek modeller, 'paradigmalar' gibi terimleri belirli bir olguyu –geleneksel ve arkaik toplumların insanının onun çeşitli davranış kategorilerinin kurum ve kurallarının zamanın başlangıcında 'vahyedildiğine' inandığını ve dolayısıyla İnsanüstü ve 'aşkın' bir kökene sahip olduklarının düşünüldüğünü– vurgulamak için kullandım." (Eliade, 1994: 11-12)

25 Ouroboros: Bu sembolün kökeni Gnostiklere kadar gider. C. G. Jung, 'ouroboros'u arketip olarak tanımlamış ve simyanın çekirdek mandalası olarak tarif etmiştir. Yuvarlak bütünlük ve devamlılık oluşturacak biçimde kendi kuyruğunu ısıran/yutan –tek ya da çift– ejderha ya da yılan şeklinde resimlenir:



Abraham Eleazar, Uraltes Chymisches Werk, 1760
[Kaynak: https://tr.pinterest.com/pin/570268371549428266/]

Yaşamın ve zamanın –kesintisiz– sürekliliğini temsil eder. İÖ 2. yüzyıla ait *Codex Marcianus*'ta tanımı 'her şey olan birlik'tir. Yerin ve göğün, doğanın ve tinin henüz ayrışmadığı, bilinç öncesi dönemе ait, her şeyin içinde yüzdüğü, hem boğucu hem doğurgan olan kaotik bütünlüktür. Dişil ve eril öğeler iç içedir (Cirlot, 1971). Henüz

kuyruğunu yutar. Çizgisel ileriye doğru görünen, geriye doğru döngüseldir ve her şekillenme –yeniden şekillenme öncesi– mutlaka çözünecektir. Burada eril 'Ben-Bilinci'nin üstlendiği –mitojen– kahramanın dilemması baş gösterir: Çözünmesi yok olması demektir, zira kendisi 'şekillenmişlik/örgütlenmişlik'tir ve bir kez çözündüğünde doğanın/dişil-ilkenin insafına kendisini teslim edecektir.[26] Yeniden doğumunda, ne/nasıl/kim olarak belireceğinin garantisi yoktur. Doğacak oğul, ölümün yok ettiği baba olmayacaktır.[27] Mit –ve mit kahramanı–, kaosun kendisini çepeçevre sardığının farkındadır; yutulmamak için, zamanın ejderhasına karşı –geçmişte kazanılmış– zaferini sürekli yenilemek zorundadır. Zamanın

---

tarihin başlaması için gerekli olan benlik bilincini içinde tuttuğundan, Ouroboros benliköncesini/tarihöncesini canlandıran bir semboldür (Neumann, 1974). Antik haritalarda, bilinen coğrafyanın şekilleri, merkezden uzaklaştıkça bulanıklaşır; en dışta kalan 'bilinmeyen', kuyruğunu ısıran yılan, yani Ouroboros olarak resmedilirdi. Ruhsal düzlemde, bilinmeyen, ancak varlığı hissedilen bilinçdışının sembolüdür. Simyada prima materia, yani evrenin (henüz işlenmemiş) temel maddesidir (Franz, 1972).

26 Döngüsel/~dişil zaman ile çizgisel (doğrusal)/~eril zamanın psikodinamik karşılıklarına pek bakılmamıştır. Süreç-sonuç doğrusunun farkındalığıyla birlikte, çürüme ve yok oluşun, bireysel planda yaşlanma ve ölümün tekyönlülüğü ve geri çevrilemezliğinden türeyen çizgisel zamanın doğurduğu kaygı ve korku, yanlışı ya da eksiği tamir ya da telafi etmenin imkânsızlığıyla müterafıktır. Olan olmuştur ve geriye dönüş yolu kapalıdır. Sorumluluk ve suçluluk/pişmanlık kaçınılmazdır, zira hiçbir şey mükemmel olamaz, zaman içinde ihmal ya da terk ettiğiyle, yani eksik bıraktığıyla maluldür. Ruminasyonlarımız ve ileriye dönük gibi gözükse de hep geçmişteki eksik ya da yanlışları telafi etmeyi içkin fantazilerimiz bizi sanal âlemde döngüsel zamana götürür.

Doğanın kışın ölmesi ve her baharda yeniden taptaze filizlenmesi, yazın kuruyan ırmakların baharda coşması, güneşin/ayın/yıldızların kaybolup kaybolup yeniden belirmeleri yüz binlerce yıldır gözümüzün önünde tekrarlanıyor. Aynı durum bizim bireysel varlığımız için de mümkün olabilir. Ölürüz, yeniden doğarız ve her şeyi daha iyi gerçekleştirme olanağına sahip oluruz, geçmiş yaşamımızdaki hatalardan da öğrenmiş olarak. Çizgisel zaman sorumluluğu ve hatadan kaçınmayı, fırsatları kaçırmamayı içeren bir tedirgin telaşı vâ'zeder; döngüsel zaman ise bize bir şans daha verileceğini, dolayısıyla ümit etmeyi düşündürür. Yani her ne hamle yapmış olursak olalım, mutlak değildir, bir sonraki yaşamda, –fantazilerimizdeki sanal/paralel [*sic*] dünyada– her şey başka türlü de olabilecektir. Buradaki sorun, gerçek yaşamdaki *ölüm* → [...] → *yenidendoğum* silsilesindeki ara(da)lıkta >[...]<, bizi buradan oraya taşıyacak doğada çözündüğümüzde başımıza neler geleceği, nasıl bir terkiple yeniden dünyaya geleceğimizin bilinememesidir. Doğadan emin olamayan 'bilinç' ölümsüzlüğü doğadan korunmuş, bağımsız bir Öte'de kurgulamayı tercih edecektir. Tabii ki bu Öte yaşamı hak etmek için, sorumluluk ve suçluluk duyguları üzerine inşa edilmiş Beri-Dünya yaşantısına atıf yapan bir mutlak Üst-Güç'ün varlığına sığınarak...

27 Bu konuya, ileride Laios-Oidipus (baba-oğul) ilişkisini irdelederken değineceğiz.

geçiciliğine yutulduğunda, şekillenmişlik bozulduğunda, kaosa gömülündüğünde, her ne kadar değişim-dönüşüm mukadder olsa da, yeniden doğduğunda aynen [*sic*] devam edeceğinin referansını ve garantörünü mitte arar... Mitin iç zamanı/tarihi kendisini tekrarlayacaktır; bu, kalıcılığın güvencesidir: Mit *yaşatır*. Tekrar içinde olayların değişmemesi, bireysel ve kolektif selametin garantisi olarak görülür; bilinen çerçevede kalınması, dışarıdan yani tekinsiz bilinmezden koruyacaktır. Doğaya güvensizlikle müterafık bilinç, mitleri anımsayarak ve ritleri değişmeksizin yineleyerek, doğayı ve doğaüstünü, –tekrarlarında– kendisini muhafazaya zorlar.[28] Bu bağlamda mitleri ve ritleri, *büyüsel* düşüncenin örnekleri arasında değerlendirebiliriz. Beri'den mahfûz Öte'de varsayılan sabit referans, 'Baba'nın Adı'nı (Lacan)[29] sürecek oğulda devamlılığın (ölümsüzlüğün) mümkün olacağını muştulayan kültürün vaadidir.

Geçmiş-gelecek köprüsünün *mit* üzerinden tesisi, geleceğin bilinmezliğini lağveder. Geleceğin içinde hedeflenen amaç, eylemlerin nedeni gibi gözükebilir. Ancak amacın da nedeni vardır

---

28 Beri'den görece yalıtılmış bir alanda, Öte'de bu öyküyle oynama şansı, geleceğin Beri'den, Doğa'nın şiddetinden korunmuş açılımını mümkün kılacak, insanın giderek Doğa'ya yabancılaşmasına neden olacaktır, ki 'Homo *sapiens-ludens-faber*'in en önemli gücü ve dahi zaafı, –simgeleştirme dolayımıyla– bu yabancılaşma kapasitesinin sonsuzluğu ve oyundaki *kuşkulu-tedirgin* kibridir. İnsan, doğanın döngüsel zamanını ve o döngüsel zamansallığın yutucu şiddetini yenmiş, dünyayı çizgisel zamana zorlamıştır: Kibrinde haklıdır [*sic*].

Öte kurgunun nihai amacı, Beri dünyaya hâkim ve –paradoks gibi gözükse de– *mündemiç* olmaktır [*sic*]. Beri-Öte karşıtlık ve birlikteliğinde, özellikle birbirini takip eden sembolizasyondaki sıçramaların, kurguyu maddenin gerçekliğinden çok uzağa fırlatması da mümkündür. Simge, *-evet-*, 'birleştiren' anlamına gelen 'sym-bolon' (σύμβολον; gr.) [*sembol*] kelimesinin karşılığını verir. Ancak, sembol, göstereninden art arda simgeleşme süreci boyunca giderek kopmuş, farklı nesne ve olguların şekil ve içerikleriyle beslenmiş, gösterenin ilksel haline yabancılaşmıştır. Ona göre hem artmış hem de eksilmiştir, ama her durumda ondan farklılaşmıştır. Öte, Beri'ye *çok* yabancılaşabilir ve *kurgu* gerçekliğinde *madde* tarafından onaylanmayabilir/desteklenmeyebilir. Kırılmalar, kendi gerçekliğinde onaylanmayan Öte'nin, Beri üzerine –uzun vâdede giderek– *ümitsiz/çaresiz* tahakküm telaşına yol açabilir; yabancılaşma artar. Kopma hiçbir zaman tam olmaz; zira kurgu/mana, gerçeğe/maddeye mecburdur. Ancak bağlantı köprülerinin daralması mümkündür: Beri'den beslenemeyerek katılaşan, hayatiyetinde zayıflayan ve öleyazan Öte'de *yeni* –bazen daha işlevsel– kurguların (mitlerin) oluşumu da ateşlenebilir. Tek bir insan ömrü için sıkça yeterli olmayabilse de, binlerce yılın insanlık tarihi bu *ileriye doğru* devinimin şâhididir (Saydam, 2013; 2017).

29 Öğütcen, 2021.

ve bu neden geçmişte ifşa edilmiştir. Mit geleceğin bilinmezliği kapısında ara(*f*)dalıktan çıkarır mı? Çıkarmaz/çıkaramaz, ancak çıkı(labili)yormuş yanılsaması yaratır; varlık ve zaman karşısındaki belirsizlikten kaynaklanan çaresizliği yatıştırır. Bazen yeni gerçeklikler yaratır, bazen hâkim dış gerçeklikten koparır.[30] Gerçi eksilme bilinci bir kez oluşmuştur; hep bir burukluğu, endişeyi kor halinde tutar,[31] ama mit, sembolik kavrama ve denetim imkânı verecektir. *Eksilme duyumu/hissi/bilgisi*, ki bilinci üreten çekirdeği oluşturur, her tam(amlanmış)lık haline eşlik eden *fesat* fısıltıdır. Bilinci dokuyan kumaş huzursuzluktur.

Mitos tamamla(n)mayı vâ'detse de, bir an ve hal içinde ulaşılan tamlık duygusu süreklilik arz etmez. Bireysel veya kolektif her yaşam, zamanın geçiciliğinde eksilmeye mahkûmdur; ya –zamana karşı- durumun (statüko) devamı için –büyük enerji israfıyla– akıntıya kürek çekmeyi gerektirir,[32] ya da mevcut olandan daha kapsamlı/yeterli yeni bir mit arayışına mecbur kılar. *Eksiklik ıstırabı* durumdan dışarıya çıkmanın itici öğesi ise, *tamamlanma ümidi* arayışın, tecessüsün, dışarıda bir yerde, burada *Beri'de* değil, orada *Öte'de* varlığı hissedilen 'Aşkın'a doğru hareketin çekici öğesidir. İçkindeki eksiklik, Aşkın'da tam(amlanmış)lığa dönüşecektir.

Bütün'ün sadece eksik bir parçası olarak, Bütün'ün sair parçalarına, *tamamlanmak için* nesnelerimize muhtacız. Tamamlanmayı ancak 'dünya' mümkün kılabilir.[33] Aşkın'a doğru devinimiyle ken-

30 Tüm fanatizmlerin boğucu kapanıklığı bundandır. Fanatik şüphe etmez, bilir; zira miti mümkün olan en doğru bilgiyi onun kullanımına sunmuştur. Fanatik ne kadar içeride güvende hissediyorsa kendini, dışarıdan korkusu, mitsiz çaresiz kalacağının –bilinçli ya da bilinçdışı– farkındalığındandır. Onun için fanatik hem kendi cılız sesini duymak, hem şüphesini besleyecek sair iç ve dış sesleri bastırmak için avaz avaz *bağırır*.

31 Eksiklik bilinci –tamamlanmışlık kurgusu gibi– bir kez doğduysa hep kalacaktır. Hâfızanın oluşumunda da belirleyici bu güdüleyici güç, yaşam boyunca eksilme olasılığını en mükemmel-muhteşem hallerde dahi canlı tutar. Eksilme muhakkaktır!

32 Zamanın bir noktasında tükenmek ve sürüklenmek kaçınılmazdır. Zaman tüm rijid/kapalı dizgeleri mutlaka yıkar/çözer.

33 Kahraman, 'Beri'den *dışarıya*', 'Öte'ye/Aşkın'a *doğru*' özne devinimiyle kendi öznel sistemini hayâl ediyor, kurguluyor, kuruyor ve dünyaya takdim ediyor; önermesinde dünyanın onayını umuyor. 'Dünya' tanımına takılmamak lâzım: Bireysel (~ intrapsişik) de, birkaç kişiden müteşekkil [~ interpersonel] dar bir *dünya* da olabilir, evrensel boyutta bütünü kapsayan [~ transandantal] cesamette de olabilir... Dünya, intrapsişikten evrensele ne kadar geniş ve çoğulcu olursa, 'büyük kahramanlık'lara

dini gösteren önermesinin dünya tarafından kabulü ve alkışlanması halinde, aşkın-özne/kahraman *yeni* dünyanın içkin-öznesi ve dahi –dünyaya/dünyada bağlı– nesnesi olarak kendini tamamlanmış hissedecektir. Tamamlanmak ve bu tamlık içinde aradalığın huzursuzluğundan kurtulmak için, dünya tarafından *nesne* halinde onaylanmak/'var'lanmak da gereklidir. Aşkın-özne, tamamlanmayı ümit eden, kurgulayan ve muştulayan bir çerçeveyi gereksinir. Bu çerçeve *Öte'nin Beri'leşmesini*, yani Beri tarafından tasdik edilmesini talep eder. Narsisistik şişinmelerde gördüğümüz, mitiyle dünyayı istila etme, dünyaya özne payesi tanımama, dolayısıyla dünyanın nesnesi olmayı reddetme, *yayılma* ve *tahakküm* üzerinden çalışan özneyi eksik tutacaktır. Narsisistik patolojilerin öznesi, kendi mitinde mahpustur, dünyaya öznesellik hakkını tanımamaktadır ve kendisini, bu 'özne' makamından, *makbul nesnesi* olarak tanımlayacak bir dünyadan yoksundur. Bu nedenle kendi tam(amlanmış)lığından hiçbir zaman emin olamaz.[34]

---

o kadar yaklaşıyoruz. Bu, psikomitolojik kavramlarla konuşacak olursak, şu anlama geliyor: Polimitik dizgenin –bireysel olsun, kolektif olsun– tekil mitlerinin, kahraman tarafından önerilen *yeni* mite uyarlanması ve/veya intisabı kahramanlığı büyütüyor. *Özne* önermesinden, *nesne* onaylanmasına geçiş, tamamlanma için mutlak gereklidir. Bu onaylanma, çatışmaların çözümlendiği, polimitik intrapsişik dizgenin dingin bir uyum içinde üretken işlevselliğe evrildiği bir psikoterapi/psikanaliz sürecinde gözlemlenebileceği gibi, felsefi, bilimsel, sanatsal, teknolojik vb alanlarda tüm insanlığa katkıda bulunan keşif ve icatlarda, girişimlerde kahramanın aşkın-özne deviniminin kolektif/dünya tarafından benimsenmesi ve alkışlanmasında da belirleyici öğedir. Kahraman, *yeni* dizge içinde artık o dizgenin muteber nesnesine dönüşüyor. *Aşkın'a doğru* devinen *özne* kurduğu sistematikte yerleşiyor, *içkin* özne oluyor. Kurguladığı/kurduğu dünyanın etkin merkezinde, o sistematiğin muktediri olsa da tesis ettiği yeni bağlarla kendisini bağlıyor; o bağların, ilişkisel öykülerin (mitlerin) *nesnesi* haline geçiyor. Bu, asla olumsuzlayıcı bir tanımlama değil; tam tersine çok olağan bir duruş ve işlevsel muhafazakârlığın çimentosu. Kahramanlık öncesi ilk çıkış dizgesinin nesnesi olduğu hale benzer şekilde, yeni –kendi kurmuş olsa bile artık müesses nizama dönüşmüş olan– kurgunun nesnesi/içkin-öznesi olarak yaşamına devam ediyor: *Kahraman başarmıştır / Dünya(yı) değiş(tir)miştir...*

34 Narsisistik şişinmenin etyolojisinde/öncesinde, eksikliğin acısının yoğun hissedildiği bir travmatik kırılmalar manzumesi vardır. Patolojik narsisist eksik olduğunun ayırdındadır, ama bunu inkâr eder. Dünyayı da *–tamamlayıcılığında–* inkâr ettiği için, tamamlanma olasılığından yoksun kalır. Bilinçdışı mitlerin kendi ayrıksı bilinci vardır; ve bu bilinç –derinlere yaklaştıkça artarak– eksikliğin ıstırabını taşır. Dolayısıyla dünya üzerindeki tahakkümünü ne kadar artırırsa artırsın, *–bilinçdışı–* eksiklik bilinci [*sic*] nedeniyle narsisistik tümgüçlü fantazi hiçbir zaman huzur vâ'dedemez. Dip eksiklik miti, şişinmeyi şiar edinen yüzey narsisistik mitini sürekli dürtecektir. Sair psikopatolojilerde de, psikotikten nevrotiğe tüm kişilik örgütlenmelerindeki huzursuzlukların kaynağı, polimitik insan yapısındaki bu aykırılıklar ve uyumsuzluklardır.

Doğanın zorlayıcı dizgesi, eksiklikleri tamamlamak üzere tüm canlı sistemlerde içkindir. Yani tamlık-eksiklik arasındaki *varlıksal* gerilim, geçmiş→gelecek *zamansallığında* doğa tarafından doldurulur. Ancak, doğal donanımında *eksik* doğan ve *–filogenetik* ve *ontogenetik* açılımında– sosyokültürel kuvöze devredilen insan, –doğadan ayrışmış, muhkem bir kültürün temsilcisi hemcinslerince *tamamlanırken*– giderek doğadan ayrışır, sair mahlûkattan çok öteye düşer/gider. *Ortak* ve –onun içinde(n) şekillenen– *bireysel* kültür, insan(lığ)ı yapan ve dahi insan(lığ)ın yaptığı yazılımdır.[35]

Hülâsa-i kelam: İki uç (*varlık-yokluk*) gerilimini taşıyan aradalığın farkındalığı, insanı *yapan* öğedir. Doğumdan *ölüme* doğanın/maddenin eksilticiliğiyle, zamansallığının ayırdına varan, zira kendisini Beri'den (*maddeden*), Öte'ye (*manaya*) doğru hareketinde nesneleştirebilen insan *–ki buna sembolizasyon üzerinden refleksiyon yeteneği diyoruz–*,[36] aradalığında huzursuzdur ('homo interus *–ergo* inquietus–', lat.), zira eksileyazdığının bilincindedir. Bu farkındalık hem bir külfet hem de nimettir: *İnsan-lık*, doğanın şiddetine aşkın kültürel kurguyu *icat* ve *inşa* ederek, doğanın vazettiğinden farklı bir tanıma ulaşabilir; ulaşmıştır da...

İnsanı yapan taşıyıcı hamle, *doğanın Beri'sinden dışarıya-Öte'ye-doğru* yeni bir –tanımlayıcı– referans inşa etmek, kendini doğanın mecbur ettiğinden farklı, bazen karşıt bir konum ve desende 'yaratma' eylemidir.[37] Simgesel zıtlıklar arasındaki yeni gerilim

35 Bu son ifadenin tersi de doğrudur. Ortak, hatta evrensel kültür de bireyselin içinden yeşerir. Ortak mitlerin tasvir ettiği *psikoetnografi* ile bireysel mitlerde teşhis edilen *tekil yaşam serüvenleri* iç içedir:

[P]sikoetnografyada ... vaka tarihçelerinin, yorumların doğrulanması için gerektiği görülür... İnsan bir grubun betimsel psikoetnografyası ile tatmin olamaz; kişi, psikoetnografyaya ilişkin hipotezin vaka tarihçesi şeklinde doğrulanması yönünde ilerlemek ister. Bu strateji, psikoetnografiye, psikanalitik vaka tarihselliğinin gücünü getirir... Psikoetnografyaya ilişkin hipotezi gösteren yeterli sayıda vaka etüdümüz olması halinde, doğrulamadan bahsedebiliriz – ama kanıttan değil." (Obeyesekere, 2011: 385-386)

36 Kendini zaman ekseninde sürekli nesneleştirerek *üzerine katlanan –reflektif– 'özne'* sıfatıyla 'insan'ı mümkün kılan, onun simgeleştirme yetisinin sonsuzluğudur. Madde Beri'nin, simgeler Öte'nin yapıtaşıdır.

37 *Kendi kendini yaratma* bir fantazidir/yanılsamadır ve ileride Oidipus örneğinde göreceğimiz gibi, özne-insan(lığ)ı, nesne-insan(lık)dan koparır. Bu yanılsama,

sahaları, *Beri-Öte* kutupsallığının türevleriyle, yeni 'aradalık'lar ortaya çıkarır: Doğa-Kültür, Madde-Mana,[38] Gerçek-Kurgu, Hayvan-İnsan, Beden-Ruh, Dişil-Eril, Yaşlı-Genç vb. kalıpları –insana özgü– ikincil aradalık hallerini biçimlendirirler.[39]

Doğa ile kültür arasındaki gerilim, kurgusal Öte içinde bilahare ortaya çıkacak olan *kolektif ile bireysel mitler* arasındaki ve –hallerarası– *intrasubjektif inter-mitik*[40] ikincil gerilimlerin prototipidir. Yaşam karşıt kutuplardan evrilen görüngülerin aradalığında seyreder. Ontoloji, yani varlığın kendisini bilmemiz imkânsız, onu tezahürleri üzerinden kavramak ise mümkündür:[41] *Fenomenoloji esastır.*[42] Tüm aradalıklar, *birincil* varlık-yokluk ve zamansallığı dahil ettiğimizde *tamamlanma←→-eksilme* aradalıklarının türevidir. Ve her değer karşıtını işaret eder; karşıtını içkindir.

Doğanın şiddetinden kaçan, zira Beri'de, zamanın muhakkak olan eksilticiliğinin bilgisine sahip olan insanın, bu zorunluluğa isyanını mümkün kılan, 'Beri'deki doğayı –tamamlayıcılığında– ikame edecek olan 'Öte'dir. İnsan gerçek ve imgesel varlıksallıktan taşan simgelerle çalışabilme ve apayrı bir *Öte*-dünyada doğanın kendisinden esirgediği *varlıksal* bütünlüğü ve *zamansal* devamlı-

---

insan(lık) için vazgeçilmez önemdedir; ama hayatiyeti için kendi özne halini de nesneleştirerek, dünyaya özne payesi tanıyarak sürdürülmesi gereken mütevazı bir farkındalığa muhtaçtır. Birbirini onaylayan esnek *öznesellik-nesnesellik* geçişmeleri *bütünlük-ümidi-taşıyan-bir-yaşam* için zorunluluktur.

38 Mânâ' eksikliğin icâd edilmiş ilâcıdır. Hiç yaklaşılamayacak bir ufkun ötesindeki 'Mânâ'da gizli farz edilen Tam'lık bilgisinin peşinde bin yıllar boyunca çeşit çeşit kültür şekillenmiştir. Ölümlülük eksiklik göstergesidir. Tam olanın sonsuz/ölümsüz olması, yani kusursuz olması *tanımı gereğidir*. Gılgamış, İskender, Lokman Hekim gibi mit kahramanları, mistikler, simyacılar, büyücüler, hekimlerin yanı sıra, gelmiş geçmiş tüm peygamber, filozof, bilim insanı, maceracı ve sanatçılar yitik ölümsüzlüğün (eksiksizliğin) peşinde bu arayışın bayraktarlarıdır (Bonnefoy 2000, Campbell 1978, Eliade 2003, Neumann 1974, Roux 1999, Ökten 2010).

39 Hiçbir kutup mutlak değildir. Tümü varlıksallık ve zamansallık içinde yerleşik olduğundan karşıtlarını *kendileri*, kendilerini *karşıtları* üzerinden tanımlarlar. Ayrışmışlık izafidir ve kurmacadır (Saydam, 2017a).

40 İnsan *poli-mitik* özelliği en belirgin olan canlıdır. Farklı mitlerin, dolayısıyla Bütün'ü ve Bütün içinde kendini tanımlama biçimlerinin iç içeliği, karşıtlık ve ittifak üzerinden yaşamın akışını şekillendirir. Yalıtılmış mitlerin olduğu hissi yanıltıcıdır. Her mit bir başka mite dolaylı-dolaysız mutlaka dokunur. Bağlantıların zayıf olması, bu parça mitlerin ilintisinin olmadığı anlamına gelmez.

41 En azından bir tesellidir.

42 Ontolojiyi fenomenolojik yordamaktan başka olasılığımız yoktur.

lığı kurgulayabilme yetisini keşfetmiştir.[43] Bu kurgu, mimetik saikle Beri-Öte devamlılığında ve/veya benzerliğinde[44] başlamış olsa da, giderek bağlantı köprüsünün görece daralmasına neden olan bir sınırlama-genişleme-zenginleşmeye, nihayetinde kendi simgeselliğini mihenk alacak şekilde kreatif *oyunbaz* bir ayrıksı çalışmaya zemin hazırlar. Nihai referans hep Beri/Madde kalsa da, Beri'yi *dönüştürecek* bir Öte'nin palazlanması, ayrışma ivmesini artıracak, insanın eylemlerinde bizzat *kendini* referans almasını sağlayacaktır.

Öte'ye devinim çift motorludur: Arkadan-itişli motoru eksiklikten kaçış ise, önden-çekişli motoru, tamamlanma ümidinin ateşlediği meraktır. İleride, başka yerde/dünyada, başka biri olarak Öte'de tüm/bazı eksikliklerden arınmış bir varoluş olasılığının heyecanı, merağı körükler. İngiliz kâşif ve dağcı George Herbert Leigh Mallory'nin (1886-1924) 'Everest'e neden tırmandığı?' sorusuna verdiği yanıt, insanlık tarihini ivmeleyen gücün en öz ifadesidir: "Çünkü, o orada."[45] *O-olmak* ya da *Orada-olmak*. eksiklikten muzdarip 'ben'i *–belki de–* tamam kılacaktır.

ARA-ÖZET

Tüm canlılar gibi insan da aradalıkların sakinidir. İnsanı sair mahlûkattan ayıran, onun bu aradalığın doldurulma hakkını/görevini [*sic*] doğadan kaçırması, varlıksal Beri'ye alternatif bir kurgusal Öte inşa etme yetisidir. Öte'de aradalığın huzursuzluğundan sakınmış olma yanılsaması içinde *uydurduğu* [*sic*] mitler, insan(lığ)ın birey ve tür olarak tüm evrimleşme sürecinin izlerini yansılar. Üç temel aradalıktan söz edebiliriz: *Varlık-Yokluk*, *Geçmiş-Gelecek* ve *Öznesellik-Nesnesellik*. Diğer tüm aradalık gerilimleri bu temel hallerin türevleridir ve zamansallık içinde *tamamla(n)ma*←→*eksilme* salınımlarıyla varlıksallığın fenomenolojisini şekillendirirler.

43 *Kurgulayarak 'gerçek' kılma yanılsamasına inanma yetisi* şeklinde dolaylamak daha doğru bir ifade olacaktır.

44 'Devam-temas' ve 'taklit-benzerlik' kavramları, insanın doğadan ayrışma ve bilinçlenme basamaklarında ilk hamlelerini teşkil eden 'büyü'nün kurgusal ve yöntemsel kategori başlıklarıdır (Frazer 2017). Bilincin serpilmesi ve görece özgürleşmesi, bu ilk(s)el *açıklama-ve-dönüştürme* yönteminin din-felsefe-bilim ekseninde uyarlanmasının izdüşümlerini takip eder.

45 https://www.britannica.com/biography/George-Mallory; 01.06.2022

PSİKANALİTİK KURAM ÇERÇEVESİNDE EKSİKLİK VE TAMLIK

Gâh çıkarım gökyüzüne
Seyrederim âlemi
Gâh inerim yeryüzüne
Seyreder âlem beni

- Nesîmî[46]

Doğanın eksik bıraktığını, insanda sosyokültürel çevre tamamlar. Sınırlı ömrümüzün erken dönemlerinde dünyanın temsilcisi ve aracısı sıfatıyla ilksel ilişki nesneleri, elbette ki en başta *anne* bebeğe bütünlük hazzı içinde tamamlanmışlık duygusunu bahşeder. Bu bir armağandır.[47] Anne –ya da bakım veren her kim ise– çocuğun tüm eksiklerini giderme gayreti içinde ona memesini/kucağını/yüzünü vb sunar: Besler, ısıtır, agular, pışpışlar... Karnı doymuş, altı temizlenmiş, gazı çıkarılmış bir bebeğin sakin ve ısıtılmış bir ortamda yüzünde gülücükle derin uykuya dalabilmesi bu tamamlanmışlık hissinin ön halidir. Anne dünya ile bebek ilişkisindeki arayüzdür; hatta bizzat *dünyadır*. Elbette ki bu bütünlüğün bozulduğu durumlar olacaktır: Bebek acıkır → Eksilir. Altı ıslanır → Eksilir. Gazı tutar → Eksilir. Sıcaklar/Soğuklar → Eksilir vb. Tamamlanmışlık hali bozulmaya yazgılıdır; zira zaman vardır ve varlık(sallık), zaman(sallık) içinde termodinamiğin ikinci kanununa, entropiye mahkûmdur. Eksiklik ve bedenimize/zihnimize kazınan *eksiklik bilinci* ayrışmanın, Öte'ye doğru *aşkın* eylemimizin motor öğesidir ve gereklidir. Ancak tamlık-eksiklik sarkacında dünyanın (annemizin) bizi tamamladığı, birlikte *bir-ve-bütün* olduğumuz anların –kırıntı cesametinde bile olsa– bilgisi, tüm eksilme kaderine rağmen *yeniden* tamamlanmaya doğru, eksik ve eksilten Beri'den Öte'ye hamle etmemizi mümkün kılan ümidi canlı tutacaktır. [48] Beri *gerçektir*, ona maruz kalırız; Öte *kurgusaldır*, onu yaratabiliriz, yaratabilirsek eğer...

46 https://www.antoloji.com/ben-melamet-hirkasini-kime-ne-1-2-siiri/; 10.11.2019.

47 Winnicott'un tabiriyle, "bebek diye bir şey yoktur ... her bebeğin olduğu yerde ona bakan birisi de vardır."

48 *İdeal* annelik, dünyanın/annenin kısıtları ve eksikleri nedeniyle mümkün değildir. 'Mükemmel-sabit'in olanaksızlığı, 'mükemmel-sabit'i aramamızı güdüleyecek ve dahi mümkün kılacak ayrışma ve bilinçlenmenin müsebbibidir. Bilinç eksilmeyle başlar.

Psikanalitik bir temel kavram olarak –eksiksiz tamlığı mümkün gösteren– 'tümgüçlülük' (*omnipotans*), dünyamızı kendimiz için ve kendi başımıza yarattığımız zannının karşılığıdır ve elbette ki yanılsamadır; ancak, –sonradan budanacak ve mütevazı formlara evrilecek olsa da– sağlıklı bir kendilik oluşumu için psikososyal gelişimin ilk evrelerinde elzemdir. Heinz Kohut'un erken çocukluk dönemi için önemini vurguladığı 'aynala[n]ma' (*mirroring*; ing.) gereksinimi, terimin kelime anlamından da çıkarılabileceği gibi, *ancak* –bebeği biricikliğinde ve yaratıcı gücünde– aynalayan nesnelerin, bu birlikte-yaşantıyı bebeğe armağan etmesiyle mümkün olacağına işaret eder.[49] Bebek, kendisine sunulan tamlık halini ve tamamlanma iradesini kendisinden menkul addeder. Meme emilmeye hazır oradadır, zira bebek memeyi arzulamış ve yaratmıştır. Anne şefkatiyle, yani kendisini bir nesne olarak çocuğunun hizmetine sunmasıyla bu yanılsamayı mümkün kılacaktır.

Kohut bu ilksel ilişki nesneleri için 'kendiliknesnesi' (*selfobject*; ing.) tabirini kullansa da, biliyoruz ki donanım eksikliğinde çaresiz bebek bizzat bir nesnedir; *dünyanın temsilcisi* olarak bakım veren muktedir 'özne'nin kendiliknesnesidir[50] ve dünyanın şefkatine mecburdur. Dolayısıyla 'tümgüçlülük', dışarıdan menkuldür; *bağımlı* tümgüçlülük [*sic*] bir oksimorondur ve bir yanılsamadır. Bakım veren yetişkinlerin çocuk yetiştirme mahareti, armağan edilenin, çocuğun kendi yaratısı olduğunu hissettirmesinden geçer:[51] *Özne-sellik* burada başlar; iyicil ötekinin nesnesi olmaktan geçer.

Burada bir sorunla karşılaşıyoruz. Eğer ilksel yaratıcılık yaşantısı, nesnelerin özneselliğini, yani kendi için ve kendi başınalığını reddediyorsa, her şey bebek 'ön-özne'den menkul ise, bir çelişki ortaya çıkıyor. Tek referans tümgüçlü özne ise, yani nesneler(i) ona ait ve tabi ise, özne boşluktadır. Çıkış yolu, nesnelere özneselllik atfedilmesinde, *onların nesnesi* olmanın kabullenilmesindedir. Yukarıda farklı kavramlarla bu noktaya değinmiştik: Özne, varlıksallığının onayı için, nesnelerini özne olarak ve kendisini onların nesnesi olarak duyumsamaya ihtiyaç duyar. Öteki'nin kendisinin

49 Kohut, 1998a; 1998b.

50 Anne de kendisini çocuğu üzerinden tamamlamaktadır. Yani çocuk da annenin kendiliknesnesidir.

51 Winnicott, 1960; 1965; 1998.

dışında özerk ve *ayrı* özne olarak tanımlanması, bu var'la(n)ma için önkoşuldur.[52] *Vardır*, zira somut *öteki* ve/veya soyut *Öteki*[53] onu nesne(si) olarak *var'lamaktadır*. Özne ve nesne hallerinin birbirini onaylaması, 'tamamlanmışlık-mükemmeliyet' olarak yaşanacaktır.[54]

---

52 *İnsan için de insanlık için de başlangıçta hep 'Öteki' vardır!* İnsanı insan yapan, *–insanlık* bilgisini taşıyan ve aktaran– 'Öteki' sıfatıyla yine insandır. Kadim metinler bu psikososyal dış referans gereksinimini kendi dilince şu ayette (Eski Ahit / Tekvin: 7) veciz bir mecazla anlatır:
"RAB Tanrı Âdem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu." (https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/eski-antlasma/yaratilis; 21.10.2019)

53 Bir dış referansın varlığı, şu veya bu şekilde var olma olasılıkları arasında seçme özgürlüğü karşısında duyduğumuz kaygıyı yumuşatır. Hepimiz içine doğduğumuz ve bizi bilinçli/bilinçsiz şekillendiren bir kapsayıcı mit içinde yaşamayı, olasılıkların çokluğunun belirsizliğine yeğleriz. Lacan'ın, Büyük Öteki'sinin (<*Öteki*, MBS) vazettiği/dayattığı önermelerin bir hikâye (mit) içinde anlamlı bütünlük arz etmesi gerektiğini gözümüzde canlandırabiliriz. Büyük Öteki, bir Büyük-Mit içinden konuşur, ve bu *mit-le(ş)me* bir ihtiyaçtır. Burada bir sorunsal kendini hissettirecektir; Büyük Öteki'nin varlığının yanılsama olması ihtimali:
"Lacancı psikanaliz dil, kurumlar ve kültüre –topluca içinde yaşadığımız toplumsal uzamı oluşturan her şeye– işaret etmek için 'büyük Öteki terimini ortaya atmıştır. Bu uzam hayatımız boyunca bizi tanımlar ve biz de sık sık bu uzama dair kendi algımızı [*pro-kontra*; MBS] oluşturur, onu gayet tutarlı ve aynı toplumsal muhitte yaşayanlarla paylaştığımız simgelerle dolu bir şey olarak resmederiz...
Lacancılar büyük Öteki'nin aslında var olmadığına inanır: İçinde yaşadığımız simgesel düzen tutarlı değildir, dikkat çekici gedikleri vardır. Aslında temelsizdir. Ama Lacan'ın en önemli gözlemi, büyük Öteki'nin var olmasa bile varmış gibi işliyor olmasıdır; zira büyük Öteki'ne inancı, hayatlarını anlama tarzları için elzemdir. Kimliğimiz konusunda en azından geçici bir istikrar yakalamak için, içinde yaşadığımız toplumsal sahanın tutarlılığı konusunda tam bir fantazi senaryosu yaratırız. Seçme edimi, tam da bizi gözeten bir büyük Öteki olmadığı için sarsıcıdır. Seçim yapmak daima bir inanç sıçramasıdır. Kısıtlayıcı mekanizmalar yoluyla kendimizi rahatlatmaya çalışırken, aslında bir büyük Öteki seçmekten [*sic*; MBS] başka bir şey yapmayız; bizi seçme kaygısından kurtaran bir simgesel yapı icat ederiz... Ama Büyük Öteki'nin varlığının kendisi daima bizim 'seçimimiz', bizim fantazimizdir. Ve ona hayat vererek, seçim yapmama seçeneğini – seçimlerimizin bizim adımıza yapılması seçeneğini– seçmiş oluruz." (Salecl, 2011: 54-55)

54 Deterministik (gerekirci) bakış açısından 'özne-sellik' bir yanılsamadır. Konu bağlamında metnin ilerleyen bölümlerinde değineceğimiz *kahraman-lık* gibi. Zira 'dışarıya hamle ve yeni kurguda içeriyi kapsama' eyleminde *Aşkın'a-doğru içkin özne*, –aslında– dünyanın nesnesi olarak devinmektedir. 'Aşkın-Özne = Kahraman' eşitlemesiyle devam edelim: Kahraman yeni bir dünya önerir/kurar ve nesnelerini peşi sıra sürükler. Nesnelerini özne sıfatıyla gördüğü, yani onların nesnesi olduğunu kabullendiği ölçüde de 'dünya'sında onaylanmış olur, ki artık o da bu dünyanın bir

Kohut'un psikanalitik süreç için tanımladığı 'aynala[n]ma' ve 'idealizasyon' aktarımlarına temel teşkil eden arkaik yaşantılar için, puslu da olsa, ileride ayrışmış 'öznesellik-nesnesellik' geçişmelerini mümkün kılacak *erken dönem 'ayrışmamış bütünlük' hali* esas teşkil eder. Dolayısıyla ifade edebiliriz ki, ilişkilerinde ve yaratıcılığında sağlıklı ve güvenli *birey-sellik*, hem *iyi ve güzel bir dünyanın yaratıcı öznesi*, hem de *iyi ve güzel bir dünyanın değerli/önemli nesnesi* olma yaşantısını erken gelişim dönemlerinde yeterli dozda *–ama yine de eksik–* tatmış çocuklara verilmiş bu hediyenin açılımıdır.[55]

---

nesnesi olarak 'aşkın-özne' vasfını kaybeder. Tamlık bu –karşılıklı onayla– bütünleşmiş dünyada mümkün gibi algılanacaktır. Herkes/her şey birbirini tamamlamaktadır –ve belirlemektedir–. Yeni bir mukadder eksilmeye kadar *aşkınlık/kahramanlık gereksinimi* ortadan kalkar. 'Tamam' bir mükemmel dünya ütopyasında/cennette [*sic*] kahramanlık anlamsızdır, zira yeniye/farklıya ihtiyaç yoktur; zira *eksik-lik yoktur* (Saydam, 2019).

55 "Kohut erken gelişimden üç temel gereksinim ayrıştırmıştır: (1) Kişinin yetkin performansının geçerlilik kazanması ve onaylanması; (2) bebeğin ya da çocuğun, başarıyla üstesinden gelemeyeceği derecede yetkinliğini aşan gerilim ya da gerginlik zamanlarında korunması ve desteklenmesi; (3) akrabaları tarafından, kendilerinden biri olarak kabul edilmesi. Bu gereksinimler önemli ölçüde karşılanmadığında ya da yanlış anlaşıldığında, terapi ilişkisinde zamanla yeniden harekete geçirilirler: Kohut bu yinelemeleri sırasıyla aynalama, idealize etme ve öteki ben (alterego) aktarımları olarak adlandırır. Ayna aktarımında, hasta terapistin onayıyla geçerli kılınma arayışındadır; idealize etme aktarımında terapiste kendisini koruyacak ve ondan güç alacağı, hayran olunan ve güçlü bir yardımcı gözüyle bakar; öteki ben aktarımında hasta akrabalığın, yani 'benzerliğin' sunacağı rahatlığı arar...

[B]ir bebek için hiçbir şey davranışıyla çevrede olanlar arasındaki şartlı ilişkileri kurmak kadar pekiştirici olamaz. Bebekler ve çocuklar iletişimde ve özerk davranışta yeterliliğe ulaşmaya çalışırken, anne babalarından uygun bir duygulanımsal yanıt almaları özellikle önemlidir. Ayna aktarımı hastanın ustalık kazanma çabalarının onaylanmasında zorluklar yaşamış olduğunu gösterir... [H]ayran olunan güçlü bir figürle ittifak yoluyla gerekli olduğunda güçlendirilmeye ve korunmaya duyulan karşılıksız kalmış bir özlem, idealize etme aktarımına yol açar. Bebek ve küçük çocuk, anne babasının kollarında şefkatle ancak sıkıca sarmalanır ya da taşınırken ona hissettirilen memnuniyet, güvenlik ve emniyet, bu tepkinin temelini oluşturur. Bu, kişinin hayranlık duyduğu ve tehlikedeyken, engellenmişken ya da anlam arayışındayken, kendilik sisteminin sabitliğini sürdürebilmesi için gereken ilham, güç ve ne gerekiyorsa onu verebilecek birisiyle birleşme gereksinimidir... [Ö]teki ben aktarımı ... temel bir insani gereksinime, kişinin insanlığının, yani türdeşleriyle akrabalığının ya da aynılığının sessizce tanınması gereksinimine yanıt ver[ir]... [G]ünlük yaşamda öyle durumlar vardır ki, kendiliğin güçlendirilmesi, ne idealize edilenin daha büyük gücüyle birleşmenin sakinleştirici etkisi, ne de yetkinlik ve başarıya tanıklık eden aynalama yoluyla değil; ancak insanın yanındayken kabul edildiğini hissettiği bir öteki tarafından sessizce desteklenmesi sayesinde gerçekleşir." (Basch, 2004: 226-228)

ÖZNESELLİĞİN ÖNKOŞULU: ZAMAN[SALLIK] FARKINDALIĞI VE YABANCILAŞMA

Öyküsünü yapan/yazan/çığıran *mitojen bilinç*, 'kahraman' bilinçtir. O, verili ve mevcut olanın eskimeye yazgılı olduğunun ve eksikliğinin farkındadır, ama geleceğin olasılıklarında eksik dünyanın tamamlanabileceği ümidini taşır ve sorumluluk üstlenir. Mitoklasttır, yani eskiyi kırar; artık *yeterli/tam(am) olmayan* 'eski' ve *henüz olmayan* 'yeni' aradalığının huzursuzluğuna *tahammül* edebilir, bu huzursuzluğu devinim motivasyonu olarak canlı tutar. Geçmişin bilgisine yabancılaşmıştır, geleceğin belirsizliğine merak ve cesaretle bakabilir. Ve *davranır*: Yeniye doğru devinir. Bu eyleminde müesses nizama ve hâkim kelama (*logos&nomos*) aykırı düşmeyi, hatta onun düşmanı/haini olarak değerlendirilmeyi göze alabilir. *Özne*-kahraman'ın eylemi, mevcut mit(ler)den dışarıya (→*Aşkın'a*) taşarak burada başlar.

Mitlerde, –açlık, hastalık/sakatlık, ölüm gibi eksilme hallerinde müşahede edildiği gibi– doğanın *güvenilmez –içkin–* kurgusuna, *aşkın* bir alternatif yaratılır: *Öte'de*... Beri'den, *verili* olan doğa/madde ve yine *verili* olan ortak kültürden → *Öte'ye*, henüz var olmayan geleceğe doğru devinimi, özneye 'aşkın', daha yerinde bir ifadeyle 'Aşkın'a doğru' sıfatını yakıştıracaktır.

'Aşkın' [*majüskül*] *henüz* var olmayandır ve *hep* gelecekte/ötede kalacak, *hiç* var olmayacaktır;[56] dolayısıyla sonsuzdur, boşluktadır/boşluktur. Görece dar bir hedef olarak 'aşkın'a [*minüskül*] varıldığı [*sic*] anda, aşkın *içkin* olur; yani yapılandırılmış Öte, Beri'nin sistematizasyonuna katılır. Olasılıkların çokluğu budanır ve –tekil– *veri'ye* dönüşür.[57] Dolayısıyla, öznenin *aşkınlık* beratı söner: Eyleminde gerçekleşmiş özne –artık– o dünyanın nesnelerine bağlanmıştır ve onlar üzerinden tanımlanır bir hal içinde kendisi de, nesne'ye ve –dizgenin sorumlu faili olduğu ölçüde– *içkin* özne'ye dönüşmüştür.

---

56 'Aşkın', ancak *kavram* olarak *vardır* ve bu kavram/tasarım 'Öte'(de) olmasına rağmen Beri'de içkindir [*sic*].

57 Olasılıklar ne denli zengin olursa olsun, *tek bir gerçekleşme açılımı* mümkündür. Seçici-şekilleyici *şiddet*, daraltır (Girard, 2003). Tüm şekillenmeler eksiltir. Farklılıklar hep bir tarafın eksiği, diğer tarafın fazlasıdır. İnsan bu farklı hallerin/olasılıkların aradalığında huzursuzluğa mahkûmdur, zira kendini ayrıştırmıştır; tüm farklılıkları çözen Bütün'e teslim olmamaktadır.

Dolayısıyla söyleyebiliriz ki, Öte'ye doğru devinimle mit içinde kurgulanan dünya, yerleştikten ve bir stabilite kazandıktan sonra Beri'de içkinleşir. Bu içkinleşen-Öte/mit, tüm psikososyokültürel dizgelerin malzeme ve yöntemini taşır; 'içkin-özne'nin üzerinde devineceği *verili* zemini oluşturur.[58] Bir miti –tüm gerçekliğinde– yaşamak, muhafazakâr bir tutumdur. Yeni bir mite doğru hamle, nihayete erdiğinde içkinleş(tiril)ecek bir *Aşkın'a doğru* eylemdir ve 'aşkın-özne'nin alâmet-i fârikasıdır.



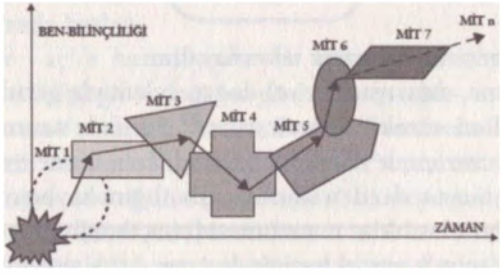
Gözden geçirme niyetine tekrarlayalım:

Aşkın-özne, dışarıya (*Öte'ye*) doğru eylemiyle geride (*Beri'de*) bıraktığı halleri sürekli nesneleştirir.[59] Şu ifade sanırım abartılı olmaz: Devinimi içinde kendinden (kendisinin nesneleştiği dünyadan) uzaklaşmayı terk eden varoluş, aşkınlığını kaybetmiştir. Oysa *aşkın-özne*, bir olasılıklar manzumesidir, açık uçludur. Olasılıklar şu ya da bu seçimle gerçekleştiğinde özne, artık sistemin nesnesi/içkin-öznesi konumuna geçer. Aşkın özne, Öte'ye devinimi içinde –içkin haldeki– kendini nesneleştiren canlı birimdir; katla(n)malı *reflektif* bilincin esası bu kendinden ve dünyadan uzaklaş-

58 İnsan-dışı canlılarda bir 'doğada-içkin-Öte'nin varlığından söz edebiliriz. Zaten her devinim gelecek içinde yerleştirilmiş bir Öte'nin varlığını gereksinir. Ancak insanın Öte'si, doğanın Beri'sinden görece yalıtılmıştır ve *simgelerin alet olarak kullanımıyla* kendi ayrıksı dinamiklerini, doğanın şiddetinden –kısıtlı zaman dilimleri için bile olsa– görece bağımsız yürütecek bir balonda yerleşiktir. Hayvanların Öte'si doğaya/Beri'ye gömülüdür; dolayısıyla insan-dışı canlıların düşük karmaşıklık gösteren yalınkat mitleri *doğanın şiddetine çok açıktır.* 'Çok' ibaresi, insanın da –bedenselliği nedeniyle– doğanın büyük mitine *daha az* da olsa *açık* olduğuna dikkat çekmek için önemlidir. Zamanın varlığı, nihayetinde doğanın büyük mitinin hükmünü *hep* dayatacaktır.

59 İnsana özgü refleksiyonu mümkün kılan, bu zihinsel yetenekle, özne-halin, nesne-haller üzerine katlanma sayısının sonsuzluğudur. İnsan refleksiyon yaptıkça çıkış noktasından uzaklaşır, onu unutur. Ama çıkış saiki (geri), ileriye doğru tüm hamlelerinde içkindir.

madadır. İnsan, *kahraman (~ aşkın özne) olarak sürekli dışarıya doğru devinimi* elbette ki kesintisiz canlı tutamaz. Çelişkili görünse de –tamamlanmışlık serabı peşinde– devinen aşkın öznenin tek amacı, yeni bir müesses nizam içinde içkinleşmektir, Beri'leşmektir, Beri'leşerek Beri'nin 'gerçek' nesneleri tarafından tasdik edilmektir. Bu Beri'leşme motifi, *Öte'nin Beri'yi kapsayacağı* şeklinde bir fantaziyi hedef alır. Yani *kurgu*-Öte, *artık* 'gerçek' olacaktır. Bu Öte'leşme-Beri'leşme devinimi sonsuza doğru dönüşerek tekrarlanır. Her Beri'leşme bünyesinde, yeni Öte'leşme gereksinimleri ve hamleleri mayalanacaktır. Bireysel ve kolektif boyutta kendisi de zamansallığa tabi olan mitoloji tarihinin sekmelerle seyreden, ara platolarla kesilen bir dönüşümler silsilesi olduğunu söyleyebiliriz: *Tarih mitlerin yırtılma izlerini takip eder.*



Tarih, mitlerin yırtılma izlerini takip eder. Bilinç, tarihin fonksiyonudur.

• • •

Yaşantının, eski kurguyla anlamlandırılma olasılığı ne kadar düşerse, belirsizlik bilinci[60] o kadar artar. Şaşkınlığa eşlik eden ümidin varlığı, yeni durum içinde nesneleşen öznenin tutunacağı iptir. Her kriz bir fırsat doğurmayabilir;[61] –Nietzsche'yi yad edelim,– "beni öldürmeyen, beni güçlendirir" ünlemesi hep doğruyu anlatmaz. Pek çok travma, kalıcı sakatlıkların yaşamın geri kalanını bozguna

60 Özne, belirsizliği –huzursuzluk kaynağı– bir *nesne* olarak algılamaktadır.

61 Kadim Mandarin Çince'sinde 'wēijī' (危機) sözcüğü 'kriz'in karşılığıdır ve tehlikenin dönüşümle birlikteliğini taşır. İkinci ideogram, galât-ı meşhûr yorumunda 'fırsat' olarak tercüme edilse de, aslında *değişimin başladığı an* anlamını taşımaktadır ve o kadar da iyimser-müjdeleyici bir tını içermez (http://www.pinyin.info/chinese/crisis.html; 07.09.2019).

uğratacak kadar şiddetlidir. Ancak travmayla kötürümleşen özne, dünyasını yeniden inşa edecek ve mitinin fail mimarı haline getirebilecek güç ve kaynaklara sahipse, aradalıktan çıkma fantazisiyle 'kahraman' yolculuğuna başlayabilecektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, sözü edilen güç ve kaynakların, –geçmişte ve şimdide– müşfik ilişkilerin –gerçek ve/veya kurgusal– nesnesi olmayı gerektirdiğidir. Hiç kimse kendisini, kendi-için(de)-özne zannıyla, Alman mitomani şampiyonu Baron von Münchhausen[62] gibi kendi saçından tutarak –bir referansa/dayanağa/nesneye gereksinmeden– saplandığı bataklıktan çekip çıkaramaz.

Zaman varsa, değişim muhakkaktır. Yaratıcı ve travmatik yaşantıların farkını burada tanımlayabiliriz: Yeni hâkim mitin *kahraman* öznesi olma ümidi ve gücü, ya da *kurban* nesnesi olarak sürüklenmenin çaresizliği ve ümitsizlik. Her iki tanımlamanın da 'şimdi'de *geleceği* referans tuttuğuna işaret etmek isterim.

MİTOLOJİNİN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK 'BEN(LİK)-BİLİNCİ'

Alışılageldik anlamıyla mitolojinin konusunu teşkil eden *kolektif mitler*, doğadan *aykırı* ayrışmışlıkla müsemma insanoğlunun[63] bin yıllar boyunca oluşturduğu kültürel birikimin taşıyıcı öğeleridir. İnsan(lığ)ın mitleri, iki zıt yönlü işlevselliği haizdir: Doğadan *ayrıştırır* ve doğayla –dolayımlayarak– bağlar, *bütünleştirir*. Mit, müminlerini deneyimden kaynaklanan bilgiyle donatır; kadim geçmişi, bilinmezliğiyle ürperten geleceğe bağlar: Bunu sadece bir *geçiş-me* anı olan ve felsefi anlamda 'yok' hükmündeki 'şimdi'yi, –geçmişi ve geleceğiyle– tüm zamanları kapsayacak şekilde bir öyküde genişleterek mümkün kılar. *Aradalık huzursuzluğu* mitin içinde teskin edilir, işlev (*'f'*) odaklı bir karmaşaya dönüştürülür ve ritlerin muhafızlığında kurumsallık kazandırılır.[64]

Mitlerde –işlevsellikleri oranında– iç (öznel) ve dış (nesnel) gerçeklik karşılıklı olarak birbirini doğrular, yani tanımlar ve anlamlandırır: *Eksikler tamamlanır*. Bu sembol-yoğun öyküler,

62 https://de.wikipedia.org/wiki/Hieronymus_Carl_Friedrich_von_Münchhausen; 02.06.2022.

63 Her insan '*dişil* doğa-ana'dan oğul vermis 'eril' devinimin temsilcisidir. Psikomitolojik bağlamda kadın ya da erkek hepimiz, doğanın ayrışmış *oğullarıyız*.

64 Saydam, 2013; 2017a.

bireysel psikolojik düzlemde rüyalara benzer ve rüyalar gibi, elbette ki tarihsel ve sosyokültürel çerçeveleri içinde ele alınabilir, yorumlanabilirler. Rüyaların temel dokusu, günden artakalanların (*geçmiş*) ve günün getireceklerinin (*gelecek*) dürttüğü birincil düşünce süreçlerine indirgenebilir. Bu ortak ürünlerde, mitlerde ise bilinçdışı dinamiklerin oluşumunu belirleyen birincil düşünce süreçleri, dış gerçekliği gözeten ikincil düşünce süreçleriyle bağlantı içinde ince ince işlenmiştir. Yani iç ve dış gerçekliklerin birbirini sınayan/doğrulayan bir aradalıkları söz konusudur. Mitler, insan ruhunun yaratıcı eylemlerle yaptığı sıçramaları, nesiller boyunca canlılığını koruyan, ileriye açık kazanımlar şeklinde yansıtır; *insan bilincinin gelişim öyküsünü* ve bu zorlu süreç içindeki korku, kaygı, umut, coşku gibi yaşantıları aynalar. Gerek birey ve gerek kültür olarak insanı anlamak, mitlerin müziğine kulak vermekten geçer. Yaratılış mitlerinden kahramanlık mitlerine, evrenin ve insanın oluşum/gelişim süreci aşamalarla öykülenir.

Tüm mitler, –*kozmojenik* ve *eskatolojik* mitler dahil–, insanın projeksiyonlarıdır. Bu sav, tanrılar, insan-dışı varlıklar, doğa olayları ve doğa-üstü fenomenlerde cisimleşse de mit elemanlarının ve dinamiklerinin hepsinin insandan sadır olduğunu vurgulamaktadır.[65] Ancak doğrudan insanın, *mitlerin açık öznesi* olarak sahneye çıktığı kahramanlık mitlerinden konuşuyorsak, artık tanrı(ça)lar ve sair doğaüstü güçlerin önermelerine bazen koşut, bazen –çoğunlukla cezasız da kalmayan– karşıt eylemleriyle insanda bir yeni farkındalığın tomurcuklandığını müşahede ediyoruz: Eylem iradesi, bağlantılı olarak özgürlük, isyan serbestisi ve sorumluluk. Mitolojik zaman içinde kalınsa da, *tarihsellik* kendini hissettirmeye başlamıştır.

Kahramanlık mitlerinde henüz insanüstü güçlerin belirleyiciliği hâkimdir; kahramanlar tanrı(ça)ların/ruhların aleti olarak işlev görürler. Dünyanın adalet(sizliğ)ini ve üst-güçlere mahkûm varoluşunu sorgulamaya başlayan insanın en cesur kalkışmalarını, –diğer

65 Ortega y Gasset'nin çığırdığı gibi, "insan yaşamı şaşılası bir gerçekliktir; bu konuya ilişkin olarak söylenebilecek ilk şey bunun *temel gerçeklik* olduğudur, şundan ki tüm ötekileri ona dayandırmak zorundayız, çünkü ister eylem biçiminde olsun ister sanıya dayansın ötekilerin tümü de varlıklarını onun sınırları içinde kanıtlamak zorundadırlar."

kültür dairelerinden daha sistematik bir açılım içinde– tragedyalar çağının kadim Yunan metinlerinde müşahede edebiliriz ki, bireyselliği vazeden Batı düşünce ikliminin de mümbit tomurcuklarıdır.[66]

Tüm öyküler bir anlatıcıyı gereksinir. Anlatıcı öykünün *asıl* öznesidir. Özne, kendini ve dünyayı öyküsünde anlamlı bir bütünlük içinde dile getirir. 'Bütün'den kastettiğimiz, öykünün tüm öğelerini, eylem ve dinamiklerini içeren –hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan– karmaşadır. Gerek anlatıcı özne, gerek okuyucular ve dinleyiciler zihinsel yansıtmalarını öykünün öğeleri içinde ve arasında bağlarlar. Bağlanma kaybolmayı önler.

'Benlik-bilinci'ni, öznenin *kendisini dünyadalığında –hal ve eylem içinde– görmesi* olarak kavramsallaştırabiliriz. Öznenin kendisini

66 "'Batı dünyası' olarak adlandırılan Batı'yı, yani Avrupa'yı Asya ülkelerinin büyük hieratik [ruhbani –ç.n.] kültürlerinden ayıran, kesinlikle Grek felsefesi, Grek matematiği, Grek tıbbı ve onların kuramsal meraklarının tümü ve onların entelektüel ustalıklarının ilişkili olduğu bilmeye yönelik tutkunun sözü edilen yeni uyanışıdır. Böylece modern düşünce için Grek düşüncesi ile yüzleşme hepimiz için bir kendiyle hesaplaşma türüdür.

Bu düşünme türünde insanlığın dünyada yurdunda olması (*das Daheimsein des Menschen in der Welt*), yurt edinmesi (*Heimischwerden*) ile yeni formların ve şekillerin ustasının, yaratıcısının, teknikçinin yani yeni bir tekniğe egemen olanın ve aynı zamanda dünyanın düzenlenmiş bütünlüğünü oluşturan formlar ve şekillerin önceden verilmiş doğal dünyasının ortasında kendisine açılmış olan özgür mekânını bulanın kendine yurt yapmasının (*sich heimisch Machen*) arasında bir içsel karşılılık anlamına gelmektedir. Böylece Grek uyanışı esnasında felsefe, insanların, doğa sahasının bu düzenlenmiş bütününün insan istenci ve insan eylemelerine sağladığı özgürlük mekânının bu dar alanına, yani orası (*in das Da*) içerisine muazzam bırakılmışlıklarını düşünerek farkına varışlarıdır. Ancak düşünmede, bu bırakılmanın kesinlikle farkına varılır ve o şunlar gibi muazzam soruların ortaya konmasına sürükler: Başlangıçta ne vardı? Bir şeyin var olması ne demektir? Hiçbir şeyin var olması ne demektir? Hiçbir şey bir şey midir? Bu soruların ortaya konması Grek felsefesinin başlangıcıdır ve temel cevaplar şunlardır: Physis (bütünün düzenlenmişliğindeki kendiliğinden oradalık ([*Von-sich-aus-Da-Sein*]) ve logos (insan zanaatkârlığının logosunu da içerecek biçimde, bu bütünün sezgisi ve sezilirliği). Ancak böylece, Grek felsefesi imgesinin modern bilimle olan yüzleşmesinde, [modern bilimin –ç.n.] kuramsal yapabilirlik ve egemenlik kurma yolunun bir öncüsü ve [yol –ç.n.] açıcısı olarak değil neredeyse bir antipotu gibi orada durur. Grek düşünüşü sayesinde farkına vardığımız şey anlaşılabilir dünya ile üzerinde egemenlik kurulabilir dünya arasındaki karşıtlıktır." (Gadamer, 2016: 78-79)

nesneleştirmesini gerektirir ki, bu, soyutlama/simgeleştirme ve müteselsil kendi-üzerine-katlanma/refleksiyon yetisinin azametiyle diğer canlılardan ayrışan insanın *mitojen* kimliğinin çekirdek özelliğidir.

Benlik bilinci, –henüz insanın olmadığı ya da yeni yeni tomurcuklandığı– yaratılış mitlerinde dahi mitojen öznenin şahsında içkindir; ancak özne kendisini öykünün içinde ayrışmış bir figür olarak *henüz* tanımlayamaz. Dünyasını anlamlandırması, insanüstü/ötesi güçlerin varlık ve eylemleri üzerinden mümkündür; çünkü kendisi fani/yalan, bu zaman-dışı güçler ise ebedi ve gerçektir. Benlik bilinci başlangıçta daha çok Öteki'nin nesnesi olarak (animistik →politeistik→monoteistik sıralamayı takip ederek) dünyadalığında eyleşir. Filogenez ve ontogenez sürecinde giderek palazlanırken, dışarıda algıladığını iç dünyasında özümsemesi, onu öyküsünün/mitinin içkin öznesi yapar. Artık sorumlu faildir, ancak eylemlerini belirleyen değerler sistemini kendisine dışarıdan vâ'zedilmiş olarak duyumsar. Bu 'dış örüntü'nün, aslında kendisinden menkul bir 'iç örüntü' olduğunu fark etmesi, antik Yunan'da tragedyalar çağını takip eden felsefe okullarında baş göstermiş olsa da, tam karşılığını modern psikolojinin ve özellikle psikanalizin doğuşunda bulur.

Mitoloji artık psikolojidir, *psikomitolojidir*. Kendisini içine doğduğu, verili hâkim mitlerin kâh nesneşi, kâh içkin öznesi olarak teşhis eden, meselenin, *dünyanın anlamlı-bütünleşik bir zihinsel tasarımını oluşturmak* olduğunu fark eden *ben-bilinci,* aranan anlamın kendisinden sadır olduğunu fark etmiştir. Neyi biliyorsak, antropomorfize ederek ve mecazlayarak biliyoruz.[67]

Tüm ayrıştırma-bütünleştirme çabaları insanın verili Beri'den → yaratacağı Öte'ye doğru devinimini takip eder. Her *ben-bilinci* kendisini 'kahraman' olarak niteleyebilir; ve çoğunlukla kahramanlığı insanlık için küçük olsa da, kendisi için büyük adımlarla yürür. O, verili dünyasının sonsuz olasılıklarını –kısıtlayarak *ve* kısıtlanarak– bir öykü içinde anlamlı bir bütünde [*sic*] şekillendirme çabasındadır. Bu *bütünü-kavrama-kapsama-sevdası*, an-ve-hal içinde maksadına varmış gibi gözükse de, öykünün dışlayıcı-kısıtlayıcı-bağlayıcı şiddeti hasebiyle tamama ermesi imkânsız bir

67 Saydam, 2017a.

yanılsamadır. İnsanı yeni öykülere/mitlere muhtaç kılan, –işte bu– her *bütünleştirici* şiddetin *eksilmeyi* yamacında tutma özelliğidir.

Ben-bilinci, Beri'den Öte'ye, küçük 'aşkın'lara doğru açılmaktadır. Çok yorucu olabilen bu açılım süreklilik arz etmez, zira hedefi *kahramanca eylemleri gereksinmeyecek kadar* memnuniyet duyduğu bir Beri'de, *içkin-özne*←→*nesne* salınımlarında kendisini –olabildiğince– *özneselliğinde* fail/özgür ve *nesneselliğinde* güvende/onaylanmış hissedebilmesidir. Sıradan yaşamlarımızda gördüğümüz, sıklıkla bizi kapsayacak ve anlamlandırabilecek bir hazır mite sığındığımız, ya da yaşamımız boyunca ilmek ilmek ördüğümüz –sıkça anakronistik– mitimizi büyük değişimlerden sakınarak biteviye tekrarladığımızdır. Bu hazır mitlerin en önemli avantajı bizi geçmişimizle ve kolektifle tutarlı bir dizgeye bağla(ntıla)mak olacaktır.[68] Yeni/aykırı bir mite kalkışmak geçmişimizden ve kolektifin baskın mit(ler)inden kopmak demektir; dünyanın *nesne/içkin-özne* önermesini reddetmek, –dış– referanssız bir yolculuğa cesaret etmek demektir. İçkin halinden vazgeçerek Aşkın'a seyreden özne-kahraman, yolculuğunun başında çoğunlukla yalnızdır; kendi *aşkın* tasarımından başka referansı yoktur.

KAHRAMAN

İnsanın kendisi için olduğu kadar başkaları/dünyası için de dönüştürücü adımlar içeren *büyük* kahramanlıklara bir göz atalım. Bu minvalde 'kahraman' kimdir?[69] Kahramanlar, sözlük karşılığında[70] yüksek güç ve yetilere sahip, hayranlık uyandıran eylemleriyle kutsanan, bazen doğaüstü güçlerin desteğine mazhar, alışıldığın ötesinde cesaretin, maceranın, değişimin ve eylemin simgesi olarak

68 Ne kadar acılı olsa da –mutlaka– geçmişin tekrarını açık ya da örtük sürdüregiden psikopatolojik yaşam örüntüleri, ne olduğunun ve ne olabileceğinin bilindiği durumların, yeni ve ucu belirsiz açılımların –olası– dehşetine tercih edilmesinin hüzünlü örnekleridir. Elbette ki, her yeni denemede aynı girdinin bu kez farklı bir çıktı verebileceği ümidi de mevcuttur; ancak bu farklı olasılıkların gerçekleşme sıklığının, istatistik diliyle konuşacak olursak, anlamlılığı çok düşüktür.

69 'Kahraman-lık' kavramı ve serencamı –Friedrich Wilhelm Nietzsche ve Sigmund Freud'u takiben– pek çok psikomitolojik çözümlemenin dolaylı ya da doğrudan konusu olmuştur. Yazar olarak öne çıkan isimler arasında Carl Gustav Jung'u, Otto Rank'ı, Karl Abraham'ı, Geza Roheim'ı, Erich Neumann'ı, Joseph Campbell'ı, Robert Eisner'i, Philippez Sellier'yi, Carol S. Pearson'ı zikredebiliriz.

70 *https://www.merriam-webster.com/dictionary/hero*;18.05.2022

tanımlanırlar. *Kubbealtı Lugatı* kahraman için şu notları düşer: "1. Savaşta yiğitlik ve cesaret göstererek korkusuzca dövüşen kimse, yiğit, bahâdır... 2. Mukaddes bildiği şey uğruna büyük fedakârlıklara katlanan, gayretli, gözü pek ve cesur kimse... 3. Bir olayda yeri en önemli olan kimse... 4. Roman, hikâye, piyes gibi eserlerde vak'aların merkezi durumunda olan en önemli kişi..."[71]

Kahramanlar gerçek ya da kurgusal kişilerdir. Asalet, uzgörü, diğerkâmlık, sebatkârlık eşlik eden özellikleridir. Eylemlerinde orijinaldirler; taklit etmezler, edilirler. Eylem inisiyatifleri kendilerinden menkuldür. Öykülerinin merkezinde sorumlu faildirler.

Burada 'kahraman'ı, kendisini ve/veya dünyayı 'tamamlama' ümit ve vaadiyle mevcut dizge ve hâkim söylemin ötesine doğru cesaretle devinen, 'yeni' bir dünya önermesinde bulunabilen zihinler olarak ele alacağım. Her birey, verili mevcûdun dışında yeni bir dünyayı hayal ettiği ve gerçekleştirdiği, kendisini ve dünyasını değiştirebildiği ölçüde kahramanlık payesine hak iddia edebilir. Gerçek dünyanın ötesinde mit kahramanları için de benzer bir tanımı tekrarlayabiliriz. Tüm mitlerin –yaratılış mitleri de dahil olmak üzere– insan zihninin yansı(t)malarını sahnelediğini ve hep bir dünya düzenini anlattıklarını unutmamalıyız. Miti kurgulayan bilinç, dünyasını kendin(c)e yaratmış olmaktadır. Tanrıların, doğaüstü sair güçlerin, ataların sahnede olduğu mitlerde, insan henüz edilgin 'nesne' konumundadır veya kendisine vâ'zedilenleri özümsemesiyle 'içkin-özne' olarak yaşamın merkezine yerleşebilir. Faildir, ancak –kendi dışında algıladığı– doğanın ve doğaüstü güçlerin yönergeleriyle davranmaktadır; sorumludur, ancak sorumluluğu kendisine karşı değil, 'logos ve nomos'a karşıdır. Ve tabi olduğu dizgenin referansı dışarıdadır. Tek *gerçek-lik*, Öte'dedir; dolayısıyla *kendi gerçekliği* –kendisinin olmadığı– Öte'den menkuldür.

Bilincin gelişim süreci içinde *–yansıtılanın geriye alınmasıyla–* eylem merkezinin giderek *insana doğru* kaydığını insanlık tarihi boyunca gözlemleyebiliriz. Kendisine yabancı Öte'nin, aslında *kendi* Öte'si olduğunu fark etmeye başlamıştır insanoğlu. Bu aynı zamanda bir dış referansın olmadığının/olmayabileceğinin farkındalığıdır: Her şey/herkes kendisinden menkuldür ve herkes

71 http://www.lugatim.com/s/KAHRAMAN; 11.09.209

geçmişten geleceğe devinimleriyle şekillendireceği 'şimdi'nin aradalığındadır.

Mit kahramanının *dışarıya doğru* yolculuğu her zaman bireysel ve/veya kolektif bir huzursuzlukla başlar:[72] Geçmiş-gelecek, Beri-Öte, madde-mana vb aradalıklarını dolduran verili 'eski' mitler artık yetersiz ve geçersizdir. *Kök gerilim* baş gösterir: Bir yanılsamadan müterafık olsa da *varlıksallığın tamlığı, yokluk yönünde eksilmeye doğru kaymaktadır.* Birey ve kolektif, mevcut olandan daha kapsamlı ve yeterli bir anlam bütünlüğünü, bilgi ve teknolojiyi gereksinir. *Kahraman* kâşif, mucit, avcı, savaşçı, fatih, kurtarıcı, bilge, kılavuz ve/veya tedarikçi olarak yolculuğu boyunca şekillendireceği mitini kolektife örnek olarak sunacaktır. Kolektif bu izlekte *yeniden* formatlanacak, 'eski'de yitirdiği bütünlüğe *yeniden*, ama farklı şekil ve dinamiklerle kavuşabilecektir. Diyebiliriz ki, mit kahramanları *eski* mit dizgesinden çıkmayı ve *yeni* bir mit dizgesine biat ve katılımı öneren, bu aşamada artık *yeni* mitin içkin öznesi ve dahi nesnesi haline gelerek –yolculuklarının sonunda– 'kahramanlık'tan vazgeçebilecek bir bütünlüğü uman/amaçlayan *aşkın* öznelerdir. Çelişkili gözükse de, kahraman, bu rol ve görevinden emekliye ayrılacağı 'mitsel zaman'ı hasretle ümit etmektedir: Yolculuğunun sonunda tamamla(n)mak için çırpınması nihayete erecek, 'mit'in dinginliğinde huzura erecektir; zira kendini –yeniden tasarlanmış dünyasında– tamamlanmış hissedecektir. Müesses nizam ise, söz konusu devinimin hâlesiyle başlangıcından farklı bir biçim ve/veya içerikle yeniden kurumsallaşacaktır; ilksel dışarıya doğru devinimin aykırılığı kutsanır: Kahramanlık kapanmış, isyankâr kahraman artık sistemin kurucu-yapıcı bir öğesi olmuştur.

Ancak her –başarmışlığın coşkusunda tamam gibi gözüken– mit, zaman izleğinde eksilmeye mahkûmdur. Reflektif insan –eksilme bilinciyle– hiçbir 'kapalı mit'te huzur bul(a)maz: 'İnsan-lık'ta soyutlayacak olursak, *ebedi aşkın-özne ve kahraman* olarak 'aradalıkların huzursuz sakini' *deli-kanlı* insanın yolculuğu hiç bitmeye-

72 Campbell, 1978.

cek bir devinime, dışarıya doğru Öte'leşmeye, bir anlamda *Beri'deki kendine Öteki'leşmeye* yazgılıdır. Hiç susmayacak 'kahraman öldü / yaşasın kahraman!' avazesi insanlığı canlı-heyecanlı tutar.

Kahraman çelişkili bir devinim içindedir: Alışılageldik olanı aşan bir örnek olarak aykırıdır, ama aynı zamanda konformatiftir. Varolanı lağveder, ama yeni bir uyum (~ tamamlanmışlık) önermesinde de bulunur. Sosyal dizgeyi daha yetkin ve kapsayıcı hale getirir, toplumu eğitir. Norm kırıcılık ve normatiflik, istisna ve rol-model işlevleri arasında salınır.[73] Sistemin içinde doğan huzursuzluktan muzdarip olsa da, kendini 'ait' ve hatta *sorumlu* hisseder. Kendisini sorgulaması, sistemle özdeşimi nedeniyle sistemin sorgula(n)masıdır. Dolayısıyla, başlangıçta *aykırı* gözükse de, kolektifi peşinden yeni mite doğru çekecektir.

Mit kahramanı taklit merciidir; 'fascinosum' hâlesiyle kendini özdeşime açar. Dönüşen ve dönüştürendir. *Eski* gelecek projesi, kahramanın eyleminde yırtılır ve *yeni* bir öneri yapılandırılır. Başlangıçtaki eksiklik öncesi dinginliğe dönüşü mümkün kılan 'yeni', 'eski'den farklıdır ve bu, kahramanın sayesinde mümkün olmuştur. Gerçi *eksilme bilinci* bir kez oluşmuştur; hep bir burukluğu, endişeyi kor halinde tutar, ama mit, sembolik kavrama ve denetim imkânı verecektir.[74]

'Kahraman' kavramı sosyokültürel bir çerçeveyi gereksinir. Kahramanlık, tanımını ancak bu kapsamda hakeder. Bir eylemin 'kahramanlık' olarak tanımlanması için irdelenmesi gereken, 'ne/kim', 'nasıl' sorularının önüne, 'niçin' sorusu geçer. Bu sorunun yanıtı, öncül soruların yanıtlarını yeniden *yorumlayacaktır*. 'Ne için?' sorusu da *geriden* yanıtlanan bir sorudur; eylemin varış noktasını işaret etmesi gerekmez, *çıkış saiki* esastır. Önemli olan –eksileya-

73 Bröckling, 2015; Luhmann, 2008.

74 Mit, geniş anlamıyla, bir antropomorfik evren ve zaman tasavvuru sunar. O ân ve hâl içinde nihâi ve kesindir. Mit aradalığı anlatır; ama aradalık geriliminden çıkmış olma yanılsaması yaratır. Bu nedenle yatıştırıcıdır; selâmet vaat eder. Kültürel antropolog Claude Lévi-Strauss'un mit hakkında –burada zikredilenden biraz farklı bir çıkarsamaya varsa da– söylediklerini anımsayalım: Mit, *çözümsüz kültürel karşıtlıkları aktarma* işlevini üstlenen gösterenlerin oluşturduğu bir yapısal sistemdir. Doğum, ölüm, cinsellik gibi temel konularla ilgili çözümsüz kültürel çatışmalar konusunda uyarılar içerir. Mit çözüm sunmaz, –gerilimi dindirmez– ancak karşıtlıklar arasında özdeşlik ya da benzerlikler kurarak sembolik denetim imkânı verir (Sels, 2011).

zan– müesses nizamdan çıkışı süren devinimdir; devinimin faili ve taşıyıcısı, 'kahraman' sıfatını haizdir.[75]

Bu bağlamda diyebiliriz ki, 'kahraman' sıradan değildir; *herkes gibi* değildir. Kahraman, kendi dışındakilerin olmadığı/olamadığı bir kişidir. Kendisine duyulan hayranlık, ona teslim olmayı da, kıskanmayı da, korkmayı da içerebilir. Müesses nizamı dışarıya doğru yırtması, sisteme yabancılaşmayı yeni bir sistem önererek aşması ve tamamla(n)mayı müjdelemesi, onu kolektifin 'içkin özne'lerinden farklı kılmaktadır. O 'aşkın özne'dir.

Doğanın ve verili sosyokültürel dizgenin içinde devinen birimler, kuşkuya düşmedikleri, şaşırmadıkları, kuralları takip ettikleri sürece, verili olanın nesnesi konumundadırlar. Kendilerini yaşamlarının merkezinde ve eylemlerinin sorumlu faili hissettikleri ölçüde 'içkin-özne' tanımlamasına yaklaşırlar. Öznesellikleri mevcut dizge tarafından tanımlanmış ve sınırlandırılmıştır: Oyunu kuralına göre oynarlar ve oyun içinde huzurludurlar, sorgulamazlar, huzursuz olsalar ve sorgulasalar da yanıtları mevcut dizge içinde ararlar; hazır/verili kitlerde (*mitlerde*) selamet bulmayı gereksinirler ya da memnuniyetsizliklerini sonlandıracak bir çıkış/çözüm yolunu/yöntemini hayal edemez, tasarlayamazlar ya da gereken eylem gücünü/cesaretini bulamazlar.[76] 'Kahraman'la özdeşleştirdiğimiz 'aşkın özne' oyunu bozar, mızıkır, itiraz ve isyan eder ve üstüne üstlük *haddini aşar*; bilinenden bambaşka bir önermenin gerçekliğinde ısrar eder.

Kahramanlık her zaman, olanı olduğu haliyle kabul etmeme, duruma itiraz ve hatta bazen yıkıcılık içeren isyan ile müterafıktır.

---

75 *Kolektif* sosyokültürel dizgeden söz ediyoruz; ancak tıpatıp aynısı *bireysel* sosyokültürel dizge, yani intrapsişik ve interpersonel yapı ve dinamikler için de geçerlidir. İnsanın (ve elbette ki kolektifin) *polimitik* yapısını göz önünde tutmak, konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bireysel planda 'kahraman', –eksikliğin hissedildiği– eksen mitin içinden hareketle, bu mitle çatışan/çelişen diğer parça mitleri, uyumlu –ve parçaların toplamından daha zengin– bir işlevsellikte buluşturan 'ben-bilinci'ne yakıştırılabilir bir sıfattır.

76 Kolektif kültürün sunduğu, önerdiği, inandırdığı ve sıkça dayattığı 'erişme (inisiasyon) mitleri ve ritleri' hazır 'kit'lerdir: *Aşkın'a meyleden özne*'yi içkinleştirerek, 'nesne'de bağlar ve *kitler*. Kahramanlığın ne kadar tehlikeli ve öngörülemez olabileceğini de hissettirir ve vazgeçirir; zira gerçek (total) kahramanlık 'çılgınlık'tır. Müesses nizama ve kültüre muhalif/düşman olmak, onu beğenmiyor/saymıyor ve yıkmayı hedefliyor olmak demektir.

Daireden çıkmayı, bildik ve güvenli *içeriyi*, sakladıklarında belirsiz *dışarıdan* ayıran çeperi yırtmayı gerektirir. Mevcut hâkim miti yeni bir mit önerisiyle dönüştürme iddiasını sürer. Kahraman, dizgenin *aykırı* çocuğudur; ondan doğar, ama onda kalmaz, onu reddeder ve *mevcut* 'Beri'den, *mümkün* 'Öte'ye doğru *dışarıya* hamle eder. Dizgenin içinde kaldığı sürece *kuluçkadaki* 'ön-kahraman' *artık* aykırıdır, yabancı cisimdir. *Önkahraman*, bu kavramsallaştırmayla, *antikahraman* tanımına yaklaşır: Mevcut dizgeye aykırıdır, ancak –henüz– dizgenin içindedir.

ANTİ-KAHRAMAN

'Anti-kahraman' kavramı için genellikle 'kahraman' tarifine gönderme yapılır. Kişilik, etik-ahlaki değerlere bağlılık açısından kahraman ve antikahraman zıt nitelikler taşırlar. Kahramanın eylem beraklığı ve hedefe adanmışlığından farklı olarak, antikahraman niyet ve eylemlerinde çelişkilidir, görüngüsünde bulanıktır. Hedefsizdir ya da hedeflerinde değişken, hatta kaypaktır. Hedefselliği aktif olarak reddedebilir, hafife hatta alaya alabilir. Güvenirlik antikahramanın bir özelliği değildir. Değişkenliğinin belirlenemezliğiyle/keyfiliğiyle, *bile isteye sürdürülen aradalığın vücûd bulmuş temsilcisidir*. Antikahraman, dünyaya yapıcı/şekillendirici bir bağlanma içinde değildir; –özne olarak– *tamamlayıcılığı* ve –nesne olarak– *tamamlanmayı* reddeden, olanaksız gösteren hal ve eylemleri onu dünya için *tehlikeli* kılar; zira eksikliğin kaçınılmazlığını, *kader* olduğunu duyumsatır.

Antikahraman, başarısızlıkları, eylemsizliği, belirsizlik karşısında donukluğu ya da dağınıklığı, umarsızlığı, çıkarcılığı/bencilliği, dar görüşlü, içgörü ve empati yoksunu olması ile de kahramandan ayrışır; dünyanın zoru karşısında bocalayan insanın olağan hallerine yaklaşır. İnsan kutsal kitap diliyle, 'zalim' ve 'cahil'dir.[77] Kastedilen şudur: İnsanın dünyayı kendince şekillendirmeye kalkışması, yani zihnini özne sıfatıyla nesnelerine yansıtması –en iyicil niyetle olsa dahi– bir dayatmadır; bunun mümkün olduğunu

77 "Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir." (https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Ahz%C3%A2b-suresi/3605/72-73-ayet-tefsiri; 29.10.2021)

düşünmesi 'cehalet', nesnesi gözüyle bakıldığında 'zulüm'dür. Her şekillendirme şiddet içerir ve her şiddet eksiltir, şeklin içine sığıştırdığını muhafaza ve müdafaa için, dışarıya attığını, yani Bütün'den budadığını kendinden uzak tutar, yabancı ve tehlikeli, bazen gereksiz/anlamsız, sıkça yok sayar. Güvenliğimiz için kendimizi ne kadar daralttığımıza, 'Bütün'den ne kadar eksildiğimize bakarsak, göreceğimiz *mutlu-mesut* 'cehalet'imizdir.

Kahraman, bu zulmü ve cehaleti inkâr eder, ama üstlenmek zorundadır; kendi özgün yolunda olasılıkları eksilterek göreli bir bütünlüğe varma çabası, eksik insan varoluşunun kaderidir. Ne kadar tamamlanırsa tamamlansın, dışarıda bıraktığı bir şeyler mutlaka olacaktır. Kahraman, devinimi nihayete erdiğinde bazen kaçındığı 'zulüm ve cehalet'in en ateşli savunucusu olur. Antikahraman, kahramanın zıddı bir figür olarak insan(lığ)a, bu zorunlu zulüm ve cehaletin hiçbir nihai bütünleşmeye varmayacağını, aradalıktan çıkmanın ancak bir yanılsama olduğunu bazen sessiz/sakin, bazen bağıra çağıra ilan eder.[78]

İnsanın olumsuzluklarından bahsetmiş olduk –ama tekrarlayalım-, bunlar tam da kahramanın yaptıklarıdır. Kahraman şekillendirir ve her şekillendirme kaçınılmaz bir eksil(t)me olacaktır. Kahramanın, eyleminde 'tamamlanma'yı ümid ve vaad etmesi, bu açıdan bir yanılsama gibi gözüküyor. Coşkuyu ve hüznü bir arada barındıran bir yanılsama, ki yukarıda değindiğimiz aradalıktan çıkma ümidine *ve* imkânsızlığına karşılık geliyor.

Antikahraman kavramına farklı bir açıdan yaklaşmış oluyorum. Vurguyu, kahramanın işlevlerine değil, bizzat *kahramanlık* nosyonu üzerine yapıyorum: Kahramanlığın, dolayısıyla bireysel devinimle *aradalıktan nihai çıkışın mümkün olduğu* varsayımının negasyonunu antikahramanın temel özelliği olarak tanımlayacağım. Olumlu sonuçlar doğuran eylemiyle yapıcı/yapılandırıcı/genişletici işlev üstlenen, kendini referans tutarak ve özdeşime sunarak norm oluşturan, *aradalık halinden çıkıyor olma* yanılsamasıyla tedirgin

78 Bu bağlamda antikahraman, kahramanın zıddı değildir, *eksiğidir*; eksikliği vazeden eksiğidir. Kahraman bütünlüğü muştular, tamamla(n)mayı vâ'deder. Antikahramanın söylemi, tamamla(n)maktan eksiktir. Karşı görüş ise şuna işaret eder: Antikahraman, kahramanın *fazlasıdır*; onun yanılsamasını görür, kendini kandırdığını açığa vurur.

ruhları yatıştıran, ümit aşılayan kahramanın bu özelliklerinin zıddı anti-kahramanda teşhis edilebilir. Antikahraman –salt bu niteliğiyle– topluluğun makbul bir ferdi olamaz; zira vâ'dettiği sadece 'arada(lıkta) ve huzursuz insan'dır (*homo interus –ergo– inquietus*; lat.).[79] Dingin bir şekillenmeyi değil, hiçbir kararlı şekillenmenin mümkün olamayacağını, eksikliğin esas olduğunu çığırır.

Antikahramanın sosyokültürel değerler açısından 'kötü' olması gerekmez. Ama tuhaf, yadırgatıcı ve rahatsız edicidir; varlığı ve eylemleriyle huzursuzluk girdabıdır. Kendini içinde olduğu sistemin nesnesi olarak sorgulayabilir ve yorumlayabilir; bu durumda kendini nesneleştirmiş, dolayısıyla kendine ve sisteme yabancılaşmıştır. *Dışarıya doğru* –sürekli– devinim halinde gibi gözükür; ancak dışarıda kendisini saracak güvenilir bir mevcut mite sığınma ya da yeni bir miti inşa ihtimalini reddeder. Aradalıktan çık(a) maz, aradalığı peşi sıra sürükler. Hâkim miti reddederken, yeni bir mit önermesinden de imtina eder, zira 'Öte'nin mümkün ve/veya anlamlı olduğuna inanmaz. Sistemi yıkmaz, ama dibini oyar. O, 'her şey *iyi* ve *tam(am)* olacak' muştusunu bozar. Huzursuzluğunu sistemin bir parçası yapar ve sistemi –kahraman misali– *Öte'ye/selamete* ulaştıracağı yerde, *aradalığın derinine* çeker: Herhangi bir *aşkın* eylemin anlamı yoktur, zira *aradalıktan çıkış ümidi yoktur!* Varlığı ve eylemleri muhataplarını tedirgin kılar, kendisiyle özdeşimi engelleyecek savunmaları tahrik eder, tepkileri *aşırılaşmaya* zorlar. Hoyrat ve nobran aşırılaşmalar, kararsızlığı artıracak, sistemin kırılma noktasına yaklaşmasına neden olacaktır.

Antikahraman da 'kahraman'dır; ama *aradalıktan çıkışın* değil, 'aradalığın kahramanı'dır. Aslında yeni bir önerisi vardır; ama bu öneri rahatsız edicidir: Sistemin *kararlı kararsızlığını* [*sic*], hapseden çıkışsızlığını vâ'zeder. Çıkış ümidini baltalar. Önerdiği mit, bir '*anti-mit*'tir [*sic*]. Güvenlik amaçlı mitolojik güdülenmeyi anlamsızlaştırır ki, mutlak karşılığı kaostur. Paradoks kendini gösterecektir: Kaos'un –olmayan– miti, ezeli ve ebedi eksiklik mitidir, *eksik* mittir. René Girard'ın[80] çizgisinde yorumlarsak, düzenleyici –antientropik– bir şiddet önermez, uyguladığı *şiddet* bozucu ve

79 Saydam, 2017a.
80 Girard, 2003.

dağıtıcıdır. Dengesizliği artırıcı eksikliği, ya antikahramanın bizzat kendi dönüşümüyle *yeniden-yapılandırıcı* kahraman eylemselliğine geçişin tetikleyicisidir,[81] ya da sistemin diğer üyelerini dürterek yeni bir kahramanın doğuşuna zemin hazırlayacaktır. Antikahraman sistemi karıştırır ve –bazen– kahramanlığa doğru mayalar.

Antikahraman bilinmezliği kutsar, kahramanlığın saçmalığını/beyhudeliğini çığırır. Kahramanın kendinden menkul değerini alaya alır. Eksikliğine güler; kendini ciddiye almaz, dünyayı ciddiye almaz. Dolayısıyla kolektifin kendini bağladığı tüm mihenk taşlarını, örf, inanç, ahlak, hukuk ve bilgi edinme yöntemlerini, hiyerarşiyi sarsar. Bazen bu sarsıcı işlevi, 'uyarmak/uyandırmak' gibi bir hedefe bağlar; ancak bu durumda uyandırmak istediklerinin uyanmasına değer atfettiğinden dolayı, antikahraman pozisyonundan uzaklaşmış, 'kahraman-lık' yolculuğuna çıkmıştır.

Antikahraman bazen –aynı anda çok öyküyü süren– polimitik örgütlenmesinin farkında olabilir.[82] Farkındalığı kahramandan fazla da olabilir, ki antikahramanı eşdeğer olasılıkların dağınıklığında

---

81 Burada çelişkili bir nokta, antikahramanın tamamlanmışlığı, kahramandan daha fazla önemsediğini düşündürmektedir. Ancak travma ve hayal kırıklıklarından kaynaklanan eksiklik yaşantısının onarılmasıyla ilgili ümitsizlik, kurguda ya da gerçekte dünyayı hiç'leyen bir yıkıcı şiddete vesile olur. Narsisistik hıncın belirlediği şişinme, nesnelerini tahrip eden öznenin –dolayısıyla– kendisinin de 'hiç'leneceği bir dünya tasarımına neden olduğundan, tamamlanma olasılıklarını tıkayan bir yalnızlaşma/yalıtılma kısır döngüsünü besler. Tekrar olsa da yeniden vurgulamak isterim: *Antikahramanın alâmet-i fârikası, müesses nizam ve hâkim kelamın (nomos ve logos) geçerliğini/güvenirliğini sorgula(t)masıdır.* Dolayısıyla açık ya da örtük yıkıcı bir eylem söz konusudur. Bu yıkıcılığın doğrudan tezâhürü şart değildir. Önemli olan, sürdürülen dizgenin sorgulatılmasıdır. Antikahraman afallatır. Bu meyanda, mizahı kullanan aykırı sarkastik memnuniyetsizleri *sevimli* antikahramanlar sınıfında zikredebiliriz.

Her şekillenme ancak, bazı öğeleri dışlayarak ve içeride tutulanlar arasındaki ilişkileri kısıtlayarak mümkündür. Yani kahramanın miti dağınık bir bütünden eksil(t)meyle şekillenecektir. Antikahramanın böyle bir eksilmeye rıza göstermediği, vazgeçemediği ya da cesaret edemediği de söylenebilir.

82 Polimitik farkındalık konusunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Kahraman bazen neredeyse *trans* halinde hedefine kilitlenmiştir; yoluna çıkan her caydırıcı/ayartıcı faktörü –eğer mitine hizmet etmiyorsa– bertaraf edilmesi gereken engel olarak görür. Tek bir kahramanlık mitine kendini kaptırmıştır, sair mitleri değersizleştirir. Bu durum kahramanın portresini tek-boyutlu yapacaktır. Antikahraman, polimitik yapısının zengin karmaşasında bazen kaybolduğu hissini verse de, kahramana göre çok-boyutludur; aradalıktan çıkışsızlığının ya da çıkmayı reddetmesinin nedeni bir değerler hiyerarşisi kuramaması, ya da kurmaktan imtina etmesi olabilir.

seçim yapmaktan alıkoyabilir. Önem/değer ve öncelik hiyerarşisini kuramadığı olasılıkların arasında huzursuzdur. Ama huzursuzluğunu (*~tekinsizliği*) evi yapmıştır. Aradalıktan kaç(a)maz, ona mecbur olduğu evi olarak katlanır. Seçenekler arasında kararsız, duygu ve düşüncelerinde ikirciklidir. Tek bir hedefi takip edemeyecek kadar, olasılıkların çeşitliliğinde kaybolmuştur. Olası her hamlesinden kuşku duyar, eylem netliğini bulamaz; bazen eylemi tercih etmez. Zamanın dayattığı seçim ve eylem zorlamasını reddeder, olasılıkları muhafaza eder: Zamansallığı ve şekillenmeyi *reddeder*.

Kahraman insanlığın ileriye doğru seferinin bayraktarıdır. Antikahraman ise, insan(lığ)ın büyük mitine, yani –kendini referans tutarak– sonsuz gelişim fantazisine *özne* olmayı reddetmektedir. Yıkıcı bir rolü var gibi gözükse de, oluşan kararsızlığın yeniden yapılanmayı uyarması açısından antikahramanların insan(lığ)ın tarihi seyrindeki rolü vazgeçilmezdir. İnsan –özde-, –aşağıda ele alacağımız *Oidipus* gibi– kahramanlık sevdalısı antikahramandır. Belirsizliği, yaşamın bulanıklığını, her şekillenmenin tamamlanmaya değil, eksilmeye götürdüğünü hisseder; yine de ümit ve merakla yeni olasılıklara doğru yolunu sürer.

Özetleyelim: Aradalığın kahramanı, antikahramandır; *vice versa*, antikahraman, aradalığın kahramanıdır. Dışarı Öte'ye doğru eylemsizliği, özgün eylemliliğidir. Mevcut mitlerin nesnesi, dünyanın –doğanın ve kolektifin– nesnesi olmayı reddetmektedir. Özne olarak hiçbir yerde huzurlu değildir, hiçbir mitin içinde değildir. Bu da elbette ki bir mit: Aradalığın miti, yani hiçbir gerçekliğin mutlak gerçeklik olmadığının, güvenin, gücün, arzunun, tamlığın vb., tümünün bir yanılsama olduğunun ve bir mesnetsiz inanç gerektirdiğinin söylemi. Belki 'gerçek' kahramanlığı bu aradalık farkındalığından başlatabiliriz. Diyebiliriz ki, her kahraman *önce* antikahramandır.

TRAJİK KAHRAMAN

Burada bir kavramı daha irdeleyebiliriz: 'Trajik kahraman', Aristoteles'ten mülhem, hata ve eksikleriyle –kendi mitini sürerken– kaçınılmaz olarak kendi yıkımına doğru devinen insandır. Oidipus, Antigone, Medea, Agamemnon, Hamlet vb, adalet ya da intikam duygusuyla/sorumluluğuyla en doğrusunu yaptıklarını

düşünerek hareket ederler; ancak kendi mitlerinin bir üst-mit tarafından yutulmasına şahit olurlar. İradeleri yanlış ya da eksiktir. Üst-mit baskın çıkar.

Sorgulayan ve kalkışan insan, Atina kentdevletinin İÖ 5. yüzyıl tragedyalarında, 'trajik kahraman' sıfatıyla, artık iyice ikircikli bir aradalık haline evrilecektir. Aiskhylos (İÖ 525-456), Sophokles (İÖ 495-406), Euripides (İÖ 480-406) üçlüsünün başını çektiği tragedya yazarları için eski mitolojik dönemin berraklığı, özgür iradenin kaderin içine yedirildiği bir bulanıklığa dönüşmüştür. Aristo'nun tarifiyle, hâkim söylemin suç ve hata olarak tanımladığı 'hamartia' (gr.), trajik kahramanı, vâ'zedilenden uzaklaştırır, mecburiyetlere yabancılaştırır. *Hata*, ama daha da önemlisi *suç*, hâkim söylemden sapmanın/isyanın ve *aykırı* özgürleşmenin bilmeden-istemeden gerçekleşmesi olarak öykülendiğinde, *özgür* irade ve sorumluluk kaderin içine saklanmış olur. Özgür iradenin kadim paradoksu şekillenir, insan-lık kaderin oyuncağı gibi gözükür. Ancak tragedyada, mitsel *kesinlik ve gerçeklikten taşan* sorgulama ve tedirginlik *–artık–* baş göstermiştir.

Tragedyalar da bir mit içinde devinirler. Mitin döngüselliğinde sorun çözüme kavuşur; ama kader-irade belirsizliğinin aradalığında doğan *huzursuzluk* bir *fitne* odağı olarak muhafaza edilir; seyirciye aşılanır. Zira trajik kahraman artık bireysel özgürlüğünün olasılıklarında *kendi-başınalık* belirsizliğinin kapısındadır, *antikahraman* kisvesini taşır. Öznel irade ve eylemlilik ile Büyük Öteki'nin hâkim iradesi aradalığında –bilmeden– davranan kahraman o aradalıkta ezilir, kapsayıcı büyük mitin âciz nesnesi olduğunu anladığında artık çok geçtir. Ancak trajik öyküsünün şahitlerine bıraktığı miras, yani ikircikli seçimlerin huzursuzluğu artık aşılanmıştır. O çekirdek huzursuzluk süregider ve trajik kahramanla özdeşim içinde izleyiciyi tarihin eşiğine götürür. Kapanan her mit bu huzursuzluğu içinde büyütür ve yeni bir mit üzerinden *daha* kapsamlı bir anlam arayışına gebedir. Vurgulamıştık: *Tarih mitlerin yırtılma izlerini takip edecektir.*

Trajik kahraman kapalı bir miti açmış, farklı bir şekilde yeniden kapatmış olsa da, özdeşime açık aradalığında bu ikircikliği hep canlı tutar. Her 'Oidipus' sahnelenmesi, mitin pekişmesini değil, sarsılmasını ve çözünmesini getirecektir. Kadim Yunan'da

tragedya dönemi, mitolojik dönem ile filozoflar çağı arasında geçiş aşamasıdır.[83] İnsan, Delphi tapınağındaki tanrı buyruğu

83 "Attika topraklarında boy gösteren tragedyalar beslendiği Atina *demokratia*'sından daha uzun yaşayıp Akropolis'in politik, etik ve ontolojik-egzistansiyal bağlamda sözcüsü olarak klasik Yunan sanatının temelini oluşturmuştur. Bu klasik sanat, insanın hem kendi ne'liğini bulmasında hem de *polis*'in kendini tanıması ve müdafaasında gerekli unsurları her bir yurttaşa (*polites*) temin ederek 'düşünme'nin yeniden düşünülmesine olanak vermiştir. Kökeni dramalarda temellenen bu 'düşünme' *physis* ve yazılı hukuku, ahlaki değerleri, kültürü de içine alan *nomos* arasındaki çatışmayı gözler önüne sererken bu çatışmanın üstesinden nasıl gelineceğine dair ulaşılabilecek uzlaşının ne olduğu hususunda da araştırmaya koyulmuştur. Açığa çıkan araştırmada dağ yamacında konumlanan tiyatro sahnesinde (*skene*) beliren tragedyanın yanında yer alan *philosophia* olay hallerinin ötesinde tragedyadaki 'hakikat' arayışına odaklanmıştır. Bu noktada tragedyada görünür olan hakikat, 'acının bilgeliği'nin çağrısına kulak kesilerek yeni dünyanın eski dünya karşısındaki çatışmasında tüm karşıt fenomenleri ile yeniden düşünmeye bizi davet etmektedir. Düşünülen, eski dünyanın *physis*'inin *ananke*'si (η αναγκη) karşısında yeni dünyanın *anankesi*dir. Trajik olan tam da bu karşılaşmada kendini ele vermektedir. Görmek-körlük arasında başlayan bu trajik oluş bizi, üstesinden gelmek isteyeceğimiz bir o kadar da vazgeçemeyeceğimiz ve tüm bunlara rağmen daha 'yüce'sini isteme doğrultusunda paradoksallığın iyimser kaldığı bir alana sürükleyecektir. Bu bir sürükleyiştir; çünkü çekilen ızdıraplar artık duygu durumu olmaktan çıkarak acısını *logos*'un huzursuzluğunda açığa çıkarmaktadır...

Aristoteles *Poetika* adlı eserinde tragedyanın kaynağının bir tür *hymnos* olan *dithyrambos*lardan türediğini ifade etmektedir... Bu anlamda tragedyanın kaynağının tanrılar ve insanlar arasında kurulacak bağı gözettiği anlaşılmaktadır. Bu gözetimde oluşacak bağ, tanrıların ve insanların gücüne nüfuz edebilme bağlamını açığa çıkardığı gibi insan bilincinin dünyasal gerçekliği sanatsal imgelerle açımlayabilmesini ve insanın dünya-içinde-var olmaya dayalı bir varlık olarak kendi varlığının, dünyanın, varolanların, *kosmos*'un anlamını keşfedebilmesini olanaklı kılacak Hermes'in bilgeliğine açık boşlukları da kavrayabilme imkânını sağlamaktadır. Bu doğrultuda tragedyalarda dünya bir 'yaratım varlığı' olarak hakikatin açıklığında durmaktadır. Tragedyalarda sergilenen trajik olay halleri arasında insan, mitlerden kopmayacak şekilde tanrıların hükmündeki başarılardan sıyrılmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla tragedyalarda trajik olgu, insanın dünya-içinde edimlerinin gerçekleşmesine engel olan yazgı ve bu yazgıya dahil olan 'boyunduruk' (*ananke*) ile ele alınmaktadır.

Tragedya ozanlarının odak noktası kıldığı boyundurukta tanrıların varlığının karşısına tanrısal-soylu kahraman konulur. Bu bakımdan ozan, tragedyalarında insanın, kendisini çevreleyen zorunlulukla en güçlü varlık tarzını ve bu varlık tarzına karşıt olarak en güçlü tanrının varlık tarzını konu edinerek tanrısal soylu varlığın neleri nereye kadar yapabileceğine yönelik bilme-tanıma istemini açığa çıkarmaktadır. Bu sebeple tragedyalarda amaç, insanın tanrılar karşısında üstünlüğünü gösterebilmek olmayıp onun varlığının hudutlarını farkına vardırabilmektir... Keza Homeros dilinde koşucu Akhilleus ne kadar güçlü ve akıllı bir varlık olarak tanrısal soydan gelse de ölümlülüğünü açığa çıkarttığı ayak topuğuna olan darbeyle, Bilge Oidipus Sphenks bilmecesini çözüp Thebai'ı kurtarsa da hakikati göremeyecek kadar 'kör' oluşuyla, Kreon ne kadar güçlü bir kral olsa da *hybris*'ine yenik düşüşüyle insan varlığının hudutlarında hangi olanakların bulunduğunu göstermektedirler.

Bu bağlamda Attika tragedyalarında tanrı-insan, boyunduruk-özgürlük, *hybris*-

"kendini bil[84]!" (γνῶθι σεαυτόν [*gnothi seauton*], gr.) yazıtının gereğini kendisine yordayacak, artık kendini referans tutacak, aradalığının karanlığında *akıl* yordamıyla ilerleyecektir.

Burada anti-kahraman rolünü bir süreliğine üstlense bile, trajik kahramanın nerede ayrıştığını görebiliriz. Trajik kahraman *–ayrıştıran/kalkıştıran–* 'hamartia'nın içinden mitolojik döngüye dönüş yapar; düzene boyun eğer. Deneyim ve kazanımları hâkim miti değiştirmiştir; ancak 'yeni' mitin gerçekliği de deneyimlerindeki bozgunlar üzerinden 'eski' tarafından teyit edilmiş olmaktadır. Trajik kahraman serüveninin nihayetinde döngüsel modele teslim olur. Bireysel yenilgisiyle, kendisine ait hissetmediği bir Öte'nin zaferini teyit eder. Kaderi dayatan 'Öte' için kahraman, sürecin yükünü bir süre için taşımayı isteyerek [*sic*] üstlenen bir cahil kurbandan fazlası olmayacaktır. Özne-lik sadece bir yanılsamadır. *Ebedi antikahraman* modelinde ise, yeni bir mit oluşsa bile, *mitojenik zorlantıyı* hedef alan müstehzi inkârın süregittiğini müşahede ederiz. Antikahraman hâkim Büyük-Mit'e mesafesini her zaman koruyacaktır, en acıklı yenilgisinde bile...

---

sophrosyne birbirine karşıt fenomenler olarak sunularak 'görünen'den öte görünmeyen, gizli olan göz önünde bulundurulmaktadır... Tragedyaların en önemli misyonu bu gizi aydınlık kılabilme uğruna insan yaşamına ve dünyasına ışık tutabilmektir. Bundan ötürü tragedyalarda karşıt olan fenomenler görünen-görünmeyen ayrımında öne sürülmektedir. Greklerin bilme tutkusundan sirayet eden tragedyadaki bu bağlam insanın yaşamını, varlığının anlamını ve öteki benleri tanımaya, bilmeye yöneliktir. O halde *kosmos*'ta neler olup bittiği ve neler olabileceğine ilişkin düşünüş, insanın nasıl yaşıyor olduğu ve nasıl yaşaması gerekliliği meselesini de aydınlığa kavuşturabilecektir. Tragedyalardaki boşluklar her bir *anagnorisis* (tanıma) ile seyirciyi 'gizemi açma' (*aletheia*) doğrultusunda akıl yürütmeye sevk etmektedir. Başka deyişle tragedyalar *logos*'a ilişkin bir çağrıda bulunmaktadır. Bu anlamda tragedyada karşımıza çıkan insan düşünen, eleştiren, inşa eden, tanrılarla giriştiği pazarlıkta gizil güçleri açmaya ve onları rasyonel bir temele oturtmaya çalışan yaratıcı bir varlıktır. Ele alınan mitler bu noktada tanrılardan çok insanlara hizmet etmektedir. Bu, tragedyalarla birlikte mitlerin bağlamının değiştiğinin izahıdır...

[T]ragedyalar insanlar ve tanrıların birlikte yaptığı sözleşme ile sahneye çıkarak insan-doğa arasında kurulacak bağı tesis etmeye çalışmaktadır. Bu konuda tanrı-insan ikileminde tragedyaların insan lehine tercihte bulundukları açıktır." (Yıldızdöken, 2021: 117-120)

84 'Kendini bil' ünlemesinin bir buyruk ya da öneri olması ve tanrıdan gelmesinin ironik çelişkisi elbette daha geniş bir irdelemeyi hak ediyor. Burada sadece dikkat çekmek istedim.

II. OİDİPUS

'ARADALIĞIN (ANTİ-) KAHRAMANI' OİDİPUS: MAKTUL VE MAKBUL OĞUL, TOPAL VE BİLGE TİRAN, KÖR VE ÖFKELİ AZİZ



Oidipus", Hermann Nitsch (1990)

Sigmund Freud'un psikanalitik kuram için ana metafor olarak kullandığı mitin Sophokles[85] yorumuyla Oidipus [Οἰδίπους Τύραννος, gr. –*Oidipous Tyrannos*–] tragedyası, Batı kültürünün çekirdek karmaşası ve temel dinamiğini yansılar. Oidipus hakkında felsefenin, sosyal bilimlerin, sanatın her alanında çok şey yazıldı, çizildi. Dinamik psikolojinin hemen tüm kuramları, kabul-red ya da uyarlama üzerinden Oidipus miti ve karmaşası ile bağlantı kurar. Oidipus'un öyküsünü, mitoloji araştırmalarının ülkemizdeki duayeni Azra Erhat'a hürmeten, onun dilinden özetleyelim:

> *Oidipus Yunan mythos'unun en trajik kahramanıdır. Onun kişiliğinde tragedyanın özü ve trajik kavramının asıl anlamı belirir. Trajik kişi tek başına ya da bütün soyuyla birlikte tanrı lanetine uğramış kişidir; kaderin oyuncağı olur ve istemeyerek, bilmeyerek suç ve günah işler, bundan ötürü de ya dışarıdan ya da içinden gelen korkunç belalara uğrar. Oidipus insanın tüyler ürpertici bir dramını dile getirdiği içindir ki, adı tıp ve ruh bilimine varıncaya kadar insanla ilgili bütün bilim ve sanat dallarına karışmış, her alanda derin iz bırakmıştır. Serüveni şöyle özetlenebilir: Oidipus Thebai kral soyundandır. Kadmos'la Hormania'da kaynak bulan bu soyu tanrı yetiştirmiş, ama belki bu tanrıya, Dionysos'a karşı koyduğu için lanete uğramış, akıl almayacak yıkım ve acıların birbirini izlemesini görmüştür. Oidipus, Thebai kralı Laios'un oğlu, Labdakos'un torunudur. Anası bazı kaynaklarda*

85 Sophokles, 1941; 2002; 2005.

Epikaste diye anılan İokaste'dir. İokaste gebe iken bir düş görür, Teriesias bu düşü şöyle yorumlar: Kraliçenin karnında taşıdığı çocuk babasını öldürecektir. Doğar doğmaz bebek dağa bırakılır, ayak bilekleri delinmiş, içinden bir kayış geçirilmiştir. Ayağı şiş anlamına gelen Oidipus adı da ondan. Çocuğu bir çoban bulur, götürür Korinthos kralı Polybos'a verir. Polybos'la karısı Periboa'nın çocukları olmamıştır, Oidipus'u öz evlatları gibi büyütürler, çocuk da onları ana baba bilir. Delikanlılık çağına gelince bir dedikodu işitir: Kralın oğlu değil de, bulunmuş bir çocukmuş diye. Gerçeği tanrı Apollon'dan öğrenmek üzere Delphoi tapınağına doğru yola koyulur. Thebai'ye yakın dar geçitte arabalı bir adama rastlar, kimin çekilip yol vereceğine dair kavgaya tutuşurlar. Oidipus adamı ve arabacısını öldürür.

Bir anlatıma göre, Oidipus Laios'a rastladığı sırada Delphoi'den dönmekteydi. Tanrı bilinci ona kendi babasını öldürüp anasıyla evleneceğini bildirmişti. Oidipus sarsılmış, çileden çıkmıştı, Korinthos'a bir daha dönmemeye kararlıydı. O sırada kavgaya tutuştuğu adamı gözü kararak öldürmesi doğaldı. Bu olaydan sonra Thebai'ye varır. Sphinks denilen canavar şehirde korku salmakta, sorduğu bilmecelere cevap veremeyenleri parçalayıp yemektedir. Sorular da şunlardır: Kimi zaman iki, kimi zaman üç, kimi zaman dört ayaküstünde yürüyen ve doğal yasalara karşıt olarak en çok ayağı olduğu zaman en güçsüz olan yaratık hangisidir? İki kız kardeştirler, biri ötekisini doğurur ve ikincisi birincisinden doğmadır. Oidipus birinci bilmeceye insan, ikincisine de Gün ve Gece diyerek doğru cevapları vermiş. Sphinks kendini tünediği kayadan aşağı uçuruma atarak ölmüş. Thebai halkı da rahat bir nefes almış ve kurtarıcısı bildiği Oidipus'a Laios'tan boş kalan taçla birlikte dul karısı İokaste'yi vermiş. Oidipus bir daha Korinthos'a anasının, babasının yanına dönmemek amacıyla Thebai'ye kral olmuş ve İokaste ile birleşerek dört çocuk üretmiş: Eteokles, Polyneikes, Antigone, İsmene. Yıllar geçer, Thebai şehrinde veba baş gösterir. Salgının nedenini öğrenmek için Oidipus kaynı Kreon'u Delphoi'ye gönderir. Gelen cevap şudur: Kral Laios'un katili bulunmalı ve şehirden sürülmelidir. Oidipus hemen araştırmaya koyulur ve suçluya karşı korkunç tehditler savurur. Bilici Teiresias'a katilin kim olduğunu sorar. Kâhin cevap vermekten çekinir. Oidipus, Teiresias ve Kreon arasında kavga kopar. İokaste araya girer ve bir zamanlar gördüğü düşe, Laios'un da dar bir geçitte öldürüldüğüne değinecek olur. Bu sözleri duyunca Oidipus'un içine kuşku girer. Bu

sırada Korinthos'tan bir ulak gelir, Polybos'un öldüğünü, Oidipus'un kral olmak üzere Korinthos'a çağrıldığını bildirir. Oidipus gene de ikirciklidir: Babasının ölümü kendi elinden olmamıştır, ama anasının bulunduğu yere gitmekten çekinir. Derken ulak kendisinin Polybos'la Periboia'nın oğlu olmadığını, saraya bir çoban tarafından bulunup getirildiğini söyler. Çoban da getirilip gerçeği açığa vurunca Oidipus'la İokaste'nin artık şüpheleri kalmaz. Kraliçe sarayın içine sığınıp canına kıyar, Oidipus da anası ve karısı olan kadının iğnesiyle gözlerini kör eder. Sophokles'in 'Kral Oidipus' tragedyasında dile getirilen bu dram Oidipus'un Thebai'den sürülmesi, kızı Antigone'ye yaslanarak Attika'da Kolonos iline gelmesi ve orada ölmesiyle sonuçlanır. Oidipus'un öleceği toprak tanrılarca kutlanacağı haberi yayılınca Kreon'la Polyneikes Oidipus'un Thebai'ye geri gelmesini isterler, ama kör kral Attika'da kalıp ölmeyi seçer. Kendisini süren oğullarının ikisine de, yurdu Thebai'ye de lanet okur. Ölümünden sonra oğulları arasında kopan kavga ve Thebai şehrinin üstüne çöken yıkımlar bu ilenmenin sonucudur.[86]

Oidipus'un yaşamöyküsü hep aynı anlatılmaz. İsminin geçtiği, İÖ 7. yüzyıla ait *Odysseia*'nın "Nekyia" bölümünde, ensestin açığa çıkmasının ardından krallığını devam ettirdiği rivayet edilir. Homeros[87] Odisseus'un ölüler dünyasında Oidipus'un annesi Epikaste ile karşılaştığından bahseder. Baba katli, ensest ve Epikaste'nin intiharı, Sophokles tragedyasıyla uyumludur, ancak tanrıların Oidipus'a 'gerçek' öyküsünü duyurmasının ardından baba katili tiran/kral[88] gözlerini kör etmez ve Thebai hükümdarlığını sürdürür:

86 Erhat, 1993: 226-227.

87 Homeros, 2005.

88 Tercümelerde ağırlıkla 'kral' olarak tanımlanan Oidipus'a, orijinal metinlerde daha çok 'tiran'lık (*tyrannos*, gr.) yakıştırılmasının nedeni manidardır (Knox, 1954). Antik Yunan'da ayrım nettir: 'Basileus'un (gr.) karşılığı olan 'kral' kavramı, iktidarın nesep üzerinden babadan oğula geçtiği bir 'doğal' dizgeye işaret eder. 'Tiran' ise, iktidarı zor kullanarak, hileyle ya da diğer 'doğal-olmayan' yollarla ele geçiren dışarıdan gelen 'yabancı'yı (*xenos*, gr.) tanımlar. Tiran kraliyet silsilesini bozan, gurur, keyfilik ve zorbalık sıfatlarıyla müterafık yabancıdır. Oidipus da kendini 'xenos' olarak tanımlar. Doğal seyrinde zaten kral (*basileus*) olacak olan –ancak dışlanan ve dışarıdan geriye dönen– Oidipus'un, tiran (*tyrannos*) kavramını taşıması, onun sistemin parçası –ve güvencesi– olmasına rağmen, 'doğal'ın dışında bir zorlamayla alışılageldik sistemi bozduğunu ima eder. Oidipus'un trajik öyküsü, *tiran değil kral* olduğunu fark etmesiyle gün yüzüne çıkacaktır. Yani kendini (tiranlığını) kendisi yaratmamıştır; dolambaçlı yoldan olsa da, kraliyet soyunun takipçisidir; babasının oğludur.

> Oidipus'un anasını gördüm, güzel Epikaste'yi, bilmeden büyük bir suç işlemiş, evlenmişti oğluyla, Oidipus öldürmüştü babasını ve koynuna girmişti anasının, tanrılar da açıklamıştı bunu insanlara ansızın. Oidipus yönetti gene de Kadmosoğulları'nı güzel Thebai'de, amansız tanrıların buyruklarıyla acılar çeke çeke. Epikaste'yse engin kapılı Hades'e inmişti kaygı içinde, yüksek damından sarkıttığı kemende bağlayıp kendini, bir sürü de bela bıraktı arkada Oidipus'a, ne kadar bela gelirse anasının öcünü alan perilerden, hepsini (Odysseia XI: 271-280).[89]

Tiran Oidipus'tan bahseden Oidipodeia ve Homeros'un *İlyada* destanının köklerinin İÖ 8. yüzyıldan da öncelere gittiği varsayılır:[90]

> Mekisteus bir zamanlar Thebai'ye gelmişti, savaşta düşen Oidipus'un ölüm törenine, tekmil Kadmosoğulları'nı orada yenmişti. (İlyada XXIII: 678-680)

Oidipus –ve şürekâsının– miti Sophokles'te üç tiyatro eserinde anlatılır. Öykünün iç zamanına göre sıralama, 1) *Tiran Oidipus*, 2) *Oidipus Kolonos'ta* ve 3) *Antigone* şeklindedir; ancak yazarın ilk kaleme aldığı Antigone'dir (İÖ 442). Onu İÖ 428'de sahnelenen 'Tiran Oidipus' takip eder. Thebai Üçlemesi'nin sonuncusu olan 'Oidipus Kolonos'ta' [Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῷ, gr. *–Oidipous epi Kolonoi*] Sophokles'in en geç eseridir; ölümünden sonra torunu Genç Sophokles tarafından İÖ 401 yılında sahneye konmuştur. Her tiyatro eserinde odak farklıdır.

Oidipus'un yaşamı açısından *Tiran Oidipus* ve *Oidipus Kolonos'ta* tragedyaları devamlılık arzederler. Anlam bütünlüğü için bu iki eserin birlikte değerlendirilmesi esastır. Üçüncü (eser sıralamasında ilk)[91] tragedya *Antigone*'de Oidipus'un lanetlerinin oğullarına yönelik postmortem gerçekleşmesine şahit oluruz. Özellikle vurgulamak gerekir ki, Sophokles'in *Oidipus*'u bir *özgün* uyarlamadır. Atina tarihinde bir 'Tragedyalar Çağı'ndan söz etmek mümkündür.

---

89 Homeros, 2005.

90 Homeros, 1999.

91 Yani, Sophokles Oidipus'un şahsî öyküsüne onun ölümünden sonraya sarkan *oğullarını maküm eden laneti*yle başlamıştır.

Tragedyalarda her zaman bir kadim mite atıf mevcut olsa da, öykü, ekleme-çıkarma ve değişikliklerle *özgün* yapıt niteliğinde ortaya çıkar. Tragedya öykünün işleniş ve açılımında, mitin çizgisini birebir takip etmez; eskisinin yerine yeni bir mit önermesinde bulunur. Burada da kadim Oidipus miti esas alınmış olsa da, Sophokles'in kendi yaşam serüveni, hayat görüşü ve zamanın Atina'sının sosyopolitik ve kültürel dinamikleri doğrudan metne yansıtılmıştır. Sigmund Freud, *Tiran Oidipus* metnini esas kabul etmiş, diğerlerini irdelememişken, örneğin Jacques Lacan, *Oidipus Kolonos*'ta ve *Antigone* metinlerine özel önem vermiş, hatta psikanalitik kuramın açılımında öne çıkarmıştır. Vernant ve Vidal-Naquet psikanalitik kuramın mihver kurmacası olan Oidipus mitinin Sophokles/Freud yorumunun orijinalitesini ve/veya dominansını şöyle sorgular:

> Oidipus biz 20. yüzyıl insanları, Freud'un okuyucuları ve haliyle onun müritlerinin müşterileri olan bizler için bir arketip ve bir 'halet-i ruhiye'dir. Fakat MÖ 420'de de Oidipus yine bu anlama geliyor olabilir miydi? Veya Sophokles'in Oidipus'undan geriye, bir başka Oidipus'a, mesela Odysseia'daki (XI, 271 vd.), sır açığa çıktıktan sonra da hükmetmeye devam eden Oidipus'a veya İlias'ın (XXIII, 679) savaşta ölen Oidipus'una mı geçmeli acaba? Veya tam tersini yapıp, Iokaste'nin hayatını devam ettirdiği, Eteokles ve Polyneikes kavga edip birbirlerini öldürürlerken kör Oidipus'un sarayında kapalı kaldığı Euripides'in Fenikeli Kadınlar'ına (MÖ 410) kadar inmeli mi? Hatta zaman içinde daha da ilerleyip Roman de Thébes'deki Oidipus'a veya Oidipus gibi babasını öldürüp annesiyle yatan orta-çağ efsanesinin Judas'ına kadar gelmeli mi?[92]

Tüm mitler gibi çok-odaklı, çok-katmanlı, çok-anlamlı '*yaşayan*-öykü' niteliğiyle Oidipus miti de insan yaşamının karmaşıklığını yansılar. Hiçbir yorum, bir miti bütünlüğünde kapsayamaz/açıklayamaz; çünkü içinde bilinçten çok bilinçdışı vardır. Eşeledikçe derinlerden fazlası çıkacaktır. Freud'un Oidipus yorumu, çekirdek aile üçgenindeki baba-oğul rekabetine ve ana-oğul ensestine yoğunlaşırken, Sophokles'teki tanrıların/kaderin belirleyiciliği psikanali-

92 Vernant ve Vidal-Naquet, 2012: 489.

tik kuramla harmanlanmış, tragedya kahramanına atfen tanımlanmış 'oidipal süreç' içindeki biyo-psikoseksüel açılımın zorlayıcılığına dönüşmüştür. Tanrılar, kehânet, insanın kibri ve suçluluğu/sorumluluğu yerini gereksinimler, dürtüler, arzular ve psikoseksüel gelişimde ayrışmaya bırakmıştır.

Baba katli, ana-oğul ensesti, otokastrasyon ve tabii ki bu yöndeki *dürtülerin engellenmesi, yasaklanması, bastırılması, dönüştürülmesi*, Batı insanının varoluşunun merkezi/eksen karmaşası olarak tartışmaya açılmıştır. Bu meyanda zikredilebilir ki, Oidipus karmaşası, arkaik pervert-antisosyal[93] dürtülerin engellenmesi ve dönüştürülmesi üzerinden, bireysel-ruhsal ve toplumsal-kültürel gelişimin motor çatışmasını ve dahi uzlaşmasını barındırır. Güçlü afektlerin gürültülü zorbalığında sürüklenen bedenlerin ve zihinlerin çaresizliği ve direnişi, sorumluluğunu üstlendikleri ya da reddettikleri eylemleri, Oidipus'un öyküsünde çok canlıdır. *Haşin* ve *hazin* öyküsünün ruhsal çözümlemesi (gıyabında) en ince ayrıntılarına kadar irdelenen Tiran Oidipus'un, psikanalizin en meşhur hastası olduğu söylenegelmiştir.

'Oidipus Karmaşası' ortodoks psikanalitik kuram ve uygulamanın mihver kurgusu ve joker terimidir: Freud hemen tüm psikopatolojiyi Oidipus'a bağlar.[94] 1897'de, dostu Fliess'e bir mektubunda, Oidipus öyküsü üzerinden kendisinde tespit ettiği temel çatışmanın ve oluşturduğu karmaşanın etkileyici olduğunu, herkeste bu karmaşaya ait uzantıların bulunduğunu yazar. Oidipus'un bilmeden –ama '*bilinçdışı* bilerek' [*sic*]– yaşadığının, bilinçdışındaki arzu, inkâr/kaçınma, dönüştürerek gizleme ve/veya sergileme ikircikliği şeklinde tezâhür eden karşılığı 'Oidipus karmaşası'dır. Freud, oto-analizinde ve hastalarından edindiği materyalde bu karmaşanın 'gerçekliğine', belirleyiciliğine (ve evrenselliğine) ikna olmuş, 1910 yılından sonraki yazılarında konuyu ayrıntılandırmaya başlamıştır.

Oidipus karmaşasının evrenselliği yani kültür-aşkınlığı (ve mutlaklığı) konusu çok tartışmalı; değişik bilim alanlarında lehte-aleyhte çok

93 'Antisosyal' terimi burada basit *kelime anlamıyla* kullanılmıştır.
94 Nasio, 2012; Sterren, 1974.

sayıda araştırma ve makale mevcut. Sadece psikiyatride ve psikanalizde değil, antropoloji, folklor, tarih, din, sanat-edebiyat çevrelerinde de konu büyük ilgi uyandırmış, doğrudan verilerden çok duygusal pozisyonların belirlediği sıcak polemikler yaşanmıştır. Yirminci yüzyılın ikinci dekadında kültürel antropolog Bronislaw Malinowski, Trobriand adalarında yaptığı saha çalışmasının bir sonucu olarak, Oidipus karmaşasının evrensel olmadığını savunmuş, lehte ve aleyhte görüşler bilahare *evrensel Oidipus*'u tartışmayı sürdürmüşlerdi.[95]

Freud'un Oidipus karmaşasının evrenselliği konusundaki iddiası çok da afaki değil; bazı temel veri ve varsayımlara dayanıyor. Elbette sosyokültürel farklılıklara rastlanacaktır. Ancak eğer Oidipus gibi her çocuk bir anneden doğuyor, ilk ve –spekülatif de olsa– belki tek bütünlük yaşantısını *–rahim içi dönemi de kapsayacak şekilde–* bedensel düzeyde anne&çocuk bir(likte)liğinde yaşıyorsa, doğması ve büyümesi, ayrışmak ve kopmak fiillerini de içeriyorsa, *anne*, insan ve kadın olarak diğer özellikleriyle de varsa ve farklı ilişkilerde de yaşıyorsa, zaten hiçbir şekilde mümkün olmayacak, geriye/ayrışma-öncesi o ilk(sel) bütünlüğe dönüşü, babanın (dayının) şahsında olsun olmasın, sembolik olsun ya da somut-dolaysız olsun, yasa(k)larla ya da ayartmalarla engelleniyorsa, çocuğun önünde 'erişmek'ten, ilk(el) bütünsel yaşantıya ve ilk(s)el arzu nesnesine daha –erişkince– gelişmiş, kültürün maskeleri altında saklanmış ikameler bulmaktan başka çıkar yol kalmıyorsa, diyebiliriz ki herkes insanlığında, –oğlan ya da kız [*sic*]– Oidipus'tur. Bu ontogenetik süreci, nesillerarası geçişleri ve sosyal hiyerarşik düzenlemeleri anlamak için rahatlıkla mecaz olarak kullanabiliriz.

'Oidipal Üçgen' kavramına farklı bir açımlama getirmek istiyorum: Başlangıçta mevcut anne-bebek ikili birliğinden (*dual-union*) gelişim sürecinde hem *ayrılan-kaçan,* hem *kovulan-itilen* çocuk, anneyle 'bir'liğinin artık mazide kalmış bir hal olduğunu fark ettiğinde, bir şeyin daha ayırdına varır: Anne 'dışarı' ile vardır, 'dışarı' ile ilgilidir, 'dışarı'nın etkisi altındadır ve çocuğundan *kaçırdığı* [*sic*] zamanını anne ve çocuğun olduğu 'beri'den dışarıda, 'öte'de geçirmektedir. Bu durum bir zorunluluktan da kaynaklansa, annenin heves, tercih ve isteğiyle de gerçekleşse, anne çocuğu 'öte'-için/'öteki'-için

95 *Bkz.* Akhtar, 2009; Edmunds ve Dundes, 1995; Gu, 2006; Güç, 2012; Johnson ve Price-Williams, 1996; Lebovici, 1982; Obeyesekere, 2011; Smadja, 2018; Wax, 1990.

ihmal etmekte, *öteyi beriye yeğlemektedir*. Bu elbette ki çocuğun benmerkezci algılamasının ürünüdür. Ötede, annenin arzusunu yönelttiği çekici/güzel, hükmüne biat ettiği güçlü/karizmatik vb bir şeylerin varlığı iç içe geçmiş bazı motivasyonları tetikler:

1- Dışarısı, annenin ilgisini çekiyorsa, anneyle ortak payda olarak dışarıda (Öte'de) buluşmak, dolayısıyla annenin –Beri'nin Öte'sinde varsayılan– arzusunu üstlenmek, gölge özne olmak..
2- Bizzat dışarısı olmak, dolayısıyla annenin –Öte'deki– arzusu olmak, yeniden nesnesi olmak.
3- 2. maddeye rekabeti de ekleyerek, Öte'deki ö/Öteki'yi bertaraf ederek yerine geçmek.
4- Öte anneyi çekiyorsa, çocuk için de ilginç ve önemlidir; ve Öte'de ne varsa anneden/çocuktan daha güçlü, değerli ve önemlidir; annenin eksiklerinden de münezzeh olabilir, o halde bizzat bir merak ve yönelim odağıdır; anneden vazgeçerek Öte'yi, ö/Öteki'yi arzulamak.
5- Öte'de ne varsa, anneyi kontrol edebilecek kadar güçlüyse, anne yerine onu tercih etmek, anneye olan bağımlılığı bir başka bağlanma üzerinden aşmak. Öte'nin, ö/Öteki'nin nesnesi olmak. 5. madde, 4. madde ile iç içedir, ama bir ve aynı şey değildir. 4. maddede bilme/tanıma, ele geçirme, 5. maddede ise arzulanma ümidi ve biat ön plandadır.

Çocuk ilkin dışarıda (Öte'de) yoktur. Anne ile Beri'de sürdürülegelen, ama sık sık aksayan ve kesilen *gerçek* ilişki, imgelerin (~tasarımların) devamlılığıyla telafi edilmeye çalışılır. Henüz bilinmeyen, ama var olduğu sezilen dışarının (Öte'nin) kurgulanması için annenin imgelerine ve simgelerine ihtiyaç duyulacaktır. Annenin tabi olduğu simgesel sistem, insanın yaban doğayı evcilleştirme ve 'öteki'lerle arasındaki ilişkileri düzenlemenin en soyut düzeneği olan dilde içkindir ve çocuğa doğrudan ya da dolaylı olarak önerilir ve/veya dayatılır. Bunun önemine Fransız psikanalist Jacques Lacan'ın külliyatından aşinayız.[96] O halde diyebiliriz ki, anne çocuğuyla

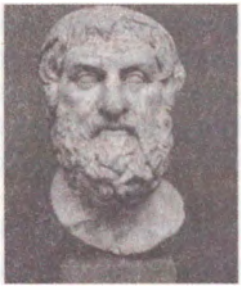
96 Öğütcen, 2021.

olan Beri'deki 'gerçek' ilişkisine, 'simgesel' Öte'nin kurgularıyla *ihanet* [*sic*] etmektedir, onu *gerçek* olandan mahrum bırakmaktadır. Yerine önerdiği, *gerçek* olandan farklı bir *kurgudur*. Çekirdek aile için Öte(ki)'nin somut temsilcisi babadır. Ancak *somut* baba, kendi gerçekliğiyle çocuk ile karşılaştığında, ona yeni bir gerçek de sunacaktır. Kohut'un irdelediği 'Telemakhos yayı,'[97] Odysseus'un oğluna hediye ettiği yeni, ama eski anne gerçekliği üzerinden tanıdık *iyicil* gerçekliğin güzel bir mecazıdır. Babanın, dışarının (anne&çocuk birliğinin *dışarısının*) annesi [*sic*] olarak, ama gerçek anneden farklı Öte'nin de temsilcisi olarak çocukla buluşması, çocuğun *kurgu* ile *gerçek* temasını sağlama imkânı sunar. 'Anne' özelliği taşımayan babanın şefkatsiz şiddeti, bu *güvenli-şekillendirici* açılımı ıskalayacaktır. Oidipal karmaşanın patolojiye dönüşmesinin yolu açılmış, anne ile ilişkideki muhtemel eksikliklerin –'anne' işlevli– *baba* üzerinden telafisi de olanaksızlaşmıştır.

Üçgen ilişki modelinin bu yorumunda, fark edileceği gibi, bir *üçüncü şahıs*, olağan üçgenin 'baba'sı muhakkak değildir. Baba, olağan koşullarda sözü edilen öteki ve Büyük Öteki'nin temsilcisi ve vaizi olabilir, ama şart değildir. Öteki, yani üçüncü referans mercii, dayı da olabilir, dede de olabilir, anneanne/babaanne de olabilir, annenin çocuğundan çaldığı [*sic*] vakti geçirdiği işi/mesleği de, patronu da, arkadaşları da, hobisi de, bağımlılığı/takıntısı, idolü, ideolojisi vb de olabilir. Sağlıklı psikososyal gelişim için optimal olan bu 'dışarı'nın, öte(ki)nin, çocuğun henüz soyutlama yetisi gelişmemiş zihninin merak ettiğini müşfik ve somut tutarlılık içinde çocuğa sunacak bir 'insan' olması, çocuğu Beri'den (*gerçek'ten*) Öte'ye (*kurgu'ya*) devinimde 'insan' sıfatıyla karşılayabilmesidir. Vurgulamamız gereken, üçüncünün/ötekinin anne üzerinden ta-

97 "Kohut [...] Oidipus trajedisine alternatif olarak başka bir öykü önerir. Bu Odysseus'un öyküsüdür. Odysseus Truva Savaşı'na gitmemek için deli taklidi yapar. Onun numara yaptığından şüphelenen ve durumunu görmeye gelen Palamedes, Odysseus'un bir sabanla toprağı sürdüğünü görür. Palamedes, Odysseus'un yeni doğmuş bebeği Telemachus'u alıp sabanın geçeceği yola koyar. Odysseus akıl sağlığının yerinde olduğunu açığa vuracak şekilde sabanın yönünü değiştirir; yarım çember çizip, Telemachus'a bir zarar gelmesini önler. Kohut'a göre, bu 'akıl sağlığının yarım çemberi'dir. Bu adlandırmanın iması, baba-oğul ilişkilerinde normal olanın sevgi, koruma, kollama olduğudur. Baba ile oğulun birbirlerine ölümcül nefret duymaları normal gelişimin bir parçası değil, çekirdek gelişim programındaki hasar ve sapmaların sonucudur." (Erten 2004: 19-20)

nımlandığı, tek bir şahıs ya da işlevde toplanmış olmasının da gerekmediğidir. 'Üçüncü' sıkça çoğuldur, ötekilerdir. Baba, olağan koşullarda çekirdek ailelerin yakın *üçüncüsü*, 'en' *üçüncüsüdür.*





Mitin Sophokles&Freud yorumu, modern insanın psikososyal gelişim sürecindeki eksene açıklık getiren anahtar-metafordur. Mitlerin *kahramanın yolculuk ve serüvenleri* olarak yorumlanmasında, o kahramanın duruşunda ve eylemlerinde temsil ettiği 'Bireysel-Benlik-Bilinci'ni, onun oluşma ve serpilme sürecini anlatmış ve anlamaya çalışmış oluyoruz. Mitin 'eksen-kahraman'ı, 'oğul-Oidipus'tur; onun arzu ve eylemleri, –zihinsel *kargaşadan* çıkaracak– Oidipus *Karmaşası* açılımının motor elemanıdır. Mitin diğer figürleri de, bireysellik ve benlik bağlamındaki yorumlarda, 'fon kahramanları' olarak kendilerini gösterirler: Bireysel ve Ortak Bilincin doğabilmesi, varlığını sürdürebilmesi ve hükümran olabilmesi için ötekilerle gerekli birlikteliğin temsilcileridirler; kendi özgün mitleriyle kahramanın mitine –destek ya da köstek– katılırlar. Yani her mit 'esas oğlan' dışındaki diğer figürlerin kendi özgün mitleri kapsamında da anlatılabilir; elbette ki hepsi birbirinden farklı olacaktır.

Iokaste ile başlayalım: Ana kraliçe, 'dişil söylem'i vâ'zeder. Doğa-ana'nın temsilcisi kadın ve anne olarak, oğulun babanın yerine geçeceği, öleni yeni doğanın takip ettiği, her şey aynı kalsa da, her yenilenmede gençleşerek devamlılığın söylemcisidir. Doğa hep

aynı kalır; yaşlanan eril (baba) yerini genç erile (oğula) teslim eder. Doğa'dan/Dişil'den farklı ve ayrışmış olması onun ölümlülüğünün gerekçesidir. Anne bu geçişmeyi *oğul vermesiyle* mümkün kılar.

Iokaste kocası kral üzerinde asılı kehâneti/laneti bilir, ama Laios'un endişesini önemsemez. Döngünün kaçınılmazlığının farkındadır, hatta uygulayıcısı bizzat kendisidir. Bazı aktarımlarda dikkat çekildiği üzere, müstakbel katili oğlunun rahme düşmesini engellemek için kaçındığı cinsel ilişkiye Laios'u sarhoş ederek ayartan Iokaste'dir. Iokaste kendi mitini Laios'a ve Oidipus'a giydirir. Oğulun annenin dahliyle babayı –bilmeden– katletmesine yolu açacak *yabancılaşmayı* sağlayan çobanların ve Korinth kraliyet ailesinin katkısıyla döngü başlar.

Iokaste, Oidipus'u ölüme gönderiyormuş gibi yaparken, dört şeyi mümkün kılar:

> a) Oğlunu babasının hışmından, dolayısıyla ölümden kurtarır. b) Babayı korku ve öfkesinde yatıştırır, onun müttefiki gibi davranır. c) Oğulu köklerine yabancılaştırarak bilinçli baba katlinden kurtarır ve olası vazgeçmesinin önüne geçer: Laios, Oidipus için artık bir yabancıdır. Iokaste, Laios'un dizgesinin kodlarını Oidipus'a tanıtmaz. Ve son olarak: d) Olağan gelişiminde ayrışması mukadder oğlunun kendisinde kalmasını sağlar, anne yerine eş olarak...

Baba ve oğul, her ikisi de kaderlerine, iradelerinin kusurlu-kısıtlı olmasına, ölümlülüklerine körleştirilmiştir; dişil söylemin güçlü iradesini fark edemezler. Her şey olup bittikten sonra Oidipus'un gözlerini annesinin elbise iğnesiyle kör etmesi, eril'in selef-halef temsilcisi baba ve oğul için malumun ilamından başka bir şey değildir: Eril –dişil'in oyununa– kördür: *Çıplak* dişil'i görmesi mümkün değildir.[98] Ya da çıplak dişil'i –kendi aslınca– görmek onu körleştirecektir.[99] Baba-oğul *farkında olmadan* birlikte döngüsel

98 Ana Tanrıça, dünyevi oğluna, "kimse benim peçemi açamamıştır," der (Campbell, 1992: 75).

99 Bu bağlamda iddia edilebilir ki, Oidipus, Iokaste'nin elbise iğnesini gözlerini kör etmek amacıyla çıkarmamıştır. Annesini ve karısını tüm çıplaklığıyla –yeni bilgisi ışığında– görmek istemiştir. Çıplak gerçeği görmeye dayanamamış, iğneyi gözlerine saplamıştır.

dizgeye hizmet eder. Doğum→Ölüm→Doğum...'dan müteşekkil *dişil* yaşam döngüsü, eskinin yeni ile aynı ya da farklı olmasını umursamaz. Dönüşerek yaşamı sürdürmek esastır.

Iokaste –babayı *kullanan* ve ona *kıyan*, oğulu *arzulayan ve kayıran* 'gizli ajanda'sıyla– doğanın önsüz ve sonsuz bilgeliğini taşıyan *dişi* rolünde oğul-eşinin erki eline geçirmesine destek olur. Ancak ayrışmamayı, –hangi rolde olunursa olunsun– ana(-eş) ve oğul(-eş), hep bir arada kalmayı vâ'zederken benlik-bilinci'nin her türlü farklılaşma hareketini engellemekte, yeni'yi boğmaktadır. Oğlunun ayrışmasına izin vermez; oğul olarak rahminden çıkanı, eş olarak rahmine bağlar.

Kral-baba Laios'un, bireysel bilincin –ölümle– çözülmesini engelleyici tutumu kaba aşırılığın karikatürizasyonuyla malûldür. Laios, eril muktedir olarak kadim dişil ilkenin döngüsel zamanından kaçmaya kurgulamıştır kendisini. Mütehakkim/mütekebbir –ve dişil ilkeye karşı savunmadaki– eril, hep iktidarda kalacak, dişil ilkenin eskiyi öğüten çarkına teslim olmayacaktır. Dolayısıyla babanın ölümünü gerektiren oğulun iktidarı, Laios için kabul edilemez bir tehdittir. Oğlu olmazsa/öldürülürse, iktidarını ve selametini muhafaza edebilecektir.[100] Fiziksel varlığının ölümlülüğünü inkârla, mevcut düzenin (eril sistemin) devamlılığını sağlamaya soyunur. Oysaki eski'nin çözünerek yenilenmesi, yaşlanmayla işlevsizliğin aşılmasını mümkün kılacak yegâne olasılıktır. Sistemin (kültürün) devamlılığının kendi *somut/gerçek* bireysel varlığını değil, *soyut/simgesel* '<Öteki'nin (Büyük Öteki'nin) varlığını gereksindiğini göremez. Evet, <Öteki'nin vazettiği kültür kendi bireysel sonluluğunu aşacaktır; yani devamlılığın garantisi olarak çerçeveyi belirleyecektir. Her yeni doğum gibi, oğlunun doğumu da mevcut kültürün içinden 'yeni(lenecek) kültür'e açılım olasılığını barındırmaktadır. Bu bağlamda Laios'un, 'eski' kültürün muhafızlığını da üstlendiği, –oğul üzerinden– *ayrışmaya karşı* kısıtlayıcı ve daraltıcı bir işlev üstlendiği söylenebilir.

100 Laios'un, kendisini sona götürecek kaderinden kaçma çabası, Oidipus'un –bilinç düzeyindeki– çabasının öncülüdür. Baba-oğul ikisi de aynı amacı güderler: *Baba katlinin engellenmesi*. Yani oğul, bir anlamda babadan yanadır, onu sakınmak istemektedir.

Yukarıda 'eski-yeni' rekabeti ve devamlılığı bağlamında ima ettiğimiz "kim başlattı?" sorusunun yanıtını, mitolojinin en eskiye ait anlatılarında arayabiliriz (Bonnefoy, 2000; Erhat, 1993; Grimal 1997): Yer-Ana Gaia'nın, çocuklarını yerin yedi kat derininde Tartarus'ta mahpus tutan Gök-Baba Uranos'a karşı oğullarını azmettirip, kendi imalatı tırpanla hadım edilmesine neden olduğu, baba kastratörü oğul Kronos'un, artık tezahür edip Zaman'ı başlattığı o meşûm üçgene dek geriye gidebiliriz. Devam edelim: Kendisini devireceklerinden korktuğu için çocuklarını yutan, yani *yine* yeniye izin vermeyen Zaman-Baba Kronos'u, yine annesinin –Rhea'nın– himmetiyle kurtulan oğul Zeus'un bertaraf etmesi de klasik üçgene işaret ediyor: Ana-çocuk-baba. Olympos panteonunun en yücesi Zeus da aynı endişeden muzdariptir: İlk karısı hikmet tanrıçası Metis'in hamile olduğunu öğrenince, erkini tehdit edecek ve tahtını ele geçirecek bir çocuk doğuracağı korkusuyla Metis'i yutar.[101] Hep tekrarlayan baba-devrilmesi ya da katlinin kışkırtıcısı ve kolaylaştırıcısı anneyi, konumuzla ilgili olarak Iokaste'de teşhis edebiliyoruz. Thebai kentini de –her ne kadar şekillenmişliği ve hiyerarşisiyle erilleşmiş olsa da– sembolik dişil özelliğiyle tanımladığımızda, resim netleşiyor.

Tekrarlayan baba-devrilmesi ya da katlinin bir yerde farklı boyuta geçmesi, ancak Oidipus'un postoidipal (~'trans-oidipal') üstbenliğinin kurumlaşmasında mümkün olacaktır. Oidipus kimliği ve miti bu nedenle önemlidir. Oğul, –Oidipus karmaşasında– bu trajik kahramanın öyküsünü uygulamaya dökmez. Kendini –sembolik anlamda– kastre eder, 'yıkıcı' gücünden vazgeçer ve düzeni /–Lacan'la konuşacak olursak– Baba'nın Adı'nı kutsar. Kendi oğullarının da kendisini alaşağı etmesinden korkması gerekmeyecektir. Zira muktedir, artık ulaşılamayacak kadar Öte'dedir: Üçü/üçgeni dörtleyen/tamamlayan, <Öteki'de Baba'nın Adı'dır. Üçün gerginliğinin Aşkın'da dörtlemeyle dinginliğe kavuşacağı ümidi doğar. 'Dört' sembol dilinde mükemmelliğin, tamlığın sayısıdır.[102]

---

101 Yutulan hamile Metis'in çocuğu bir kızdır ve –eril dolayımla– Zeus'un kafasından doğacaktır [*sic*]: Akıl ve sanat tanrıçası Pallas Athena.

102 "[D]ört, noksansızlığı, barışı, kararlılığı ve zamana bağlı olmamayı ... üç, ... iyediliği, eksikliği, huzursuzluğu ve uğraşı temsil eder... Üç kararsızlığı içinde bocalayan ve üç ile uğraşmak zorunda bulunan kişi, ya üçü dörde yükseltmeli ya da bire

Her hâlükârda söyleyebileceğimiz şudur: Yaşlandıkça güçsüzleşen ve kendini taze gençliğin karşısında tehdit altında hisseden –kendisi de bir zamanlar *oğul* ve *kardeş* olan, yani *oğul* olmanın ne olduğunu bilen– babanın başlattığı süreç, sonunda yenilerek zafer kazandığı, *simgesel varlığını* 'Baba'nın Adı' (Lacan) olarak ulaşılmaz bir baloncukta kurumsallaştırdığı bir süreçtir. Sigmund Freud'un psikomitolojik çözümlemenin öncü eseri olarak tanımlanabilecek *Totem ve Tabu*'da[103] anlattığı gibi, Baba kendini yok ederek/ettirerek ölümsüzleşmiştir. Oğul'a, kazanmak için *'Baba'nın Adı'nın temsilcisi baba* olmaktan başka çare kalmamıştır; *baba→oğul→baba...*: Devran döner; çerçeveyi ve dinamikleri 'Baba'nın Adı' belirler. Her daim aynı ve baki olan Doğa (dişil ilke) bir yanda, sürekli genişleyerek kendine ayrı makam oluşturan devinimiyle Mana (eril ilke) öte yanda, aradaki gerilimin nesnesi –ve *öznesi*– oğuldur. 'Çocuk' değil de –eril işaretle– 'oğul' sözcüğünün kullanılması, 'madde-doğa-dişil-ana-beden' beşlisinden 'mana~tin~eril-baba~ruh'a doğru uzaklaşanın, tanımına atfen 'oğul' olması gerekliğindendir. Dişil ya da eril her insan bir anneden, tek-anneden, doğadan oğul vermiştir. Sembol dilidir.

Laios hakkında vurgulanması gereken bir diğer nokta, ölüme doğru eksileyazan babanın yaşadığı –regresif– narsisistik zedelenmedir ki, muhtemelen geçmiş –preoidipal– yaraların kabuklarını açmaktadır. Oğlunun kendisine tabi olmayacağını, saygı göstermeyeceğini öğrenir; daha da kötüsü var olma hakkına kastedilecektir. Preoidipal aynalanma gereksiniminin, dolayısıyla hayranlıkla yüceltilme arzusunun oğlu tarafından da karşılanmaması demektir

indirmelidir. Çünkü sadece dört ve bir sayılarında çözüm olasılığı vardır... hiç kuşkusuz, en iyisi tamlığa erişmektir..." (Johnson, 1992: 106-7)

"Dört, âlemde ilk bilinen düzenle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır ve böylelikle sabit suretler içindeki tezahürlerin şaşırtıcı çokluğunu düzenleyerek tabiattan medeniyete dönüşüme işaret eder... Kitabı Mukaddese ait gelenekte Dört'ün dört yönle olan ilişkisi, Tanrı'nın bütün âleme uzanan gücünü temsil eder manada 4 melek veya çocuk melek (cherubim) ile ifade edilir... Dört kenarlı biçimlerin, özellikle karenin mükemmel ve kendine yeterli olduğu düşünülürdü... sadece mekânsal düzenin bir sayısı değil, dünyevi düzenin de bir sayısıdır... Dört ana yönüyle birlikte manevi düzenin imgesi olan Mandala, Jung'a âleme genel teslisçi yaklaşımı aşmaya çalışan düzenleyici gücün ideal bir sembolü olarak gözüktü." (Schimmel, 1997: 91-109)

103 Freud, 2012.

bu. Bu durum regresyonu koyulaştırır; benlik-işlevleri bozulur, sağlıklı karar veremez: Oğlundan kaynaklandığını farz ettiği, ancak asıl kökü kendisinde olan agresif kıyıcılığı Oidipus'a yöneltir. Doğumunun engellenmesine, doğarsa da katledilmesine neden olacak korku/kaygı ve öfkesine haset de eklenecektir: Oğluyla 'anne-eş' Iokaste'nin ilgisini ve şefkatini paylaşmak, hem de –oğlu kendi yokluğunda Iokaste'ye yakın olacağından dolayı– kendisinden esirgenenin oğluna bahşedileceğini kurgulamak, Laios'u –ataerkil düzende annenin sahibi– baba pozisyonundan, –anneyi paylaşan– kardeş pozisyonuna getirir. Ek olarak kendi eksikliğinde kıvranan ve tamamlanma imkânı giderek daralan yaşlı neslin Laios'u, geleceğe doğacak taze Oidipus'un tamamlanma olasılıklarını kıskanır. Oidipus'un varlığı/tamlığı, kendi yokluğu/eksikliğidir. Laios, çözümü Oidipus'a –doğum öncesi ve sonrası– yaşam hakkı tanımamakta bulur. Onu yok etmenin kendi eksik ve çaresiz yanını yok edeceğini ummaktadır. Kısaca ifade edecek olursak, Oidipus Laios için hem –aynalamayarak– mahrum bırakan –preoidipal– kendiliknesnesi, hem de babanın hakkını gasp eden –preoidipal– oğul/kardeş, hem de korkutucu/kıyıcı –preoidipal&oidipal– rakiptir.[104]



Sfenks heykelciği, İÖ 5. yüzyıl sonu - 4. yüzyıl başı
Fotoğraf: Ardon Bar-Hama.
Freud Museum, Londra.

Kaynak: *https://www.artsy.net/article/artsy-editorial-sigmund-freuds-massive-art-collection-influenced-theories*

104 Güç, 2012.

Tüm gizemi ve korkutuculuğuyla yırtıcı-dişil Sfenks, oğul-bilinç'e yönelik tehditkâr bir engelken, yok oluşu paradoksal şekilde, oğulun regresyonunun, dolayısıyla da yok oluşunun yolunu açacaktır. Kimerik Sfenks *ktonik* bir arketiptir. 'Ktonik' terimi, –Yunanca– yeri ve yeraltını işaret eder. 'Kton'lar, eski Yunan mitolojisinin 'Erinni'leri, Hinduların 'Rakşasa'ları, Arap Yarımadası'nın 'Cin'leri, Germenlerin 'Elfe' ve 'Walküre'leri, Türki coğrafyada Kız Satılay, Kün Cölörüme Hatun, Albız, Kayış Baldır gibi, değişik kültürlerde benzer motifler içeren, 'ölüm'le bağlantılı, yerin ve yeraltının yaratıklarıdır. Ana Tanrıça'nın hizmetkârları veya temsilcileridir. Tırnak içinde işaret edilen ölüm'ün burada vurgulanan anlamı, toprağa/suya, doğa ananın kucağına/rahmine, bilinçsize dönmektir; bireyselliğin, özerkliğin, ben-bilincinin sönmesidir. Ktonik güçlerin, bilinci çözücü/dondurucu ve gelişmeyi engelleyici gücü, 'yeni'ye yönelen yolu kapatır.[105]

Laios hâlâ iktidardayken, yani yokluğundan (katledilmesinden) önce şehrin girişine kurulur Sfenks. Mevcut eril dizgenin süregitmesini tehdit eden güçtür; gençliğini yutarak Thebai'nin geleceğini tıkamaktadır. Laios'un şahsında şekillenen eril iktidarın hâkim mitini değişime zorlar; yarattığı kriz bir fırsattır aynı zamanda ve kralın/muktedirin tanrısal yardıma başvurmak için Delphi'ye yola çıkmasının sebebidir. Denebilir ki, Sfenks'in varoluş nedeni Laios'tur. Laios'un karanlık geçmişinin yükü bağlamında bir lanet ya da ceza olarak Sfenks'in kıyıcılığı çokça ele alınmıştır.[106] Ancak bu kirli geçmişle yüzleştirilmesinden öteye, Laios'un *mütehakkim eski-miş eril* sıfatıyla, sadece *orada ve öyle* varlığı bile, zamanın yenileyen akışına karşıtlığından ötürü Sfenks'i yeterince anlamlandırır. Sfenks zahirde *ölümle* tehdit ederek batında *yaşamın* yenilenmesini savunmaktadır.

Laios tıkayıcıdır; Oidipus'un canına kastederek yaşamın akışını kesmek ister. Eril mitin bu mütehakkim ve (geleceği/oğlunu) boğucu zorbalığı, ilkin Oidipus'un doğumunun istenmemesinde ve –buna rağmen– doğumunu zorlayan yeni'nin ölüme mahkûm

105 Cirlot, 1971; Neumann, 1974.
106 Edmunds, 2006; Edmunds ve Dundes, 1995.

edilmesinde kendini göstermiştir. Yenilenmeye direnç, döngüsel zamanın *doğum→ölüm→yenidendoğum* dairesini vazeden dişil ilkenin doğal temsilcisi kadın-ve-anne sıfatıyla Iokaste'nin komplosuyla[107] boşa çıkarılır.[108] Laios'un krallığında gelecek kapanmıştır; Laios iktidarından vazgeçmeyerek, yani çizgisel zamanı kırılma noktasından öteye zorlayarak, *oğlunda yeniden doğmasının* önünü kesmiştir. Sfenks Thebai'nin gençlerini kıyar. Oidipus, babasını öldürerek görünüşte dışarıdan (*Korinth prensi*), aslen içeriden (*Thebai prensi*) bir şiddetin uygulayıcısıdır. Düzenin devamlılığı kesilir. Kral yoktur artık. Oidipus *kral* değil, *tiran* sıfatıyla iktidarı devralacaktır. Tiran değil, kral olduğunu anladığında ise serap buharlaşacaktır: Oğul, babanın ardılıdır.

Oidipus Sfenks'in karşısında çocukluktan gençliğe, gençlikten yaşlılığa, 'aynı sese sahip' insanın en zayıf ve güçlü halleriyle bir ve aynı olduğunu bilir.[109] Zayıf olan güçlenecek, sonra yine zayıf olacaktır. Oidipus bu geçişkenliği bilir; Sfenks'in varlık nedeni ortadan kalkar. Zira bu bilgi, o *tek-ses* içindeki geçiciliği (eksileyazmayı) bilmektedir. Dolayısıyla Oidipus'un açık 'insan' yanıtının, örtük 'zamansallık' anlamına geldiğini ileri sürebiliriz. Oidipus çizgisel zamanı tarif eder. Bazı nakillerde geri plana düşen ikinci bilmece ise insanı değil, maruz kaldığı doğanın döngüsel zamanını tarif etmektedir ve bu zamansallığın sürekli yenilenerek ölümsüz kaldığını ima etmektedir. Ölüm, evet vardır ve muhakkaktır, ancak ölen yeniden doğacak, geçiciliğinin çizgisel zamanını katettikten sonra

---

107 Yukarıda bahsedilmişti: Laios, Delphi kehâneti nedeniyle, doğacak oğlunun kendisini katletmesinden korkar ve eşi ile cinsel münasebetten kaçınır. Iokaste –bu kehânet hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen, veya sırf bu nedenle– Laios'u sarhoş eder ve kocasıyla ilişkiye girer. O ilişkinin ürünü Oidipus olacaktır.

108 Sfenks'in ikinci bilmecesini anımsayalım. Bu bilmecenin *döngüsel zaman* referansının hâmisi ve yürütücüsü doğadır, dişil ilkedir, annedir. İkinci bilmece birinciyi, yani *çizgisel zaman* sekanslarını sarar; ancak çizgisel zamanın 'Aşkın'a doğru devinimi, döngüsel zamanı devridaim olmaktan çıkarır, ucu çıktığı yerden giderek uzaklaşan spiralimsi bir sarmala dönüştürür. Mitleri yırta yırta boşluğa kafasını uzatan tarihin öyküsü bu zaman ikilisinin birbirini dölleme serüveninde şekillenir.

109 Dört ayak üzerinde emekleyen bebek, gençliğinde iki ayak üzerine dikelir. Üçüncü ayağın, bastona ve/veya fallusa işaret edebileceği meselesi psikanalitik literatürde sıkça tartışılmıştır.
İnsanın en az ayak üzerindeki hali, en güçlü halidir; zira doğaya dayanak (ihtiyaç) noktaları diğer iki halden daha azdır; dolayısıyla yerden daha uzak, doğaya daha az bağımlıdır.

yine döngüsel zamana teslim olacaktır... Geceyi ölümle/çözünmeyle, gündüzü yaşamla/şekillenmeyle eşleştirirsek, bilincin yeniden doğumunun ancak ölümün ardılı olacağını varsayabiliriz.[110] Karanlıkta bilinç kaybolur; aydınlıkta görünür ve dahi *görür*, yani bizzat kendini doğrular. Acaba *iki bilmecenin çakışması*, çizgisel ve döngüsel zamanın spiral tarzı bir evrilmeye işaret etmesi anlamını mı içermektedir? Gecenin ardından gelen gündüzle, yani çizgisel (sonlu) zamanının akşamına doğru şekillenmiş olanın çözünmesi sonrası yeniden şekillenmeyle hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağına mı işaret edilmektedir? Çocukluktan gençliğe büyüme ve güçlenmenin, yaşlılıkla geri alınacağı, döngüsel zamanın çizgisel zamanı yutacağı, başlangıçla bitişin biteviye tekrarlarla süreceği mi vurgulanmaktadır? Ölümü simgeleyen gecenin karanlığında çözünen bilincin kaderi artık kendi elinde değildir, çünkü artık *yoktur* ve bittiği noktadan devamlılığının hiçbir güvencesi *yoktur*. Hep tek bir insana, onun sonluluğuna, ancak kapsayıcı doğanın sonsuzluğuna atıf yapılmaktadır. Doğadan ayrışmış insan (*bilinç*) –doğadan yalıtılmışlığında– ölüme mahkûmdur.

Donmuş hiyerarşi –gücün süreksizliğini inkârla– gerekçesizdir. Zorlamadır ve yapaydır. Oidipus'ta, gelen ve giden hallerin çöküşmesini vurgulayan bu bilmece bilgisi artık, 'yeni eril'in güçleneceğini de, 'güçlü eril'in geçiciliğini de vâ'zetmektedir. Yeryüzünde tanrının temsilcisi/gölgesi addedilen krallar gibi, keyfi gücün mutlaklaşmasını temsil eden tanrılara da tehdit içeren bir gönderme sezilebilir bu bilgide: Çizgisel zamanda tanrıların da bir nihayeti olacaktır; tüm şekillenmeler çözünmeye mahkûmdur ve her düzenleyici şiddet bir noktada entropiye yenik düşer. Gece gündüzü yutar, güneş yeniden doğduğunda dünya, dünün dünyası olmayacaktır.

Bir kişi ya da topluluk/kültür için tek bir başat mitten söz edeceksek, o kişi ya da topluluk/kültür, o eksen mite göndermeyle tanınıyor, tanımlanıyorsa, göz ardı etmemeliyiz ki pek çok parça mitin

110 Gece, doğum öncesi rahim-içi dönemle de örtüştürülebilir. Doğumla gözü açılacak bilinç henüz karanlıktadır; dolayısıyla doğanın kapsayıcılığında kendi başına henüz yoktur. Güneş/gündüz aydınlığı sağlar, bilinç doğar.

bileşimi olarak bu eksen mit şekillenmiştir. Parça mitler birincildir, 'gerçek' olana, hayat-memat meselesi olana, dürtüsele daha yakın, kök mitlerdir. Bağdaşık eksen mit ikincildir, sentezdir veya senkretizmdir. Kurguları daha karmaşıktır, simgeseli kullanır. Parça mitler bazen diğer parça mitlere paralel seyreder, bazen biri yekdiğerinde erir, bazen birbirleriyle çatışır, birbirini döller, uyarır, güçlendirir, engeller... Herbiri üst-mit kadar karmaşık olmasa da, tek başına tam teşekküllü bir mit olarak resmedilebilir. Oidipus'un mitinde de hem kendisinin, hem de muhataplarının özne sıfatıyla taşıdıkları ve eyleme dökme gayretinde oldukları parça mitler vardır: *Eski* babanın *yeni* oğulun doğmasını tehdit addedip onu bertaraf etmesi, *kökenini* arayan oğulun annesine dönmesi, *engellenen* gencin *engelleyen* babasını katletmesi, *bilmek-bilmemek* ikilemini ölüm-kalım meselesi olarak yaşayan çocuğun kendi aklıyla muzaffer olması ve dünyanın önüne serilmesi, babanın *yol kesen* oğula yönelik öfkesi, annenin babanın aleyhine oğulu *tercih* etmesi, şehrin kurtarıcıyı *taltif* ettikten sonra kibri nedeniyle *mahkûm* etmesi... Hepsi parça mitlerdir ve kendi içlerinde bütünlük arzederler.

Bilmeden ölümüne giden Laios için Delphi ziyareti, hac yolculuğundan farklı bir anlama bürünüyor bu minvalde. Thebai'yi, daha doğrusu eski Thebai'yi kurtarma misyonuyla hareket eden Laios, aslında şehrinin ihanetine uğramış, mukadder ölümüne gönderilmiştir. Laios'un ölümü, Thebai'nin komplosudur. Oidipus'un –hileyle– doğumundan ve ölüme gönderilme şeklindeki örtük sakınmadan hareketle Iokaste'nin komplosudur.[111] Her şeyi bilen tanrıların, bu yakın geleceği de bilebileceğinden hareketle, Laios zamanın seyrine yabancılaşmış, 'eski'de direnen bir 'yaşlı' olarak genç Oidipus'un şiddetine doğru ölüme sürgün edilmiştir [*sic*]. O, Thebai için, köhnemişliği ve rijiditesiyle –artık– dışarı atılması gereken bir yabancı cisimdir. Kurtulunması gereken Laios'tur, Sfenks (ve Oidipus) aracıdır.

111 Oğlunun hiç doğmamış olmasını, doğduktan sonra da ölümünü isteyen Laios'tur. Iokaste'nin Oidipus'u öldürmek üzere çobana teslim etmesi, onu –örtük anlamıyla– erilin şiddetinden kaçırmaktır. Bu katil vekâletini üstlenen çoban, şehir ve yabanıl doğa arasında kalan kırsalın sakini olarak kaypak bir konumdadır. Tercihini kendisini uzak tuttuğu, kural ve yasaklarla şekillenmiş şehirden değil, doğadan, yani ham yaşamdan yana kullanır.

'Masum' [*sic*] komplo teorilerinin panayır yeri niteliğiyle bilinçdışı dinamikleri esas aldığımızda, bu varsayımların hiç de abartılı olmadığı düşünülebilir. Çekirdek komplo, doğanın, donmuş kültürel sistematiklerin aşılması için, hâkim dizgeye karşı gizli-sinsi yürüttüğü bir devinimi içkindir ki, öykümüzün içinde yer aldığı, antik Yunan kozmolojisinden başlayan bir çizgiyi sürdürür. Döngüsel zaman, çizgisel zamanı, *kendi* içine doğru sonlanmaya zorlar. Çizgisel zaman boyunca *şekillenen* nice güçlü olursa olsun, *çözünecektir*. Entropi bir doğa kanunudur.

Oidipus'un Sfenks'le karşılaşması beş öğeyi barındırır:

> a) Oidipus'un *bilinçli* olarak ileriye (*bilinçdışı* geriye [*sic*]) doğru (Thebai'ye/anneye) bir eylemi vardır. b) Thebai (anne) yok olma riski altındadır. Sfenks şehri boğmakta, yolu tıkamakta, *kurtarıcı* şansını denemek isteyeni ölümle tehdit etmektedir. c) Annenin/Şehrin kurtulmak için oğula (yeni erile) ihtiyacı vardır. Zira eski eril (baba) köhnemiştir ve artık iktidarsızdır. d) Oidipus Sfenks'e meydan okurken, bir hayat memat meselesiyle karşı karşıya olduğunun farkındadır; ancak kendisine ve hedefine güvenci onu tehlikeye körleştirir. e) Sfenks'in yenilgisi, Oidipus'un zaferi, şehrin/annenin kurtuluşu olacaktır. Oidipus ve Thebai'nin kaderi örtüşmektedir.

Bilgi, her zaman bir soruyu içkindir. Bilmece sorulmadan *bilgi* yoktur; ancak neyin neyi takip ettiğini, nereden kaynak aldığını, nereye yönlendiğini, nelerle koşut ya da karşıt olduğunu vb sorgularsak ve bir bağlantılar kümesi içine yerleştirebilirsek, algı ve deneyimimiz 'bilgi' olur. Öncesinde belki ön-bilişten, sezgiden söz edebiliriz. Buradan hareketle, Sfenks'le karşılaşma öncesinde Oidipus henüz *bilmemektedir*; bilgi –iç içe zamanların bilgisi– Sfenks'indir ve bu bilgiyi Oidipus'a aktarır.[112]

112 Ancak Oidipus'un bu bilginin bilgeliğiyle hareket etmediğini, kibrin (*hubris*, gr.) onu döngüsel zaman içinde eriyecek çizgisel zamanın –üç ayaklı– son haline kör-

Sfenks'in bilmecesini çözdüğünde, onun bilgisine (sırrına) vâkıf olur. Bilinç –güçlendikçe– regresif öğeleri bastırır. Bulmaca çözülünce, gizem bilinince kaybolur. Karşılaşmanın başındaki sahnede Oidipus-gizem-Sfenks üçlüsünün yerine Oidipus-bilgi ikilisi geçmiş, şehre giden yol açılmıştır. Laios'un ve Sfenks'in kıyıcılığıyla, Oidipus'un babayı katleden, Sfenks'in uçuruma atlamasına neden olan eylemlerinin örtüştüğünü de söyleyebiliriz. Bu son vurguyu, kaderinde Sfenks'le benzeşen (fettan?) Iokaste için de kullanabiliriz. Iokaste de Sfenks gibi Oidipus'tan bilgiyi/sırrı saklar; 'kahraman' çift katmanlı bilmeceyi çözünce (insan-ben/oğul-ben) her ikisi de intiharı seçer: Sırlarının çıplaklığıyla görülmüş olmanın utancından kaçarlar.

Kurtarıcı-bilge tiran değil, *kendisine (öyküsüne) kör, baba katili kral* olduğunu fark etmesi/fark edilmesi de, onun sadece 'eski'yi devam ettiren *tanrıların bir aleti* olduğuna işaret eder gibidir. O halde, yeni gibi gözüken eski'dir ve 'yenilik' savını taşıyan Oidipus'un eskiyerek dizgeden dışarıya atılması mukadderdir. Kendi cezasını kendisinin kesmesi[113] ve gönüllü sürgünlük talebi, dizgenin nesnesi pozisyonundan yeniden özne makamına geçme çabasını içeriyor; ama biliyoruz ki –aslında– cezanın öznesi müesses nizam içinde tanrılardır, şehirdir... Oidipus değil cezanın, suçunun bile öznesi değildir

Ömrünün sonunda, Kolonos'ta ölümsüz Zeus'a biat eden Oidipus, somutluğunda/zamansallığında dişil'e karşı çaresiz eril'in, <Öteki üzerinden bilgiyi *ve zamanı* tekelinde tutacağına işaret eder. Mitin sonunda başa dönülür: Geleceğin bilgisi geçmişte mevcuttur ve gerçekleşmiştir. Kötücül/intikamcı *kıyıcı* Erinnilerden iyicil/bağışlayıcı *müşfik* Eumenideslere dönüşmüş dişil ilke temsilcileri

leştirdiğini müşahede ederiz. Üç ayaklı insan, ancak bastonundan destek alarak dikelebilen yaşlıysa, –dört ayak üstünde emekleyen bebek halinden sonra– doğaya en bağımlı halindedir. Bastonun sıklıkla bir ağaç parçasından imâl edildiğine, ağacın toprağa bağlılığıyla, yeşerip yaprak dökmesiyle döngüsel zamanın dişil ilkesine işaret ettiğine dikkat çekmek isterim.

113 "Apollo dostlar, Apollon'dur / bu felâketleri başıma getiren / bu acıları bana çektiren. Ama kendi ellerimdi gözlerimi karartan..." (Sofokles, 2002: 76)

de tanrı-baba Zeus'un safındadır. Bilme yetisinin kibriyle ayrışma cüreti gösteren insanoğlu cezalandırılmış, bağışlanmış ve kutsanmıştır. *Tanrı* Zeus –Oidipus dolayımıyla– eril dizgenin garantörüdür; *insan* Oidipus –Zeus dolayımıyla– dişil dizgenin bilgisine hak iddia edebilecektir.[114]

Oidipus'un yaşamöyküsünün en başında Iokaste ayrışmayı[115] değil ama ayrılmayı öne çekerek 'kötü' (ayrışacak [*sic*]) oğlunu ölüme gönderir ve kökenine yabancılaşma sonrası 'iyi' oğul/eş olarak geri dönmesini bekler. 'Kötü' ve 'iyi' elbette ki Iokaste'nin değerler sistemine göre kötü veya iyidir; Laios'unkinin hilafına. Laios, Oidipus'un kim olduğunu hiç bilmeyecektir. Oysa Iokaste Oidipus'un kim olduğu bilgisine vâkıftır ve oğlunu/eşini canhıraş bir gayretle bu bilgiye ulaşmaktan alıkoymaya çabalar. Öykünün ilerlemesiyle, Oidipus Iokaste'nin sırrına erişir. Elinde kılıcı, kapıları kırarak öfkeyle annesinin yatak odasına dalması –psikanalitik literatürde– agresif koitusla bağlantı içinde açıklanagelmiştir. Nihayetinde Iokaste'nin kendini asması, oğulun agresyonunun neticesi gibi yorumlanabilir. Ama bu cinsellik içeren oidipal agresif bir akttan ziyade, erken çocukluk döneminde esirgenmemiş olmanın doğurduğu narsisistik pre-oidipal hıncın ifadesi gibi de, annenin aslında babaya ait olduğunu keşfetmenin, annenin babayla birlikte çocuğa karşı kurdukları komplonun mimarı olduğunu fark etmenin doğurduğu pseudo-oidipal öfkenin ifadesi gibi de ele alınabilir.

Iokaste, örtük bilginin ifşa olmasıyla oğlunu ve eşini bir anda kaybeder. Artık *bilen*, dolayısıyla ayrışarak uzaklaşması mukadder oğlunun *–kendiliknesnesi* sıfatıyla– yaşatacağı narsisistik eksilmenin öfkesi, kendisini eksilten kişiye, yani Oidipus'a yönelir: O, ihmalkâr/acımasız/nankör 'kötü' oğuldur. Kendisine eş olarak dönmüş olan iyi oğuldan disosiye edilmiştir. *Kötü* oğulun ölmediğini [*sic*], –bilisiz– *iyi* oğulun da –artık bildiği için– ona katılacağını

114 Kutsanmış [*sic*] insanın büyü-din-bilim/teknoloji (= *bilgi*) üzerinden kendisini dünyanın hâkimi ve sahibi ilanı, insan-dünya ilişkisindeki tüm inşa/kazanım ve yıkım/kayıpların müsebbibidir (bkz. Harari, 2015; 2016).

115 Iokaste'nin oğlunu *ölüme göndererek kurtarması* ve *soy bilgisini silerek geriye dönüşünü sağlaması*, 'ayrışmadan ayrılmak' olarak tanımlanabilir. Anne oğluna kendi mitini –gizlice– yüklemiştir ve –bir süreliğine olsa da– onun kendi nesnesi olarak davranmasını mümkün kılmıştır.

fark ettiğinde, agresyonu boşta kalır ve kendine yönelir. Oidipus'un annesini çıplak bırakacak şekilde elbisesini tutan iğneyi yerinden çıkararak gözlerine saplaması,[116] 'kötü' oğulun –annesince– 'iyi' oğulu kör etmesidir. 'Kötü' oğul, anneye öfkelidir; kendisi ölüme gönderilmişken, annenin –pseudoidipal– yakınlığına mazhar olan 'iyi' oğulu da kıskanmaktadır. Iokaste'nin öldürülmesi [*sic*] ve 'iyi' Oidipus'un kör (kastre) edilmesi, mecburen ayrılmış –ama ayrış(a) mamış-, eksik bırakılmış 'kötü' Oidipus'un narsisistik öfkesinde çakışır. Kendi'sinin bilgisi, Oidipus'un hem yapıcı, hem yıkıcı enstrümanıdır.

Destekleyici/ayartıcı-köstekleyici/kıyıcı nitelikleriyle Iokaste-Laios çiftine ek olarak, Oidipus'u evlat edinen müşfik Polybos-Periboa kraliyet çifti, bazen yandaş bazen rakip dayı-enişte Kreon, bildiğini bazen susan bazen kusan kör kâhin Theresias, bazen anlayışlı/yumuşak bazen şedit/azarlayıcı koro, aracı-haberci çobanulaklar vb. tüm zıtlık ve aynılıklarıyla, bireysel benlik bilincine karşı ortak-ruhun bileşenleridir: Bireysel ruh'un içinde beslendiği, debelendiği, boğuştuğu-boğulduğu, iteklendiği, desteklendiği matriksi şekillendirirler. Tüm fon-kahramanları, eksen-kahraman gibi, çatışma ve eksikliklerle malûldürler ve sorunlarını özgün çözme yöntemleri, özgün komplekslerin şekillenmesine neden olur. İndeks mitimizde her ne kadar ayrı ayrı Iokaste, Laios, Sfenks, Theresias, Kreon vb. komplekslerinden söz etme imkânı mevcutsa da, eksen karmaşa, dolayısıyla da birincil odak, bireysel bilincin şekillendirdiği Oidipus-Karmaşası'dır. Mitin *öznesi* Oidipus'tur; *nesnesi* Oidipus'tur.

Oidipus açısından yaşanan reddedilme, kıyıcı şiddet/öfke, hüzün ve suçluluktur. Eski nesil hükmünü sürdürmek uğruna oğlunu kurban etmiştir. Oidipus işgal altındadır: Oidipus'un esas sorunu *pre-oidipal* dönemde eksik bırakılmışlıktır; kendisine içkin-özne olarak içinde hareket edebileceği bir mit sunulmamıştır; müesses

116 Elbise bedeni saklar. İğnenin, annenin çıplak vücudunu, yani 'gerçek' olanı örten elbiseyi beden üzerinde tutan fallik bir sembolizmi vardır.

nizama kabul edilmemiştir. Payına eksik bırakılmışlığın, dışlanmışlığın öfkesi ve hüznü, yaşamasına hak tanınmayacak kadar değersiz ya da tehlikeli görülmenin utancı/suçu düşer. Hasıl olan çatışma *pseudo-oidipal* bir çatışmadır. Arzuların ifadesi ve doyurulmasına göre birincil olan, mevcûdiyet hakkının kendisinden esirgenmesinin doğurduğu güvensizlik ve çaresizliktir.[117] Maruz bırakıldığı tahripkâr eylem, kurban Oidipus tarafından üstlenilir, hem kendine hem kendini var edenlere yönlendirilir. Bu içkin yıkıcılık, geçmişe, şimdiye olduğu gibi geleceğe de yayılacak, bir sonraki neslin erkeklerinin lanetlenmesi ve nihayetinde Kadmos soyunun tükenmesiyle hükmünü sürecektir.[118]

ARADALIKLARIN (ANTİ-) KAHRAMANI: THEBAİ'DEN KORİNTH'E, KORİNTH'TEN THEBAİ'YE, THEBAİ'DEN KOLONOS'A OİDİPUS

Oidipus bir 'kahraman' mıdır? Mevcut olana dair bir yenile(n)me müjdesi verir mi? Kendisi ve/veya dünyası, öyküsü nihayete erdiğinde –kahramanın iradesi yönünde– dönüşmüş müdür?

'Kahraman' bahsinde okuduğumuzu tekrar gözden geçirelim:

> 'Kahraman' sıradan değildir; herkes gibi değildir. Kahraman, kendi dışındakilerin olmadığı/olamadığı bir kişidir. Kendisine duyu-

117 Her erkek ve her kadın, çocuk-geçmişin devamı olan beraberliklerinde mutlaka kendisini tamamlayacağını umduğu Öteki olarak annesini/babasını arar: Bazen var olup da kaybedilen, bazen hep kayıp olan ebeveynini arar. Bu arayışın temelde cinsel güdülenmiş bir arayış olduğunu söylemek aşırı bir varsayım olacaktır. Öteki ile *birlikte-bir-ve-tek* olmanın psiko-ontolojik tarihi daha eskidir. Ancak bu tamamlanmışlığı vâ'deden bir mecaz olarak cinsellik elbette çok önemlidir. Doğanın, türü devam ettirmeyi mümkün kılan –karşı konulması zor– bu dürtüsü, 'birlikte-bir-ve-tek' olmayı cinsel birlikteliğe ve arzunun doyurulmasına tercüme edecektir. Bu bir mecazdır; önemli bir mecazdır, ama her şey-hepsi-kendisi olmayan bir mecaz.

İnsanın, dişil-doğaya göre eril ve 'oğul' olmasından söz etmiştik. Oğul esasında cinsiyetsizdir. Annesinin arzusunun ve babasının müttefik arayışının ya da rekabetinin dolaylaması olarak oğul cinsiyet ve cinsellik kazanır. Oğul, annesinden çıkandır, onu yokluğuyla eksilten, varlığı ile tamlaştıran anneliğin ürünüdür; *vice versa* oğul da anneyi tamamlayabilir veya eksiltebilir. Anne eksilmeyi kabul ettiği oranda bireyleşir; aynen babanın eksik (kastre) olduğunu kabul etmesinde olduğu gibi... Her ikisi de bu sayede *doğadan –ve sıklıkla da hâkim kültürden– ayrışmayı* görece başarmış olurlar. Elbette ki eksikliğin acısı ve tamlığın hasretiyle *arzu* hükmünü sürecektir.

118 Erhat, 1993; Grimal, 1997; Sterren, 1987.

> lan hayranlık, ona teslim olmayı da, kıskanmayı da, korkmayı da içerebilir. Müesses nizamı dışarıya doğru yırtması, sisteme yabancılaşmayı yeni bir sistem önererek aşması ve tamamla(n)mayı müjdelemesi, onu kolektifin 'içkin özne'lerinden farklı kılmaktadır. O 'aşkın özne'dir... Kahramanlık her zaman, olanı olduğu haliyle kabul etmeme, duruma itiraz ve hatta bazen yıkıcılık içeren isyan ile müterafıktır. Daireden çıkmayı, bildik ve güvenli içeriyi, sakladıklarında belirsiz dışarıdan ayıran çeperi yırtmayı gerektirir. Mevcut hâkim miti yeni bir mit önerisiyle dönüştürme iddiasını sürer. Kahraman, dizgenin aykırı çocuğudur; ondan doğar, ama onda kalmaz, onu reddeder ve mevcut 'Beri'den, mümkün 'Öte'ye doğru dışarıya hamle eder.

Oidipus, bu minvalde 'kahraman'dır. Bir tesadüf sonucu olsa da, kendi tanımından ve köklerinden kuşku duyar, huzursuzlanır ve mevcut konfor dairesinden dışarıya doğru yola çıkar. Tanrıların ve kâhinlerin bildiğini, ve kendisinden saklananı, kendi iradesini, gücünü ve aklını kullanarak elde edecek bir arayışa girer. Ancak bu saiki gelişen olayların sürükleyiciliğinde unutur ve *arayan* ve *soran* oğuldan *bilge* ve *muktedir* tiran eş ve babalığa evrilir: Kahramanlık serüvenine çıkış amacını, kendisine yarar sağlayan hayat gailesi içinde unutmuştur ve hatta bilme arzusundan kaçmaktadır. Thebai'de mahkeme sahnesini andırır sorgulamada, her ne kadar merak ettiğini ima etse de, nihayetinde kendisine dokunacak bilgiyi inkâra yöneldiğini görüyoruz. Oidipus artık bilmek istermiş gibi gözükse de, öğreneceğinden korkar bir pozisyondadır: Hiç bilmemeyi bilmeye yeğler. İktidar bağlamında Oidipus, artık ilk *arayan serseri* halinden çıkmış olsa da, bulduğu aradığı değildir. Güç ve kibirle gözleri kamaşmış, kendine körleşmiş, kendini (öyküsünü) unutmuştur. Burada vurgulamamız gereken, Oidipus'un kahraman tanımından çıkmış olduğudur. Kahraman olarak Sfenks'e meydan okumuş ve Thebai'yi özgürleştirmiş olsa da, kendini (çıkış saikini) unutmuş olduğu için şehir (ve Iokaste) tarafından kullanılmış, yabancı bir mitte araç durumuna girmiştir. Yani kendi miti, bu yabancı mit(ler) içinde erimiştir.

Bir husus daha var ki, trajik kahramanın kaderini [*sic*] vurgular; trajik öznenin 'kahramanlık' hamlelerinin, bir kader mahkûmunun

beyhude iradesinden doğan, üst güçlerin vazettiği üst mitler tarafından kullanılan aslını ifşa eder. Oidipus başka öznelerin, üst mitlerin nesnesi olduğunu fark ettiğinde kendini aklayıcı suçlamalara girişir: *Kendisi* yapmamıştır; *Apollo* yaptırmıştır. Ancak bu suçlamalarla kendi öznel varlığını güdükleştirse de, bir farkındalığı görüyoruz: Oidipus'a 'isyan' kalmıştır, her ne kadar ikircikli bir isyan olsa da bu. Yani özgür iradesini tanrılara teslim etmekte müteredditdir. Eğer bir 'kukla' idiyse, eylemlerinin sorumluluğu ve suçluluğunu üstlenmesi de gereksizdir. Masumdur, zira hep bir soylunun iyi niyetiyle davranmıştır,[119] ancak kendisi zayıf, tanrıların ördüğü kader güçlüdür. Yine de 'özne' kibri 'nesne' Oidipus'u körlüğe ve sürgüne mahkûm eder, her ne kadar bu kararında yine bir ikircik tespit ediyor olsak da...

Oidipus, ktonik kimera Sfenks karşısında, bilmeceye meydan okuması ve çözümü ile kahraman mıdır? Thebai'yi kurtarması kahramanlık mıdır? Belki, ama şunu göz ardı etmeyelim: Şehrin kurtarılması Oidipus'un mitinde esas motivasyon değildir. Kahramanlık serüveninde ortaya çıkan bir yan üründür. Bu yan ürünün getirdiği şan ve güç, onu kendi mitinden saptırmış, bir anlamda uykuya yatırmıştır. Uyku, gece ile bağlantılı bir şeyse, Sfenks bilmecelerinin ikincisinin söylemi, yani gündüzün geceyi yutacağı, aydınlıkta görmenin, uykudan uyandıracağı Oidipus'a bildirilmiş, belki de uykunun rehaveti, Oidipus'un geceyi tercih etmesine neden olmuştur. Gece uyanıklık bilinci söner. Ancak uykunun ölümle de bir bağlantısı vardır. Nyx'in (gece) oğulları Hypnos ve

119 "Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda 'Yunan sahnesinin en acılı kişisi' Oidipus'u soylu insanın modeli olarak ele alır. Oidipus'un tüm masumiyetiyle çektiği, neden olduğu ve sorumluluğunu yüklendiği o devasa çilenin kefareti, *Oidipus Kolonos'ta* oyununda anlatıldığı gibi, hem sonuçları hem de Oidipus açısından ödenir...
Nietzsche haklı olarak Oidipus'un suçsuz olduğunu söyler... Oidipus'un yılmaz *bilme ihtiyacı*, onun suçsuzluğunun özel niteliğiyle, masumiyetiyle ilgilidir." (Freydberg, 2008: 79).
"Oidipus, kaderinin nüanslarını kavrayabilen, hatta (*Oidipus Kolonos*'ta oyununda olduğu gibi) kendisiyle uzlaşmayı ve soylu acılarının vasıtasıyla dayanılmaz psişik yaraları iyileştirmeyi becerebilen *olumlayıcı* bir kahramandır." (Freydberg, 2008: 93)

Thanatos'un ikiz kardeş olması gibi.[120] Bilgiyi perdeleyen gecenin nihayetinde uyandıran, uykunun uzaması halinde baş gösterecek ölümün tehdidi olmuş, şehrin başına salgın hastalık musallat olmuştur. Eksik bilgi gün ışığına çıkmadıkça ölüm hâkim olacaktır. Benlik-Bilinci için yaşamın devamı, uykudan uyanmayı gerektirir.

Oidipus arayış ve kaçıştadır. Delphi'de kendisine bildirilen kaderine boyun eğmeye itiraz eder ve Korinth'ten uzaklaşır. Yolda bir şiddet eyleminin öznesi [*sic*] olur; aslında bu eylemin nesnesidir: Eski kral-baba Laios'u öldürmüş, Thebai iktidarının yenilenmesini olası kılmıştır. Sfenks artık babanın değil oğulun muhatabıdır. Bilmecenin her iki yanıtının bilgisi çöküşür. Bu kahramanlık mıdır? Tanrıların Thebai'nin (insanlığın) kurtulması için –Delphi kehâneti üzerinden– müdahalesini gereksiz kılmıştır. Veya öyle zannetmiştir. *Tanrı* bilgisine alternatif insan bilgeliğinin ilanı, *insan* iktidarının ilanı mıdır? Bu kahramanlık mıdır? *Tiranlığı* krallığa yeni bir alternatif midir, yoksa sadece tacı taşıyan baş mı değişmiştir? Thebai Oidipus'la yeni bir dizgeye mi kavuşmuştur? Oidipus, şahsında bilge-insanı *tanrı-eşdeğeri* (isotheos) sıfatıyla yüceltir ve yüceleştirirken, kadim ilahi düzene baş kaldırmakta, insanı *özne* olarak bağımsızlaştırmakta ne kadar kahramandır? Özgür ve özne hali, 'mış gibi'likten farklı bir gerçek(lik) midir? Serencamını –yaşamının akşamında, Kolonos'ta– tanrıların biçtiği kadere bağlasa da, masum suçlu olarak cezalandırılmayı ya da bağışlanmayı 'nesne' olarak beklemeden 'özne' sıfatıyla kendini kör etmesinden, yani sorumluluğu/iktidarı tanrıların elinden almasından bir kahramanlık eylemi çıkarılabilir mi? Kader mahkûmiyeti ile öznel sorumluluk arasında gidip gelirken, hâkim –mitolojik– kelamı ve müesses –ilahi– nizamı mı sorgulamaktadır? Bu bir önerme içermekte midir? Kör ve yaşlı azizin Kolonos'ta soy-geçmişine (Thebai) ve soy-geleceğine (oğulları) kustuğu öfkeyle 'eski'yi reddeden tutumu, *başka* bir geleceğe şefaati, *yeni* şehir (Atina) ve *şeçilmiş başka* oğul (Theseus) üzerinden sürdürülen bir kahramanlık eylemi midir?

Oidipus mitine uzaktan bakacak olursak, zannederiz ki, kendi mitinde özne sıfatıyla eylemden eyleme koşan bir kahramanla karşı karşıyayız. Elbette ki yenidoğan döneminde reddedilerek

120 Bonnefoy, 2000; Grimal, 1997.

kötü ebeveynin kıyıcı şiddetinde ölüme terk edilmesini, acınarak esirgenmesini, evlatlık alınarak *iyi* ebeveynin şefkatinde sevgiyle büyütülmesini, edilgin nesne olarak, etkin özne faaliyetlerinin öncesine–ve dahi kaynağına– yerleştiriyoruz. Genç erişkinliğe kadar Oidipus, yukarıda sıralanan öykü aşamalarında başka(larının) mitler(in)de nesnedir. Herkes/her şey zaten Büyük Mit'in (tanrısal kehânetin) nesnesidir.

Oidipus içine doğduğu çerçeve mitlerce, dolayısıyla kendilik-nesnelerince *tamamlanabilirdi*: Laios&İocaste çifti onu anne babasının istenen oğlu olarak soy, dolayısıyla kraliyet dizgesine değerli bir yeni üye olarak katabilirdi. Bu olasılık, Laios'un yaşlandığında yerini oğluna bırakacağının kabulü, yaşamın ancak yenilenerek devam edeceğinin, iktidarın el değiştirmesinin, bedenin ve bireysel bilincin ölümlülüğünün de tevazuyla kabulünü gerektiriyordu. Bunun için elbette ki Sfenks'in iki zamansallık bilmecesine aşina olması önkoşuldu, ki Laios-Baba tarafından ıskalandı. Oğulun dünyevi anlamda babanın devamı olarak, kolektif dizgenin sürekliliğini taşıdığını görebilmek bu meyanda önemliydi. Laios'un bireysel varlık ve iktidarından, düzenin tazelenerek devamlılığı ve selameti için vazgeçmemesi, doğanın beden ve bireysel bilinç üzerindeki zorlayıcılığını inkârıyla birlikte gelişti. Oidipus bu zorunlu *doğa-kültür uyum ve işbirliğinden* mahrum bırakıldı: Kültürün hâkim mitinden dışlandı; *eksik* bırakıldı. Hikâyesi burada başlıyor:

Oidipus'un serencamı, varlık olasılığı ortaya çıktığında bir gelecek bilgisiyle sarsılan anne baba bütünlüğündeki yarığın içindeki gerilimle başlar.[121] Delphi kehâneti, yaşamını ve iktidarını kaybetmekten korkan Laios ile bir çocuk/oğul isteyen Iokaste'nin arasını açar. Kraliçe-kral / karı-koca / anne baba / dişil-eril *ortak* mitleri ayrışır, zıtlaşır ve Oidipus'u *varlık-yokluk* birincil aradalığına düşürür. Oidipus bu iki aykırı mitin çekiştirmesinde nesnedir.

Eksilme başlamıştır: Reddedilme, kendisinden yaşam hakkının esirgenmesi, bir çocuğun sağlıklı psikososyal gelişiminde gereksinim duyduğu iki şeyden mahrum bırakır Oidipus'u:

121 Apollo'nun kehâneti, öncelikle *Laios'a* yönelik lanetin ifşasıdır: "Oğlun tarafından öldürüleceksin!" Burada Oidipus üzerinden, soyağacında atası Labdakidlerin ve özellikle babası Laios'un suç ve hata dolu geçmişinden (Bonnefoy, 2000; Grimal, 1997.) bağımsız bir değerlendirme yapacağız.

a- Dünyanın (*anne*-ve-baba temsilciliğinde) çocuğu 'nesne' olarak kabul etmesi ve taşıması; *varlıksallığında* onaylaması.
b- Dünyanın (anne-ve-*baba* temsilciliğinde) çocuğu 'özne' olarak algılaması; özgün *zamansallığında* olasılıklarını görmesi, kendisini *onun* iradi [*sic*] eylemine açması; yani öznel dünyası içinde onun tarafından yeniden yaratılmaya izin vermesi.

Bu *şefkat*'tir. Elbette, Laios için Oidipus, –kehânet gereği– varlıksallığını tehdit edebilecek bir risk ihtiva ediyor. Ancak şu husus çok önemlidir: Laios kehânetin kaçınılmazlığını, dolayısıyla doğacak çocuğun kendisini öldüreceğini varsaymış, Oidipus'u kehânetin nesnesi/içkin-öznesi olarak değerlendirmiştir. Oidipus'un, 'aşkın özne' olarak *mevcut* miti reddedebileceği, *kendi* iradesinin sahibi ve takipçisi olabileceği ihtimali hiç hesaba katılmaz. Yabancı [*sic*] bir geçmişe mahkûm edilir, *özgün* geleceği görülmez. Ve bu özgün geleceğin açılımında babanın sorumluluğu reddedilir.

Farklı bir eski-yeni/baba-oğul ilişkisi mümkündür. Bu minvalde, Kendilik Psikolojisi Okulu (Kohut), ölüme terk edilmiş bir çocuğun öyküsündeki sağlıksız baba-oğul ilişkisinin tüm insanlığa mal edilemeyeceğini ifade ederek, Freud'un Oidipus genellemesini reddetmiş, –oğlunu kendisine yeğleyen– müşfik baba Odysseus'un şahsında *Telemakhos yarım-çemberi* öyküsünü psikomitolojik arşive eklemiştir. Öyküye yukarıda değinilmişti.

Henüz bir olasılıkken, Oidipus özne ve nesne olarak Laios'un mitinde imha edilir. Iokaste ise onu oğul –ve belki eş olarak– arzular; mitinde değerli bir yeri vardır, ama yine 'nesne' olarak... Ve kehânete rağmen, Laios'un hilafına, *içkin-özne* olarak eylemselliğini, yani babasını öldürebileceğini kabul eder; belki de ister. O da Oidipus'u özne aşkınlığında gör(e)memiş, nesneleştirmiştir. Oysaki özne Oidipus, *olasılıklarıdır*, nesne halinde belirlenmişlikleri değil... Devralacağı 'yabancı' mitlerin nesnesi ya da uyumlu içkin öznesi olarak yaşamını süreceğini varsaymak, onu 'insan' yapan aşkınlık olasılığına kör olmak demektir. Ezcümle: Oidipus, 'aşkın' özne olarak *olasılıklarında görül(e)memiştir*. Bir nesne olarak yabancı mitik

dizgelere zincirlenmiştir. Laios ve Iokaste, Oidipus'un özgün-insan açılımını görmemekle/reddetmekle, bir anne babanın çocuklarına karşı işleyebileceği en vahim suçu işlemiş oluyorlar.

Oidipus'un nesneselliğinde de sorun var: Yaşamının başında dünyanın en yakın temsilcisi ebeveyninin değerli/önemli nesnesi olarak tanı(mla)nmaz; kendisine güvenli bir zemin bulamaz. Annesi (dişil ilke) oğlunu kendi ajandasına göre kullanır. Babası (eril ilke) tarafından, –bilince– geçiciliği/ölümlülüğü duyumsatmasıyla *persona non grata* olarak aforoz edilir. Müesses nizamın <Öteki'sinin vazettiğini içselleştirerek hâkim mitin içkin öznesi olma hakkından da mahrum bırakılır. Bu durum onun <Öteki'yi büyütecek/dönüştürecek olası aşkın hamlesi için gereksinebileceği taşıyıcı zemini bataklığa dönüştürür. Dışarıya doğru sıçramak için debelendikçe çamurlu geçmişinin derinliklerine daha da çekilecektir.

Oidipus, kendisini sorgulama öncesinde Thebai'den dışlanmışlığını, üzerindeki laneti/kehâneti, biyolojik babasının öfkesini, annesinin gizli ajandasını bilmez;[122] çocukluğunu Korinth'te 'iyi' ebeveynin şefkatine mazhar güle oynaya geçirir. Değerli ve önemlidir; prenstir, gelecek onu Korinth'e kral yapacaktır. Geçmişinin bilgisi –yanlış da olsa–, geleceğini şekillendirecek kaynağı ve yöntemleri kendisine sunmaktadır. 'Şimdi'si, (sahte) geçmişini ve (sahte) geleceğini kapsayan Korinth miti içinde dingindir. Huzurlu ve güvende *nesne* ve *içkin öznedir*. Kavga ettiği bir sarhoş Korinthli'nin fesat imasıyla kulağına kar suyu kaçar: "Bildiğin gibi değil! Geçmişin/soyağacın yalan; sen olduğunu zannettiğin kişi değilsin, sana anlatılanın ardında *gizli* bir *başka gerçek* var!" Verili Korinth miti çözünür; Oidipus'u boşluğa salar. Oidipus –bildiği haliyle– artık sahtedir. Sarsılır: Geçmişin gerçekliğinin solması, geleceği de puslandırmaktadır. İki bilinmez arasında muallaktadır artık: Bulanık bir aradalıktadır. Geniş ve muhkem 'şimdi'si daralır. Bu aradalığın huzursuzluğundan çıkması, geçmişini ararken geleceğine yürümesiyle mümkün olacaktır. Ancak geçmişinin karanlığını/bulanıklığını zihninde taşıyor olması, geleceğe doğru seçeceği yol ve yöntemleri mutlaka belirleyecek, özgür iradesini

122 Bir çocukluk fantazisi olarak ele alırsak Oidipus'un tarihöncesini/bilmediğini *bildiğini* iddia edebiliriz, ki psikanalitik yordama bu fantazileri temel alır.

tahrif edecektir. Karanlık, ki zihinsel körlük mecazını karşılar, Oidipus'un yüküdür.[123]

Aydınlanmak için *mitsiz* Oidipus, bir üst mite, Delphi hehanetine başvurur. Bu üst mitin sahibi ve vaizi tanrısal güçlerdir. Apollo'nun Delphi kehâneti, tüm gerçeklikleri olduğu gibi, kendi *gerçek* mitini de ona sunabilecektir. Burada bir *kendinden vazgeçme* dikkat çekiyor. Oidipus sığınacak bir hikmet arayışını tercih ediyor: Dolayısıyla ulaşacağı yer, kendi miti olmayacak, *yine* yabancı bir mitte –ne kadar tanrısal güç ve keramet içeriyor olsa da– *özne* halini terk edecektir. Yabancı mitin nesnesi olacaktır. Mitin içkin öznesi olmayı reddederek Korinth'ten uzağa kaçması, tanrısal kehânetin içinde sürüklenmesinin gereği, Oidipus için *yanlış*,[124] Apollo için *doğru* bir taktiktir.

Delphi kâhininden aldığı yanıt, sorusunun yanıtı değildir, ama onu daha da derinden sarsacak kadar ilk merak konusundan uzaklaştırır. Geçmişini bilmek istemiştir; ürkütücü bir *gelecek* önüne konur. Soyağacını öğrenmek istemiştir; babasını öldüreceği bildirilir. Bu kehânetin ürpertisi, asil soydan gelmemiş olabileceği kaygısının üstünü örter. Verili –yanlış– geçmişini gerçek kabul ederek Korinth'ten, babası zannettiği Polybos ve annesi zannettiği Periboa'dan uzaklaşmayı, kehânetin dayattığından tek kaçış yolu olarak görür. Geleceği o kadar dehşet uyandırır ki, geçmişini sorgulamaktan uzaklaşır. Başvuru sorusunu unutur [*sic*]; başka derde düşer ve fark etmez ki, sorusuna alabileceği *doğru* yanıt, belki de onu, dayatılan sorunsalın *yanlış* çözümünden kurtaracaktır. Oidipus kaçarken yakalanır. Arada kalmıştır ve şimdi'sinde birbirine bağlanan iki bilgi de (geçmiş ve gelecek) kendisine dayatılan yabancı tanımlamalar içerir; öznel kurgusu değildir. Delphi miti, hem Korinth mitini örter, hem de Oidipus'un özne devinimini yutar. Her iki mitin nesnesi Oidipus sürüklenir ve kendisine biçilen rolü ciddiye aldığı için, kapsayıcı Delphi mitinin *içkin* öznesi olmaya direnirken, kaderinin bu yönde açılımını üstlenir. Kehânetten ka-

123 Zihin gözünün açılmasının diyeti, biyolojik körlük olacaktır. Oidipus Thebai'de, doğanın (biyolojik kökeninin) gösterdiğini reddeder; gözlerini çıkarır. Kolonos'ta, Zeus devreye girecektir; <Öteki'nin gözü kendisine bahşedilir.

124 Bilinçdışı mekanizmaların bilince kapalı işlevselliği açısından bakıldığında, ortada 'yanlış' bir devinim yoktur; gizli/örtük ajandanın yürütülmesi söz konusudur.

çışı, kehâneti gerçek kabul etmesidir, ki Oidipus'u bir çelişkiye sokar: Delphi öngörüsü mutlaksa da yanlışsa da, kaçış anlamsızdır. Oidipus dışarıya kaçarken, içeriye dönecektir.

Oidipus için bu yeni bir aradalık halidir. Verili olanla –*henüz*– olası olan arasındadır. Oidipus olasılıklarında kendisine yazılan mitten çıkabileceğini umar. İlahi kaderi reddedebileceğini, *insan* iradesiyle kendi yolunu kendisinin çizebileceğini zanneder. Bu düzene örtük bir başkaldırıdır. Eli/sözü güçlü *tanrılar*, bu kendini bilmez delikanlıya haddini bildirirken ironik bir yol izleyecek, Delphi kehânetinin gerçekleşmesi için Oidipus'un *insan* kibrini ve isyanını –*hamartia*'sını–[125] kullanacaktır.

Oidipus, Korinth'ten uzak durmasının babasını öldürmesini engelleyeceğini zanneder. Delphi'den koyulduğu yolda –belki de kehânetten çıkış imkânını verecek tek alternatif olan– *açık* Daulis sapağını değil,[126] babasının (Laios'un) yolunu, onun kapattığı

125 "Aristoteles tanınma ve baht dönüşlerinin, acıma ve korkmaya neden olduğunu ve tragedyanın böyle duygular uyandıran eylemlerin taklidi olduğunu aktarır (Aristoteles, 1452b35-5). Öykünün iki öğesi baht dönüşü ve tanınmayken; üçüncü öğesi duygusal etkidir. Duygusal etki 'yıkıcı ve üzücü eylemlerdir. Sözgelişi sahnede gösterilen ölümler, büyük acılar ve bunun gibi başkaları' (Aristoteles, 2005: 1452b10). Bu üç öğeyi birleştirdiğimizde trajik bir sanatın 'mutluluktan mutsuzluğa gidişin en sarsıcı biçimini' işlediği görülmektedir. Aristoteles tragedyanın konusunu bu çerçevede belirler: '(...) insanlar arasında büyük bir üne sahip ve mutluluk içinde yaşayan, ama bir yanılgı (*hamartia*) yüzünden mutsuzluğa yuvarlanmış kişidir tragedyanın konusu' (Aristoteles, 2005: 1453a10). Yanılgı anlamına gelen *hamartia*, kahramanın trajik yıkımına neden olan yanlış davranışıdır. *Hamartia* kahramanın zaaflarının devreye girmesi sonucu kaçınamadığı bir eylemin sonucudur. Bahtında bir dönüşüm olmasıyla trajik bir durum ortaya çıkar. Hamartia'nın özelliği sonda işlenen bir hata olmamasıdır, daha önce işlenmiştir ve sonuçtaki görünümü trajik bir durum yaratacaktır. Bu açıdan Aristoteles'e göre trajik kahraman mükemmel olamaz; çünkü mükemmel bir insanın yanlış bir davranışta bulunması seyircinin korku ve acıma duygularına değil, öfkesine sebep olur (Aristoteles, 2005: 1452b35). Aristoteles tragedyada mükemmelden daha aşağı bir insanı, yani insanca kusurları olan bir kahramanı göz önünde bulundurur. Tragedyanın konusu olan kişinin erdem ve adalet bakımından öteki insanlardan üstün olmadığını düşünür. Bununla birlikte mutluluktan mutsuzluğa doğru olan değişme, kötüden daha çok iyi olan bir kişinin yanılgısıyla yakından ilgilidir." (Özdemir, 2018: 219-220)

126 Eisner, 1987.

Thebai sapağını tercih eder, belki de sadece *önü kesildiği için* – öfkeyle– bu yönde ısrar eder. Kehânet gerçekleşir. Yolunu kesen Laios'u öldürmesiyle, onun yerine geçmiş, babasının Thebai'yi beladan kurtarma görevini de –bilmeden– üstlenmiş olacaktır: Kıyıcı Sfenks'i –tanrılara danışmak için Delphi yoluna düşen babasından farklı olarak– *kendi* insan aklıyla alt eder. Daha sonra Thebai sakinleri tarafından kendisine yakıştırılacak, 'isotheos, gr.' (*tanrı eşdeğeri*)[127] sıfatına uygun bir eylem gerçekleştirmiştir. Artık tanrısal kehânete gerek yoktur; Oidipus insan aklıyla tüm sorunları çözmek için yeterlidir.

Kibir Oidipus'u sarar; o kendi kendini var eden bir güçtür. Bu durumda, nereden gelip nereye gittiğinin bilgisi de önemsizleşir; *kim* olduğunun peşine düşmekten vazgeçer[128].Oidipus bilge azametinin büyüsünde kendine (bilgisizliğine ve *sahteliğine*) körleşmiştir. Narsisistik *tanrı-eşdeğeri-tümgüçlülük* (omnipotans) fantazisi, onun sahtelik, bilgisizlik (Korinth) ve dışlanmışlık, çaresizlikle (Thebai) müterafık geçmişini örter. Her şey *kendisinden* menkuldür: Gerçek ve tamam/mükemmel olması için tanrılara ihtiyacı yoktur, anne babasına ihtiyacı yoktur. Dünyayı/şehri yok olmaktan o kurtarmıştır, o var etmiştir, o yaratmıştır [*sic*]: Narsisistik şişinmenin göbeğine düşer.[129]

Oidipus'un Thebai'de başlayan, Korinth, Delphi ve ikinci kez Thebai'den geçen yaşamı, Atina varoşunda, Sophokles'in doğum –ve mezar– yeri Kolonos'ta nihayete erer. Zeus'un müjdeli müdahalesi ve Eumenides'lerin kendisine Kolonos'ta postmortem yuva

127 'Tanrı eşdeğeri' (*isotheos*) ifadesini şehirli tebası kullanır gerçi, ama Oidipus bu yüceltmeyi benimsemiş izlenimi verir. Sair insanlardan farklıdır. Eylemiyle ayrışmıştır; *kim* olduğu sorgulanmaksızın kurtarıcı eyleminin ödülü olarak kendisine sunulan şehir ve kraliçe, onun kutsanmasına işaret eder.

128 Tanrı-eşdeğeri Oidipus, tanrı kehânetini de ciddiye almak zorunda değildir; babasını öldürme ve annesiyle aynı yatağı paylaşma tehlikesi göz ardı edilebilir. Keskin uzgörüsüyle, artık diğer ölümlülerin gereksindiklerini gereksinmez: Nereden geldiği önemli değildir. Tarihini Sfenks zaferinden başlatır. Eylemiyle kendi kendini yaratmıştır: Doğmamıştır/yaratılmamıştır [*sic*].

129 Lord Acton'dan (1834-1902) mülhem denir ki, "–mutlak– iktidar yozlaştırır"· oysaki asıl yozlaştıran *unutkanlıktır*.

sunması, eril ve dişil ilkelerin işbirliğine[130] işaret ediyor. Bir karşılıklı kabul daha var: *Eski* Oidipus, *yeni* Theseus'u kutsuyor; Zeus'la *eski* hiyerarşinin tepesi tanrılar, Atina'nın *yeni* insan merkezli yaşam biçimini kutsuyor, himayelerine alıyorlar. Zeus'tan yayılıyor gibi

130 Dünyevi Laios ve Iokaste'nin ayrıksaması, uhrevi Zeus ve Eumenides'lerin ortak kabulü ve kutsaması ile çözüme kavuşmuştur. Tamamlanma ve bütünlük, dünyevi arzu ve gereklerden kurtulmayı gerektirir ve ancak Öte'de –kendinden vazgeçmeyle– mümkündür. Kendinden vazgeçmenin bu öyküdeki karşılıklarını körlük, otokastrasyon, iktidardan vazgeçme mecazlarında tespit edebiliriz.

<Öte'nin buyruğu şöyledir: "–Arzundan– vazgeçeceksin!":

> "Oidipus kompleksinin çözümü vazgeçmedir... vazgeçme kısır ve çözümsüz bir çatışma içinde tükenip gidişin sona ermesinin ve Oidipus'un, yüceltme yoluyla yönünün değiştirilmesi olanağına ulaşmanın zorunlu koşuludur." (Green, 2004)

Hadım edilmenin kabulü, vazgeçebilmenin metaforudur:

> "[H]adım edilmeye boyun eğmemek ancak gözü pek kişilerin (ya da annelerinin gözdelerinin) harcıdır ve yasağı ensestle sınırlı tutan bir yer değiştirmeye harfiyen uyulması halinde başarı vaat edebilir." (Green, 2004)

Vazgeçmek esasında ölümsüzlükten vazgeçmektir. Zira vazgeçilen arzu nesnesi, tam(am)-olmayı vâ'deden, dolayısıyla ölümsüzlüğü de ima eden <Öteki'dir. Oidipus anneden vazgeçmek zorundadır; anne babaya aittir: Eksilir. Fallus'tan vazgeçmek zorundadır; fallus babaya aittir: Eksilir. Genç Oidipus'un, erk simgesi olarak fallus'tan vazgeçmesi, yani simgesel kastrasyonu kabul etmesi, bütünlüğünün kaybıyla, eksilmeyle özdeşleşmesidir. Vazgeçme eylemi Oidipus'un tarifidir. Hiç bütünlenemeyecek olmak da: Fallus'u(nu) yitirmiştir – kurban etmiştir [*sic*]; bireysel fallus, Düzen'in Fallus'una katılmış ve O'nda çözünmüştür. İnsan, ben'den vazgeçmiş, –intisap olunan– biz'i muhkem tutmaktadır; aile ve grup ve tanrısal hikmet/azamet ve 'kozmos' devam edecektir. Oidipus öyküsüyle 'biz'i kutsar.

Oidipus mitinde arzuda ısrar etmenin sonuçları, vazgeçmenin sonuçlarıyla iç içedir. Eylem ve eylemsizlik çöküşmesi, yani eylemin içinde eylemsizlik, ve eylemsizliğin içinde eylem –hiç fark etmez–, bir ve aynıdır. Yani Oidipus her durumda, eyleminde de eylemsizliğinde de, arzusunda da vazgeçişinde de topaldır/kördür. Kendi kendinin eksilteni olmazsa, yasa, direneni mahkûm ederek eksiltecektir. Yine de durum çok karışık: Zira vazgeçme, her zaman arzuyu içinde taşıyacaktır. Pişmanlık –öyle ya da böyle– Oidipus için kaçınılmaz gözüküyor.

Arzuyu, eylemi ve pişmanlığı öncelemek '(post)oidipal-kültür'ü kurar. Oğul –berideki– arzusunu/erkini terk ederek, –öte– 'Erk'i (<Öteki'yi) büyütür. Ulaşılmazlığın getirdiği güven içinde Öte-Erk artar ve özgürleşir. Oğulun, kendi *beri-dünyevi* erkinden vazgeçmesi, paradoksal olarak daha güçlenmesi, daha özgürleşmesidir. Tek koşul Öte-Erk'e intisaptır. 'İnsan'ı temsille, Öte-Erk'in vekili ve hizmetkârı sıfatında oğul, –artık sınırsız olan– gücü, kendi yararına kullanabilecektir; öyle ki kendi yararına olan, özdeştiği Öte-Erk'in güçlenmesine katkı olarak yorumlanacaktır. Beri'nin Ana-Dünya'sı artık, vazgeçerek dolayımladığı arzusunun –açık– nesnesidir. Erinni/Eumenides'lerin kucağında Öte-Oidipus (*Oidipus Kolonos*'ta), Zeus'un izdüşümünde hiç olmadığı kadar güçlüdür. 'Söz'ün temsilcisi ve yayıcısıdır. Lacan'ın ifadesi –ve hülyası– uyarınca, ölümüyle arzusuna kavuşmuştur: <*Öteki olmak* (Lacan, 1980).

gözüken <Öteki hâlesi, monolitik keyfi bir yapı değil artık; dişil ve erilin, eski ve yeninin, uhrevi ve dünyevinin buluştuğu bir uzlaşma; bir bütünleşme olasılığı. Oidipus da bu sayede, Kolonos'ta kızı Ismene'ye sorduğu sorunun yanıtını bulmuş oluyor:

> "Bir şekilde, bir gün tanrıların bana inayet edeceğini ümit ettin mi hiç, ki tamam(lanmış) olayım?"[131]

Öykünün sonunun ta başından belli olduğu vurgusu, yukarıda değindiğimiz –geleceği geçmişle açıklayan– mitolojik kurguya işaret ediyor. *Oidipus Kolonos*'ta' bu gerçeğin kabulünü, hâkim mite isyanla kehânetten kaçınmaya çalışan –ve yenilen– kahramanın ağzından dile getiriyor:

> "O tanrı [*Phoibos Apollo*; MBS] bana, sayısız felâketlerimi daha çekmeden önce bildirirken onların uzun bir zamandan sonra, saygı ile ibadetimize lâyık tanrıların bana oturacak bir yer lutfettikleri bir memlekete vardıktan sonra biteceğini söylemişti. Sefalet içinde geçen hayatımın, beni kabul edecek olanlara bir refah kaynağı, kovmuş, sürmüş olanlar içinse bir lanet sebebi olarak orada sona ereceğini bildirdi."[132]

Oidipus'un himayesini çıkarcı ve hoyrat/rijit Thebai monarşisine değil, eşit kardeşlerin birlikteliğini çığıran misafirperver Atina demokrasisine önermesi manidardır. Eşitler arasında birinci olmayı gönül rızasıyla kabullenen Theseus, iktidarını zalimce savunan otokrat baba Laios değildir, çıkarcı dayı Kreon değildir, iktidar için birbirini öldürecek kadar hırslı ve babalarına karşı nankör oğulları Polyneikes ve Eteokles değildir.[133] Oidipus halefini *soyun devamın-*

---

131 Sophokles, 2005: 51; *çev. MBS.*

132 Sophokles, 1941: 12-13.

133 Baba-oğul arasındaki *preoidipal* ve *oidipal* yüksünme ve çatışma sorunları Oidipus'un ağzından, babası Laios'un açıkça ifade etmediği şekilde dile getiriliyor: [*Oidipus*:] "Onlar oğullarım ise, babalarının yerine geçip asayı, tahtı ele geçirmeğe, memlekette saltanat sürmeğe bakıyorlar. Hayır, ben hiçbir zaman onlarla ittifak edemem; hiçbir zaman Thebai'de iktidara eremiyecekler." (Sophokles, 1941: 42) Oidipus bu minvalde babalarını umursamayan oğullarında genç kendini teşhis etmektedir.

da aramaz; 'yabancı' şehir ve lideriyle yaptığı *sosyal mukaveleyi* tercih eder. Kardeşlerin işbirliğini vazeden eşitlikçi *demokrasiyi*, tiran ya da kralın hikmeti kendinden menkul *otokrasisine* tercih eder. Polyneikes ve Eteokles yerine, Theseus'ta oğlunu gören Oidipus *şehir-ve-lider* metaforu üzerinden dişil-eril ilkelerin sinerjisinin kurucu olmasa bile kollayıcı babası rolünü üstlenir. İnsan aklı kısıtlarının farkındalığı ve kibrinin pişmanlığı ile kendisini tanrısal inayete teslim etmiştir. Acınmış, bağışlanmış ve dahi kutsanmış *nesne/içkin-özne*[134] olarak Zeus'un 'patripetal' ve Eumenideslerin 'matripetal'[135] kabulüne mazhar olmuştur. Kendisine bahşedilen şefaat yetkisini, *özgür irade, bireysellik ve sosyal anlaşmalar zemininde birliktelik/işlevsellik* vazeden eşitlikçi demokratik Atina kentdevletine sunması, trajik kahramanın yaşamının sonundaki en önemli öznel [*sic*] eylemi niteliğinde... Atina ve Theseus da henüz bu *kutsal* onaydan, tanrıların mitine nesne/içkin-özne olmaktan vazgeçemiyorlar. Ama giderek, doğayı ve tanrıları değil –aradalık sakini– insanı, yani belirsizliğe doğru yürüyen kendilerini referans tutacaklar. Her şeyi simgeleştirme yetenekleriyle farklılaştıkları yeni mitler yaratacaklar: Bir referans dizgesi olarak felsefe yeşermektedir. Atina'da tragedyalar çağını, büyük filozofların dönemi takip edecektir. 'İnsan nedir?'

Kolonos'ta Oidipus demokratik-eşitlikçi Atina'nın varoşunda mezar yerini bulur. Tanrıların kutsamasını almış ve bu kutsallığını Atina'nın selameti için vaat etmiştir, ama uzaktan... Şehre gir(e) mez, ya da alınmaz. Atina'nın iç işleyişine müdahalesi kent sınırlarıyla filtrelenmiştir.[136] Atina, mitolojik çağdan tragedyalar çağına geçişin aradalığındadır çünkü. Şehir surlarının içinde yurttaşlar eşitlikçi bir sosyal kontratı referans tutmaya meyletmektedir; ve bu kontratın garantörü tanrılar ya da *isotheos* (tanrı eşdeğeri) krallar değil, insanın bizzat kendisi olacaktır.

134 İçkin-özne, kendi mitiyle bir ölçüde uyumlu bir yabancı üst-mit içinde eylemde bulunmayı benimseyen, Aşkın'a, yani dışarıya hamleye kalkışmayan 'nesne~özne'dir. Söylenebilir ki, içkin-özne'nin miti, üst-mit tarafından doktrine ve dikte edilmiştir.

135 Saydam, 2013; 2017a.

136 Sofokles, 1941.

Oidipus'un Zeus tarafından kutsanması esasında aldatıcıdır. İnsana, özgür iradenin beyhudeliğini hatırlatan öyküsü, felsefe çağının eşiğindeki demokratik-eşitlikçi Atina halkının hiyerarşik dizgeyi reddeden tutumuna uyarıdır. Şehir hiyerarşisinin, kraliyet soyağacının reddinin çağrıştırdığı 'yeni' düzenin ucu tanrılara dek uzanır; hiyerarşinin en tepesindeki Zeus için tehdittir. İsyan denemesinde bulunan, insan aklıyla dünyayı/zamanı kavrayabileceğini zanneden Oidipus'un geçici zaferi, yenilgisinin ispatı olarak Atina'ya hatırlatılır. Tevazu ima edilir.

Oidipus, Atina tragedya çağında kolektif-hiyerarşik mitolojik belirlenimden çıkmak üzere devinen birey-insanın, muktedir ve bilge olabileceği kurgusuna evrilen mitinde *kahraman* olma sevdasıyla çırpınan *antikahraman* rolünü dener. Bir çelişki yaratır: Kendisini referans alma kibrini ürkekçe canlı tutmaya çalışan *yeni* insanın bu yöndeki kuşkusunu artırır; ama Zeus dolayımıyla şefaatini vâ'dederek ikircikte tutan bir söylemi çığırır: "Özgür özne olabilirsin, ama –*Kutsal'a/Büyük-Mit'e* (Zeus'a) nesne ve içkin özne olmayı kabul etmeden– *kendini* kendine nasıl referans tutabilirsin ki?"

Kolonos'ta –yine de– halen kibirli ve kırgın/öfkeli bir Oidipus'la karşılaşmamız ilginçtir. Bilinmeyeni bilen, muktedir tiran olarak kendinden menkul *hybris*,[137] güç ve bilginin kutbu baştanrı Zeus'un izdüşümünde süregider. Şefaati kadar lanetlemesi de mutlak ve dikotomiktir. Soydan gelen iktidar hakkı peşinde birbirini katletme laneti oğulları Polyneikes ve Eteokles'e, şefaatinden mahrum kahrolma kehâneti çıkarcı Kreon'a ve nankör Thebai şehrine

137 "Oidipus'un hatası ve *hybris*'i vebaya çare bulabileceğine inanmasından kaynaklanır. Oidipus, çareli-çaresiz olduğunun bilincinde değildir. Kendisinin "çareli" olduğunu düşünür. Oidipus'u trajik hataya iten de bu düşüncedir. Oidipus, vebaya çare bulabileceğini düşünür, belki de daha önce başardıklarının etkisiyle (Sfenks'i öldürüp Thebai'yi kurtarmak gibi) bir kez daha başarabileceğini hisseder ve bu duygu ve düşünceler, eylemlerinin motifini teşkil eder. Çare bulabileceğini sanan çaresiz (tam anlamıyla *pantoporos aporos*) Oidipus'u trajik hataya iten *hybris*'i, içinde bulunduğu ve eylemlerinin motifini teşkil eden ve *pantoporos aporos* [her şeye gücü yeten âciz] oluşundan kaynaklanan bu duygu ve düşünce durumudur." (Bursa, 2013: 46)

düşer.[138] Yansıtmalı özdeşim (projektif identifikasyon) üzerinden nesneleştirdiği kötü-cül karanlığını, kötü-cül intikamcı özne olarak, kan bağıyla süren soyunu, dolayısıyla kendisini sonlandıracak şiddette tahrip etmektedir. Tevazudan uzaktır. Haris, zalim ve cahil insan yanının entegrasyonu eksik kalmıştır; kendisiyle ve tarihiyle barışık değildir, olması da mümkün değildir, zira mitini kendi miti olarak hissetmemektedir: Hayatı boyunca istenç ve iradesini neredeyse alaya alan Üst-Mit'in içinde debelenip durmuş olduğunu fark etmiştir. Şekillendirici şiddeti[139] *hâlâ yarma/bölme* (splitting) üzerinden çalışmaktadır. Kurgusal bir devamlılık olasılığını, kendi seçimiyle kral/tiran iktidarından vazgeçen, *eşitler arasında birinci* (primum inter pares) konumunda demokratik Atina kentdevletini yöneten –manevi oğul– 'yeni-insan' Theseus'ta görür.[140] Kolonos'ta bağladığı mitinde, yeni'ye akan tarihe, kutsal eski'nin onay ve des-

138 Sophokles burada bir ihtimal, dejenerasyona kayan Atina eşitlikçi demokrasisinden memnuniyetsizliğiyle ilgili duygusal bildirimde bulunmaktadır. Belki de kendini referans tutan yurttaşlar birliğinin dış referansı olmadan çürüyeceğini, bir üst güce bağlanmasının elzem olduğunu görmektedir. Yaşlı tragedya yazarını –zihinsel melekelerinin zayıfladığı iddiasını güderek– yurttaşlık haklarından mahrum etmeye çalışan oğlu da bu minvalde babasının hayal kırıklığı ve öfkesinden nasibini almaktadır.

139 Girard, 2003.

140 "Bir rejim sorunu olarak demokrasi ve tiranlık arasındaki mücadele Yunan siyasal düşüncesinde o kadar etkili olmuştur ki, 'otokrasi ve demokratik özerklik arasındaki farklar', MÖ 5. yüzyılın düşünsel ufkuna damga vuran klasik tragedyaların üzerinde durduğu başlıca konulardan biri haline gelmiştir Örneğin, Euripides'in *Yakarıcılar*'ında (2014: 404-408), Theseus Thebaili haberciye, 'Ey yabancı, Atina'da bir tiran (*tyrannos*) arama. Çünkü burası tek bir adama bağlı olarak yönetilmiyor, özgür bir şehirdir. Burada kral, her yıl dönüşümlü olarak görev yapan halktır (*demos*). Servete özel bir iktidar vermeyiz biz; yoksul insanın sesi eşit otoriteye sahiptir,' diye seslenirken, kentin tiranlık karşısındaki eleştirel bakışını yansıtır. Aiskhylos'un *Persler*'inde ve Sophokles'in *Oidipous Kolonos*'ta adlı tragedyasında da benzer bir tutumla karşılaşırız. Bu yüzdendir ki yurttaşların konuşma özgürlüğü gözetilerek, yasaların bütün topluluğun iyiliği için ortak bir müzakere temelinde yapılması, tiranlığa karşı mücadelede demokratik polis'in en önemli önceliklerinden biridir. Özellikle aristokrat çevrelerin ve geç dönem sofistlerin güçlü krallıkları öven ve ayaktakımının kaprislerine tabi olduğu için demokrasiyi yeren bakış açısının karşısında tragedya geleneği, Atina demokrasisini tiranlığa karşı savunmaktan vazgeçmeyecektir" (Gürel 2017: 58).

"Tiranlığa kapı açan kibir veya sınır tanımazlık (hybris) sonluluğun inkârından veya unutulmasından kaynaklanır gibidir" (Gürel 2017: 61).

teğini sunmaktadır. Bu 'eski', düzeni sağlayan şiddetinde,[141] şefkat ile sarmalamış olsa da yine zalimdir; zira dünyayı ve kendisini eksiltmektedir. İsyanını, biyolojik devamı ile birlikte söndürür.

Oidipus, *geçmişinin karanlığı ve geleceğinin bulanıklığı bilgisine* sahipken, eylemlerinde tereddüte ve ikircikliğe en gereksinim duyması gerektiği, kehânetin zorlayıcılığıyla kendi özgür seçimleri ve eylemleri aradalığında sabretmesi, davranmadan önce sorgulaması gerektiği dönemde, olasılıkların bulanıklığını unutmuş, aradalığa tahammül edememiş, önüne çıkana, *kaderine* durup duraksamadan tepkisel yanıtlar vermiş, sürüklenmiştir. Bir kahramanın kararlı eylemselliğini amaçlarken, *meta-öyküsü* bir antikahramanın buruk kaybolmuşluğudur.

Oidipus –trajik kahraman olarak– eylemlerine aşırı değer vermektedir; iradesine aşırı yük bindirmektedir: Kendini insanların en zavallısı olarak tanımlarken dahi, bu aşırı değerli kendiliğin onmaz gururu sızar davranışına. Neticede kendini bağışlaması, kaderini kabul etmesi imkânsızlaşır.[142] Maddenin ya da ortak mananın matrisinde yaşadığını, büyük güçlerin kendi zayıf bireysel varlığını sürükleyebileceğini, bu güçlerin farkına varmanın, ve buna rağmen *–özgürmüşçesine–* çabalıyor olmanın asıl gücünü oluşturduğunu göremez. Belki de görmek istemez; gözünü kör etmesi, insan-zayıflığına bakmak istememesindendir belki. Özgürlüğünü *gerçek* zanneder. Oidipus bu muazzam güçler karşısında takınılabilecek tek sağlıklı tutumu, mütevazı kabullenmeyi, hatta belki ironiyi kendine yakıştıramaz. Kendisini o kadar da önemsememesi ve hafife alması, sorumluluğunu görecelendirmesi olacaktır; zayıflığını kabullenmesi olacaktır. Çok ciddidir ve her şeyi mutlaklaştırır: Her şeyin sorumluluğunu üstlenirken, yaptığı, eksikliğini ve nihayetinde ölümlülüğünü inkâr etmektir. Narsisistik-obsesif patogenezdeki paradoksi açıkça ortaya çıkar: Hatasını üstlenmesi, hatasızlığının işaretidir – ama yine de kararsızlık ve ikircik taşıyan bir varsayımdır bu. Bir çelişkiyle aradalıktan çıkışı hedefler Oidipus: Kendini eksilterek (kör ederek), mutlak iradenin takdirini umar: Bütünleşmesi yabancı bir mitte nesne olarak kabulüne kalmıştır.

---

141 Girard, 2003.

142 Sophokles metinlerinde bu konuda ikircikli bir tutum sergiliyor Oidipus. Henüz travması tazeyken kendisine lâyık gördüğü sürgünden bilahare vazgeçiyor ve bu hükmün uygulanmasında direten Kreon'a ve Thebai şehrine ileniyor.

***ÖZET NİYETİNE:* KAHRAMAN'IN ANTİKAHRAMAN HALİ**

Oidipus yaşamöyküsünde kendisini belirsizlikten çıkaracak mitini geçmişte arar. Geçmişin bilgisiyle şimdi'si örülecek, geleceğe bu taşıyıcı zeminde emin hareket edebilecektir. Bu elbette ki önemli, ama olasılıklarından inşa edeceği, kendi özgün miti değil... Kendi mitini verili olandan hareketle, ama itiraz ve isyan ederek kurması onu 'kahraman' yapar. Oidipus ise kendi özgür iradesiyle hareket ettiğini düşünse de, hep verili olana başvurur ve yabancı mitlere gömülür; aradalığın tereddüt, sorgulama ve huzursuzluğunu taşıyamaz. İtirazını ifadesi, yabancı üst mite teslimiyetle sonlanır. Trajedinin ironisinde yalpalar.

Sfenks karşısında Oidipus kendi başınadır. Bu ktonik yırtıcının miti, Thebai'nin mitiyle –çelişiyor gözükse de– örtüşüktür. Ancak Sfenks'ten kurtulmak için Delphi kehânetinde keramet arayan biyolojik babası kral Laios'tan farklı olarak, kendi aklını referans alır. Bu yeni ve cesur bir açılımdır, zira 'eski' zorunluluk, yani büyük sorunların çözülmesinde tanrısal hikmet ve gücün gerekliliği anlamsız kılınmıştır.

Oidipus Sfenks'in şiddetini göğüslemeye cesaret ederken, gösterir ki, insan kendi başına ve kendine güvenerek hayatta kalmayı *deneyebilir* ve kendi yolunu kendisi çizebilir; –sonu nasıl gelirse gelsin, bir yanılsama olsun ya da olmasın– bu bir özgün açılım *olasılığını* taşır. Oidipus Thebai (*ve Atina*) halkının şahsında insan(lığ)a, geleceğin şekillenmesinde, tanrıların keyfi hükümlerine tabi edilgenlikten kurtulma ümidini muştular. İnsan, kaderinin yegâne mimarı ve sorumlusudur.

Ancak –mutlak– dış referanstan mahrum olma hali yeni bir belirsizlik doğuracaktır. İnsanın karar ve eylemlerinde yalnızlığı, tek referansın kendi aklı olması, onu özgürlüğün sınırsızlığına salar. İnsan tek başınadır; hiçbir yön işareti ya da dayanak yoktur ve kendi başına doldurması gereken boşlukta kaybolmuştur. Her şey mümkün ise, gelecek başka türlü de olsa yine belirsizliğe gömülüdür. Heryer/her şey insandır; insan her yer ve her şeyde kendisiyle karşılaşır. Oidipus'un şahsında insanın kibri, eylemleri için dünyanın/tanrıların onayını gereksiz ilan etmektedir. O bizzat 'isotheos'tur, tanrı eşdeğeridir. Şimdi'de, bu narsisistik şişinmeden hasıl olan tümgüçlülük fantazilerinde geçmiş çaresizlik unutulmuş, reddedilmiştir.

Narsisistik şişinmenin getirdiği yanılsama, Thebai üzerine Sfenks sonrası çöken ikinci felâket ile sarsılacaktır. *Yeni doğumları boğan* felâket şehrin –yeniden– tıkanmışlıktan doğan huzursuzluğunu simgelemektedir:

> "Kent, ölümün öfkeli dalgalarından kaldıramıyor başını,
> toprağın o güzelim bitkileri, çiçekleri ölgün,
> otlakta sığırla koyunlar sayrı,
> gebe kadınlar bebelerini düşürüyor,
> yavuz bir salgın çöktü üstümüze."[143]

Öykünün Oidipus'un değil, şehrin[144] (Thebai'nin/Atina'nın) öyküsü olduğu savıyla olaylara yaklaşmak, olanı biteni Thebai'nin başlattığını düşündürebilir. Thebai (?) ve Atina dönüşüm arifesindedir. İlk dönüşümde Oidipus şehre –insanın bilme yetisi üzerinden– yeni bir düzeni getiren/öneren 'özne' rolünü üstlenmişken, zaman içinde eskimiş ve statükonun rol paylaşımında eski'nin nesnesi olmuştur. Tiran, krala dönüşmüştür.

Oidipus/insan *tanrı eşdeğeri değildir*; güç ve hikmetinde sınırlıdır, kadirimutlak değildir. *Oidipus* tragedyasında başat rol oynayan utanç ve suçluluğun nedeni boşa çıkan kibirdir.[145] Tanrı eşdeğeri Oidipus'un aslında, üst güçlerin kendisine yabancı mitlerinde kukla olduğu, kendi iradesi sandığı şeyin, bilmeden uymak zorunda kaldığı yönergeler olduğu ortaya çıkar. Kahraman pişmanlık beyan eder:

---

143 Sophokles 2002: 23-24.

144 Şehir bir *karmaşa* mecazıdır. Özellikle ilk ve ortaçağ yerleşim birimlerinde çepeçevre kent duvarlarıyla, görece kaotik kırsal ve onun da ötesinde çok kaotik vahşi doğanın şiddetinden kendini sakınmış, çoğunlukla –aşağıyı ve yukarıyı birleştiren– kutsal *axis mundi* (dünyanın ekseni) karakteriyle bir tapınak-merkez çevresinde örgütlenmiş bir yapıdır şehir. Köy ve mezradan farklı olarak sakinleri nitelik, rol ve işlevselliklerinde ayrışmıştır ve bir idâri otoritenin örgütleyici önerme ve dayatmalarına (*yasa ve yasak*) tabidir.
Şehir psikokültürel sembolizmde hem dişil hem eril karakterler taşır. Dişildir/annedir: Sarar, kapsar, esirger. Erildir/babadır: Kurallar manzumesine tabi hedefe yönelik önermelerle şekillendirici ve düzenleyici otoritedir.

145 Rivayet odur ki, insan kendini geliştirmiş, güçlenmiş ve doğayı mutlak hükmüne almış ve çıkmış Tanrı'nın huzuruna. Böbürlenerek, "Ey Tanrı," demiş, "artık sana ihtiyacım kalmadı, palazlandım; beni topraktan yaratmıştın, aynını ben de yapabilirim bundan böyle. Gör şimdi!" Eğilip yerden bir avuç toprak almış... "Şşşt" diye uyarmış Tanrı: "*Kendi* toprağından!"

> "*Oidipus*: Ben bir felâketin yükünü taşıyorum, ey yabancılar! Tanrılar bilsin, kendi taksirim olmadan taşıyorum. O yaptıklarımın birini bilerek yapmadım."[146]

Koro, muhteşem/mütekebbir Oidipus'un, lanetli/sefil sonunu *Tiran Oidipus* tragedyasının kapanış sahnesinde –izleyicilere uyarı mahiyetinde– çarpıcı şekilde vurgular[147]:

> "Ey Thebaili yurttaşlar,
> şu Oidipus'a bakın
> ünlü muammayı çözen adama
> öylesine güçlüydü.
> Onu kıskanmayan kim vardı?[148]
> Nasıl amansız fırtınalı bir denize
> dehşetle çattı şimdi?
> Öyleyse, son gününü görmeden
> Yaşamın sınırını acısız aşıp öteye geçmeden
> Hiçbir insana mutlu demeyelim."[149]

Oidipus artık Thebai için bir huzursuzluk kaynağıdır. İnsan başına aradalığın huzursuzluğundan çıkmayı, tamamlanma olasılığını *kendinde* muştulayan 'kahraman', artık bu savın zıddının temsilcisidir. Thebai'ye (insanlığa) kendi başına *hep eksik*, hep muhtaç olacağını, tamamlanmak için kontrol edemeyeceği güç ve kaynakların insafına kaldığını, insanın zavallılığını duyumsatan, kibrin çöküş getireceğini sergileyen bir 'antikahraman'dır. Bu rolü, narsisistik şişinmenin neden olduğu, kadim bilgiyi reddeden tutumun pişmanlığıyla gelişen suçluluk ile tamamlanır. İnsan –Oidipus'un şahsında– hem çaresiz, hem suçlu, hem de mahcuptur. Geçmiş-geleceği bilen tanrılardır[150] ve bu bilgiye vâkıf olma hakkı ve

146 Sophokles, 1941: 49.

147 Öncesinde akil ve hâkim gözükürken aslında karanlıkta ve 'cahil' olan Oidipus, son sahnede tahtından düşmüş, zavallı gözükür; ama körlüğünde 'akil' ve serinin ikinci eseri *Oidipus Kolonos'ta*'nın anlatacağı üzere güç ve kerem sahibidir.

148 Aşağıda değineceğimiz 'ostrakismos'un (sürgün) örtük nedenlerinden biri, kıskançlıktır, hasettir.

149 Sofokles, 2002: 84.

150 Psikanalitik açıdan dünyadır/dürtülerdir/bilinçdışıdır...

yetisi insan aklından esirgenmiştir. *Ebedi eksiklik miti* hâkim olur: Aradalıktan –kendi başına– çıkış olanaksızdır ve kendini kendince tamamlama ümidinden insan yoksun bırakılmıştır.

Antik Yunan'da, halkın kendinde görmek istemediği huzursuzluk kaynağı özellikleri üstlenen 'pharmakos'ların (*φαρμακός*, gr.) antikahraman nitelikleriyle dışlanmasına benzer 'ostrakismos' (*ὀστρακισμός*, gr.) kurumu[151] devreye girer.[152] Oidipus sürgüne yollanacaktır. Kendisini kör etmesi, halkın da kendisine kör olmayı tercih etmesinin karşılığıdır. Kimse kimseyi görmek istemez; zira görülmek utancı doğuracaktır. Oidipus varlığıyla halkın (ve Oidipus'un [*sic*] görmek istemediğini sahneleyen bir yabancı cisimdir artık.

Oidipus, tüm insanlar gibi 'polimitik'tir; aynı anda çok sayıda mitin nesnesi ve/veya öznesidir. Bu karmaşık yapı içinde bir kahramanlık eyleminde aşkın özne olarak 'yeni'ye doğru hamle ederken, bir komşu ya da üst mitin içinde 'eski'nin nesnesi ve/veya içkin öznesi olarak eylemlerini sürdüğünü fark edemeyebilir. Oidipus'un başına gelen budur. Verili olandan dışarıya doğru kendi

151 Vernant ve Vidal-Naquet, 2012.

152 'Ostrakismos'un kökeni, aşırı güçlenerek dengeleri bozanın kentten uzaklaştırılmasıdır. Ancak pek çok kadim toplulukta 'günah keçisi' yüküyle dışarıya atılan suçluların/zındıkların sistem içinde kalmasının doğuracağına benzer huzursuzluğun def'i burada belirleyici faktördür:

"[D]oğurganlığın, zenginliğin efendisi olan kralın yüksek şahsiyetine Eski Yunan kentdevleti çerçevesinde artık yer yoktur... Kentten sürülme, genellikle, yurttaşların içinde çok yükselerek zorbalığa ulaşma tehlikesini taşıyan kişiyi uzaklaştırmayı hedefler... Sürgüne gönderilen, kendisini topluluğun üstüne çıkaran üstünlüklerinin ve Tanrıların gazabını şehrin üstüne çekme tehlikesine yol açan aşırı büyük şansı dışında hiçbir şeyle suçlanmaz. Tiranlık korkusu, bütün grubu tehlikeye atana karşı daha derin, dinsel türde bir korkuya karışır. Solon'un yazdığı gibi: 'Bir kent güçlü adamlarından dolayı mahvolur'..." (Vernant ve Vidal-Naquet 2012: 154-155)

"Kent Oidipus gibi 'okunu bir başkasınınkinden daha uzağa fırlatan' ve isotheos olan birini bağrına nasıl kabul edebilir? Ostrakismos'u kurumlaştıran [k]entdevlet, sürgün edilen kişinin şahsında, çok yükselmiş olan ve kendisine yukarıdan gelebilecek kötülüğü şahsında canlandıranı dışarı atmaktadır. Pharmakos'ta ise, kentdevlet bağrındaki en aşağılık ve kendisini aşağıdan tehdit eden kötülüğü şahsında canlandıran nesneyi dışarı atmaktadır. Bu çifte ve birbirini tamamlayan retle yukarıya ve aşağıya göre kendi sınırlarını çizer. Bir yanda Tanrısal ve kahramanca olana, öte yanda da hayvanca ve canavarca olana karşı kendi özgü ölçüleri saptar." (Vernant ve Vidal-Naquet 2012: 155-156)

özgün mitini şekillendirdiğini zannederken, mitinin, bir başka mitin *stratejik* açılımı içinde *taktik* hamle olarak yer aldığını görmesi çaresizlik, öfke, ümitsizlik, sahici-olmama gibi durumlara sokar. Oidipus'un, her şeyin *tamam* olduğunu zannettiği anda travmatik bilgi akışı ile karşılaştığı budur. Kendisini kandırılmış, oynatılmış hisseder, ama yine 'insan kibri' ile aldatılmışlığın sorumluluğunu üstlenmeyi tercih eder: Öznesellik ve nesneselliğin aradalığında sıkıştığının farkındadır. Kolonos'ta ölüm öncesi Zeus ve Eumenides'lerin himmeti ile kendi özgür iradesini uzlaştırma hamlesi, *eskiyi* temsil eden biyolojik bağdan / Thebai'den kopması, *yeniyi*, sosyal kontrat zemininde iktidardan kendi iradeleriyle vazgeçen eşitlikçi kardeşler düzeninin temsilcisi Atina'yı seçmesi ile sonlanacaktır. Burada Freud'un *Totem ve Tabu*'suna[153] bir gönderme yapmak isterim.

Oidipus, Sophokles metninde, adeta 'anti-kahraman' olmaya umarsızca direnen bir 'kahramanlık sevdalısı' protagonisttir. Kahramanın açık ve net erekselliğinden, tutkulu deviniminden sapan duruş ve eylem şeması, kibre kapılıp varlık nedenini unutması, anti-kahramanı özdeşim açısından ikircikli bir duruma sokar. Anti-kahramanlar eylemlerinden çok, eylemsizlikleriyle, tereddütleriyle, kendilerini ve dünyayı sorgulamalarıyla müterafıktır. Bu sorgulamalar 'anti-kahraman'dan, meta düzeyde 'kahraman' çıkaracak bir dönüşümün mayalanmasıdır. 'Anti-kahraman' olmak, tereddüt, mevcut ve mütehakkim olana isyansa, eyleminde kutsayacağımız kahramanın mutlak geçmesi gereken bir aşamadır. Anti-kahraman olun(a)madan kahraman olun(a)maz. Burada iradi eylemlerden söz ediyoruz, ve irâde dediğimiz şeyden, ancak, eylem mevcut mitlerin dışına taştığında söz edilebilir. Kahramanlar belki bireyi ve toplumu 'ileri' götürür, büyütürler; ama dönüştürenler, metamorfik dinamikleri uyaranlar, anti-kahramanlardır.

Oidipus öyküsü nihayete erdiğinde –Zeus'un takdisini, Eumenides'ler üzerinden dişil ilkenin desteğini alan– mevcut ataerkil düzene etik payanda sağlamış olmaktadır; eylemleriyle, kuşkusu-isyanı, yenilgisi, 'kibir' ve 'suç'un 'ceza'sını içerdiğini çığıran öyküsüyle... Farklı bir psikososyokültürel şemaya geçişten *henüz* bahsedilemez.

153 Freud, 2012.

Ama nifak tohumları ekilmiştir bir kere ve insan-merkezli bir dünya –Atina'da– uzaktan göz kırpmaktadır ve sınırlarının/kısıtlarının farkına varmak, Alman filozof G. W. F. Hegel'in (1770-1831) ifadesiyle sınırları/kısıtları aşmak demektir. Kurban[154] ve kahraman Oidipus 'düzenin adamı'dır. Düzen, *yenilen Oidipus'(lar)a* borçludur devamlılığını; ama *isyan etmekten yorulmayacak*, *yenilmekten yılmayacak Oidipus'(lar)* değişimi/dönüşümü muhakkak ki mümkün kılacaktır. *Tarih* insanın şâhididir....

KAYNAKÇA

Akhtar, S. [ed] (2009), Freud and the Far East: Psychoanalytic Perspectives on the People and Culture of China, Japan ve Korea. Lanham MD: Jason Aronson.

Arieti, S. (1976), Creativity: The Magic Synthesis. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

Basch, M.F. (2004), "Bir Freud ve Kohut Karşılaştırması: Dinden Dönme mi, Sinerji mi?" [*Psikanalizin 'Öteki' Yüzü: Heinz Kohut*; eds. Y. Erten, N. Mitrani, M. Tanık]: 211-237. İstanbul: İthaki.

Bonnefoy, Y. [ed.] (2000), Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, 1. ve 2. Cilt, çev. Levent Yılmaz. Ankara: Dost Kitabevi.

Bröckling, U. (2015). "Negationen des Heroischen – ein typologischer Versuch" *helden. heroes. héros, 3.1,* 9-13. doi: 10.6094/helden.heroes.heros/2015/01/02

Bursa, S. (2013), "Hybris Kavramına Yeniden Bakmak ve Modern Tragedyaları Bu Çerçeveden Incelemek" *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi* 22: 41-54.

Campbell, J. (1978), Der Heros in tausend Gestalten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

--- (1992), İlkel Mitoloji / Tanrıbın Maskeleri - 1, çev. Kudret Eminoğlu. Ankara: İmge.

Chechik, G., Meilijson, I., Ruppin, E. (1999), "Neuronal Regulation: A Mechanism for Synaptic Pruning During Brain Maturation". Neural Computation 11 (8): 2061–2080.

154 Hâkim kelam ve müesses nizam (logos ve nomos), kendini doğrulatmak için Oidipus'u kurban seçmiştir.

Cirlot, J.E. (1971), A Dictionary of Symbols. Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Edmunds, L. (2006), Oedipus. Londra & New York: Routledge.

Edmunds, L., Dundes, A. [eds.] (1995), Oedipus: A Folklore Casebook. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Eisner, R. (1987) The Road to Daulis: Psychoanalysis, Psychology, and Classical Mythology. New York: Syracuse University Press.

Eliade, M. (1993), Mitlerin Özellikleri, çev. Sema Rifat. İstanbul: Simavi.
(1994), Ebedi Dönüş Mitosu, çev. Ümit Altuğ. İstanbul: İmge.
(2003), Dinler Tarihine Giriş, çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı.

Erhat, A. (1993), Mitoloji Sözlüğü. İstanbul: Remzi.

Erten, Y. (2004), "Heinz Kohut'un İzini Sürmek" [*Psikanalizin 'Öteki' Yüzü: Heinz Kohut*; eds. Y. Erten, N. Mitrani, M. Tanık]: 9-46. İstanbul: İthaki.

Euripides. (2014), Yakarıcılar, çev.: Seman Sandalcı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Franz, von, M.L. (1972), Patterns of Creativity Mirrored in Creation Myths. Zürih: Spring Publications.

Frazer, J. G. (2017), Altın Dal / Dinin ve Folklorün Kökleri, çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Freydberg, B. (2008), "Coriolanus'un Oidipal Laneti ve Trajik Kurtuluş Sorunu", çev. Kerem Eksen. *Cogito* 54: 78-94.

Freud, S. (2012), Totem ve Tabu, çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say.

Gadamer, H-G. (2016), "Grek Felsefesi ve Modern Düşünce" (1978), çev. Egemen Seyfettin Kuşçu. *Felsefe Arkivi* 44: 77-83.

Girard, R. (2003), Şiddet ve Kutsal, çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Kanat Kitap.

Green, A. (2004), Hadım Edilme Kompleksi, çev. Levent Kayaalp. İstanbul: Metis.

Grimal, P. (1997), Mitoloji Sözlüğü / Yunan ve Roma, çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: Sosyal.

Gu, M.D. (2006), "The Filial Piety Complex: Variations on the Oedipus Theme in Chinese Literature and Culture" *The Psychoanalytic Quarterly* LXXV (1): 163–195.

Güç, F. (2012), "Der Ausgang des Oidipuskomplexes in der türkischen Kultur. Das intersubjektive Dritte und ein Trauma-Modell". *Psychosozial* 35/127: 93-119.

Gürel, Ö. E., (2017), "İktidarla sınanmak: Sophokles'te tiranlık sorunu" Toplum ve Bilim 141: 58-89.

Harari, Y.N. (2015), Hayvanlardan Tanrılara - Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi, çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif.

(2016), Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi, çev. Bağış Bilir. İstanbul: Kolektif.

Homeros. (1999), İlyada, çev. Azra Erhat, A. Kadir. İstanbul: Can.
(2005), Odysseia, çev. Azra Erhat, A. Kadir. İstanbul: Can.

Johnson, R.A. (1992), Erkek Psikolojisini Anlamak, çev. K. Kutlu. İstanbul: Gül.

Johnson, A.W., Price-Williams, D. (1996), Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature. Stanford: Stanford University Press.

Knox, B.M.W. (1954), "Why Is Oedipus Called Tyrannos?" *The Classical Journal* 50/3: 97-102. URL: http://www.jstor.org/stable/3292487

Kohut, H. (1998 a), Kendiliğin Çözümlenmesi, çev. Banu Büyükkal, Cem Atbaşoğlu, Cüneyt İşcan, İstanbul: Metis.
(1998 b), Kendiliğin Yeniden Yapılanması, çev. Oğuz Cebeci. İstanbul: Metis.

Kolk van der, B. (2018), Beden Kayıt Tutar – Travmanın İyileşmesinde Beyin, Zihin ve Beden, çev. Nurdan Cihanşümül Maral. İstanbul, Nobel Yaşam.

Lacan, J. (1980), "Dissolution. Séminaire du 15 janvier 1980" Paris: *Le Monde* / le 26 janvier 1980.

Lebovici, S. (1982), "The origins and development of the Oedipus complex" *International Journal of Psychoanalysis* 63 (2): 201-215.

Luhmann, N. (2008). "Die Autopoiesis des Bewußtseins". *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 55–108.

May, R. (1987), Yaratma Cesareti, çev. Alper Oysal. İstanbul: Metis.

Nasio, J.D. (2012), Oedipus: Psikanalizin En Önemli Kavramı, çev. Canan Coşkan. İstanbul: Say.

Neumann, E. (1974), Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. München: Kindler Verlag.

Obeyesekere, G. (2011), Kültürün İşleyişi / Psikanaliz ve Antropolojide Sembolik Dönüşüm, çev. Jale Ergelen. İstanbul: Doruk.

Öğütcen, Ö. (2021), Lacancı Başlangıçlar: Klinikten Politikaya Lacancı Psikanaliz. İstanbul: Beyoğlu.

Ökten, K.H. (2010), Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri. İstanbul: Agora.

Özdemir, İ. (2018), "Aristoteles'te Taklit ve Katharsis Açısından Tragedya" *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 41: 209-226.

Roux, J.P. (1999), Altay Türklerinde Ölüm, çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı.

Salecl, R. (2011), Seçme İkilemi, çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis.

Saydam, M.B. (2013), Deli Dumrul'un Bilinci: 'Türk-İslam Ruhu' Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi, 3. baskı. İstanbul: Metis.

(2017a), Ara'f'dalıklar / İnsanın Halleri ve Eylemleri: Psikomitolojik Çözümleme. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

--- (2017b), "'Tekinsiz'e Dair" *Suret, 9*, 11-47

(2019), "Beri'nin ve Öte'nin üç kurucu mecazı: Cennet, Cehennem ve Araf / Yaşama Referans Tutmak", *PsikeArt*: 32-42.

(2020), "'Mâkul'Bir Psikoterapi Modeli İçin Ön Kabuller ve Yöntem Sorunsalı" *Klinik Felsefe* (ed. Alper Hasanoğlu ve Özlem Bayoğlu) içinde; s. 47-81. İstanbul: Pinhan.

Schimmel, A. (1997), Sayıların Esrarı, çev. Mehmed Temelli. İstanbul: Verka

Sels, N. (2011), "Myth, mind and metaphor. On the relation of mythology and psychoanalysis". *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique* 3: 56-70.

Smadja, E. (2018), The Oedipus Complex: Focus of the Psychoanalysis-Anthropology Debate. Londra and New York: Routledge.

Sofokles/Sophokles. (1941), Oidipus Kolonos'ta, çev. Nurullah Ataç. Ankara: Maarif Matbaası.

(2002), Kral Oidipus, çev. Güngör Dilmen. İstanbul: Mitos-Boyut.

Sophocles. (2005), Oedipus at Colonus, çev. Eamon Grennan ve Rachel Kitzinger. New York: Oxford University Press, Inc.

Sterren, van der D. (1974), Oidipus. Nach den Tragödien des Sophokles: Eine psychoanalytische Studie, Frankfurt am Main: Fischer.

Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (2012), Eski Yunan'da Mit ve Tragedya, çev. Sevgi Tamgüç, Reşat Fuat Çam. İstanbul: Kabalcı.

Wax, M.L. (1990), "Malinowski, Freud and Oedipus". *International Review of Psycho-Analysis* 17(1): 47-60.

Winnicott, D.W. (1960), "The Theory of the Parent-Infant Relationship" *International Journal of Psycho-Analysis* 41: 585-595.

(1965), "The Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development", *International Psycho-Analytical Library* 64: 1-276 [ed. M. Masud R. Khan]. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

(1998), Oyun ve Gerçeklik, çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.

Yıldızdöken, Ç (2021), "Attika Tragedyası Ve Felsefe", *Kilikya Felsefe Dergisi* 1: 117-134

YAZARLAR HAKKINDA

Athanasios Alexandridis: Psikiyatr, pedopsikiyatr, formatör psikanalist. Fransa Psikanaliz Derneği (APF), Yunanistan Psikanaliz Kurumu (SPH) ve Uluslararası Psikanaliz Derneği (IPA) üyesidir. Tıp ve psikoloji doktoraları yapmıştır. Bilimsel dergilerde çok sayıda yazısı yayınlanmış, kolektif yapıtlara bölümler yazmıştır ve çocukluk psikozu, psikosomatik, duygulanımsal-ruhsal gelişim, psikanalitik kuram ve teknik, şiddet, psikolinguistik ve estetik konularına değinen sekiz kişisel kitabı bulunmaktadır.

Oya Çelik Aypak: 1983 yılında İzmir'de doğdu. 2005 yılında İstanbul Üniversitesi, Psikoloji Bölümü'nden mezun oldu. Öğrenciliği sırasında İstanbul Tıp Fakültesi, Psikiyatri Anabilim Dalında stajına başladı ve uzun süre stajyer olarak burada eğitim ve çalışmalarına devam etti. Rorschach ve Projektif Testler Derneği'nden 2009 yılında Rorschach Testi ve 2010 yılında da Tematik Algı Testi diplomalarını aldı. 2009 yılında İstanbul Tıp Fakültesi, Psikiyatri Anabilim Dalı kadrosuna katıldı ve burada Klinik Psikoloji Laboratuvarı'nda çalışmaya başlayarak, iki yıl süresince test uygulama ve yorumlama konusundaki deneyimini arttırdı. Daha sonra aynı yerde psikoterapist olarak çeşitli birimlerde görev aldı ve görevi sırasında, 2011-2014 yılları arasında, İstanbul Üniversitesi, Uygulamalı Psikoloji Yüksek Lisans Programını "Rorschach Testi Lerner Savunma Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması" başlıklı tez çalışması ile tamamladı. Halen İstanbul Tıp Fakültesi, Psikiyatri Anabilim Dalı'nda klinik psikolog ve psikoterapist olarak görev yapmakta, aynı zamanda projektif test uygulamalarına devam ederek, psikoloji öğrenci ve mezunlarına psikolojik testler ile ilgili eğitim ve süpervizyon vermektedir.

Türkay Demir: Çocuk ve ergen psikiyatrı ve psikanalisttir. İstanbul Tıp Fakültesi mezunudur, uzmanlık eğitimini de aynı yerde tamamlamıştır. Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesinde çalışmıştır. Cerrahpaşa Tıp Fakültesinde Çocuk ve Ergen Psikiyatrisi Anabilim Dalında öğretim üyeliği yapmıştır. *Yeni Olgu*, *Toplum ve Bilim*, *Birikim*, *Virgül*, *Psikanaliz Yazıları*, *Artimento*, *Beyaz*, *Psikeart* gibi dergilerde yazmıştır. *Aşk ve Öbür Duygular* (2004), *Canavar ve Kurbanı* (2006), *Ruhsallığın Merkezine Seyahat* (2013) adlı kitapları vardır. Öykü derlemelerinde öyküleri yayımlanmıştır. T24 internet gazetesinin yazarlarındandır.

Yavuz Erten: Psikanalist ve klinik psikologdur. Saint Benoit lisesinden mezun olan Erten 1987 yılında Boğaziçi Üniversitesi psikoloji bölümünü bitirmiştir. 1989 yılında aynı üniversitede klinik psikoloji yüksek lisansını tamamlamıştır. 1998 -2003 yılları arasında New York'ta National Institute of Psychotherapies (NIP) bünyesinde Çağdaş Psikanaliz eğitimini tamamlamıştır. 2004-2009 yılları arasında International Psychoanalytic Association (IPA) bünyesinde psikanaliz eğitimini tamamlayıp psikanalist olmuştur. 2015 yılında IPA tarafından Eğitim ve Süpervizyon analisti olarak yetkilendirilmiştir. Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) ve Psike İstanbul üyesidir. İçgörü Psikoterapi Merkezi'nde çalışmaktadır. Psike İstanbul (İstanbul Psikanaliz Eğitim, Araştırma ve Geliştirme Derneği) kurucu üyesidir ve bu dernekte yönetim kurulu başkanlığı yapmıştır. Psikanaliz üzerine yazılarından oluşan *Karanlık Odadaki Suretler* (2010) başlıklı bir kitabı vardır. *Psikanalizden Dinamik Psikoterapilere* (1999) kitabının Cahit Ardalı ile birlikte, yazarıdır. *Psikanalizin Öteki Yüzü: Heinz Kohut* (2003) ve *Bilim ve Felsefe Açısından Ruhsallık Bilgileri* (2006) kitaplarının editörlerindendir.

Hakan Gürvit: 1983 yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Mecburi hizmetini izleyerek 1986-1991 tarihleri arasında aynı fakültenin Nöroloji Anabilim Dalı'nda nöroloji uzmanlık eğitimini tamamladı. Bu sürenin sonunda bir süre Boston, ABD'de Dr. Marsel Mesulam'ın yanında davranış nörolojisi eğitimi aldı. 1992 yılında uzmanlık eğitimi aldığı bölümde başasistan oldu. Başlangıçtan beri çalışmaları davranış nörolojisi ve bir süre sonra hareket bozukluklarında yoğunlaştı. Anabilim dalında Davranış Nörolojisi ve Hareket Bozuklukları Birimi'nin (DNHBB) kuruluşunda bulundu. 1997 yılı sonunda doçent, 2009 yılında profesör oldu. 2013 Mayıs'ında, 2019 Mayıs'ına kadar sürdüreceği bölümün anabilim dalı başkanlığı görevine getirildi. DNHBB'de çalışmalarını sürdürürken, birim 2021 yılında bilim dalına dönüştüğünde DNHB Bilim Dalı başkanlığı görevine getirildi. Kuruluşundan beri Hulusi Behçet Yaşam Bilimleri Laboratuvarı (HUBAL) içinde yer aldı. Profesör Tamer Demiralp liderliğindeki HUBAL ülkedeki kognitif nörogörüntüleme çalışmaların da öncülüğünü yapmaktadır. Alzheimer Derneği, Beyin Araştırmaları Derneği, Nöropsikoloji Derneği gibi derneklerde başkanlık ve yönetim kurulu üyeliği, üç dönem İstanbul Tabip Odası Onur Kurulu üyeliğinde bulundu. 14 Mart 1997'de Türk Tabipler Birliği Onur Ödülü'nü aldı.

Tevfika İkiz: Psikanalist, Psikosomatisyen. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümünde öğretim üyesidir. İstanbul Psikanaliz Derneği kurucu üyesi ve aynı zamanda eğitim analistidir. Rorschach ve Projektif Testler Derneği kurucu üyesidir. Uluslararası Pierre Marty Psikosomatik Derneği eğitim analistidir. Psikanaliz, psikosomatik ve projektif testler alanlarında kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

Hakan Kızıltan: Klinik psikolog ve dinamik psikoterapist olan Kızıltan, Acıbadem Üniversitesi Psikoloji Yüksek Lisans programında öğretim görevlisidir. Psikokültürel Analiz Dizisi SURET'in dil ve çeviri editörü, *Hekimin Filozof Hali* (İthaki Yayınları, 2018) ve *Psikomitoloji: İnsanı* Öykülerinde Aramak-1 ve 2 (İthaki Yayınları, 2018, 2021) başlıklı kitapların eş editörüdür. Psikanaliz, dinamik psikoterapi, narsisizm ve psikontoloji üzerine çalışan Kızıltan ilgili konularda yazmakta, bilimsel ve eğitsel çalışmalarda bulunmaktadır.

Ceylin Özcan: Galatasaray Lisesi'nde okudu. Psikoloji lisansı ve klinik psikoloji yüksek lisansını (2006) Fransa'da Paul Valéry Üniversitesi'nde psikanalitik erişkin psikopatolojisi ve psikozlar üzerine uzmanlaşarak tamamladı. Montpellier Klinik Koleji'nde Lacancı psikanaliz formasyonu aldı. İstanbul Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi'nde klinik psikolog olarak çalıştıktan sonra doktorasını, Paris Cité Üniversitesi'nde (Ex-Paris Diderot/USPC, 2015) "Kaygı, Beden ve Öznellik" adlı tez çalışmasıyla en yüksek dereceyle tamamladı. 2017'de Paris Cité Üniversitesi CRPMS (Psikanaliz, Tıp ve Toplum Araştırmaları Merkezi) Laboratuvarı'na bağlı uluslararası klinik araştırmacı olarak kabul edildi. Arel Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde öğretim üyesi ve lisansüstü eğitim koordinatörü olarak çalıştı. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde iki yıl misafir öğretim üyeliği yaptı. 2019'dan beri Paris Cité Üniversitesi'nde uluslararası araştırmacı öğretim üyesidir. Saint-Anne Psikiyatri-Nörobilim Hastanesi'nde klinik psikolog olarak çalışmaktadır. Ayrıca, ECF'e bağlı CPCT'de (Psikanalitik Konsültasyon ve Tedavi Merkezi) pratisyen psikanalisttir. Alfapsy ve WPA "Psikiyatri'de psikanaliz" grup üyesidir.

İlker Özyıldırım: Psikanalist, Psikiyatrist, İstanbul Psikanaliz Derneği (IPA) üyesi. Çeşitli dergi ve kitaplarda yazıları yayınlanmıştır. Yazarlarından olduğu "Gezi'yi Psikanalizle Düşünmek" kitabıyla, İstanbul Psikanaliz Derneği tarafından verilen, *Psikanaliz Yazıları 2016 Özgün Yapıt Başarı Ödülü*'nü ve ortak yazarlarından olduğu "Bireysel ve Toplumsal Travmayla Temasta Psikanalitik Çalışma Üzerine Notlar" başlıklı yazısı ile *Psikanaliz Yazıları 2017 Özgün Yapıt Başarı Ödülü*'nü kazanmıştır. Kurucularından olduğu ve genel kordinasyonunu üstlendiği, Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV İstanbul) bünyesinde bir grup klinisyen ile birlikte ağır insan hakkı ihlalleri ve işkenceye uğrayanlara yönelik yürütülen *Psikanalitik Psikoterapi Programı*, Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) tarafından *IPA in the Community Award in Humanitarian Organisations* (2019) birincilik ödülüne değer görülmüştür. *Psikanaliz Yazıları* Yayın Kurulu üyesidir.

Doğan Şahin: 1960, Malatya, Arapgir doğumludur. İlk ve ortaokulu 1965-1973 yıllarında Arapgir'de, liseyi 1973-1976 yıllarında Malatya Turan Emeksiz Lisesi'nde okumuştur. Bilim insanı olma arzusu ile kimya mühendisliği okumaya başlamış ama bir yıl sonra bırakıp tıp okumaya karar vermiştir. 1977 yılında girdiği İstanbul Tıp Fakültesi'ni 1983 yılında bitirip Antakya'ya mecburi hizmete gitmiştir. Mecburi hizmet ve askerlik sonrası İstanbul Tıp Fakültesi Psikiyatri Ana Bilim Dalı'nda ihtisasa başlamış ve 1994 yılında psikiyatri uzmanı olmuştur. 2000 yılında doçent, 2008 yılında profesör olmuştur. Kısa bir ara dışında emekli olduğu 2018 yılına kadar İstanbul Tıp Fakültesi, Psikiyatri Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Emekli olduktan sonra İstanbul Arnavutköy'de küçük bir çiftlikte yaşamaya başlamıştır. Mesleki çalışma alanları, kişilik, kişilik bozuklukları, dinamik psikoterapiler, cinsel sorunlar ve cinsel terapiler ile işkence başta olmak üzere travma olmuştur. Halen online olarak terapi eğitimleri ve Okan Üniversitesi'nde klinik psikoloji yüksek lisans ve doktora dersleri vermektedir.

Joseph (Yossi) Triest: Eğitim analisti (IPS; IPA) ve klinik psikologdur. İsrail Psikanaliz Derneği'nin eski başkanı (2015-2017), Tel-Aviv Üniversitesi Psikoterapi Programında "Freud ve Followers Root" başkanı ve Tel Aviv Üniversitesi Sackler Tıp Fakültesi doktora programında öğretim üyesidir. program. İsrail Psikanaliz Enstitüsü'nde ve çeşitli psikoterapi okullarında ders vermekte ve danışmanlık yapmaktadır. Mesleki ilgi alanları, psikanaliz ve grup çalışmasını birleştirir. 1996'dan beri Tavistock Enstitüsü (Londra) ve OFEK (İsrail) tarafından geliştirilen Group-Relations (GR) ile ilgilenmektedir. Bu bağlamda İsrail'de ve yurtdışında birçok Uluslararası GR Konferansını yönetti, yönetime katıldı ve danışman olarak görev yaptı. 2003 yılından beri Örgütsel Danışma ve Geliştirme Programı'nın (POCD) eş-yöneticiliğini yapmaktadır. 2018 yılından bu yana "Center for Research of the Psychoanalytic – Systemic Approach" (CROPSA) kurucu ortağı ve eş direktörüdür.

1985'te Tel Aviv'deki çeşitli topluluklara psikoterapi ve psikolojik hizmetler (yetişkinler ve çocuklar için) sunan "Triest-Sarig Kliniği"ni kurdu ve o zamandan beri eş direktörlüğünü yürütüyor.

Raşit Tükel: 1983 yılında Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi'ni bitirdi. Uzmanlık eğitimini 1991 yılında İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı'nda tamamladı. Aynı anabilim dalında uzman olarak çalışırken 1993 yılında doçent ünvanın almış, 2000 yılında profesör kadrosuna atanmıştır. Dr. Tükel halen İstanbul Tıp Fakültesi Psikiyatri

Anabilim Dalı'nda Ayaktan Tedavi Birimi sorumluluğunu, Anksiyete Bozuklukları ve Obsesif Kompulsif Bozukluk Polikliniği'nde hastaların tedavi ve izlemini, Psikonevroz ve Psikoterapi Birimi'nde analitik yönelimli bireysel psikoterapi uygulamalarını ve bu alanlarda eğitim, süpervizyon ve araştırma faaliyetlerini yürütmektedir. Çalışmalarını yoğunlaştırdığı alanlar; anksiyete bozuklukları, obsesif kompulsif ve ilişkili bozukluklar, nörobiyoloji ve psikanalizdir.

Ejder Akgün Yıldırım: 1997 yılında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi İngilizce Bölümü'nden mezun oldu. Kasım 1997'de Bakırköy RuhSağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi'nde psikiyatri ihtisasına başladı, Mart2002'de psikiyatri uzmanı oldu. 2004'te İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Fizyoloji Anabilim Dalında doktora eğitimini tamamladı. 1999 Büyük Marmara Depremi sonrası İstanbul Tabip Odası Halıdere Sağlık Merkezi yöneticisi olarak çalıştı. 2000-2001 yıllarında politik açlık eylemleri süresince TTB cezaevleri gözlemcisi oldu. 2000-2004 yılları arasında Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği'nde (CETAD) eğitimlerini tamamladı. 2005 yılında CETAD'a Eğitmen Terapist olarak kabul edildi. 2006 yılında Psikodramatist, 2009 yılında Psikodrama Eğiticisi unvanı aldı. Türkiye'nin ilk toplum ruh sağlığı merkezinin kurucu koordinatörü oldu. Van Depremi sonrası saha gözlemcisi olarak çalıştı. Güngören, Mavi Marmara, Ankara Garı, Atatürk Havalimanı, Beşiktaş, Reina vb Terör saldırıları sonrası ruh sağlığı destek hizmetlerinin planlanması ve yürütülmesinde görev aldı.

Halen Sağlık Bilimleri Üniversitesi Psikiyatri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi kadrosunda Bakırköy Psikoterapi Eğitim ve Tedavi Merkezi Koordinatörü olarak çalışmakta olup ayrıca aynı üniversitenin Klinik Psikoloji ve Fizyoloji bölümlerinde ders vermektedir. Bilgi Üniversitesi Travma Programı ve Klinik Psikoloji misafir öğretim üyesidir. Kurumsal görevleri yanında Türkiye Psikiyatri Derneği Başkanı, Dinamik Yönelimli Destekleyici Psikoterapi Eğiticisi ve Koordinatörü, CETAD Eğiticiler Kurulu üyesi, A.Özbek Psikodrama Enstitüsü eğiticisi ve etik kurulu üyesi, İBB Bilimsel Danışma Kurulu ve TTB Pandemi Kurulu üyesidir. Yaklaşık 3000 saat grup terapisi yöneticilik deneyimi olup 2002 yılından beri kurumunda ve meslek derneklerinde ruhsal travma, anksiyete bozuklukları, cinsel terapi, bireysel terapiler ve grup psikoterapileri alanında eğitimler vermekte, akademik olarak evrimsel psikiyatri, sosyal psikoloji, nörobilim, sosyometri ve grup dinamikleri üzerine çalışmaktadır.

M. Bilgin Saydam: Psikiyatr ve psikoterapist. İÜ İstanbul Tıp Fakültesi 1980 mezunudur. Zürih Üniversitesi'nde nörofizyoloji alanındaki doktora çalışmasının ardından, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları uzmanlık eğitimini İsviçre'de tamamladı. 1989'dan bu yana İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı öğretim üyesidir. 2004-2007 yıllarında İTF Psikiyatri Anabilim Dalı Başkanlığı ve 2009-2015 arasında iki dönem İÜ İstanbul Tıp Fakültesi Dekanlığı görevlerini yürütmüştür. Türkiye Psikiyatri Derneği (TPD) kurucu üyesidir.
İlgi ve çalışma alanını 'psikomitoloji' şemsiyesi altında psikodinamik psikoterapiler, psikoterapi felsefesi ile kişilik örgütlenme ve bozuklukları oluşturmaktadır. İTF Sosyal Psikiyatri Servisi (SPS; 1989), İTF Psikoterapi Polikliniği (PTP; 2017) ve İstanbul Psikomitoloji Çalışma Grubu'nun (www.psikomitoloji.com) kurucusu olan Saydam'ın daha önce *Deli Dumrul'un Bilinci / Türk İslam Ruhu' Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi* (Metis Yayınları, 1997/2022) ve *Ara'dalıklar / İnsanın Hâlleri ve Eylemleri: Psikomitolojik Çözümleme* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017) başlıklı eserleri yayımlanmıştır. *Kişilik ve Psikoterapi Yazıları* (Alan, 2000), *Hekimin Filozof Hâli* (İthaki, 2018) ve *Psikomitoloji: İnsanı Öykülerinde Aramak -I* (İthaki, 2018) ve *Psikomitoloji: İnsanı Öykülerinde Aramak -II* (İthaki, 2020) kitaplarının eş editörüdür. "Psikomitoloji: 'Ara-Da-Lığın' Bir Karmaşa Olarak İnşası" (*Doğu-Batı* 71: 33-79; 2015) başlıklı makalesiyle İstanbul Psikanaliz Derneği (İPD) Psikanaliz Yazıları Başarı Ödülü'ne layık bulunmuştur.

Psikomitoloji neyi, nasıl yordar? Psikanaliz nedir, nasıl çalışır? Tragedya nedir, neyi irdeler? Sophokles'in **Oidipus** odaklı tragedyaları bu sorulara yanıt vermek için başvurulacak örnek metinlerdir. Sigmund Freud'un "Oidipus Karmaşası" kavramsallaştırması Oidipus'u modern bireyin ruhsallığına dair yorumların merkezi imgelerinden biri haline getirmiş, çeşitli disiplinlerden katkılarla Oidipus figürü çok boyutlu bir imge ve simgeye dönüşmüştür.

Oidipus - Psikomitoloji: Psikanalitik ve Klinik Yorumlar modern bireyin psikososyal gelişim sürecine ilişkin çalışmaların merkezi imgelerinden Oidipus'u psikanalitik kuram ve uygulama açısından yorumlayan metinlerden oluşuyor.

Mehmet Bilgin Saydam'ın hazırladığı iki kitaplık çalışmanın bu ilk cildi, sosyokültürel perspektifin ağırlıkta olduğu ikinci ciltle birlikte Oidipus kavramsallaştırmasına dair değerli bir başvuru kaynağı niteliğinde.