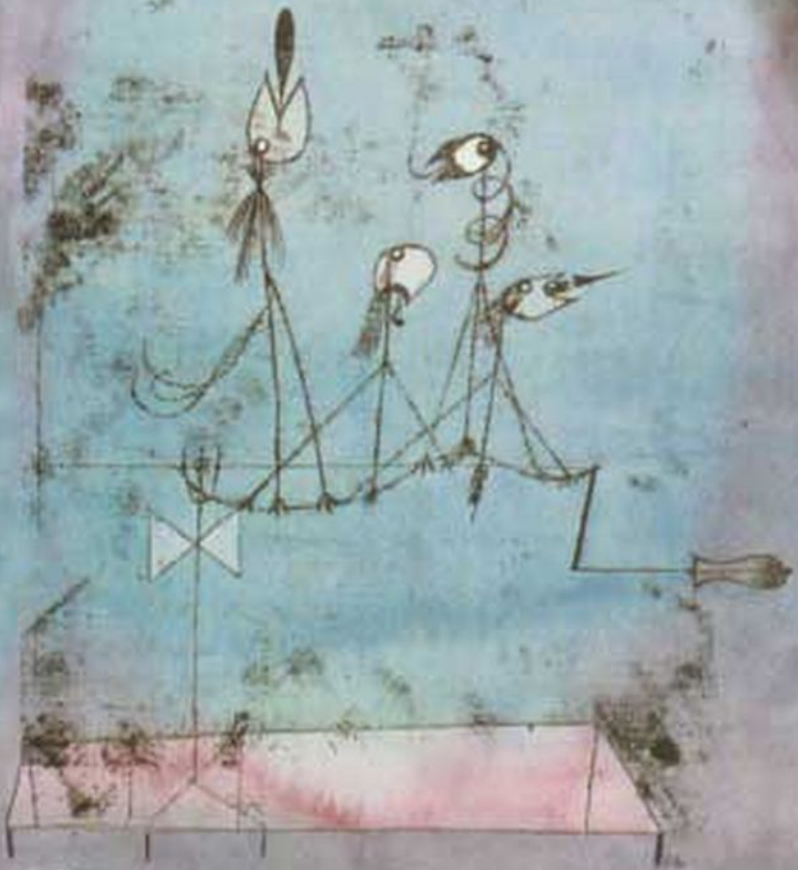
Nancy J. Chodorow

Duyguların Gücü

PSİKANALİZDE, CİNSİYETTE VE KÜLTÜRDE
KİŞİSEL ANLAM



metis

Nancy J. Chodorow

Duyguların Gücü

Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde Kişisel Anlam

Tanınmış bir feminist sosyolog, psikanalist ve eğitimci olan Nancy Julia Chodorow 1944 yılında New York'ta dünyaya geldi. 1966'da Radcliffe College'dan mezun oldu, 1973-74 yıllarında Wellesey'de Kadın Araştırmaları bölümünde ders verdi. 1975'te sosyoloji alanındaki doktorasını Brandeis Üniversitesi'nde tamamladı, ardından San Francisco Psikanaliz Enstitüsü'nde psikanaliz eğitimi aldı. Uzun yıllar sosyoloji ve klinik psikoloji bölümlerinde öğretim üyesi olarak görev yaptığı California Üniversitesi'nden 2005'te emekli oldu.

Önde gelen feminist psikanaliz kuramcılardan biri sayılan yazar, sosyoloji ve kadın araştırmalan üzerine birçok deneğin yanı sıra Uluslararası Psikanaliz Derneği'nin de önemli üyelerindendir. 2000 yılında kadın araştırmaları ve psikanaliz dalındaki katkılarından ötürü Amerikan Psikoloji Birliği'nin başarı ödülünü almış, *Duyguların Gücü* kitabı da Jessie Bernard Ödülü'nü almanın yanı sıra son yirmi beş yılın en önemli on kitabı arasında sayılmıştır.

Yazarın diğer bazı önemli eserleri şunlardır: *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Anneliğin Yeniden Üretimi: Psikanaliz ve Cinsiyetin Sosyolojisi, 1978); *Feminism and Psychoanalytic Theory* (Feminizm ve Psikanaliz Teorisi, 1989); *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond* (Dişillikler, Erillikler, Cinsellikler: Freud ve Ötesi, 1994).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Duyguların Gücü
Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde
Kişisel Anlam
Nancy J. Chodorow

İngilizce Basımı:
The Power of Feelings: Personal Meaning
in Psychoanalysis, Gender, and Culture
Yale University Press, 1999

© Nancy J. Chodorow, 1999
© Metis Yayınları, 2005
© Türkçe Çeviri: Jale Özata Dirlikyapan, 2005

Birinci Basım: Kasım 2007

Yayıma Hazırlayan: Ebru Kılıç
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-632-9

Nancy J. Chodorow

Duyguların Gücü

PSİKANALİZDE, CİNSİYETTE VE KÜLTÜRDE
KİŞİSEL ANLAM

Çeviren:
Jale Özata Dirlikyapan



metis

Rachel ve Gabriel için, yine

İçindekiler

Teşekkür 11

Giriş 13

I Psikanaliz

1 Kişisel Anlam Yaratımı: Aktarım, Yansıtma, İçe Yansıtma ve Fantazi 25
2 Belirsizlik Kaygıları: Psikanalitik Kuramda Geçmişin Rolü Üzerine Düşünceler 46

II Cinsiyet

3 Kişisel ve Kültürel Bir İnşa Olarak Cinsiyet 81
4 Kuramsal Cinsiyet ve Klinik Cinsiyet 103

III Kültür

5 Kişisel ve Kültürel İnşalar Olarak Kendilikler ve Duygular 139
6 Saha Araştırmalarında Ruh 182
7 Kültür Üzerine Sonsöz: Danışma Odasındaki Kültür Üzerine Ön Düşünceler 228

IV Sonuçlar

8 Psikanalizin Öznellik Tasavvurları 247

Kaynakça 283

Teşekkür

GERÇEKLEŞMESİ bu kadar uzun süren bir projede, minnet ve şükran borçlu olduğum birçok isim var; umarım herkesi anımsayabilirim. Barbara Laslett ve Barrie Thorne, yıllar önce ilk taslağı okuyup kapsamlı bir biçimde değerlendirdiler; o zamandan beri de en güçlü destekçilerim oldular. Robert Wallerstein, bitmesine yakın metnin müsveddesini okudu, bana çok değerli tavsiyelerde bulundu, cesaret verdi. Peter Loewenberg, Carter Wilson ve Victor Wolfenstein eleştirilerini dile getirdiler ve bana her zaman şevk verdiler. Sherry Ortner, antropoloji tarihini çözme girişimlerimde çok yardımcı oldu. Sonradan, Jean Briggs, Robert LeVine ve Robert Paul, antropolojiyle ilgili bölümleri dikkatlice, eleştirel bir gözle okudular. Elizabeth Abel, bu çalışmaya daha yeni başladığım zamanlarda yaptığımız bir konuşmada kitabımın başlığını buldu. O ve Janet Adelman, yazılarımdaki belli özellikleri fark edişleriyle devam etme konusunda beni her zaman cesaretlendirmişlerdir. Çeşitli bölümlerin taslaklarını tamamlarken ya da bu bölümleri yayına hazırlarken, Peter Goldberg, Maureen Katz, Maurice Marcus, Arnold Modell, Owen Renik ve "Yarı Pişmiş Fikirler" Çalışma Grubu'ndan faydalı yorumlar aldım. Son olarak da, yol boyunca sadece psikanalitik eğitim ve klinik uygulama fırsatı sunmakla kalmayıp destekleyici bir meslektaşlık, arkadaşlık ve ortaklık örneği de sunan San Francisco Psikanaliz Enstitüsü'ne minnettarım. Lisans öğrencileri Laura Torres ve Daniel A. Caeton da kaynakça konusunda yardımcı oldular.

Kitabımı destekleyen bazı organizasyonlara verdikleri akademik destek ve burslar için sonsuz teşekkür borçluyum: 1991-92'de, American Council of Learned Societies ile Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley, Chancellor's Humanities Research Fellowship; 1994-95'te, The National Endowment for the Humanities ve Guggen-

heim Vakfı. Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi Araştırma Komitesi tarafından yılda bir ödenen küçük bir burs da bilgisayarımı geliştirmemi, yazı ve araştırmalarla ilgili diğer ihtiyaçlarımı karşılamamı sağladı.

Kitaptaki birkaç bölümün önceki versiyonları, *Psychoanalytic Quarterly* (Bölüm 3), *Signs* (Bölüm 4) ve *Journal of the American Psychoanalytic Association*'da (Bölüm 5) makale olarak yayımlandı. Yayıncılara, bu malzemeyi kullanmama izin verme nezaketini gösterdikleri için teşekkür ederim.

Bölüm epigrafları şu kaynaklardan alınmıştır: Giriş, Erikson 1950: 403; 1. Bölüm, Klein 1952: 48; Loewald 1960: 254; 2. Bölüm, Gussow 1996, B6; 3. Bölüm, Steiner 1995: 442; 4. Bölüm, Freud 1937: 235; 5. Bölüm, M. Z. Rosaldo 1984: 141; R. Rosaldo 1989: 16; 6. Bölüm, Briggs 1991: 151; 7. Bölüm, Erikson 1959: 29; 8. Bölüm, Donington 1990: 3; Loewald 1960: 251.

Bu kitabı çocuklarım Rachel ve Gabriel'e ithaf ediyorum. Onlar bu projenin büyük destekçileri (bazen de zeki eleştirmenleri) oldular ve bana her açıdan, teşekkür etmenin yetmeyeceği katkılarda bulundular.

Giriş

Önerdiğim sadece meselelere bakmanın bir yolu, o kadar.

Erik Erikson, *Çocukluk ve Toplum*

BU KİTAP bizim bireysel öznellik anlayışımıza bir katkı niteliğindedir. Şimdiki zamanın deneyimsel dolaysızlığı içinde, bilinçdışı kişisel anlamlar oluşturduğumuz indirgenemez bir psikolojik yaşam alanının var olduğunu savunmaktadır. Bu alanı en iyi, bilinçdışı fantazi, aktarım, yansıtma ve içe yansıtma gibi klinik kavramlardan yola çıkan psikanalitik anlayışlar betimler; bu kavramların tümü de duygulanımların veya coşkuların, içsel resim ve öykülerin kurulmasına yardımcı olduğunu ve ruhsal gerçekliği şekillendirdiğini varsayar. Psikanaliz her şeyden önce, klinik ortamda kişisel anlamın oluşumunu konu alan bir kuramdır. Bu ortam duyguların gücünü açığa çıkarır; etkili bilinçdışı içsel gerçekliklerin ve süreçlerin deneyimlerimizi hangi yollardan biçimlendirdiğini, canlandırdığını ve çarpıttığını, onlara nasıl anlam ve derinlik kazandırdığını aydınlatır. Psikanaliz bize belli konular, belli deneyimler ve belli insanlara karşı neden derin duygular beslediğimizi ve bu güçlü duyguların neden anlamlı bir yaşamın parçaları olduğunu açıklar.

Duyguların Gücü'nde metin boyunca iki önemli konu ve bunları bir araya getiren bir kuramsal tavır işleniyor. İlk olarak, deneyimlediğimiz biçimiyle anlamın, her zaman hem dıştan hem de içten geldiğini ileri süren bir anlam kuramı geliştiriyorum. Buna göre anlam, bir taraftan sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamın, diğer taraftan kişisel psikodinamik ve psikobiyografik bağlamın girift bir karışımıdır. Bundan başka, belli psikanalitik yaklaşımlardan ve genel olarak klinik ortamdan yola çıkarak, kültürel olanla bireye öz-

gü olanı üst üste getirdiği ve birleştirdiği için, deneyimlenen anlamın birey açısından belli karşılaşmalarda ve ruhsal anlarda konumlandığını ve ortaya çıktığını iddia ediyorum. Bazı anlam inşaları diğerlerinden daha geçerli olabilir; ama ne ruhiçi geçmiş ya da kişiler arası geçmiş, ne de kültürel anlamda verili olan, anlamı ve deneyimi şimdinin dolaysızlığı içinde tam olarak belirleyebilir.

İkincisi, kişisel anlamın dolaysız şimdide oluşumuyla ilgili bir kuram olarak psikanalize odaklanmam, genelde vaka inceleme yönteminin, özelde de klinik yöntemin karşı karşıya kaldığı gerilimle, doğrudan olmasa da tematik bir şekilde ilgilenmeme neden oluyor. Bağdaşmaz görünen yöntem ile kuramı nasıl uzlaştırabileceğimizi araştırıyorum: bir tarafta, tedavinin gelişiminde her bir ruhun, her bir yaşamöyküsünün ve her bir analitik çiftin ayrıntılarda gizli biricikliğini aydınlatmaya yönelen ve bunu yadsınamayacak bir şekilde belgeleyen "klinik yöntem", diğer tarafta ruhun tüm insanlarda nasıl işlediğini açıklayıp betimlediğini iddia eden "kuram". Başka bir deyişle, psikodinamik kuramlar ile sosyo-kültürel kuramlar da dahil insanın işleyişine dair tüm kuramlar, tanımları gereği genelleyici ve evrenselleştirici, yani insan olmanın özüne dair savlarda bulunurlar. Bu kuramların tümü değilse de birçoğu, tarihsel, etnografik, biyografik veya klinik nitelikteki özel vakaları da inceler. Bu gerilimin psikanalizde de olması, sorunlu bir kuramlaştırmaya yol açar ve psikanalize dışarıdan yöneltilen haklı eleştirilerin odak noktası olur – bu eleştiriyi getirenlerin bazıları kendi alanlarında benzer ve varlığı aynı şekilde kabul edilmeyen sorunlarla karşılaşıyor olsalar bile.[1] Ben burada, hem bireysel klinik biricikliği tanıyıp kabul edecek hem de psikolojik yaşama ve ruh ile kültür arasındaki ilişkilere dair genel savlarda bulunacak kuramsal bir kavrayış geliştirmeye çalışıyorum.

1. Robert Wallerstein, 1996 veya 1997'de yaptığımız kişisel bir görüşmede, klinik tekillikle genel kuram arasında keşfettiğim gerilimin özellikle Amerikan psikanalitik ben psikolojisi tarihinde şiddetlenmiş olabileceğini ve dolayısıyla bu keşfin, kısmen, psikanaliz eğitimimi Amerika'da almış olmamdan kaynaklanabileceğini belirtmişti. Heinz Hartmann ve takipçileri psikanalizin genel bir psikoloji olduğu konusunda bilhassa ısrarcı olmuşlardır ve yazılarına tek tek vaka örneklerini dahil etmeleri mümkün olmamıştır. En önemli istisna elbette Erikson'dur, ama onun ben psikolojisi Hartmann'ın ve Anna Freud'un ben psikolojik

Metin boyunca, belirttiğim gerilimler ve çelişkiler karşısında "ya... ya da" yerine, "hem... hem de" odaklı bir kuramsal tutum benimsemeye yöneliyorum. Ben her zaman bir kuramsal sentezci olmuşumdur. Bu nedenle, bazı okurlar bu kitaptaki psikanalitik kuramlaştırmada Kleinci bir tat bulacaklarsa da –çünkü kişisel anlamı, içe ve dışa yansıtılan bilinçdışı fantaziye dayanarak ele alıyorum– aynı zamanda, psikanalitik kuramın elverişli göründüğü her alanda, özellikle Hans Loewald'dan yola çıkarak, özgürce dolaşıyorum. Kleinci kuramın, Bağımsız İngiliz nesne ilişkileri kuramının, Loewald, Erikson ve diğerlerinin genelde birbiriyle bağdaşmaz sayılmaları beni kaygılandırmıyor, tek kişilik ya da iki kişilik psikolojilerden yana veya onlara karşı keskin bir tavır takınmıyorum. Aynı şekilde toplumsal ve kültürel kuram konusunda, kitabın cinsiyet ile kültür hakkındaki bölümlerinde, birçok akademik sosyal bilim ve beşeri bilim alanında görülen (en son ifadesiyle de postyapısalcılık-postmodernizm tartışmalarında karşılaşılan) kültürel belirlenimciliklere epey eleştirel yaklaşıyorum. Sonuç bölümünde de, açıkça modern olan ruhsal bütünlük biçimlerini savunuyorum. Ama aynı zamanda, evrenselleştirici ve özcü, kuram-öncesi kültürel varsayımları benimsediği için, psikanalize de eleştirel bir tutumla yaklaşıyorum. Cinsiyet ile kültür hakkındaki bölümlerde, cinsiyet, kendilik ve kimliğin postyapısalcılık ve postmodernizmden açıkça etkilenmiş olan anlamlarının barındırdığı çeşitlilik, kısmilik, istikrarsızlık, gerilimler ve çelişkiler üzerine de kimi görüşler ileri sürüyorum.

Bazı özgül meselelere yaklaşımımda da "hem... hem de" odaklı tutumu benimsediğim görülecek. Örneğin ikinci bölümde, güncel aktarımların ve ruhsal gerçekliğin geçmişten geldiğini savunan görüşe meydan okuyorum, ama ruhsal gerçekliğin doğumdan itiba-

kuşağında hiçbir zaman tam olarak kabul görmemiştir. Buna karşılık, Kleincıların da evrenselleştirilmiş, genel bir kuramları olmasına rağmen, Kleinci yazılar başından beri kapsamlı, tekilleşmiş, benzersiz, çoğunlukla adları verilmiş çocukları ve yetişkinleri içeren vaka örnekleriyle dolu olmuştur. Freud'un tüm klasik vakalarının yapısal kuramın gelişiminden önce ortaya çıktığını da belirtmek gerekir. Muhtemelen bu dengesizlik Freud'un yaşlılığının ve hastalığının bir sonucuysa da, yapısal kuramın Freud'un önceki formülasyonlarına göre klinik tekillikten daha çok uzaklaşıp uzaklaşmadığı konusunda tartışmaya değer.

ren oluşturulduğu, böylece geçmişin şimdiye dahil olduğu görüşünü koruyorum. Üçüncü ila yedinci bölümlerde, anlamın aynı anda hem kültürel hem de kişisel olduğunu iddia ediyorum. İkinci kısımda cinsiyetin bireysel olduğunu, ama çoğu insanın bu kişiye özel cinsiyete hayatiyet kazandırmak için kullandığı –kültür, anatomi ve içsel nesne ilişkilerini kapsayan– paylaşılan bileşenler de olduğunu öne sürüyorum. Üçüncü kısımda, kendiliğin ve duyguların inşası konusunda kültürel belirlenimci yaklaşımı benimseyen ya da betimledikleri duygu ve fantazilerin psikodinamiğini tam anlamayan antropologlarla tartışıyorum. Ama aynı zamanda kültürün danışma odasındaki yerinin tam anlamıyla farkına varamayan psikanalistlerle de tartışıyorum. Tüm bu görüşlerin ancak kısmen doğru olduğuna inanıyorum. Hem çocukluktaki psikolojik deneyim hem de kültürel belirlenimler, her zaman olumsal, tarihsel, bireysel ve yaşamöyküsel açıdan özgül olan psikolojik etkinliğin süzgecinden geçer ve bir anlamda kişisel olarak yaratılırlar.

"Hem... hem de" odaklı yaklaşımı (belki biraz daha tereddütlü bir şekilde) sürdürerek, diyebilirim ki ben hem akademisyenlere hem de psikanalistlere hitap eden bir kitap yazmaya çalıştım. Her iki grup da, diğer bölümlere göre kendi ilgi alanlarına daha uygun olan ya da zaten bildikleri savları yineleyen bazı bölümler olduğunu görecektir. Bu bağlamda, kitapta iki amaç güttüm: Şu anki psikanaliz ve insan ruhu anlayışımı açıkça ortaya koymak ve anlamın yalnızca sosyo-kültürel olduğunu düşünenlere yanıt vermek. İlk amacım nispeten yeni psikanalist kimliğim ve pratiğimden kaynaklanıyor; ikincisi ise asıl düşünsel yuvam diyebileceğim sosyal bilimler ve feminizm alanlarında hep taşıdığım kaygıları biraz daha geliştiriyor. Bu iki amacı, hem psikanalistlerle hem akademisyenlerle diyaloğa girerek gerçekleştirmeye çalıştım. Temel kaygılarım ve kuramsal duruşum her iki okur kitlesine de sesleniyor.

Akademisyenlerle olan diyaloğumun odağında, kişisel psikodinamik anlamların genelde kültür, dil veya söylem kadar anlamın temelini oluşturduğu ve duyguların gücüyle yaratılan kişisel anlamın insan yaşamının merkezi olduğu yönündeki iddialarım bulunuyor. Daha sonra, sosyal bilimler ve beşeri bilimlerdeki psikoloji karşıtı ya da psikolojik olanı görmezden gelen veya onun yolunu tıkayan çok sayıda akımla ve sosyal bilim alanında bireyselliğe duyulan il-

giyi eleştiren ve reddeden tutumlarla tartışıyorum. Öznelliğin dil ve kültür tarafından şekillendirildiği, belirlendiği ve kurulduğu ya da duyguların, kimliklerin ve kendiliğin kültürel olarak yapılandığı görüşüne karşı çıkıyorum. Öznellik aynı derecede iç deneyim tarafından da şekillenir ve kurulur. İç dünya ise verili ya da dışsal olanın doğrudan bir yansıması veya sonucu değildir. Ayrıca, psikanalistlerin yanı sıra psikanalizle ilgilenen –edebiyat araştırmacıları, psiko-tarihçiler, psiko-yaşamöykücüleri, antropologlar vb.– akademisyenlerin de, şimdiyi açıklamak için geçmişi kullanan veya evrensel psikoseksüel gelişim ve anlam yörüngeleri olduğunu varsayan geleneksel psikanalitik gelişim kuramlarına temkinli yaklaşmaları gerektiğini söylemek istiyorum. Psikanalistler için olduğu kadar akademisyenler için de, ruhsal anlamın aktarımsal, içe ve dışa yansıtılan şimdi ve buradalığına ve klinik ortama odaklanmak, psikanalizi, ayağı yere basan deneysel göndergelerden neredeyse uzaklaşmış, katıksız bir kuram olarak sunma eğilimindeki değerlendirmelerden daha doğru bir şekilde ortaya koyar. (Bu konuda, klinik bir kuram olan psikanaliz ile meta-psikoloji arasındaki farkları en özlü şekilde dile getiren George Klein'a [1973] minnettarım.)

Psikanalistlerle olan diyaloğum, klinik bireysellik ve genel kuram sorunları, evrenselleştirici eğilimler, şimdi ile geçmiş arasındaki ilişki ve kültürün üstünü örtme, onu görmezden gelme tavrı etrafında dönüyor – çünkü hem psikanalitik varsayımların altında kültürel varsayımlar yatar, hem de kültür ruhsal anlamın kurucu öğelerinden biridir. Umarım bu kitap, psikanalitik düşüncenin, "ruhsal gerçeklik" ile "dış gerçeklik" arasındaki o basit karşıtlıkların ötesine taşınmasına ve dış gerçeklik denen şeyin psikanalitik kavranışının karmaşıklaşıp derinleşmesine yardımcı olur. "Ruhsal" ve "dış" gerçekliğin her ikisi de karmaşıktır ve yaratılmıştır: Hiçbiri münhasıran ortaya konmuş veya belirlenmiş değildir; her biri diğerinin kurulmasına ve oluşturulmasına katkıda bulunur. Ayrıca, özellikle psikolojik antropoloji alanıyla son dönemlerde daha yakından tanışmış olmam nedeniyle, psikanalitik kuramın, epistemolojinin ve metodolojinin psikanalizi aynı soydan gelen sosyal bilimlere bağladığını öne sürüyorum. Psikanalizi, insanların insanları, çoğunlukla uygulayıcı ile incelenen kişi arasındaki etkileşimi kapsayan metodolojiler benimseyerek incelediği sosyal bilimler-

den biri olarak düşünmemize elverecek dayanaklar bulunduğunu belirtiyorum. Bu dayanaklar, psikanalizin tıp, nörobiyoloji, doğa bilimi, felsefe veya "sanat" arasında bir yerlere konmasına yol açmış dayanaklar kadar sağlamdır en azından.

Duyguların Gücü, zihnimi sürekli meşgul etmiş mesele ve sorulara değiniyor; bu mesele ve soruların çocukluktan kalma bilinçdışı kökleri vardır kuşkusuz, ama ancak üniversiteye başlamamdan kısa bir süre sonra (kısmen de olsa) bilinçli bir ifade buldular. Bu meseleler iç ile dış, bireysel ile toplumsal, ruh ile kültür arasındaki ilişkilere, psikolojik olanın kültürel olanla veya kendiliğin dünyayla buluştuğu o noktaya dayanarak formüle edilebilir. Bu konulara dair bilinçli (bilinç öncesi) farkındalığımı, Erik Erikson'un *Childhood and Society* (Çocukluk ve Toplum), Ruth Benedict'in *Patterns of Culture* (Kültür Örüntüleri) ve Oscar Lewis'in *Children of Sanchez* (Sanchez'in Çocukları) adlı kitaplarını okumuş olmama bağlıyorum. Bu okumalar, üniversitedeki ilk yılımdan sonraki yaz edindiğim entelektüel bir perde anı oluşturuyor. Kitapların her biri sözünü ettiğim ilişkilere odaklanır; her biri iç ile dış arasında kendine bir yol açmaya çalışır; Erikson ve Lewis bize bireylerin kendi kültürel-psikolojik zaman ve uzamları içindeki canlı portrelerini sunar. Bu kitaplar benim için, süregelen bazı bilinçdışı zihinsel meşguliyetlerin ayrıntılarına inmeme yardımcı olan ve benimle işbirliği yapan yol açıcı nesneler (Bollas 1992) ya da kişisel simgeler (Obeyesekere 1981) haline gelmiş gibi görünüyor. Bollas'ın öne sürdüğü gibi bana "öz-deneyimimi ifade edebileceğim bir sözdizimi" (1992, 38) sağladılar. Benim için bu bilinçdışı meşguliyetler "çözümlenmiş değil" neyse ki (belki de); profesyonel hayatıma kişisel anlam bahşetmeyi sürdürüyorlar. Ne yazık ki birçok bilinçdışı meşguliyet gibi, benim saplantımın da tekrara ve zorlamaya dayalı bir yanı var. Bu durum da düşüncelerime bir kaygılanma niteliği kazandırıyor, çünkü burada kültürel ve kişisel anlamla ilgili olarak sormayı yıllar önce bilinçli olarak bıraktığım soruları gündeme getiriyorum: Kültürel anlamda belirlenimci olmayan, kişisel psikolojik deneyimin ve güdülenimin gücünü açıklayabilen bir kültürel psikoloji olabilir mi? Kültürü içine alan bir kişisel psikoloji olabilir mi? Hem kültürü hem de psikolojiyi kucaklayabilir misiniz, yoksa aralarında bir seçim mi yapmalısınız?

Bu meselelerle ilgili ilk bağımsız atılımım, üniversiteli bir antropolog adayıyken psikolojik antropolojiye odaklanmak oldu. Sosyolojide yüksek lisans programındayken ve sonraki yıllar boyunca, ruh ve kültürle esasen feminizm üzerinden ilgilendim, gerçi bir feminist olarak psikanalizle, ebeveyn-çocuk ilişkileriyle ve psikolojik gelişimle ilgilenmeyi sürdürdüm, bu ilgi de kültür ve kişilik alanından getirdiğim meselelerle bağdaşıyordu. Fakat sosyal bilimler ve feminist kuram ruhu yalnızca kısa bir süreliğine ya da belli dönemlerde önemli görmüşlerdir. Belirlenen şey ruh bile olsa, kültürel, toplumsal ve siyasi belirlenimleri her zaman daha geçerli saymışlardır. Benim çalışmam da bu önyargıları ve tavırları, içe değil dışa doğru bir listelemeyi yansıtıyordu. Psikolojik antropoloji ve psikanalitik sosyoloji, kişisel deneyimin etkisini ve kişisel güdülenimin gücünü daha ayrıntılı olarak kuramlaştırmamı sağladı. Ama ben yapısal antropolojiyi tercih ederek psikolojik antropolojiyi geçici olarak reddettim; ilk feminist yazılarımda belirgin biçimde toplumsal belirlenimci bir hava vardır. (Gerçi bu durum, birçok feminist toplumbilimcinin ve başka feminist kuramcıların, bireyle ve ruhla "içeriden" ilgilenmemi eleştirmelerini ve reddetmelerini engellememiştir.)

Ancak, *The Reproduction of Mothering*'in (Anneliğin Yeniden Üretimi) ve konuyla ilgili başka yazılarımın yayımlanmasından sonra, bir feminist ve toplumbilimci olarak araştırmalarımı cinsiyet ile toplum arasındaki bağları kapsayacak şekilde genişletmek veya postyapısalcılık ve diğer kültürcü kuramları benimsemek yönünde değil, daha ziyade, klinik psikanalist olmak –ruh hakkında olabildiğince yoğun ve derin keşifler yapmak– yönünde ilerledim. Başka bir yerde (1989) "psikanaliz tutkusu" diye adlandırdığım bir tutkuya karşılık verdim ve dikkatimi yıllardır sadece psikanalitik dünyaya ve klinik anlayışa, dışarıdan çok içeriye verdim. Bu kitap sarkacın diğer yöne salınımını temsil ediyor; içten yine dışa doğru... Daha açık bir deyişle, kendimi, ikisinin birlikte var olduğu ve birinin diğeri olmadan düşünülemediği ya da tecrübe edilemediği en uç noktada konumlandırmayı deniyorum. Psikanalizi, tam da, bireyin aynı anda içeriye ve dışarıya nasıl aracılık ettiğini ve onları nasıl yarattığını ayrıntılarıyla anlatan kuram olarak yorumluyorum.

Duyguların Gücü, bu giriş bölümüne ek olarak üç kısım ve bir de sonuç bölümü içeriyor. Birinci kısım, psikanalizi, klinik ortamda ifade edilen ve oluşturulan bir kişisel anlam kuramı –duyguların gücüne ilişkin bir kuram– olarak gören bir okuma öne sürerek zemini hazırlıyor. Birinci bölüm, psikanalizin kilit kavramları olduklarını düşündüğüm kavramları ayrıntılı bir şekilde açıklıyor; kişisel anlamın aktarım, yansıtma. içe yansıtma ve fantazi aracılığıyla oluşturulması üzerinde duruyor. İkinci bölümde ise, bu değerlendirmenin gelişime ve ruhsal yaşamın şimdideki belirlenimlerine dair psikanalitik varsayımlar hakkındaki düşüncemiz açısından bazı içerimlerini ele alıyorum. İkinci kısımda bu okuma cinsiyet meseleleriyle ilişkilendiriliyor. Üçüncü bölümde, çağdaş feminizm bağlamında, cinsiyet inşasına yapılan karmaşık kişisel ve duygusal katkılar ile içeriden gelen bireysel öznellik ve kendi kendini yaratma veçhelerinin önemi tartışılıyor. Dördüncü bölüm odağı psikanalize kaydırıyor ve psikanalistlerin dikkatini, cinsiyetin anlamı ve klinik bireyselliği üzerindeki karmaşık kültürel katkılara çekiyor.

Üçüncü kısımda, ikinci kısımda ele alınan konular genişletilerek kültür ve ruhla ilgili düşüncelerin üstünde daha esaslı bir şekilde duruluyor. Beşinci bölümde de, benim çağdaş feminizm değerlendirmemle uyumlu olarak kendilik ve duygu antropolojisi değerlendiriliyor. Çağdaş feminizm çalışmalarında, fazla dışlayıcı bir kültürel belirlenimciliğin yanı sıra, kendiliklerin ve duyguların, psikanalizin tanımladığı indirgenemez psikodinamik süreçlerle içeriden hangi yollarla oluşturulduğunun anlaşılıp tanınması konusunda bir eksiklik olduğunu düşünüyorum. Altıncı bölümde, çağdaş psikanalitik antropolojinin, kuramlaştırma ve ruh-kültür ilişkisini etnografik ve aktarımsal bir şekilde açıklama yönünde, dolayısıyla hem ruhun hem de kültürün görüş açısında tutulduğu, hiçbirinin diğerine indirgenemediği, her ikisinin de birbirine geçmiş tek bir oluşum gibi işlediği bir perspektif oluşturma yönünde önemli gelişmeler kaydettiği belirtiliyor. Yedinci bölümde ruh-kültür merceği yeniden psikanalize çevrilerek psikanalitik kurama ve kültürün ruhtaki kurucu rolünün klinik açıdan kavranışına dair daha bütünlüklü bir değerlendirme savunuluyor ve bazı psikanalitik antropologlar gibi, bu amaç doğrultusunda adımlar atmış klinik tedavi uzmanlarına dikkat çekiliyor.

Son olarak, dördüncü kısımdaki sekizinci bölümde, birinci kısımda sözü edilen konulara dönülüyor, ama bu kez amaç, psikanalizin insan zihniyle ve insanın kendini gerçekleştirmesiyle ilgili bir "büyük kuram" olduğunu göstermek. Burada, psikanalistlerin radikal iddialarda bulunma konusunda hiç de anlamsız olmayan çekincesine yanıt vermeye çalıştım. Bu bölümde aynı zamanda, psikanalizdeki yöntem ve süreç takıntısına, psikanalizi bir sanat, felsefi antropoloji, etik, zihin, ahlak veya anlam kuramı olarak değil de, mümkün olduğunca nesnel savlara sahip bir doğa bilimi olarak görmeye yol açmış olan tarihsel örüntü ve akımlara tepkimi ortaya koydum. Genelde "büyük kuram" konusundaki çağdaş akademik şüpheciliğe, özelde de bölünmüş öznelliğe, kısmiliğe, parçalanmaya, yabancılaşmaya ve kendiliğin kültürel ve söylemsel inşalarına odaklanmayan öznellik kuramlarının akademisyenlerce reddedilişine yanıt vermeye çalıştım. Akademiler ne derse desin, öznellikle ilgili psikanalitik görüşler, hayatın anlamı, kendiliğin doğası ve başkalarıyla kurulan iyi ilişkilerin niteliği hakkında asırlardır yürütülen zihinsel çabanın parçasıdırlar.

Birinci Kısım

Psikanaliz

1

Kişisel Anlam Yaratımı: Aktarım, Yansıtma, İçe Yansıtma ve Fantazi

> Aktarım yaşam boyunca şu ya da bu şekilde işler ve tüm insan ilişkilerini etkiler.
>
> Melanie Klein, "Aktarımın Kökenleri"

> Aktarım olmadan ne gerçeklik diye bir şeyden ne de gerçek ilişkiden söz edilebilir.
>
> Hans Loewald, "Psikanalizin Tedavi Ediciliği Üzerine"

PSİKANALİZ, benim "duyguların gücü" diye adlandırdığım güç sayesinde kişisel anlamı, bilinçdışı ruhsal gerçekliğimizi nasıl oluşturduğumuza ilişkin bir kuramdır. "Duygular" burada, bilinçdışı içsel yaşamımızı kuran ve kaygının yanı sıra diğer rahatsız edici ya da korkutucu duygulanımları azaltmak veya bu tür rahatsız edici duygulanımları kendiliğin dışına atmak için bu içsel yaşamı değiştirme girişimlerimizi güdüleyen duygu merkezli öyküleri veya ilksel öyküleri –bilinçdışı fantazileri– kapsar. Birtakım psikanalitik terimler, yani birbiriyle çakışan ya da birbirine çevrilebilen duygu yüklü psikodinamik süreçlerin tanımları, kişisel anlamın oluşumunu bize açıkça tarif eder. Sözü edilen terimler, aktarımı ve aktarıma dahil olan yansıtma ve içe yansıtmayı kapsar; bunların hepsi de bilinçdışı fantaziyi dışavurur ve yaratır. Kişisel anlamı oluşturmamızı mümkün kılan yetenekler –aktarım, yansıtma, içe yansıtma ve bilinçdışı fantazi için gereken yetenekler– insanın, doğumundan itibaren, fiilen başkalarıyla etkileşim halinde gelişen ve gözler

önüne serilen doğuştan gelen yeteneklerdir. Bu yetenekler ve süreçler psikanalizde, aktarımda açığa vurulan ruhsal gerçekliği merkez alan klinik ortamdan, çocukluk dönemindeki psikolojik gelişmeye dair klinik gözlemlerden ve bu gelişme hakkındaki klinik çıkarımlardan yola çıkarak kavranır. Bu bölümde klinik ortamdaki aktarımı ele alacağım.

Aktarım, ruhsal gerçekliği barındıran iç dünyamızın, yaşadığımız öznelerarası, toplumsal ve kültürel dünyaları yaratmamıza, şekillendirmemize ve bu dünyalara anlam vermemize yardımcı olduğunu gösteren bir varsayım ve kanıttır. Bize duyguların gücünü belgeleyen, psikanalize özgü bir araçtır aktarım. Psikanalitik araştırma, insanların anlamlı bir yaşam hissi kazanmak ve tehditkâr bilinçli-bilinçdışı duygulanım ve inanışlarla baş etmek amacıyla, dışsal deneyimleri içsel deneyimlerle, kaygılarla, fantazilerle ve kendilik-öteki ilişkilerine dair anlamlarla uyumlu bir şekilde oluşturmaya ya da yorumlamaya güdülü veya dürtülü olduğunu öne sürer. Aktarımda, yaşadığımız kültürel, dilsel, kişilerarası, bilişsel ve cisimleşmiş dünyayı, duygusal anlamda ve fantazi aracılığıyla, bizzat donatır, canlandırır ve renklendiririz. Stephen Mitchell aktarımı bir prizmaya benzetir: "Hastanın öznel dünyası, dış yüzeyleri gelen ışığı kıran, alışıldık ve tanıdık dalga boylarına yayan bir prizma gibi örgütlenmiştir" (1993, 212). Christopher Bollas aktarımı "kendiliğin kendine özgü dili" olarak tanımlar (1987, 61): "Dış dünyamız kendiliğin bilinçdışı unsurlarını nesne ilişkisi olarak harekete geçirir ve... bundan dolayı gerçeklik deneyimimiz çevresel koşullar tarafından ortaya çıkarılan bu bilinçdışı çağrışımlardan etkilenir" (1987, 48).

Aktarımda, geçmiş deneyimleri ve duyguları, şimdiye kısmi bir anlam vermek için olduğu kadar onu şekillendirmek için de kullanırız; çünkü bu içsel geçmiş ışığında davranır ve şimdiki deneyimi yine onun ışığında yorumlarız. Aynı zamanda, denebilir ki, aktarım aracılığıyla bugünkü bilinçdışı duygularımız ve fantazilerimiz –zamansal kökeni ne olursa olsun bugünkü ruhsal gerçekliğimiz– bilinçli duygu ve deneyime kısmi bir anlam verir ve onu şekillendirir. "Aktarılan"ın ne olduğu, psikanalistin inandığı özel metapsikolojiye bağlı olarak farklılaşacaktır, ama aktarımı oluşturan süreçler benzerdir.

Yansıtma (kimi zaman dışsallaştırma da denir) ve içe yansıtma (kimi zaman içselleştirme de denir), bilinçdışı fantaziyi dışavurdukları için en önemli aktarım biçimleridir. Yansıtmada ve yansıtmalı özdeşleşmede duyguları, inançları veya kendiliğimizin parçalarını, ya etkileşimde bulunduğumuz başka bir insana, yansıtmalı-içe yansıtmalı mübadeleler aracılığıyla önceden yaratılmış olan içsel nesne veya kısmi nesneye, ya da bir düşünceye, simgeye, herhangi bir anlama ya da varlığa yükleriz. İçe yansıtma ve içe yansıtmalı özdeşleşmede, bir kişinin ya da nesnenin muhtelif veçheleri veya işlevleri kendiliğe katılır, içsel dünyayı kurar, farklılaştırır ve beni yeniden şekillendirir.[1] Her yansıtma ve içe yansıtma bilinçdışı fantaziyi açığa çıkarır; bu fantazi de, nesnenin doğasına, niyetlerine, kendiliğin nesneye nasıl tepki vereceğine, ondan nasıl etkileneceğine, kendilik-nesne arasındaki mübadelenin üzerlerinde nasıl etkiler yaratacağına dair, çoğunlukla dilsel ve sözel olmayan, sadece hissedilen duygulanım yüklü bir imge veya anlatımdır.

Freud aktarımı analiz ortamında keşfetti. "Analiz süresi boyunca harekete geçirilen ve bilinçli hale getirilen itki ve fantazilerin yeni basımlarını ve kopyalarını" fark etti. "Geçmişteki bir insanı doktorun yerine geçirirler... Bir psikolojik deneyim silsilesi tümüyle yeniden hayat kazanır; ama geçmişe ait deneyimler olarak değil, o anda doktor üzerinde uygulanarak" (1905a, 116). Böylece, hastaların analize girdiklerinde eski yaşamlarındaki önemli kişilere karşı –anne, baba, kardeşler, bakıcılar– başlangıçta hissetmiş oldukları çeşitli arzuları, korkuları, beklentileri ve fantazileri analiste nasıl "aktardıklarını" açıklamış oldu. Freud, analistlerine âşık olan has-

1. Klein yansıtma ve yansıtmalı özdeşleşmeyi başta birbirinden ayırmıştı, ama bugün bu terimler birbirinin yerine kullanılabiliyor, belki ilki içeriden gelen yansıtma sürecine, ikincisi ise yansıtmayı karşılayan ve ona yanıt veren özne veya kişiye daha fazla odaklanıyor. Her ne kadar bu kavram tedavülde olmasa, belki artık hiç kullanılmasa da, benzer bir süreci içe yansıtmalı özdeşleşme olarak kavramsallaştırmakta fayda olduğuna inanıyorum. "İçe yansıtma" ifadesiyle içsel bir nesneye gönderme yaparız; "içe yansıtmalı özdeşleşme", örneğin analistin analitik becerilerinin ve işlevlerinin ya da bireysel analitik özdeşleşmelerin hasta tarafından içsel olarak nasıl sahiplenildiğini daha kesin bir biçimde betimlememize izin verir. Tıpkı yansıtmalı özdeşleşmede kendiliğin parçalarının ötekine yüklenebilmesi gibi, içe yansıtmalı özdeşleşmede de ötekinin parçaları ötekiden alınıp kendiliğe yüklenebilir.

talardan söz ediyor, ayrıca olumsuz terapi tepkisini de hesaba katıyordu. Ama, analiste beslenen haset ve nefretin muhtemelen daha büyük önem taşıdığını vurgulayanlar, Klein gibi Freud'dan sonra gelen analistler oldu. Analiz sırasında bir adam tam olarak çocukken hissettiği şeyleri hisseder: Tıpkı annesi gibi, benim de [terapist olarak] kendi gereksinimlerimi ona yüklediğimi düşünür. Bu nesnel bir gerçekliktir: Gerçekten de bir şanssızlık eseri, tıpkı annesine benzeyen bir kadın analistin odasında buluvermiştir kendini.[2] Bir kişinin, analistin odasına girdikten sonra dakikalar veya saatler içinde analist, terapi ya da analiz hakkında güçlü duygular ve inançlar edinmesi, kendini tanıdık kaygıları ve davranış örüntülerini yalnızca betimlerken değil, aynı zamanda analistle olan etkileşimleri sırasında sergilerken ve hissederken bulması, her analist veya hasta için her defasında dikkate değer bir keşiftir.

Aktarım anlayışımız Freud'dan itibaren zenginleşmiş, değişmiştir. Günümüzde psikanalistler aktarımı, sadece ebeveynle ilgili duyguları analiste taşımak şeklinde değil, bir bütün olarak psikanalitik durum bağlamında tanımlarlar (örneğin bkz. Joseph 1985; Klein 1952; Loewald 1960, 1986). Aktarım, bilinçdışı fantaziyi ve analiz edilen kişinin söylediklerinin ya da yaptıklarının, analist ile analiz edilen kişi arasında geçenlerin duygusal anlamlarını dışavurur, oluşturur. Artık yalnızca eski ilişkilerin "yeni basımlar"ından, "anne aktarımları" ya da "baba aktarımları"ndan değil, analiz edilen kişinin yaptığı herhangi bir şeyde, işyerinde, bir partide veya aile içinde gelişen bir olaydaki duygularından söz ederken ya da sessiz kalırken içsel ruhsal gerçekliği nasıl ifade ettiğinden söz ediyoruz.

2. Bu kitapta birkaç vaka örneği ve hiç kapsamlı olmayan vaka öyküleri sunuyorum. Örneklerin her birinde, ayırt edilebilir dış ayrıntılara mümkün olduğu kadar az yer verdim; verilmesi gereken biyografik ayrıntıları ve olguları gizledim, bazen iki veya daha fazla vakanın olgularını tek vakada birleştirdim veya tek bir vakanın olgularını birkaç kişiye bölüştürdüm. Bir etkileşimin veya vakanın öğelerini değiştirdiğimde, bunu, verdiğim örneğin doğrulamasını istediğim noktayı koruyacak şekilde yaptım (umarım). Vakaların sunumunda, hastanın anonimliğini, gizliliğini ve tedavisini korumanın yanı sıra analizle uğraşan meslektaşlara ve diğerlerine yeterli deneysel destekle kuramsal ve teknik iddialar sunmak da amaçlanır, bunu dikkate aldığımızda psikanaliz tarihinde klinik olguların, vakaların ve özetlerin sunumu meselesinin karmaşık ve çözümlenmemiş olduğunu söylemek yeterlidir. Amaçlardan ilki elbette öncelikli olmalıdır.

Eski görüşte aktarım daha çok, genellikle analiz edilen kişinin bir zamanlar ilişki kurmuş olduğu kişilere dair söylemiş olduğu sözün içeriğine odaklanan bir tercüme projesi –önceden ve dışarıda ne olduğunu tekrarlamak ve hatırlamak için bir araç– olarak yorumlanıyordu, şimdiyse amaç analiz ortamında analiz edilen kişinin bilinçdışı varlığını ve zihnini (varlığının ve zihninin yenilenişini ve değişimini) anlamak ve daha geniş çaplı bir şekilde bilinç düzeyine çıkarmaktır. Bu görüşe göre hasta öznelerarası dış dünya deneyimini, iç dünyasını, kendiliğini ve bunları birbirleriyle ilişkilendirme yolunu sürekli olarak psikolojik bir biçimde oluşturur. Bunlar, klinik ortamda gözlemlediğimiz ruhsal gerçekliğin dışavurumlarıdır.

Ruhsal yaşamı açıklamaya aktarım, yansıtma ve içe yansıtmadan başladığımızda ruhsal yaşamın özellikle üç niteliği gözümüze çarpar. Öncelikle, doğrudan karşılıklı ilişkilere dayalı bir dünyada yaşarız – hem içsel olarak nesne ilişkilerine dayalı, hem de toplumsal olarak öznelerarası ilişkilere dayalı bir dünyada. Aktarım, bilinçdışı fantazi ve duyguyu dışavurur, ama (içsel veya dışsal) bir nesneyi yansıtmalı bir şekilde donatır ya da içe yansıtmalı bir şekilde biçimlendirir ve kişilerarası bir matriste oluşturulur (analist-hasta, kendi-öteki). Bu kavramlar, aktarım yapan "kendi"nin yanında bir "öteki"nin hazır bulunduğunu gösterir, öyle ki aktarımda mutlaka iki gerçek insan olması gerekmez ama en az iki kişili, kendi-öteki ikilisini barındıran bir ruh vardır. (Psikanalize klinik yaklaşım ile nesne ilişkileri metapsikolojisi arasındaki uyumu Chodorow 1986' da tartışıyorum.) Bu kavramlar aynı zamanda duyguların her zaman bir kendi-öteki alanına yerleşmiş olduğunu gösterir – bu alan bütünüyle ruhiçi olsa, tamamen yarılmış veya parçalanmış kısmi-nesnelerden ve kısmi-kendiliklerden oluşsa ya da baskın ilişki yapısı ötekinin yokluğu ve yalnızlıkla tanımlansa bile.[3] Aktarım-karşı aktarım bize aktarım süreçlerinin karşılıklılığını, durumların ve

3. Adler ve Buie (1979) baskın yalnızlık ve boşluk duygusunun –iki kişilik psikolojinin yitirilmesinin– nasıl çağrışımsal hafızanın, hatta tanımanın yok olmasına yol açabildiğini betimler. Klein (1963), iyi ve kötü nesneler ile kendiliğin bütünleşmesi, kişinin iyi nesneyi tahrip etmeyeceği yeterli idealleştirmeyi ve yeterli güvenceyi sağlayamadığında nasıl bir "yalnızlık duygusu"nun ortaya çıktığını tartışır. Winnicott da (1958) "yalnız kalma yetisi"nin annenin yeterince içselleştirilmiş mevcudiyetini gerektirdiğini ileri sürer.

etkileşimlerin duygusal anlamlarının iki taraflı veya müzakereye dayalı yapısını gösterir.

Nesne ilişkileri kuramının temelini atan Melanie Klein, aktarımı açıklarken bebekler hakkında yaptığı çalışmaların sonuçlarını kullanır: "Çok küçük çocukları analiz etmek bana dışsal ya da içsel nesneleri içermeyen hiçbir içgüdüsel arzu, hiçbir kaygı durumu, hiçbir zihinsel süreç olmadığını öğretti; başka bir deyişle, nesne ilişkileri duygusal yaşamın *merkezinde* bulunur. Dahası, sevgi ve nefret, fantaziler, kaygılar ve savunmalar da *baştan beri* etkindir ve kopmaz bir biçimde nesne ilişkilerine bağlanmışlardır... Aktarımın da en erken evrelerde nesne ilişkilerini belirleyen aynı süreçlerde meydana geldiğini düşünüyorum. Dolayısıyla analizde, sevilen ve nefret edilen, dışsal ve içsel nesneler arasındaki dalgalanmalara tekrar tekrar geri dönmeliyiz (1952, 53)."[4]

Klein'ın aksine Loewald aktarım tartışmasına, Amerikan psikanalizinin ön saflarına geçmiş bir perspektifin haberciliğini yaparak, doğrudan analiz ortamıyla başlar. Katılımcı olmayan, tarafsız, kılını kıpırdatmadan bekleyen geleneksel bir analist düşüncesine karşı, her iki tarafın da analiz ortamına taşıdığı duygular ve zihin gücü sayesinde kurulan ve kaçınılmaz olarak iki kişili olan bir ilişki düşüncesini ortaya atar. "Psikanalizin Tedavi Edici Edimi Üzerine" başlıklı klasik makalesinde, hem hastada hem de analistte, ruhsal bütünleşme ve ayrışmanın birçok seviyesinde gerçekleşen bu etkileşimin neden gözden kaçırıldığına dair tahminlerde bulunur: "Analistin hastasıyla etkileşim içindeyken kendini gözlemesinin

4. Loewald (1960, 251) Klein'ın, içselleştirmeler ve dışsallaştırmaların sadece başlı başına nesnelerden kaynaklanmadığı, her zaman fantaziye dayalı bennesne mübadelesini içeren bir etkileşim sürecinden kaynaklandığı yolundaki imasına açıklık kazandırır. Burada Mead'in anlam yaratımına ilişkin açıklamasının yankılarını buluyoruz (Mead 1934); bu açıklamada kendilik için anlam ötekiyle gerçekleştirilen etkileşimler aracılığıyla meydana gelir, ama içe ve dışa yansıtmaların dur durak bilmeyen dönüşümleri üzerine düşündükçe, duygusal anlam oluşumunun herhangi bir kişide ve herhangi biri başka birinde oluşan aynı sürece tepki verdiğinde, nasıl olumsal, süreksiz, uyumsuz, değişken ve akışkan olabildiğini de görüyoruz. Toplumsal inşacılarla, yani etkileşimcilerle psikanalistler arasındaki en büyük fark, toplumsal inşacıların açıklamalarında nesnelerden, anlamlardan, ruhiçi çatışmadan ve kaygıdan oluşan karmaşık, dalgalı iç dünyaya hiç yer vermemeleridir. Üstelik, kendilik ve öteki duygularının nasıl hem dışarıdan hem içeriden kaynaklandığına ilişkin bir kuramları da yoktur.

zor olması dışında, kuramsal bir önyargıdan kaynaklanan özel bir neden var gibi görünüyor... Kuramsal önyargı, ruhsal aygıtı kapalı bir sistem gibi görmekten kaynaklanır. Dolayısıyla analist, çocuk nevrozuyla sonuçlanan çocukluk dönemindeki gelişimin, aktarım nevrozunun gelişimi, kristalleşmesi ve çözülmesi sürecinde yeniden sahnelenip yeniden harekete geçirildiği analitik zeminde, bir katılımcı olarak değil, yansıtıcı bir ayna (ama bilinçdışının aynası) olarak görülür ve titiz bir tarafsızlıkla nitelenir" (1960, 223).

Loewald'a göre, analiz ortamı aktarım ve karşı aktarımla tanımlanır, hem analistin hem de hastanın duygu ve fantazisiyle: "İyileştirme sürecinde, analistin duygusal yatırımı, her iki tarafça ister tanınsın ister tanınmasın, belirleyici bir faktördür... Eğer aktarım yetisi... hastanın analiz edilebilirliğini gösteren bir ölçütse, karşı aktarım yetisi de analistin analiz etme becerisinin bir ölçütüdür" (1986, 285-6). Karşı aktarım, ister hastanın aktarımlarına karşı analistin tepkisi, analistin bu ilişkiye veya ilişki içindeki olaylara karşı her türlü duygusu ya da tepkisi olarak, ister analiz ortamında ve analiz uzamının oluşumu sırasında analistin bilinçdışını bilince veya geçmişi şimdiye aktarması olarak görülsün, karşı aktarımın tanınması ve kuramlaştırılması sayesinde aktarımın kaçınılmaz biçimde nesne ilişkilerine dayalı bir niteliği olduğunu, analiz sırasında ve dolayısıyla yaşamda kişilerarası ve ruhiçi anlamın sürekli olarak ve karmaşık biçimlerde yaratıldığını daha iyi anlıyoruz. Loewald'ın ortaya koyduğu gibi, aktarım ve karşı aktarım "aynı dinamiğin iki yüzüdür, bireyin yaşamının içinden kaynaklanıp sayısız ayrıntı, türev ve dönüşümle sürdüğü diğer dinamiklerle kopmaz bir iç içe geçişte kök salmışlardır (1986, 276).

Bu perspektife göre, aktarımı içsel bir dürtü-savunma dinamiğinin dışavurumu olarak görmek mümkün olsa da –ki bu dışavurumda analist yansıtıcı bir ekrandır sadece–, aktarım-karşı aktarım alanının ve kendiliklerin karşılıklı oluştuğunu vurgulayan bir görüş, analiz durumunda gerçekte neler olduğunu daha doğru bir şekilde yansıtır. Winnicott da analiz durumunu betimlerken bu alanı, her iki tarafın da iç ve dış gerçeklikten yola çıkarak bunlar arasında yeni beliren ve indirgenemez bir gerçeklik yarattığı potansiyel bir uzam olarak kavramsallaştırır (örneğin, Winnicott 1971; ayrıca bkz. Ogden 1994).

Aktarım, ruhsal yaşamın ikinci bir niteliğine de işaret eder. Aktarım, bilinçdışı fantaziyi açığa çıkaran yansıtmalı ve içe yansıtmalı özdeşleşme aracılığıyla oluştuğu için, ruhsal veya kültürel belirlenimciliğin ötesine geçmemizi ve ruhsal sürecin daimi, değişen doğasını tanımamızı en fazla sağlayan kavramdır. Bugün birçok Amerikalı analistin savunduğu gibi, aktarım-karşı aktarım, olumsal ve sürekli yeniden beliren, analist ve hasta tarafından karşılıklı olarak yaratılan bir süreçtir (örneğin bkz. Hoffman 1983; Loewald 1986; Mitchell 1993; Ogden 1994; Schafer 1983, 1992). Her iki taraf da etkileşimlerinde uzlaşımsal, kültürel ve dilsel yöntemlere başvurur; birbiriyle örtüşen ve konuşmalarını inşa etmelerine katkıda bulunan metafor, kültürel imge, hikâye ve deyiş repertuarlarına sahiptirler. Üstelik her biri ömürleri boyunca kendilerini ve ötekini, etkileşimlerinin duygusal niteliğine biçim vermeye de yardımcı olan duygu ve kaygı yüklü, fantazi tarafından güdülenen, içe ve dışa yansıtmalı kendilik ve öteki inşalarıyla oluşturmuşlardır.

Ama etkileşimin kendisi, konuşmanın kendisi, bu potansiyel uzamda yaratılan geçiş süreci, bu bir ömürlük fantazi ve anlam yaratımı, hepsi ruhiçi sürecin ve öznelerarası etkileşimin şimdi ve buradalığında belirir. Bunlardan hiçbiri bebeklikte ya da çocuklukta bir kere sabitlenip hep öyle kalmış değildir, bizatihi analiz ortamının her ânı yeni bir anlam yaratır. (Örneğin, Ogden'ın geliştirdiği, analist ile analiz edilen kişi arasında yalnızca belli bir zamanda ve belli bir bağlamda yaratılmış olan, bir nesne veya sürece belli bir anlamın verildiği "analitik üçüncü" kavramına bakabilirsiniz [Ogden 1994]. Bu alan, çağdaş Kleincı-çağdaş Amerikan sentezinin, yalnızca benim kendi sentez girişimlerimde değil, sanırım Klein' dan yararlanmak isteyen diğer Amerikalılar arasında da başarısızlığa uğradığı tek alandır – örneğin bkz. Mitchell 1993; Schafer 1997. Çağdaş Kleincılar anlatıcı ve inşacı değildirler.)

Bir çocuğun analizi sırasında veya bir çocuk oyununda, çocuğun belli bir oyuncağı ya da nesneyi, kendisine özgü duygusal ve simgesel amaçlarla, belli bir kişisel önemi olan bir fantazi ya da hikâye yaratmak için kullandığı kolayca görülebilir. Klein'a göre, kişisel simgeler yaratma yetisi ruh sağlığı için –yaratıcılık için, ötekileri ve onlar hakkındaki duyguları şekillendirmek için– gereklidir (1930, 1955). Klein şöyle der: "Her çocuğun simge kulla-

nımını, onun özel duyguları ve endişeleriyle bağlantılı olarak ve analizde ortaya çıkan koşulların tümüyle ilişkilendirerek ele almalıyız; simgelerin basit genellemelere dayalı tercümeleri anlamsızdır" (1955, 137). İşte bu nedenle Klein'ın her çocuk için ayrı bir oyuncak çekmecesi vardır; Klein'a göre bu oyuncaklar, "yalnızca çocuğun kendisi ve analist tarafından bilinen... yetişkin çağrışımlarının eşdeğeridir" (1955, 126). Benzer şekilde, kültürel bir nesnenin anlamı ile yetişkinlerin dili ve inançları hiçbir zaman aşikâr değildir. Ruhsal gerçeklik yaratımında yansıtma, içe yansıtma ve fantaziye odaklanarak, belirlenmiş genellemelerden, bireyin ve iki insan arasındaki tekil psikanaliz ortamının yeni beliren tikelliğine geçeriz.

Son olarak ve belki de en önemlisi, analistler bize aktarımın her yerde gerçekleştiğini hatırlatır; Freud'un analiz ortamında keşfettiği şey, uzmanlaşmış analitik ilişkinin dışında da söz konusudur. İçe ve dışa yapılan yansıtmalı özdeşleşmenin oluşturduğu aktarımı süreçleriyle dışavurulan bilinçdışı fantaziler, genel olarak yaşamlarımıza ve deneyimlerimize anlam verme yolumuzdur. Aktarım yetisi (bu anlamda karşı aktarım yetisini de kapsar) insan zihninin en büyük yeteneklerinden ve insanı tanımlayan yetilerden biridir. Bird'ün Klein ve Loewald'ın izinden giderek dediği gibi (bölüm epigraflarına bakınız), aktarım "tüm insan ilişkilerinin temeli olabilecek evrensel bir zihinsel fonksiyondur... aklın, yeni fikirler meydana getiren ve eskilere yeni hayat veren temel araçlarından biridir" (1972, 267). Analiz ortamını –analiz edilen kişi ile analist arasında neler olduğunu– inceleyerek işe girişiriz, ama insanlara ve durumlara duygular, fantaziler ve duygusal anlamlar verildiği *her seferinde* aktarımlara rastlandığını hemen fark ederiz. Aktarım, yansıtma, içe yansıtma ve fantazi sürekli işleyen süreçlerdir ve bu süreçler sayesinde algıya ve deneyime herhangi bir zamanda birçok duygusal ve bilişsel anlam verme yeteneğine sahip oluruz. Bu süreçler yaşamın etkin ve devam eden bir gerçeğidir. Hatta, bir analiz sırasında yalnızca eski ilişkilerden, durumlardan ve kişilerden kaynaklanmazlar; kişinin şu anki durumundan veya herhangi bir önemli ilişki ya da deneyimden de ileri gelebilir veya bunlar içinde dışavurulabilirler. Analistin kendi davranışlarından da besleniyor olabilirler (Hoffman 1983; Loewald 1986).

Klein, yansıtma sayesinde "dış dünyanın görüntüsü... iç etmenler tarafından renklendirilir. İçe yansıtmayla dış dünyanın bu görüntüsü iç dünyayı etkiler," der (1963, 312). Robert Caper böyle bir iddianın radikal içerimini betimler. Psikanalitik açıdan bakıldığında, fantaziyi dışavuran ve ona aracılık eden yansıtma ve içe yansıtma, aksi halde esasen anlamsız olacak dünyayı canlandırma ve kişisel olarak anlamlı kılma işini görür: "Klein, iç ve dış gerçekliğin düşe benzer bileşimini (ki Freud bunun bilinçdışının çalışma şekli olduğunu defalarca keşfetmişti) yaşamın başlangıcından beri üreten şeyin yansıtma ve içe yansıtmanın dengeli etkileşimi olduğuna inanıyordu. Şimdi, aynı sürecin deneyimi canlandırmaktan ve onu psikolojik olarak anlamlı kılmaktan da sorumlu olduğunu sözlerine ekleyebilir... Yansıtmalı özdeşleşme dış dünyaya –olumlu ve olumsuz– duygularla yatırım yaparak, dünyayı özne için canlı bir hale getirir. Bu doğal yetenek dünyanın mekanik değil de öznel bir biçimde deneyimlenmesine imkân vererek kişinin dış dünyada duygusal bir anlam bulmasını mümkün kılar" (1988, 165, 232).

Loewald, aktarımın öznel anlamlılığı, hatta öznel gerçekliği nasıl yarattığı konusunda benzer bir noktaya vurgu yapar. Analist ile analiz edilen kişinin "gerçek ilişkisi" ile farazi aktarım çarpıklıklarına dayanan "aktarım ilişkisi" arasında bazı ayrımlar olabileceğini kabul eder. Ama şunu iddia etmeyi sürdürür: "Aktarım olmadan ne gerçeklik ne de gerçek ilişki diye bir şey söz konusu olabilir. Her 'gerçek ilişki', bilinçdışı imgelerin halihazırdaki nesnelere aktarımını içerir. Gerçekte, halihazırdaki nesneler nesnedirler ve bu nedenle kelimenin tam anlamıyla gerçektirler... ancak bu durum, bilinçdışı ile önbilinç arasındaki dönüşümsel etkileşim anlamında, aktarım gerçekleştirildiği sürece geçerlidir" (1960, 254).

Bu görüş, dünyanın nesnel gerçekliği bulunmayan bir yansıtma olduğu anlamına gelmez, çünkü varlığını deneysel olarak gözleyebiliriz; daha ziyade, dünyanın anlamına dair hissiyatımızın içeriden kaynaklanması gerektiğini söyler. Nitekim aktarım, dışsal nesnelere *psikolojik olarak* hayat verir, deneysel bir olgu olarak değil. Psikanaliz, Jonathan Lear'ın ortaya koyduğu gibi, "dünyanın nasıl ona cinsel enerji yatırımı yapmamızdan ötürü bizim için var olduğuyla" (1990, 137), dünyanın nasıl "*bizim için* nesnel bir dünya"ya dönüştüğüyle ilgilenir (139). Lear, psikanalizin, duyguların dünya

karşısında benimsenen yönelimler olduğunu kabul eden Aristotelesçi görüşü genişlettiğini savunur. Psikanaliz özellikle, her ne şekilde ortaya çıkarlarsa çıksınlar veya biz onları nasıl etiketlersek etiketleyelim, duyguların rasyonel olduğunu ya da rasyonaliteye varmaya çalıştığını gösterir. Yani, anlamlıdırlar ve kendilerini bilinçdışı anlamlarla gerekçelendirirler. Duyguları anladıkça aynı zamanda dünyaya yaptığımız kişisel yatırımları da anlayıp kavramsallaştırabiliriz.[5]

Burada iki önemli ve birbiriyle ilişkili iddia ortaya atılıyor. Birincisi, aktarım her yerde vardır; çünkü aktarım, insanlara ve deneyimlere kişisel psikolojik anlam verebilmemizi sağlayan bir araçtır. İkincisi, aktarım psikolojik olarak gereklidir: Aktarım olmasaydı iç yaşamımız, başkalarıyla olan ilişkilerimiz, hatta fiziksel dünya deneyimlerimiz boş ve cansız olurdu. Gelgelelim, psikanaliz klinik ortamda başladığı halde ve aktarımın psikanalitik keşfinin ve kuramlaştırılmasının bariz önemine rağmen, psikanalistlerin doğrudan bu ortama bakmaya direnmiş olduğu da iddia edilebilir. Psikanaliz, analiz ortamında şimdi ve içeride neler olduğunu araştırmaktan ziyade, bu ortamdan önce ve onun dışında neler olduğunu araştırma vasıtasıydı. Psikolojik yaşamı en iyi şekilde klinik ortamın "şimdi ve buradalığında" anlayabileceğimizi –hatta, psikolojik yaşamın kendini en açık şekilde burada dışavuracağını– savunan görüş, kuram inşasının ve psikanalitik düşüncenin gelişiminin bir başarısıdır. Bu başarı, kuramsal tartışmanın yanı sıra (öyle görünüyor ki) ruhiçi çatışma ve mücadelenin de sonucudur.

Freud'un geçmişi bu konuda bazı açılardan örnektir. *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da ve Dora (1905a), Küçük Hans (1909a), Sıçan Adam (1909b) ve Kurt Adam (1918) vakalarında öncelikli he-

5. Bir filozofu yorumlarken kendimi sallantılı bir zeminde hissediyorum. Anladığım kadarıyla, hem 1990 yılında yayımladığı kitabında hem de "Eros'un Sunumu: Hans Loewald'ın Yapıtı Üzerine Düşünceler" (1996, 678) başlıklı makalesinde Lear, hem dış gerçekliğin var olduğunu (Kant'ın izinden gidersek, Lear deneysel bir gerçekçidir) hem de dış gerçekliğin bizim tarafımızdan sadece kendi örgütleyici yetileri ve koşulları olan zihnimiz aracılığıyla kavranabileceğini göstermeye çalışıyor (Kantçı terimlerle ifade edersek, Lear aşkın bir idealisttir). Psikanalizin, bizim dünyaya bir anlam– "*içeriden*, 'ben'den gelen bir perspektif"– vermemizi sağlayan zihinsel yetiler ve süreçlerle ilgilenen bir "öznellik bilimi" olduğunu öne sürüyor (1996, 680).

defini semptomları ortadan kaldırmak olarak tanımlamıştı. *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da (Breuer ve Freud 1893-95), semptomları ortadan kaldırmak için semptomun oluştuğu durumların izi sürülüyor, genellikle hastanın bilinçli bir şekilde akılda tuttuğu, hatırladığı bir olay veya yakın dönemden bir deneyim olan ilksel bir olaya ya da deneyime geri döndürülmesi (veya bu durumların "yeniden inşa" edilmesi) amaçlanıyordu. Breuer ve Freud bu kitapta aktarımı ve aslında psikanalitik tekniğin büyük bir bölümünü keşfetmişlerdi, ama betimledikleri teknik bu klinik-dışı süreç ve deneyimleri keşfetmeye yönelmişti. Freud'un çocuk cinselliği ve Oidipus kompleksine dair "keşfi"yle eşzamanlı olarak ya da bu keşfin ardından tedavi edilen sonraki vakalara kadar, semptomların ve nevrozun çözümlenmemiş bir Oidipus kompleksinden, libidinal saplantılardan ve bastırılmış çocuksu libidinal arzulardan ileri geldiği düşünülmüştü. Tedavinin amacı, direnç ve bastırmalarla üstü örtülmüş çocukluk dönemi kalıntılarını açığa çıkarmak ve aydınlatmaktı. Onları anlamak semptomlardan kurtulmayı da beraberinde getirecekti.

Freud esas olarak şimdiki ruhsal gerçekliğe odaklanmış bir açıklamayı bize yalnızca "Yas ve Melankoli"de (1917) sunar. Melankolinin çiftdeğerli bir biçimde hem sevilen hem de nefret edilen, narsisistik bir şekilde libidinal enerji yüklenmiş olan bir nesnenin kaybından ileri geldiğini iddia eder. Burada, nesne içselleştirilip benin bir bölümüyle kaynaştırılmıştır; narsistik nesne seçiminden narsisizme doğru bir "gerileme" söz konusudur (250), ama bu gerileme halihazırdaki ben dinamikleri içinde yer alır ve erken gelişim dönemiyle ilişkili değildir. Melankolide aynı zamanda, biraz zorlayarak da olsa erken gelişim döneminin yansıması olarak yorumlanabilecek "takıntılı nevroza bir eğilim" (251) vardır, ama Freud bunu bu şekilde ifade etmez. Benzer şekilde, maniye geçişin tamamen halihazırdaki enerji dinamikleri bağlamında gerçekleştiği varsayılır. Buradaki içerim, melankolinin hem nedenlerinin hem de tedavisinin geçmişteki değil şimdiki ruhsal gerçeklikte yattığıdır ve gerçekte Freud fiili gerçekliğe karşı ruhsal gerçekliğin önemini en güçlü şekilde bu makalesinde savunmuştur: "Hasta psikolojik durumunun doğru bir betimlemesini yapıyor; önemli olan daha ziyade budur" (247).

Bu makaleden az bir zaman önce Freud, aktarım üzerine yazılarını da içeren "Teknik Üzerine Yazılar" (1912; 1915) başlıklı makalesini yayımladı. Bu yazılarda aktarımın analitik tedaviye, her ne kadar gerekli de olsa, engel olduğunu kabul eder: Aktarımlar, içgüdüsel yaşamın belli parçalarını genelde erken nesnelere bağlanmış ve yeni nesnelerle ilişki içinde tekrarlanmaya yazgılı bir halde bırakan gelişimin kaçınılmaz sonuçlarıdır ve özellikle nevrotiklerdeki aktarımlar epey şiddetlidir. Freud bir yandan "psikanalize en büyük engel olarak görülen aktarım, onun en güçlü müttefiki haline gelir," (1905a, 117) derken, diğer yandan da aktarımın "savaşılması gereken bir hastalığın ürünü" (116) olduğunu ve "tedaviye gösterilen *en güçlü direnç* olarak" ortaya çıktığını (1912, 101) belirtiyordu. Aktarım analizini savunmaya da bu yüzden yöneldi. Analizle yok edilmesi gereken öteki direnç noktalarını analiz etme gereğini kabullendiği gibi, bu kaçınılmazlığı da kabullendi. Aktarımın bir direnç noktası, aktarım analizinin de bir direnç analizi olduğu görüşü birçok analistte güçlü bir etki bıraktı (bkz. Gill ve Hoffman 1982).

O halde Freud, gerek aktarım tartışmaları ve aktarım analiziyle gerek melankoliye dair değerlendirmesiyle, bize güncel psikanaliz ortamında ve günümüz gerçekliği içinde yaratılan ve dönüştürülen bir ruh fikrinin olabileceğini göstermiştir. Ama yazılarında esas olarak, güncel ruhsal gerçekliğin, geçmiş ruhsal gerçeklikten, özellikle de çocuk cinselliğindeki iniş çıkışlardan, ben ve üstbenin yapılanmasından ve bu erken kaygılarla başa çıkar, onları kontrol ederken ortaya çıkan savunma mekanizmalarının örgütlenmesinden kaynaklandığı görüşüne eğilimlidir. Freud, hem psikanalitik bir keşif olarak hem de tedavideki merkeziliği bakımından aktarımın önemi konusunda kararsızdı. Örneğin 1923'te, kendisinin belli başlı keşiflerinin –psikanalizin "temel taşlarının"– bilinçdışı zihinsel süreçler, direnç ve bastırma, cinsellik ve Oidipus kompleksi olduğunu iddia etmişti. Bunlar "psikanalizin asıl konuları, kuramın temelleridir. Bunları bütünüyle kabul edemeyen kişi kendini psikanalist sayamaz" (1923, 247). Üç yıl sonra aktarımı da bunlara dahil ederek, psikanalitik nevroz kuramında "üç temel taş"ın bastırma, cinsel içgüdülerin öneminin kabul edilmesi ve aktarım olduğunu öne sürdü (1926b, 267).

Bazı analitik geleneklerde (ve belki her analistte) ara sıra bu türden bir kararsızlık görülmeye devam ediyor. Amerikan ben psikologları ve yapısal kuramcılar arasında analizin amacının çoğunlukla, sanki ondan sonra geriye başka aktarım kalmayacakmış gibi, aktarım nevrozunu "çözmek" olduğu kabul edilir. Bu görüşe göre, aktarımdan kaynaklanan çarpıtmalar ve yaratımların yerine, analistin ve analiz edilen kişinin yaşam deneyimlerinin "gerçekliğine" dönük bir yönelim geçecektir. Loewald'ın dediği gibi, ben psikologları aktarımı "hem kişilerarası hem de ruhiçi boyutlarıyla ruhsal yaşamın esası" olarak değil, içgörüye karşı bir direnç noktası, belki de savunma amaçlı en güçlü engel olarak kavramsallaştırmayı sürdürüyorlar (1986, 276).

Ben Loewald ve diğerleriyle birlikte, aktarımın ve onun kurucu süreçlerinin Freud'un sandığından daha kapsamlı ve daha önemli olduğunu iddia ediyorum. Bence aktarımın keşfi, belki de, *psikanalitik keşfin temelini* oluşturur. Freud bilinçdışını kendisinin değil şairlerin keşfettiğini iddia etmiş, psikanalizin ona sadece bir isim verdiğini ve bir işleyiş kuramı sağladığını söylemişti. Çocuk cinselliğini de Freud keşfetmemişti: Oidipus'un dışavurduğu Oidipus kompleksini ilk kez, kendi kişisel oyununa dahil olan diğer oyuncuların kimliklerini bilmese de Sophokles tanımlamıştı. Freud'a göre Diderot bir erkeğin kendi anne ve babasına beslediği oidipal dürtülerin kesinlikle farkındaydı. Şairlerin dem vurduğu bilinçdışının hayatlarımızı nasıl etkilediğini anlatarak aktarımı hem keşfeden hem de adlandıransa Freud olmuştu. Şu da var, psikanalizin tüm diğer "temel taşları" için gerekli verilerin aktarımdan geldiği de söylenebilir: Direnci, bastırmayı ve çocuk cinselliğinin yetişkinlikteki dışavurumunu kapsayan zihinsel bilinçdışı süreçlerin var olduğunu aktarım sayesinde anlarız.[6]

Aktarım konusunda kafası karışık da olsa Freud aktarımın analizin ilerlemesi için gerekli olduğu sonucuna varmıştı. Ama aktarımı ruhsal yaşamın temelde önemli bir özelliği olarak görmeye başlayanlar daha sonraki analistler oldu. Freud karşı aktarımı da keş-

6. Bird'e göre Freud'un Fliess karşısında ortaya çıkan kendi aktarım nevrozunu keşfetmesi ve çözmesi "otoanalizinin gerçek merkezini oluşturuyordu ve bildiğimiz kadarıyla analizin başlangıcı da bu olaydı" (1972, 271).

fetmişti, ama bunun yaygınlığını kabul etmeleri dahi birçok analistin yirmi-otuz yılını aldı; karşı aktarımı araştırmanın ve kullanmanın analitik süreç için gerekli görülmesi ise daha uzun yıllar aldı. Bugün bile, Freud aktarımı nasıl görüyorsa birçok analist karşı aktarımı öyle görmeyi sürdürüyor – yani, analize bir engel ve analistin sorunlarının simgesi olarak.[7]

O halde aktarım, net düşünmenin önündeki bir engel ya da ona gösterilen bir dirençten ibaret değildir. Psikanaliz kuramcıları aktarım kavramına başvurarak duygunun her zaman, en azından yaşamlarımızın bizim için önemli olan alanlarında, bilme yetisiyle, algıyla, dille, etkileşimle ve toplumsal, fiziksel ve kültürel gerçeklik deneyimiyle iç içe geçmiş olduğunu savunur. Her zamanki gibi bunu en iyi şekilde Loewald ifade eder: Aktarım "'insanın gerçekliğe karşı şiddetli isyanının kalıcı bir anıtı ve toyluk yolunda azimle ısrar edişi' olmak şöyle dursun, kişinin içgüdüsel yaşamının,

7. Karşı aktarıma yönelik analitik tutumların bir tarihçesini çıkarmak, bu bölümün kapsamının veya burada değinilmesi gereken konuların dışında kalır. Kısaca, 1950'lerin başına kadar, bir analistin yetersiz analiz edilmiş olduğunun belirtisi olarak görülmesinin dışında, karşı aktarıma çok az önem verildi. O dönemde, bazı İngiliz Bağımsızları, bazı Kleincılar ve kişilerarası ekolün Amerikalı bazı üyeleri –hepsinin yapmış olduğu gibi, ruhsal sürece ilişkin nesne ilişkisel kavrayışlara ve analiz ortamına ilişkin kişilerarası anlayışlara dayanarak– karşı aktarım analizinin analitik süreç için gerekliliğini ve faydasını daha güçlü bir biçimde savunmaya yöneldiler (bkz. örn. Racker 1953, 1957; Winnicott 1949; Little 1951; Heimann 1950; Fromm-Reichman 1950; Cohen 1952). Ayrıca anaakıma mensup birkaç Amerikalı psikanalist, birtakım çekinceleri olsa da, karşı aktarımın yararlarıyla ilgilendiler (örn. Reich 1951; Tower 1956). Karşı aktarım tartışması bu nedenle İngiltere'deki ve Amerika'daki kişilerarası psikanaliz enstitülerindeki psikanalitik eğitimin merkezi haline geldi, oysa anaakıma bağlı Amerikan enstitülerinin birçoğunda merkezi önemde değildi (ben psikolojisine bağlı bir eğitim alan Amerikalı analistlerin yazılarına bakınız [Jacobs 1991 ve Renik, örn. 1993a ve 1993b]).

Joseph şöyle der: "Karşı aktarım... tıpkı aktarım gibi, başta analiz çalışmasına bir engel olarak görülüyordu, ama şimdi... onu bir engel olarak değil, analiz sürecinin esaslı bir aracı olarak görüyoruz artık" (1985, 157). Loewald da onunla hemfikirdir: "*Karşı aktarım* terimini analistin hastaya verdiği tepkilerle sınırlandırırsak, analistin hastaya aktarımda bulunmaktan muaf olduğu yönünde örtük ve savunulmaz bir varsayımda bulunmuş oluruz... Daha da ileriye gidip kavramı analistin analize *engel olacak* ölçüdeki bilinçdışı tepkileriyle sınırlandırırsak, kavramı insan ilişkilerindeki aktarım-karşı aktarım etkileşimine ilişkin gerçek bağlamından çıkarmış oluruz" (1986, 279).

idin, ben haline gelmesini, gerçekliğin bütünlenmesini ve olgunluğun kazanılmasını sağlayan bir 'dinamizm'dir" (1960, 250).

Aktarım insan hayatında yaygın olduğu ve onu tanımladığı halde, kendine ve ötekilere ilişkin kişisel duygusal anlamın dakika dakika oluşumunu en iyi klinik ortamda inceleyebiliriz. Klinik ortam, ruhiçi anlamlar, kendilik duyguları ve fantaziler arasındaki ilişkileri özellikle iyi aydınlatır, çünkü eylemi konuşma ve düşünmeyle sınırlı tutar (ya da sınırlı tutmaya çalışır) ve en küçük algıları, hareketleri, duyguları ve üslup özelliklerini bile dikkatle inceler. Belki de bu tür duygusal anlamın nasıl oluştuğunu en iyi şekilde, hatta büyük tutkularda ve bunalımlarda olduğundan daha iyi şekilde gündelik örneklerde görebiliriz. Birkaç örnek aydınlatıcı olabilir; herhangi bir klinik tedavi uzmanı uygulamalarında her gün böyle birçok örnekle karşılaşabilir elbette. Analiz ortamı, günlük etkileşimlerin ve analitik ilişkinin bize hastanın bilinçdışı iç yaşamı hakkında neler söyleyebileceğini incelemeye odaklandığı için, gündelik konular hakkındaki bu tür fikir alışverişlerinin anlamına normalde olduğundan daha kolay ulaşılabilir. Ama gündelik hayatta herkes bu fikir alışverişlerinin, hem analiz ortamında hem de bu ortam dışında bir anlama sahip olduğu gözleminde bulunabilir. Üstelik analiz deneyimi gündelik meselelerin, üzerlerine yüklenen duygusal ve fantaziye dayalı anlamlardan dolayı, nasıl aynı zamanda büyük tutkular olduğunu da belgeler.

İlk olarak, çaresizmiş edası takınarak insanları açıkça saldırgan ve manipülatif bir tavırla kendisi için bir şeyler yapmaya zorlayan, bunu yaparken çok büyük ruhsal enerji harcayan bir araştırmacı-yazar akademisyeni düşünelim. İsteklerini yüksek sesle ve zorlayıcı bir şekilde dile getiriyor, ama bunu ne kadar sık yaptığını kabul etmek istemiyor. Yeni bitirdiği kitabının "teşekkür" bölümünü yazmak ona çok zaman alıcı ve zor geliyor; çünkü bunu yapmak onu, kendinden saklamakta olduğu şeyleri, özellikle de ne kadar çok insandan talepte bulunduğunu ve insanların onun hangi temel ihtiyaçlarını giderdiğini açıklamaya zorlayacak: Arkadaşları onu günlerce, haftalarca yemeğe davet etmişler, davetli olmadığı zamanlarda ise fast-food ve paket servis yemeklerle idare etmiş akademisyenimiz. Kitabının ön kopyasını aldığında, yardımlarından dolayı tüm arkadaşlarına teşekkür etmek için küçük bir toplantı düzenli-

yor ve onlara kitabını gösteriyor. Kitapta "teşekkür" bölümü yok ve yazar bu bölümü yayıncısına aslında hiç teslim etmediğini fark ediyor. "Teşekkür" yazısını bir şekilde masanın en alttaki çekmecesine saklamış.

İkinci gündelik olay bana analize gelen başka biriyle ilgili. Birkaç hafta önce yeni bir eve taşınmış; ona bende yeni adresinin ve telefon numarasının olmadığını söylüyorum. Yeni adresini bana verip vermemeyi epeyce düşünüyor ve ilişkimizde bir dengesizlik olduğu kanısıyla bu duruma içerlediğini fark ediyor: "Sen benim adresimi biliyorsun ama ben seninkini bilmiyorum. Sen benim karakterimi biliyorsun ama ben seninkini bılmiyorum." Ona göre adil olmayan ve hayatı boyunca yaşamış olduğu haksız dengesizlikleri katmerleyen bir dengesizlikti bu. Ben onun neyi olduğunu anlamaya çalışırken, o kendini benim tarafımdan tecavüze uğramış ve gasp edilmiş hissediyor: Onun hakkında çok şey biliyorum, sorular sorup yorum yapabiliyorum ve o aynısını benim için yapabilecekmiş gibi hissetmiyor kendini. Adresini hem bilmemi istiyor hem istemiyor: "Bilmenizi istemiyorum. Benim çabam olmadan bilmenizi istiyorum. Neden bilmeniz gereksin ki? Telefon numaramın sizde olması [halbuki numarasını bana vermemişti] yeterli olmalı." Düşüncelerine yaklaşma, yeni adresini ve telefon numarasını öğrenme girişimlerime hınç duyuyor; aslında hınç duyduğu şey, onun deyimiyle, ondan herhangi bir etkileşim çabasına girmesinin beklenmesi. Neden adresini küçük bir kâğıda yazıp ofisten ayrılırken bana veremiyor? Sonra birden, her nasılsa, adresini yazmanın bir şeye boyun eğmek demek olduğuna karar veriyor. Bu düşünce ilkinden de güçlü bir hınç yaratıyor onda.

Burada, yaşamında bir şeylerden aşırı derecede mahrum bırakıldığını hisseden birinin içindeki mücadeleye tanık oluyoruz. Hem bilinçli olarak hem de daha karmaşık biçimlerde, bilinçsizce, önceki mahrumiyetlerinin bir sonucu olarak artık hiçbir çaba ya da özveri göstermemesi ve insanların ondan bir şeyler beklememesi gerektiğine inanan biri bu kişi. Aynı zamanda mahrumiyetinin bir sonucu olarak kendini tükenmiş hissediyor ve benim gibi daha ayrıcalıklı olduğunu düşündüğü kişilere içerliyor: "Gürültülü bir köşe başında, bahçesi olmayan –muhtemelen sizin vardır– bir evde yaşadığımı bilmeniz gerekmiyor." Özeleştiri yoluyla, benden bek-

lediği üstü kapalı eleştiriyi önceden yapıyor ve savuşturuyor. Hatta yeni adresini ve telefon numarasını bilmediğimi gündeme getirerek bu eleştiriyi çoktan yapmış olduğuma inanıyor. Bilgi eksikliğinin bazı zorluklara –örneğin, bir randevumuzu iptal etmem ya da herhangi bir nedenden ötürü ona ulaşmam gerekirse karşılaşacağım zorluklara– neden olabileceğinin farkında, bunu kolayca kabul ediyor ve bilinçli bir "ne kadar da zavallı biriyim ben" tavrıyla, benimle kendisi arasında kıyaslama yapmasından ve "zayıf ben"ini ikame etmek için "apartman dairesi veya kıyafet gibi dışsal nesnelerden medet ummasından" dolayı kendisini azarlıyor. Dikkatimizi, kendisinin tersine benim sessiz ve bahçeli bir evde yaşıyor olduğuma dair inancına yöneltiyorum yeniden: "Evet. Sen eve döndüğünde bir aile, bir koca ve çocuklar buluyorsun; bense bomboş bir apartman dairesine dönüyorum." Bilinçli bir hasetle dolu içi, çünkü fantazisinde ben çok şeye sahibim ve mahrum değilim. Bundan dolayı, benim için hiçbir şey yapmak zorunda olmadığını düşünüyor, ki buna yeni adresini ve telefon numarasını vermek de dahil.

Üçüncü hasta ise ondan randevu saatini değiştirmemizi ve seansa biraz geç başlamamızı rica ettiğimde tepki gösteriyor. İsteğime evet demesi gerektiği düşüncesi onda ani bir tepkiye yol açıyor, üstelik de, anlaşıldığı kadarıyla, isteğimin ne anlama gelebileceğini düşünmemek için. Düşüncelerini inceledikçe, başka birini görmek için boş zamana ihtiyacım olduğundan böyle bir teklifte bulunduğumu düşündüğünü keşfediyoruz, ama o, benim tek hastam olduğuna ve hayatımda onunla olan ilişkim dışında hiçbir şey olmadığına dair inancını korumak istiyor. Bu inancının saçma olduğunu biliyor: Kapıda yazılı ismimi, içeri girip çıkan diğer hastaları görüyor; tedavi ettiğim başka insanları tanıyor. Ama ne zaman başka bir hastayı görsem bir şeyler yitiriyor. Teklifime "hayır" derse, görmek istediğim diğer hastayı göremeyeceğim. Bir çıkmazla karşı karşıya kalıyor: Acımasız davranıp teklifime ayak direyebilir ve böylece tamamen onun olurum, ya da kibar davranıp "evet" diyebilir ama o zaman beni paylaşması gerekir. Üstüne üstlük, randevu saatini değiştirme teklifim onun diğer işlerine aldırış etmediğimi gösteriyor.

Tavrını yeniden değiştiriyor ve "Nasıl isterseniz öyle yapın; önemli değil," diyor. Eninde sonunda "evet" diyeceğini sezdiği için, isteğimle ilgili olarak aklına gelecek *herhangi bir şeyi* neden

düşünmesi gereksin ki? Eğer düşünmezse onun kendisi için bana yaptıramadığı şeyleri benim kendim için ona yaptırabilmem karşısında hissettiği öfke, hınç ve güçsüzlükten kaçınabilir. Aslında, tedavi süresi boyunca ona uyum sağlamak için saatlerimizi birkaç kez değiştirdim, ama bu bilgi onun için şu an tümüyle devre dışı. Aynı zamanda, ona değişikliğe dair fikrini sorduğumda "hayır" dediğini hayal ederek kendisini bir an için güçlü hissediyor. Ama eğer gücü olsa acımasız ve yıkıcı olacak; acımasızlığı gerçekten de kontrolden çıkacak. Bir ikileme düşüyor; ya iyi ve güçsüz olacak, kendisini ve beni öfkesinden koruyacak fakat beni ötekilere bırakacak ya da güçlü, yıkıcı ve acımasız olacak, böylece beni kendine saklayacak (tabii eğer beni tahrip etmediyse) fakat bu arada da muhtemelen beni kızdıracak ve duygusal olarak kendimi geri çekmeme yol açacak.

Tüm bu örnekler, analiz ortamında duygusal ve fantaziye dayalı anlamın dışavurulduğunu ve oluştuğunu belgeler. Aynı zamanda, analiz edilen kişinin analiz ortamının dışında meydana gelen etkileşimlere ve deneyimlere nasıl duygusal anlamlar verdiğini de gösterir. Bu tür örneklerin kökleri her durumda kısmen çocukluğa veya geçmişe uzanır, yani hem analiz edilen kişilerin kendileri hakkında sürekli anlattığı –ilgi görmemek, mahrumiyetle dolu bir çocukluk geçirmek, insanın birisini onun kendisini önemsediğinden daha fazla önemsediğini hissetmesiyle ilgili– bilinçli ve bilinçdışı öykülerde, hem de bu tür düşüncelerin yol açtığı işleyiş tarzlarında ve fantazi etkileşimlerinde. Analistler hastalarında (ve kendilerinde) erken çocukluk dönemlerindeki tutumlarının "ifadelerini" bulurlar, sonu gelmez bunun. Bunlardan bazıları diğerlerine göre çok daha doğrudan ve dolaysız görünür; örneğin söylediğiniz şey ne olursa olsun sırf sesinizin bile, biraz önce hastanın ezici, tahammül edilmez, açgözlü bir öfke ve korku olarak yaşadığı şeyi yatıştırmaya, kontrol altına almaya veya frenlemeye yettiğini hissettiğiniz durumlarda veya analiste bağımlı olma düşüncesine dair küçük bir imanın bile, hastayı sessizleşmeye, kavga çıkarmaya veya üst üste birkaç seansı kaçırmaya ittiği durumlarda.

Ama klinik ortamda aktarımlar analiz süresi boyunca anbean değişir: Bunlar, "anne ile baba arasındaki, her şeye kadir iyicil nesneler ile tehlikeli zalimler arasındaki, iç ve dış figürler arasındaki

süratli –hatta bazen tek bir seans içinde meydana gelen– değişimler"dir (Klein 1952, 54). Bu aktarımlar çocukluk anıları, fantazileri ve tutumları üzerine inşa edilebilirler, ama aynı zamanda, sadece analiste karşı değil yaşamda da, daha dün yaşanmış deneyimler ve fantaziler üzerinde de yapılanmış olabilirler. Aktarımda dışavurulan derinlik psikolojisi –kendilik-nesne ilişkilerini, bunların tehditkâr içerik ve sonuçlarını resmeden bilinçdışı, duygulanım yüklü fantazilerin, içe ve dışa yansıtmalı değiş tokuşun psikolojisi– sürekli olarak yaratılır ve dönüştürülür. Çocukluk kaynaklarıyla beslenir bu psikoloji, ama aynı zamanda gündelik yaşamdaki birçok kaynakla –dünyanın anbean canlandırılması ve ona öznel anlam yatırılmasıyla, iki (ya da daha çok) insan arasındaki iletişim sırasında beliren anlamlarla– beslenir (ki bu insanların her biri anlam oluşturma sürecine hem içerinden hem de ilişkinin sürdüğü her an dahil olurlar).

Bugünlerde, öznelerarası ve ruhiçi anlamların muğlak ve paradoksal olduğunun analitik açıdan ayırdına varılması da, anlatının kısmi yorumlanması ve çok çeşitli ahenkler içerdiğini öne çıkaran klinik vurgu da yaygınlaştı. Anlamın bu şekilde ele alınması, dikkatimizi devam eden bir psikolojik faillik ve etkinliğe çeker – fantaziler ve kendi-öteki inşaları libidinal saplantıların dışavurumu veya ben ya da kendilik yapılarının harekete geçirilmesi olarak değil, akışkan ve daima değişen süreçler olarak görülür. Bu nedenle, biz analistler aktarımların açığa çıkardığı bilinçdışı fantazileri ve duygulanımları –gelişimin bir parçası olarak oluşan nesnel yapılardan ziyade öznelliği– çoğunlukla daha fazla önemseriz. Belirtmiş olduğum gibi, bazı yazarlar, analitik kuramın aktarım ilişkisiyle gerçek ilişki arasında bir zamanlar rahatlıkla yaptığı ayrımı sorgular; bu ayrım, sanki gerçeklik nesnel durumun ve analistin fiili davranışının tam olarak algılanışını yansıtırmış da, aktarım, geçmişten gelen çarpıtmalar aracılığıyla oluşturulurmuş gibi bir görüşe dayanır çünkü (Hoffman 1983; Loewald 1960). Aktarım-karşı aktarıma daha geniş bir açıdan bakarsak, bütün deneyimlerin, –ona sunulanla birlikte çalışsa ve bu sunulana tepkiyle gelişse bile– öznel olan tarafından oluşturulduğunu, öznel olanla yoğrulduğunu görürüz.

Analistin rolü ve etkisini yeniden düşündüğümüzde, aktarıma daha geniş bir pencereden bakan bu görüşü dikkate almamız gere-

kir. Analistin karşı aktarımına, yani hasta ile analiste neler olduğuna, hastanın neye dayanarak aynı zamanda yorumlar ürettiğine –kendisini ve analiz ilişkisini şekillendirdiğine– işaret eden kişisel olarak anlamlı, kişiye özgü, bünyesi gereği muğlak olan katılım, deneyim ve davranışları artık daha çok önemsiyoruz. Şimdi analistler kendilerini her an devrede ve etkili olan ruhlara sahip, sadece farklı rolleri, eğitimleri, kuramsal bilgileri ve klinik deneyimleri olan, bir ilişki kurma ve analize girişme sürecinde birbirlerini etkileyen iki kişiden biri olarak görüyorlar.

O halde, aktarımda dışavurulan psikoloji gelişmekte olan, belirlenmemiş bir psikolojidir. Belli bir vakada, genel aktarım örüntüleri dahilinde tahminlerde bulunsak bile, ne aktarımın özgül dışavurumlarını öngörebiliriz ne de onu geçmişin bir neticesine indirgeyebiliriz. Hem belirsizlik birçoğumuz açısından belirlenmişlik, açıklama ve nedensellik kadar rahatlatıcı olmadığı için hem de psikanaliz özellikle nedenselliğe dayalı açıklayıcı bir kuramla birlikte işlediği için, bu durum analistlerde ve analitik kuramdan yararlananlarda bir gerilime neden olur. Söz konusu kuram veya kuramlar, çocukluk dönemine ve onun yaşam boyunca ruh üzerinde bıraktığı belirleyici etkilere dair şu ya da bu şekilde yapılmış değerlendirmelerdir. Psikanalizi aktarımdan yola çıkarak anlamlandırmak, erken çocukluk deneyiminin ruhsal gerçeklikle olan ilişkisine dair görüşün yeniden gözden geçirilmesine ve psikanalitik açıklamada geçmişle şimdi arasındaki ilişkinin yeniden ele alınmasına yol açar.

2

Belirsizlik Kaygıları: Psikanalitik Kuramda Geçmişin Rolü Üzerine Düşünceler

> Şüpheye düştüğünde kozunu oyna: Çocukluğuna uğra.
>
> Studs Terkel, *New York Times*'da
> Mel Gussow ile yapılan röportajdan

YAPISAL DÜŞÜNCE, başka alanlarda olduğu gibi psikanalizde de zayıflamaktadır. Çağımızın aktarım anlayışına göre analiz ortamı, tek bir kişi tarafından ruhsal olarak düzenlenmekten çok karşılıklı olarak inşa edilir ve olumsaldır. Olumsallığa ve analizde beliren kişisel anlamın muğlaklığına yapılan bu klinik vurgu, meseleyi, klinik gözlemi veya yorumu farazi gelişimsel etkenlere bağlayan açıklamalardan daha karmaşık ve belirsiz hale getirir. Geleneksel olarak, sürekli değişen klinik iletişim içinde, çocukluk geçmişiyle ve bu geçmişin ruh üzerinde yaşam boyu bıraktığı belirleyici etkilerle ilgili şu ya da bu kurama bel bağlayabiliyorduk; ama günümüzde şimdi ve buradaya odaklanmak bizi bu tür kuramlardan uzaklaştırdı.

Bu bölüm, psikanalitik düşüncede geçmiş ile şimdi arasındaki karmaşık, yer değiştiren, belki de çözümlenemez ilişkileri konu alıyor. Analitik çalışmanın ister istemez bir belirsizlik meydana getireceğini, bu belirsizliğin bir kaygıya yol açacağını (hem hastada hem analistte) ve bu kaygının daha sağlam bir kesinlik için savunma amaçlı bir arayışa neden olacağını öne sürüyorum. Üzerinde anlaşmaya vardığımız kesinliklerden biri, geçmişin şimdiki analiz ortamından önce gelen ve ona yol açan nesnel bir hakikat olarak kavranmasıdır. Bu görüşe göre geçmiş yaratılacak bir kavrayış değil, keşfedilecek sabit bir nokta ya da dayanaktır. Böyle bir görüş

hem analisti hem de hastayı, bir süreç olarak yaşamın, gelişimsel kesinlikleri şüpheli kıldığını kabul etmekten alıkoyar.[1] Benim burada savunduğum, gelişim kuramlarından vazgeçmek değil, çocukluğa dair kavramsallaştırmalarımızı değiştirmek gerektiğidir. Freud ve diğerlerinden bize miras kalan, aşamalara ve yapıya dair nedensel kuramlardan uzaklaşmak ve kişisel anlamın oluşumu sırasında işbaşında olan olumsallığı ve bireyselliği belgeleyen –çocukluğa dair– yöntemsel açıklamalara yönelmek bizi çağdaş analitik yorum alanına daha da yaklaştırır.

Analitik düşüncede, bugün yapılan yorum ile geçmişin ayrıcalıklı yorumlayıcı otoritesi arasındaki ilişki her zaman karışık ve sorunlu olmuştur. Birbiriyle bağdaşmaz görünen bu iki konuyu Freud'a dayandırabiliriz. Freud *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da (Breuer ve Freud 1893-95), *Düşlerin Yorumu*'nda (1900-01), *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*'nde (1901), *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri*'nde (1905b) ve "Yas ve Melankoli"de (1917) semptomların anlamına odaklanmış, anlamı büyük ölçüde psikolojik olarak yaratılan şimdiki zamana ait görmüş ve bu şekilde yorumlamıştır. Freud, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'de (1905c), vaka incelemelerinde ve yapısal kuramda çocuk cinselliğinin ve Oidipus kompleksinin nevrozun ve karakterin belirleyici kaynakları olduğunu savundu. Önceki bölümde tüm merkezi psikanalitik ilkelerin yalnızca aktarım kavramından çıkarsanabileceğini savunmuş olmama rağmen, bütün temel psikanaliz terimlerinin göndergelerinin çocuk cinselliğinde olduğu da iddia edilebilir: "Bilinçdışı", bastırılmış arkaik cinsel isteklerden oluşur; bastırma ve direnme, erken gelişim dönemi ve bu dönemdeki iniş çıkışlar etrafında –ve aracılığıyla– örgütlenir, Oidipus kompleksinin çözümlenmesiyle de kalıcı olarak yapılanır.[2]

1. Analistin belleksiz ya da arzusuz olması uyarısında bulunan Bion'a ve Ogden'ın "Yanlış Kabuller ve Bilmeme Korkusu" başlıklı yazısına da bakabilirsiniz.

2. Freud'un çocuk cinselliği kuramını formüle etmeye başladığı için baştan çıkarma kuramını terk etmesiyle ilgili hararetli entelektüel ve siyasi tartışma, bu kuramın aynı ölçüde önemli olduğunu düşündüğüm bir sonucunu gözden gizlemiştir: Olumsal psikolojik şimdiki zamandan, evrensel bir gelişimsel geçmişe kayış. Bu ikilik açısından bakıldığında, nevroza gerçek çocukluk travmasının yol açtığını iddia edenler ile nevrozun kökeninin çocuk cinselliğinin bünyesel ruhsal gerçekliği olduğunu savunanlar aynı tarafta yer alırlar.

Freud'un aktarım düşüncesi onun bu iki yaklaşımı birleştirmesini –yani, analitik şimdiyi çocukluk geçmişine bağlamasını– sağlamıştır. Freud'a göre aktarımlar gelişimin kaçınılmaz bir sonucudur; ne de olsa gelişim içgüdüsel yaşamın bazı parçalarını erken dönem nesnelerine bağlı ve yeni nesnelerle ilişkiye girildiğinde tekrarlanmaya yazgılı halde bırakır. Belirtmiş olduğum gibi, Freud'un aktarım düşüncesinde "psikolojik deneyimlerin tümü, geçmişe ait deneyimler olarak değil, şimdiki zamanda doktor üzerinde uygulanarak yeniden canlandırılır" (1905a, 116). "Aktarım nevrozu" doğrudan "çocukluk nevrozu"nu tekrarlar.

Freud ve takipçilerine göre –fiili olayların değilse de çocukluk fantazilerinin– oluşumsal yeniden yapılanmaları da şimdiyi geçmişe bağlar. Tarihsel yeniden yapılanmanın yöntemi ilk olarak *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da ortaya çıkar; ama bu yöntem Freud'un belli başlı tüm vaka incelemelerinde örneklenir – ki bu incelemelerde, çocuk cinselliğinin yeniden yapılanmış anlarının ve bunlara gösterilen tepkilerin yetişkin nevrozunu şekillendirdiği düşünülür. Bu görüşe göre semptomlar ve nevroz çözülmemiş bir Oidipus kompleksinden, libidinal saplantılardan ve çocukluktaki bastırılmış libidinal arzulardan kaynaklanır; tedavinin amacı bastırma ve dirençle örtülmüş çocukluk kalıntılarını aktarım analizi aracılığıyla ortaya çıkarmak ve bilinç düzeyine çekmektir.

Freud'un buradaki görüşleri tek bir geçmiş anlayışını yansıtır. Ama bu görüşler özünde alternatif bir anlayışı da içerir. Freud, "psikolojik deneyimlerin tümü"nden söz ettiğinde çocukluk geçmişini halihazırdaki öznelliğin bir öğesi olarak görmektedir. Fantazilerin, perde anıların, gerçek anıların, güncel duygusal anlamların ve geçmiş deneyimlerle ilgili yansıtmaların tümü bilinçdışı olabilir, ama yine de fenomenolojik olarak deneyimlenirler ve analiz sırasında ayırt edilip tanınabilirler. Böyle bir yaklaşım, gerek ilk psikoseksüel dönem kuramında gerekse daha sonraki oidipal-yapısal kuramda rastladığımız, çocukluk geçmişini evrensel bir gelişim evreleri dizisi olarak kavramsallaştıran yaklaşımdan farklıdır.

Dolayısıyla, öznel geçmiş ile nesnel geçmiş diyebileceğimiz şeyler arasında (Fast'den ödünç aldığımız kavramlar, 1984) yani deneyimsel geçmiş ile deneyimsel olmayan geçmiş arasında bir fark vardır. Öznel geçmiş, bir kişinin bilinçdışı ve bilinçli duyum-

larıyla, kendi geçmişine dair anıları veya yorumlarıyla tanımlanır; nesnel geçmiş ise gelişim kuramlarınca betimlenir. Nesnel geçmiş, halihazırdaki işleyişi ve bunun nedenlerini değerlendiren veya ölçen bilimsel gözlemci-analistin gözüyle çizilir, ama hasta için bu geçmiş kaçınılmaz ve potansiyel olarak öznel veya deneyimsel değildir. Bu ikilik, sözünü ettiğimiz birbirinin aynı olmayan bu iki geçmişin yaşanan, kurulan, ya da gözlenen şimdiki zamanla ayrıcalıklı ilişkisi meselesinden önce gelir.

Freud'un çalışmasında, yaratılmış şimdi ile belirleyici geçmiş arasında ortaya çıkan ikilik, potansiyel olarak birbiriyle çelişen iki gelişme yüzünden son dönemde daha da keskinleşti. Bu gelişmelerden biri ben psikolojisinin, yapısal kuramın ve nesne ilişkileri kuramının bazı uyarlamalarının gelişmesiyle birlikte nedensel düşüncenin yükselişe geçmesiydi. Başlangıçta ortaya çıkarılacak veya oluşumsal anlamda yeniden yapılandırılacak bireysel öznel geçmiş olarak görülen şey –yani, fiilen deneyimlenmiş, kişisel anlamda biricik olan oidipal fantaziler ve arzular– genel gelişim modellerine dönüştü ve böylece somutlaştı. Bu modeller bireylere uygulandı; bireylerin iletişimleri genel kuramı doğruladığı sürece dikkate alındı. Önce, Oidipus kompleksi bireysel bir öznel fantazi inşası olarak değil, evrensel bir gelişim süreci ve yapısı olarak görülmeye başlandı. Ardından, gelişim çizgileri hakkında giderek daha kapsamlı kuramlar geliştirildi; birbiriyle ilişkili yapıların ve sistemlerin gelişimi üzerine, nesne ilişkilerindeki evreler ya da kendiliğin gelişimi üzerine, hatalı anne-çocuk ilişkisinden kaynaklanan kendilik ve nesne deneyimi eksiklikleri, kusurları üzerine kuramlar ortaya kondu.[3]

Pek şaşırtıcı olmasa da ilginç bir noktaya dikkat çekelim: Daha nesnelci olan bu yapısal kuramlar geliştikçe, öznel anıların ve dene-

3. Burada tüm kuramları kapsayan referanslar vermem mümkün değil. Gelişimsel çizgiler için Anna Freud'a (1965); birbirleriyle ilişkili sistemler ve yapılar için Tyson ve Tyson'a (1990); yeniden yakınlaşma için Mahler ve diğerlerine (1975); aynalama için Kohut'a (1971); annenin sunduğu kucaklayıcı ortam için Winnicott'a (1965) ve Bollas'a (1987) bakınız. Coates da (1997, 43) gelişim çizgisi kavramının örtük olarak, Freud'un libidinal evrelere ilişkin özgün kuramından türeyen ve bu kuramı genişleten yapısal ben ve id kuramına bağlandığını ileri sürer. Coates'un eleştirisi, gelişim çizgisi kavramının, şimdi ve burada olanı

yimlerin oluşumsal yeniden inşası azaldı. Böylece, gelişimle ilgili düşünceler analistin nedensel kuramlarına aktarıldı; hastanın bilinçdışı fantazilerinden, anlamlarından uzaklaştırıldı. Analistler yapısal eksiklikleri, kusurları ve oidipal düzeydeki işlevsizliği değerlendirdiler; tanı da öznel analitik ortamdan uzaklaştı. Analizle tedavi edilebilen nevrozun, yapısal "oidipal" düzeyde çözülmemiş cinsel sorunları ve ben sorunlarını yansıttığı kabul edildi; oysa –"analiz edilemez" olan– ağır karakter patolojisi, sınır durum ve narsisistik bozukluklar, çeşitli "pre-oidipal" aşamalardan artakalan yapısal sorunlardan kaynaklanıyordu. Yeni kuramlar da bu ikili odaklanmayı benimsedi. Örneğin yeniden yakınlaşma (*rapprochement*) krizi, yeni yürümeye başlayan çocuklarda görülen ve deneysel anlamda yaygın olan, çocukların annelerinden ayrılma ve onlarla iletişim kurma kaygısı olmanın yanı sıra, kendi ile nesne arasındaki duygusal istikrarın sağlanıp sağlanamayacağını belirleyen bir alt evre kabul edildi. Patolojiyi ve analiz edilebilirliği değerlendirmek bugün çok daha karmaşıklaştı. Çünkü analistler, kuramsal tercihlerine bağlı olarak, kesintili gelişim çizgilerini, yeniden yakınlaşma alt evresinin çözülmemişliğini, telafi edilmesi gereken kusurlu aynalamayı, oidipal kümelenmeden anal sadistik kümelenmeye doğru gerilemeye yol açmış kaygı ve korkuyu, depresif konumun tutarlı bir şekilde gerçekleştirilemeyen işlevselliğini, gerçek bir kendiliğin veya doğuştan gelen bir özelliğin gelişmesini engellemiş erken çocukluk dönemi çatışmalarını bulup çıkarmakla uğraşıyor.

Gelişim incelemeleri ve kuramlarının geçerliliğini veya bunların çocuk tedavisi için uygun olup olmadıklarını tartışma konusu etmiyorum. Psikobiyolojik sınırlar değil sözünü ettiğim: Ciddi bir travmanın çocuklukta ve sonrasında sinir ve bellek sisteminin çeşitli veçhelerini değiştirebileceğini, düzgün bir muamele görmezler ve kendileriyle düzgün bir etkileşime girilmezse çocukların gelişmeyeceğini artık biliyoruz. Kendiliğin (ben-lik veya biz-lik), cinsel kimliğin, ben yapılarının, düşünme yetisinin bilişsel-öznel geli-

dikkate alan aktarım-karşı aktarım görüşüyle bağdaşmazlığından çok, bu kavramın "çizgisel ve normatif önkabulleri"yle ilgilidir. Kendisi de bir çocuk araştırmacısı ve çocuk konusunda uzmanlaşmış bir klinik tedavi uzmanı olan Coates "'gelişim çizgisi' kavramını bir kenara bırakma zamanının" gelip gelmediğini sorar (1997, 42).

şimini daha iyi kavrıyoruz; aynı şekilde algı ve dil kullanımı üzerine, bağlantı kurmak ve ilk yılda şekillenip sabitlenebilen kendilik duygusunu geliştirmek için gereken genelleşmiş yetiler üzerine daha ayrıntılı düşünebiliyoruz. Bunlar analistin akılda tutabileceği araştırma bulgularıdır, ama genellikle analitik diyaloğun içeriğine dahil değillerdir.

Ben burada klinik ortamda doğrudan doğruya ne ile uğraştığımızdan söz ediyorum daha çok – sözlü ve sözsüz olarak neyin ifade edildiğinden, bilinçli-bilinçsiz fantaziler ve duygularla ilgili nelerin gözlemlendiğinden. Biz analistlerle hastalarımız arasında kurulan bu diyalogda (ruhsal faaliyetle ilgili her klinik çalışma ve değerlendirme için gerekli, yeri doldurulamayacak önemde içgörüler sunmuş olanlar çoğunlukla gelişimciler olsa da) psikopatolojinin demirbaş öğelerini (ben işlevlerinin eksikliği, somut düşünce, parçalı kişilik, paranoid-şizoid işleyiş, vs.) gelişim açısından düşünmenin şart olup olmadığı kesin değildir. Demek istediğim şu ki, analistin gelişimsel düşünceyi sürdürdüğü durumlarda, geçmişin öznel, yorumlanabilir bölümü, gözlemcinin nesnel, bilimsel değerlendirmesinin ve nedensel açıklamasının yanında ikinci planda kalır. Tüm bu değerlendirmeler, yetişkin psikopatolojisinin erken çocukluk travması, çatışması, saplantısı veya deneyiminden kaynaklandığı ve bunlarla ilişkilendirilebileceği görüşünden yola çıkar. Böyle bir yaklaşım, geçmişe ilişkin psikanalitik kavrayışı aktarım kavramından uzaklaştırır, çünkü aktarım analiz edilen kişinin öznelliğine sıkı sıkıya bağlıdır. Poland'ın dediği gibi, "analiz sırasında geçmişten büyülendiğimiz için, şimdiki zamanla bağımızı ara ara yitiririz, sanki bütün ağırlığımızı şimdiki zamana vermeden geçmişe ulaşabilirmişiz gibi" (1992, 186).

Önceki bölümde açıklanmış olan ikinci bir güncel gelişme ise, aktarım kavramının, öznel bilinçdışının yaşamlarımızı nasıl etkilediğinin bir açıklaması olarak, çocukluğun yeniden canlandırılmasının dışında ve ötesinde, kendine ait bir yer edinmiş olmasıdır. Aktarımın, halihazırdaki psikanaliz ortamında ve zamanın gerçekliğinde yaratılan ve dönüştürülen bir ruhu dışavurduğu anlaşılmıştır; analiz ortamı ile aktarım-karşı aktarımın, hasta ve analist tarafından yalnızca geçmişleriyle bağlantılı olarak değil, şimdiki zamanda birbirleriyle bağlantılı olarak da şekillendirildiği ortaya çıkmış-

tır. Bir kişinin genel tepki ve yapı örüntülerini bildiğimiz, bu örüntülerin farkına vardığımız ya da gelişimlerinin nesnel yapısal süreçleri hakkında varsayımlarımız olduğu zaman bile, bunların nasıl veya ne zaman dışavurulacağını kesin olarak tahmin edemeyiz. Bu süreçleri ve ürettikleri ruhsal içeriği mümkün kılan psikobiyolojik yapılar ve yetilerdir, ama içeriğin kendisi o anda kurulur. Anlamlar kısmen çocukluk anılarının, fantazilerinin ve durumlarının üzerine kurulur, ama görüldüğü kadarıyla, hem analistleyken hem de yaşamda dünün ve bugünün deneyimleri ve fantazileri üzerine inşa edilmektedirler aynı zamanda.

Böylece bir ikilik doğdu: Bir yandan, gelişime dair kavrayışlar sabit gelişimsel kavramlar, nedensellik ve nesnelcilik yönünde ilerledi; diğer yandan da, analiz sürecini giderek daha çok öznelci ve öznelerarası yöntemlerle kavramaya başladık; "o zamanlarda ve orada" belirlenmiş olarak değil de, olumsal, belirsiz, şimdi ve burada belirmiş, ortaya çıkmış olarak. Aktarım kavramımız gelişti, genişledi; geçmişten gelen deneyim ve duyguları şimdiye anlam vermek ve şimdiyi şekillendirmek için kullandığımız varsayımını ve bunun kanıtlarını içeriyorken, bilinçdışı duyguların ve fantazilerin bilinçli duygu ve deneyimi şekillendirdiği, inşa ettiği ve kısmen anlamlandırdığı iddiasını da kapsamaya başladı.

Analiz ortamının olumsal, belirmekte olan "şimdi ve burada"lığına odaklanan yorumlayıcı ruh yaklaşımı, epistemolojik ve deneysel açıdan, bu ortamdaki psikolojik dışavurumların ve süreçlerin verili, sabit, "o zaman ve orada"ki geçmişten gelen çözümlenmemiş çatışmaları ve yapıları temsil ettiği yönündeki görüşle potansiyel olarak çelişir. Ayrıca birtakım kaygılar pek çok analisti çocukluk dönemine klinik-dışı yollardan başvurmaya yöneltir. Bir kere sürekli değişen aktarım ve karşı aktarımların karmaşıklığı, olumsallığı, belirsizliği ve belirlenemezliği biz analistleri psikolojik ve epistemolojik açıdan huzursuz eder. Öznel ile nesnel geçmiş arasındaki, geçmişle şimdi arasındaki ilişkiler ve şimdinin kendi koşullarında açılımı hep zorluk çıkarır.

İkincisi, halihazırdaki aktarımlar öznel geçmişle yoğrulmuş gibi görünmeye devam ediyor. Bu konularla ilgili deneysel gözlemlerimiz elbette kısmen kuramlarımız ve kuram-öncesi varsayımlarımızla şekillense de, şimdiki acıları ve zihinsel yaşamı geçmiş zi-

hinsel yaşama bağlamak sezgisel olarak birçoğumuza hâlâ doğru geliyor. Yalnızca saptanmış, uyandırılmış ve belirmekte olan değil, aynı zamanda sabit, tekrarlanan ve kesin görünen aktarımsal anlamlarla –duygusal anlamda renklendirilmiş yansıtmalar ve içe yansıtmalarla, bilinçli ve bilinçdışı fantazilerle– yüzleşmeyi sürdürüyoruz. Yorumlayıcı dikkatimizi psikanaliz ortamının şimdi ve buradalığına verdiğimizde, kendimizi etkileşimin ve dışavurumun bu tekrarlanan ve tahmin edilebilir örüntülerini açıklamaya çalışırken buluyoruz. Özellikle de, eğer bu örüntüler inatçı ve dönüşüme dirençli görünüyorsa, hastanın dışavurduğu şeyin o zaman ve oradaki geçmişten ve çocukluk döneminden ileri geldiğini düşünmemek zordur. Bir hastanın herhangi bir alanda zorluk çektiğini hissettiğimizde, biz analistler muhtemelen ya hastanın bizimle tartışmış olduğu belli bir çocukluk örüntüsünü, deneyimini ya da bu zorluğu izah eden genel bir gelişim kuramını anımsarız. Kendimizde ve hastalarımızda, canlandırılan veya dışavurulan istikrarlı temsiller ve hem bize hem de hastalara tahmin edilebilir gibi görünen istikrarlı işleyişler (aynı zamanda insanları analize sevk eden istikrarsızlıklar) gözlemleriz. Hastalarımızda, dışsal deneyimleriyle ve bizimle yaşadıkları deneyimlerle tekrar tekrar harekete geçebilen nispeten sabit veya katı işleyiş örüntüleri fark ederiz. Analistler için, bir kişinin davranışında, etkileşimlerinde veya psikolojik yaşamında hiçbir istikrar ya da tahmin edilebilirlik olmadığını düşünmek imkânsızdır. Eğer böyle olsaydı, ne kendinin ne de ötekinin bir kişiliği ya da kendiliği olurdu.

Üçüncüsü, duygusal anlamda en derindekini, en gerçek olanı sezen en etkili, en güçlü psikanalitik açıklamalardan ve kavramlardan bazıları çocukluğa odaklanmıştır. Winnicott (1951; 1960) çocuğun öznel fiili varoluşunun veya "var olma çabalarının" kırılganlığına değinir; eğer her şey yolunda giderse çocuk kendisi ile annesi arasında gittikçe zenginleşen, karmaşıklaşan bir geçiş uzamı oluşturur. Winnicott aynı zamanda, var olma kaygısının ruhsal yaşama hâkim olduğu "çöküntü korkusu"nu açıklar. Schachtel (1947) algısal ve duygusal çocukluk dönemi deneyimlerinin adlandırılmadığına, dolayısıyla onları hafızada tutmak veya tanımak için şemalar bulunmadığına, bunun da etkili bir güçsüzleşmeye, boşluk ve yararsızlık duygusuna yol açtığına değinir. Klein, Mahler, Erikson ve ötekiler,

ilişki bağlarını ve iç istikrarı korumakla, aynı anda hem bağımsız hem de bağlı olmak için girişilen acı verici denemelerle, temel bir güven duygusu geliştirmekle, yıkıcılık, hırs ve nefretle baş etmekle (kişi böylece sevgi nesnelerini ve kendisini tahrip etmez) ilgili çocukluk kaygılarını açıklar. Genel olarak kişi bir çocuk gibi güçsüz olduğunda, kendilik ile ruh ilk kez biçimlenmekte olduğundan ortada sadece çocuksu, ilkel, potansiyel kendilik bulunduğunda, belli deneyimlerin özellikle önemli ve derin olabileceğine inanırız.

Son olarak, kuram-öncesi, sorgulanmadan kabul edilmiş kültürel ve profesyonel anlatılarımız, çocukluğa dönmemizi teşvik eder.[4] Analistler olarak kişinin tüm yaşamıyla ilgili tutarlı bir duyguya sahip olmasını gerekli ve evrensel bir psikolojik kaide olarak görürüz. Dahası, hem kültürel hem de profesyonel anlatılarımız kendiliğe zamansal bir süreklilik atfederek bu tutarlılığı yaratmaya (ya da yaratılmış olduğunu farz etmeye) yönelir. Geçmişten günümüze ve geleceğe doğru tutarlı bir şekilde gelişen bir yaşam döngüsünün var olduğunu kabul ederiz. Açıklamalarımız da, bütünlük ve süreklilikle ilgili varsayımları "vaka öyküsü" ve "kişisel anlatı" gibi biyografik terimlerle kaynaştırır. Bilinçdışı zihinsel süreçlere ilişkin epeyce ayrıntılı olan kuramsal ve klinik sağduyumuza rağmen, geçmişi şimdiye, çocukluğu yetişkinliğe bağlayan yaşam döngüsünün dışında bir insan yaşamı düşünmenin bir yolunu bulmuş değiliz. Biyolojiye dayalı, düzenli olarak gelişen ve bir başlangıcı, gelişimi ve sonu olan bir yaşam döngüsünü yorumlamak sezgisel olarak anlamlı gibidir. Ama zamansallık tutarlı bir yaşamı kavramsallaştırmanın tek yolu değildir (bkz. Kişisel Anlatılar Grubu, 1989); Batı'da gelişmiş yaşam döngüsü öyküsü de, böyle bir zamansal tutarlılığı sağlamanın tek mümkün yolu değildir (örneğin Hindular

4. Başka bir yerde (örn. Chodorow 1994) psikanalitik kavramların çoğunlukla kültürel anlamda normatif varsayımları bilmeden yansıttığını öne sürmüştüm. "Doğal tutum"un bir bilim haline nasıl geldiği konusunda özellikle Garfinkel'a (1967) bakınız. Kültürlerin ne ölçüde kişiliği, kendiliği, duyguları ve yaşamları kavramsallaştırmak için nasıl son derece farklı yollar kullandıklarını, hatta bir yaşamı açıklamanın nasıl yaygın bir kültürel ya da kişisel takıntı haline geldiğini görmek için beşinci, altıncı ve yedinci bölümlere bakınız. Kültürel anlatıların bir yaşam hakkında neyin anlatılabileceğini ve anlatılamayacağını etkileyişleri konusunda Heilbrun'e bakınız (1988).

ve Budistler bir yaşamöyküsünü geçmiş ve gelecekteki yaşamları da içerecek şekilde açıklar ve kavramsallaştırırlar).

Tüm bu değerlendirmelerin çağdaş psikanaliz yazarlarını kuramsal yelpazenin diğer tarafına yönelterek "hem-hem de" konumunu benimsemeye götürmesi, bugün yetişkin nevrozunun ve karakterinin doğuşunda çocukluk dönemine ayrıcalıklı bir rol atfedilmesinden duyulan analitik rahatsızlığı ve psikanalitik değişimi ifade eder. Ama aynı zamanda, geçmişe dair kavramların belirleyici olduğunu da ifade eder. Analistler, klinik ortamın hem kendi başına önemli olduğuna hem de klinik-dışı ve geçmiş deneyimleri dışavurduğuna, bu deneyimleri bulup çıkarmak için bir araç olduğuna inanmayı sürdürmek istiyorlar. Bu yazarlar, aktarımda geçmişin rolünden söz ettiklerinde, fiili bir çevresel, tarihsel, hatta düşlenmiş geçmişten çok, içsel bir ruhsal geçmişten söz ettiklerini iddia ederler. Fiilen olmuş olan şeyi yeniden inşa etmekle ilgilenmezler, buna geçmişte geçmişle ilgili kurulmuş olan fantaziler de dahildir. Eğer ilgilenirlerse, bu sadece özel nedenlerden kaynaklanır – örneğin, eğer geçmişle şimdiyi bağlayan bir yaşamöyküsü yaratabilirlerse, *hastaların kendileri* bir süreklilik duygusu hissedeceği için, geçmişe odaklanmak analistin hastaya duyduğu ilgiyi göstereceği için ya da böyle bir odak noktası, hastanın direndiği aktarım yorumlarına bir geri dönüş sağlayacağı için...

Betty Joseph gibi Kleincılar, hem şimdi ortaya çıkmakta olana hem de geçmiş belirlenime odaklanan bir aktarım açıklaması önerirler. Aktarım "sürekli hareket ve değişim içeren canlı bir ilişkidir" (1985, 167). Joseph'e göre aktarımda "her zaman bir şeyler olup biter, ama biliriz ki bu 'bir şey' esasen hastanın geçmişine, içsel nesneleriyle ilişkisine veya bu nesnelere ve bunların neye benzediğine dair inançlarına dayanır" (164). Ruth Malcolm'a göre aktarım "şimdideki geçmiş"i ifade eder, öyle ki analistin "şimdiyi anlama yetisi, hastanın geçmişini canlı ve fiili olarak anlama yetisi demektir" (1986, 75). Bu "canlı geçmiş" ile "çıkarsanan tarihsel geçmiş"i birleştirmek de analizin bir amacı olabilir, çünkü hastaya kendi sürekliliğini duyumsatır, ama böyle bir bütünleşme Malcolm'un analitik yorum olarak gördüğü şeyin bir parçası değildir ve benin bütünleşmesini veya gücünü beslemez ya da artırmaz.

Öteki geleneklerden gelen analistler de benzer şekilde geçmiş ile şimdiyi kaynaştırırlar. Roy Schafer'a göre, "çocukluk geçmişi ile aktarımsal şimdinin yeniden inşaları birbirine bağlıdır" (1983, 196). "Şimdi ve buradaki aktarım yorumunun erken gelişim döneminin yeniden inşasıyla ilişkisi"ni değerlendirmek amacıyla, analiz edilen kişinin geçmiş ve şimdisi neredeyse özdeş bir hale gelir: "Olmuş olan neyse, olan odur, olan da olmuş olandır; anlatılan şimdi, anlatılan geçmişten kaynaklanır, tersi de geçerlidir" (1982, 78). Çağdaş İngiliz Freudcular Anne-Marie Sandler ve Joseph Sandler (1984, 1994) "geçmiş bilinçdışı" ile "şimdiki bilinçdışı"nı birbirinden ayıran bir derinlik ve yüzey topografyası oluştururlar, böylece topografyayı geçmişe ve şimdiki zamana bağlarlar. "Şimdiki bilinçdışı" Freud'un "önbilinç" kavramına yakındır, "geçmiş bilinçdışı" ise daha derin, daha çocuksu bilinçdışı arzuları ve fantazileri içeren ruhsal içeriği şekillendiren yapılandırıcı bir vasıtadır. Thomas Ogden "tarihin iki biçimi"nden söz eder, "bilinçli olarak simgelenen geçmiş ile bilinçdışı canlı geçmiş" (1989, 193).

Bize aktarımın geçmişten şimdiye doğru değil, bilinçdışından bilince doğru oluştuğunu hatırlatan Loewald şöyle der: "Hastanın davranışı, ciddi bir biçimde geçmişinden gelen aktarımsal yer değişimleriyle belirlenmesine karşın, çoğu kez analistin davranışı veya sözleriyle tetiklenir; bu nedenle hastadaki karşı aktarımı da temsil eder." Loewald sözlerini şöyle sürdürür: "Karşı aktarımlar geçmiş deneyimlerden etkilenirler ama tamamen onlar tarafından belirlenmezler" (1986, 279). Aktarım eşit ölçüde geçmişten ve şimdiden ileri gelir: Bu, "[geçmiş] kökenler tarafından, sonraki deneyimler ve büyüme tarafından şekillendirilen, analiz ortamındaki libido merkezli etkileşimlerle giderek değiştirilen yeni bir sunumdur" (1986, 286). Sözün kısası, öznel geçmiş ve öznel şimdi karşılıklı olarak belirleyici ve kurucudurlar: "Geçmişi yeniden yaşamak, şu anki yeni deneyimden etkilenmeye eğilimlidir... Yeniden canlandırma, hatırlamanın bir biçimi olduğuna göre, anılar şimdiki deneyimlerin etkisi altında değişebilir... Nitekim, yalnızca şimdiki zamanın geçmişten etkilendiği değil, –hastanın içinde yaşayan bir güç olarak–

5. Poland'a da bakınız: "Aktarım, kökleri geçmişte de olsa, şimdinin dünyasında gerçekleştiği zaman var olur" (1992, 185).

geçmişin de şimdiden etkilendiği bir gerçektir" (1975, 360).[5]

Tüm bu formülasyonlar –"şimdideki geçmiş", "yaşayan geçmiş", "geçmiş bilinçdışı" ve "şimdiki bilinçdışı", "olmuş olan neyse olan odur, olan da olmuş olandır", "bilinçdışı yaşayan geçmiş"– çelişkili görünen iki görüşü çözümleme girişimini ifade eder: Bir yanda, ruhsal gerçekliğin "şimdi ve burada" öznel ve öznelerarası bir şekilde oluşturulduğu görüşü vardır, diğer yandaysa ruhsal gerçekliğin (özellikle analisti ilgilendirdiği ve çözülmemiş meselelerle bağlantılı olduğu için) "o zaman ve orada"ki geçmişte oluşturulmuş olduğu görüşü. Bu yazarlar, analitik görüşme için önemli olan şeyin –önceki psikanalitik çağda olduğu gibi– hastanın nesnel bir geçmişi keşfetmesinden çok, öznel bir geçmişi yaratması olduğunda ısrar ederler. Yorumlama işi, "şimdideki geçmiş"i ya da "yaşanan geçmiş"i ortaya çıkartmaya ve bu "şimdideki geçmiş"in temsil ettiği "çıkarsanan tarihsel geçmiş"i ya da fiili geçmişi hiç dikkate almadan onu duygusal açıdan ikna edici kılmaya yönelir.[6]

Bu yazarlar geçmiş ile şimdiyi belirlenimci olmayacak biçimde bütünleştirmeye çalışırlar. Ama açıklamaları hâlâ, örneklerimin gösterdiği gibi, ikna edici bir iddia yerine kullanılan mecazi bir belirsizlik içerme eğilimindedir. Bu durum, en azından kısmen, geçmişe dair hâlâ örtük nesnelci ve belirlenimci varsayımlara sahip olmalarından kaynaklanır. Hiçbiri, aktarımların, daha önceki nesne-imagolarının şimdiki ilişkilere doğrudan dayatılması olduğunu düşünmez. Ama nihayetinde bu yeni açıklamalar bizim geleneksel kuramlarımızın ortaya koyduğundan farklı bir gelişim fikri önermezler. Yaşayan geçmişe, çıkarsanan geçmiş karşısında ayrıcalık verilmesi bile genelleştirilmiş nesnelci bir nitelik taşır; çünkü belli klinik durumlarda fiili geçmişe kulak vermek amaca uygun ve hayati önemdedir.

6. Aslen Lacancı, ama şimdi daha genel anlamda Fransız diyebileceğimiz *après coup* vurgusuna (Freud'daki *Nachträglichkeit*) yönelik Anglo-Amerikan ilgisi, bana geçmişle şimdiyi uzlaştırmak için girişilen bir başka teşebbüs gibi görünüyor. *Après coup*, eski deneyimlerin ve anıların, yeni deneyimlerle ve güncel ruhsal gerçekliklerle ilişkiye geçildikten sonra veya onlarla uyum sağlamak için nasıl yeni anlamlar üstlendiklerine gönderme yapar. Prager (1998), halihazırdaki aktarıma hizmet eden yaratılmış bir geçmişe ilişkin etkileyici bir kuramsal araştırma ve vaka incelemesi sunar.

Aktarım kuramlarının yanı sıra gelişim kuramları da "hem-hem de" konumuna yönelebilirler. Klein ve takipçileri, paranoid-şizoid konumdan depresif konuma geçişi gelişimsel bir başarı olarak kavramlaştırırlar ve kısmi nesneleri bölmeyi, yansıtmayı ve içe yansıtmayı içeren erken evrenin gelişimsel bir evre olduğunu iddia ederler (örneğin bkz. Klein 1935). Bununla birlikte, konumların bir evre ya da aşamaya tekabül etmediğini, kişinin herhangi bir analiz seansında, analizin akışı süresince ve yaşam boyunca konumlar arasında ileri geri hareket edebileceğini de iddia ederler (Segal 1985; Spillius 1988; Joseph 1985; Anderson 1992). Loewald, farklılaşmış, oidipal, ikincil sürece ait, ben özerkliğine sahip varoluş ve düşünce biçimleri ile "psikozlu özümüz" –kaynaşmış, pre-oidipal, birincil süreç özelliği taşıyan, dilsel olmayan biçimler (1978a, 1979) – arasında ömür boyu süren bir salınıma işaret eder; görünüşe göre zamansallık-dışı bir şekilde, birbirinden farklı olan varoluş tarzları arasında, önceki ve sonraki gelişim kipleri arasında bir salınımdır bu.

Mahler, kendilik ile ötekinin yeniden yakınlaşma müzakeresini, çocukluk döneminin merkezi krizi ve insan yaşamının ana ikilemi olarak tanımlar: "Az çok normal yetişkinler için, 'dışarıdaki dünya'nın hem bütünüyle 'içinde' hem de ondan bütünüyle ayrı olma deneyimi, yaşamın getirdiği verili bir şeymiş gibi doğal karşılanır. Kişi, kendinin bilincinde olma ve kendinin farkına varmaksızın özümsenme kutupları arasında gidip gelir... Herhangi bir ruhiçi süreç gibi bu da yaşam döngüsü boyunca yankılanır" (Mahler, Pine ve Bergman 1975, 3). Erikson'un epigenetik döngüsü (1950), zamana bağımlı biyolojik gelişime dayanarak biçimlendirilmiş bir gelişimsel aşama açıklaması olarak doğmuştu. Ama Erikson bunu, yaşam döngüsünün her aşamasının öteki aşamalarla iç içe geçtiği bir yapıya dönüştürdü (belki tam da bu sekize sekiz nüans ve karşılıklı çoklu belirlenimler noktasında analistler Erikson'un terimleriyle düşünmeye çalışmayı bıraktılar). Gelişimle ilgili fikirler (pre-oidipal oidipalden önce gelir, paranoid-şizoid depresif durumdan önce gelir ve anne-çocuk kaynaşması ayrılıktan önce gelir) bu formülasyonların içine yerleştirilmiştir, ama formülasyonlar aynı zamanda bizim gelişim aşamaları olarak –kişi bir sonraki aşamaya geçtiğinde, ilk aşama çözümlenmiş olur– çocukluktan başlayıp ya-

şam boyunca süren işleyiş tarzları olarak düşündüğümüz şeyleri tanımlar, hiçbir zaman biri diğerini kalıcı olarak aşmaz.

Ancak, aktarımın "yaşayan" veya "bilinçdışı" geçmişin dışavurumu olduğunu iddia ettiğimizde bile –hemen her bakımdan, bir şimdinin– fiili geçmişin şimdiki ruhsal gerçekliğe kök salmış olduğuna hükmetmemek ya da bunu açığa çıkartmamak zor görünür. Analitik dinlemeye ve tekniğe dair bazı ayrıntılı açıklamalar hariç, vaka betimlemeleri ve kuramsal tartışmalar, çoğu kez analistin dayandığı özel bir gelişim kuramı ışığında yorumlanan çocukluk dönemi deneyimiyle dış hatları çizilmiş bir geçmişi tanımlarlar. Farklı iddialara rağmen bu açıklamalar, bu fiili geçmişin aktarıma yol açtığını veya aktarım sırasında dışavurulduğunu da ima eder.

Bu tür yönelimler analitik yelpaze boyunca görülür. Kleincılar erken içsel nesne ilişkilerindeki dalgalanmaların ve içsel-dışsal deneyimler arasındaki salınımların aktarımdaki dalgalanma ve salınımlara nasıl yansıtıldığını, bunları nasıl artırdığını açıklar. Çağdaş Kleincılar analitik etkileşimi en ufak ayrıntısına kadar betimlerler, ama nasıl Klein'ın aktarım sürecine dair betimlemeleri, yansıtma, içe yansıtma, bölme, fantazi, sevgi ve nefreti içeren çocuksu ruhsal yaşama dair hayli ayrıntılı açıklamalar tarafından gölgede bırakılıyorsa, göründüğü kadarıyla Klein'ın çağdaş takipçileri de hasetin, saldırgan ve parçalı yansıtmalı özdeşleşmelerin ve bağlantı kurma ile düşünmeye karşı yapılan hamlelerin çocukluktan gelen kökenlerine ilişkin gelişimsel varsayımlarda bulunmaktadırlar (örneğin bkz. Britton 1989; Bion 1959, 1962; Joseph 1987).[7] Nesne ilişkileri psikanalistleri, gerçek anne-çocuk ilişkilerinden çok "içsel" anne-çocuk ilişkileri hakkında konuştukları iddiasındadır; fakat bir hastanın geçmişinin psikodinamik ve davranışsal gerçekliği ile bu geçmişin neticeleri hakkında varsayımlarda bulunurlar (örneğin bkz. Bollas 1987 ve Ogden 1986).[8] Kendilik psikologları, anneyle

7. Malcolm, daha açık bir biçimde, şunu ileri sürer: "Analist, [yorumları] formüle ederken, hastanın bilinçdışı fantazilerinde dışavurulanın onun geçmişi olduğunu unutmamalıdır" (1986, 78). Ayrıca, analiz seansı boyunca hastanın annesiyle kurduğu erken ilişki hakkında spekülasyonda bulunuşunu betimler ve kendisini erken dönemdeki annelik rolünde hayal eder. Joseph (1985) aktarımın hem şimdide yaratıldığını hem de geçmişe dayandığını öne sürer.

8. Christopher Bollas ve Thomas Ogden, aslında hayret verici bir biçimde

kurulan erken aynalama evresindeki başarısızlıklar hakkında ve erken yaşlarda ebeveynlerin olumlu narsisistik gelişimin karşısına çıkardığı engeller hakkında kesin sonuçlara varmak için karşı aktarım deneyimlerinden, hastalarının onları kendilik nesnesi olarak kullanma deneyiminden yararlanırlar. Ben psikologları ve yapısal kuramcılar, hastalarındaki farklı gelişim çizgileri veya yapılarının (örneğin, kendilik veya üstben yapılarının) işleyişlerini ve işleme aşamasındaki başarısızlıkları incelerler ve bu hastaların doğru bir çocukluk nevrozu geliştirip geliştirmediğine veya doğru bir oidipal krize ve çözüme ulaşıp ulaşmadığına dair sonuçlara varırlar.[9]

Tüm bunların arasında, Loewald, analiz edilen kişinin tam anlamıyla bir şimdiki zaman olan şimdiki zaman duygusunu açığa çıkarmak konusunda belki de birçoklarından daha başarılıdır. Onun hayaletleri geçmişten gelen değil, şimdiye dadanan hayaletler gibidir – "bilinçdışının hayaletleri". "Uyanış"ları şimdiki zamanda değil bilinçte gerçekleşir. "Kayıp bağlantılar" geçmiş ile şimdi arasında değil, bilinçdışı ile önbilinç arasındadır (1962, 249). Loewald, çocukluk dönemindeki zihinsel gelişimle ilgili çok önemli içgörüler ve formülasyonlar sunsa da, öyle görünüyor ki ona göre bir analizde söz konusu olan çocuğun zihinsel yaşamı değildir. Tüm ben gerçekliği ve ben içgüdüsü konumlarının yaşam boyunca sürdüğü konusundaki ısrarı bu tutumunu güçlendirir.

Caper (1997) Loewald'ın görüşünü tekrarlar ve ruhsal gerçeklik her zaman şimdiki zamanda olduğundan bize bu geçmiş yaratımı-

hastalarının annelerinin neye benzediğini, hangi konularda başarısız olduklarını ve iyi annelerin çocuklarıyla hangi yollarla mükemmele yakın bir uyum sağlamaları gerektiğini tam olarak biliyor gibidirler.

9. Çeşitli alanlardan gelen yazarlar da psikanaliz uygulamalarında bu modeli izlemeye eğilimlidir, çünkü yetişkin örüntülerini çocukluk çatışmasına ve gelişimsel aşamalara dayanarak kuramsal veya deneysel olarak açıklamayı görev bilirler. Psikobiyografik tedaviler, saplantıya veya gerilemeye, çocuk cinselliğine ve Oidipus kompleksine odaklanarak Freud'un psikoseksüel kuramının izinden gidebilir veya erken nesne ilişkilerini, erken nesne kaybını, ayrılmayı ve bireyleşmeyi inceleyerek, Freud sonrası kuramlardan yararlanabilir. Belli bir biyografik veya yazınsal karakterin, oral veya anal meseleler ya da kimlik konusunda takıntılı olduğu (örn. Erikson'un *Young Man Luther* adlı müthiş eserinde yaptığı gibi, 1958) ya da Hamlet gibi çözülmemiş ciddi bir Oidipus kompleksiyle uğraştığı (ve bu komplekse örnek oluşturduğu) öne sürülebilir. Önemli kültü-

nın şimdiki zamanda gerçekleştiğini hatırlatır: "Aktarımın, hastanın geçmişteki nesnelerle olan ilişkisinin tekrarı olduğu, şimdiki zamanda analistle birlikte deneyimlendiği söylenir sık sık... Bu söz, tersinden ifade edildiğinde de aynı ölçüde doğrudur: Hastanın geçmişte nesnelerle kurmuş göründüğü ilişkiler, analistle olan şimdiki ilişkisinin bir 'tekrarı'dır... Çünkü hem hastanın şimdiki zamanda deneyimlediği şekliyle 'geçmiş' (deyiş yerindeyse), hem de aktarım şimdinin aynı etkin dinamik süreçlerinden etkilenirler" (1997, 21).

Anlatıya ve öznelerarasılığa en güçlü biçimde odaklananlar bile, geçmişin şimdiyle olan ilişkisine dair öznelci görüşlerin yanı sıra, nesnelleşmiş görüşlere de sahip görünüyorlar. Schafer bir anlatıyı izlemek için kapsamlı bir yöntembilimsel program hazırlamıştır, ama nihayetinde Schafer'ın yorumbilgisi bir gösterenin yanı sıra bir de gösterilen (ama potansiyel olarak çok-anlamlı bir gösterilen) gerektirmektedir. Schafer analistin "psikanalize özgü soyutlayıcı ve örgütleyici kavramlar" kullandığını belirtir (1982, 78) ve "yorum, edimin psikanalize özgü bir hatta yeniden betimlenmesi veya yeniden anlatılmasıdır," der (1983, 255). Bu "psikanalize özgü örgütleyici kavramlar" ve "psikanalize özgü hat" çocuklukla ilgili bir gelişim kuramını ve onun etkilerini içerir. Çeşitlilik içinde tüm analitik kuramlar "yaşamöyküsel anlatılar"a varır (1982, 77), öyle ki "anlatı stratejisi" bir anlatıyı (hastanın size anlatmakta olduğu anlatıyı), "baştan var olan kuramsal taahhütler veya yaşamöyküsel stratejiler tarafından çizilen hatta... geçmişe dair arzu

rel açıklamalar, çocukluktaki cinsel bastırmaya veya ölümün tanınmasına dair çocuksu bastırmaya ilişkin kuramlar üzerine inşa edilir (örn. bkz. Marcuse 1956 ve Brown 1959) veya babanın çocuklukta kültürel anlamda ortaya çıkmış zayıflığının üstben oluşumunun eksikliğine veya otoriter bir kişiliğe yol açacağı savunulur (örn. Mitscherlich 1963; Horkheimer 1936; Marcuse 1970; Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson ve Sanford 1950). Tarihçiler ve antropologlar farklı kültürlerde çocuk yetiştirme biçimlerinin nasıl farklı yetişkin kişiliklerine ve kültürel örüntülere yol açtığını gösterirler. Bu çalışmalar veya bu düşünce tarzı bütünüyle yanlış değildir; aslında toplumsal ve kültürel kuramda psiko-tarihte, psikobiyografide ve yazınsal eleştiride psikanalize dayalı olan en önemli ve özgün çalışmalardan bazıları geliyor aklıma (ki ben bunların yirminci yüzyılın en görkemli toplumsal ve kültürel kuramları arasında olduğunu düşünüyorum). Psikanalitik değerlendirmenin ruhsal şimdiyi dışarıda bırakarak yalnızca ruhsal ve deneysel geçmişe bakması gerektiği yönündeki varsayıma dikkat çekiyorum yalnızca.

edilen bakış açısını dışavuran" başka bir anlatının içinde kurar (1982, 77, 81). Aktarımsal şimdi ve çocukluk geçmişi, anlatısal yollardan inşa edilebilir ya da yeniden inşa edilebilir, ama Schafer analitik anlatıyı daha baştan geçmiş ve şimdi üzerinde yoğunlaştırmanın gerekliliğini sorgulamaz.

Irwin Hoffman, bununla ilişkili bir şekilde, analiz ortamında olup bitenlerin ortamın kendisi tarafından üretildiğini iddia eder. Ama yine de, direngen aktarım-karşı aktarım durumlarından kurtulmanın en iyi yollarından birinin analistin ve hastanın "hastanın geçmişini anlama konusunda gelişen idrakleri" olduğunu öne sürer. Hoffman, bildik bir biçimde, analiz edilen kişinin analistin deneyimiyle ilgili yorumunu, hastanın çocukluk döneminde ebeveyninin deneyimi hakkında yaptığı yoruma benzetir ve hastanın analistin tepkilerini "geçmişte olup bitenler" temelinde anlayacağını iddia eder (1983, 419).

Şu halde, bakış açılarımız iki perspektif arasında sıkışıp kalıyor. Çağdaş analistlerin çoğuna göre psikanalitik kuram ve pratik öncelikle klinik muayenehanede neler olduğuyla ilgilidir. Bu benzersiz deneyim, dışarıda ve önceden olan şeylere ilişkindir, ama bu deneyim olup bitenlerin yalnızca bir gölge olayı –bir sonucu, yeniden üretimi veya dışavurumu– değildir. İnsanlar klinik ortamda erken dönemdeki ruhsal gerçeklikleri az çok dikkate alarak ve onlardan az çok etkilenerek ruhlarını belli bir işleme tâbi tutar ve yaratırlar. Çocukluk dönemi olumsal, ruhsal ve kişilerarası biçimde ortaya çıkan bu klinik süreçleri belirlemez ve açıklayamaz.

Aynı zamanda, bir hastanın erken deneyimleriyle ilgili bir kavrayış geliştirilmeden, erken gelişim süreci ve bu sürecin zorlukları hakkında kuramlar geliştirilmeden psikanalitik çalışma yapılamazmış gibi görünüyor (en azından, analistlerin genellikle bu tür kavrayışlar ve kuramlar olmaksızın bir psikanalitik çalışma yapmadığı deneysel olarak gözlenmiştir). Birçoğumuz, çocukluk döneminin yetişkin ruhsal yaşamındaki belirleyici önemiyle ilgili varsayımlardan vazgeçmeye hazırlıklı görünmüyoruz. Meseleleri biraz daha zorlaştırarak diyebiliriz ki, psikanalitik süreçle ilgili kavrayışların çoğu çocukluğa dair kuramlarla iç içe geçmiştir: Belli klinik ortamlar anne-çocuk karşılaşmasına dayanarak kavramsallaştırılır; oidipal hadım edilme korkusu, baba tarafından korunma arayışı ve-

ya cinsel bir çift olan ebeveyni ayırma arzusu gibi çocukluk fantazilerine, ilksel (yaşamın ilk yılındaki) yansıtmalı ve içe yansıtmalı süreçlere, yıkıcı meme hasetine vs. dayanarak kavramsallaştırılır. Psikanalitik süreç gelişimsel bir süreç olarak kavramsallaştırılır (örneğin, Loewald 1960; Settlage 1980, 1993). "Şimdi ve burada"ya odaklanırız, çünkü hem doğası gereği kendi başına ilgi çekicidir –yeni belirmekte olan şimdiki zamanla eskiye kıyasla daha ilgiliyiz–, hem de "o zaman ve orada"yı anlamanın en iyi yoludur – yine de geçmişi bilmek ve etkilerini yeniden şekillendirmek isteriz.

Çözümlenemez görünen bu ikili gerçeklik, epistemolojik ve deneysel ikilemimize getirilebilecek bir diğer çözümün, çocukluk ve gelişime dair açıklamaları klinik anlayışa uygunluklarına göre değerlendirmek olduğunu akla getirir. Bana öyle geliyor ki böyle bir uygunluk birtakım unsurlar gerektirir. İlk olarak, önceki bölümde üzerinde durduğum gibi, aktarım ve karşı aktarımın klinik şimdi ve buradalığındaki ruhsal yaşama dair bakış açısı, bizi doğrudan doğruya durumların ve etkileşimlerin duygusal anlamlarının müzakere edildiği, karşılıklı olarak kurulmuş ilişkisel bir dünyaya yerleştirir. İkincisi, analist ve hasta aktarım ve karşı aktarımı, tamamen bu iki insana özgü olumsal, sürekli belirmekte olan bir süreç olarak yaratırlar. Son olarak, klinik ortam tanımı gereği konuşmayı duygu ve fantazinin dilsel olmayan bilinçdışı ruhsal gerçeklikleriyle kaynaştırır.

O halde, bizim klinik anlayışımızla uyumlu olan gelişim kuramları, gelişimi, içsel ve dışsal bir ilişki matrisine yerleştirmeye ihtiyaç duyar. Gelişim aşamalarına dair klasik psikoseksüel modelin, yapısal-ben psikolojik modelin veya Kleinci modelin bazı versiyonlarının aksine, ruhsal içerikler ve işleyiş kipleri açısından neyin belirlenmiş olduğunu, neye karar verildiğini ve neyin belirleyici olduğunu söylemeye gerek duymazlar. Daha ziyade, bize insanların yaşam boyunca nasıl iş gördüklerini açıklamaları, bilinçdışı fantazi ile duygusal anlam yaratma süreçlerinin gelişimlerini ve işleyişlerini belgelemeleri gerekir. Geçmişe sabitlenmişlik derecesi –birçok insan için çocukluktaki özel koşulların, genel olarak çocukluğun veya kendi çocukluklarının, bu erken deneyimleri özellikle şekillendirici veya yansıtıcı kılma olasılığı– sadece deneysel açıdan önem taşır. Bu bölümün geri kalan kısmında, böyle bir ku-

ramın yönelebileceği yararlı doğrultuları göstereceğim ve gelişimle ilgili diğer yaklaşımların klinik sürecin kavramsallaştırılması açısından sorunlarına değineceğim. Klinik düşünce için yararlı olan gelişim kuramları, anlaşıldığı kadarıyla gözlemcinin deneysel olmayan nedensel veya yapısal modellerine dayanarak değil, klinik etkileşim ve aktarımın ifade edildiği fenomenolojik dille ifade edilmektedir. Daha sonraki ruhsal içerikleri, işleyiş kiplerini, kişiliği veya patolojiyi belirleyen belli ardışık çocukluk evrelerinden o kadar çok söz etmezler. Daha çok, insanın psikolojik yaşamını bir bütün olarak ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde belgelerler. Loewald, Klein, Winnicott ve çocuklukla ilgilenen çağdaş araştırmacılar, hep birlikte bu öncüllerle bağdaşan ayrıntılı bir çocukluk dönemi açıklaması yapmışlardır.

Loewald, özne için başlangıçta iç ve dış, gerçekliğe karşı ben, bene karşı dürtüler olmadığı öncülüyle işe koyulur. Tüm bunlar, benin oluşmasıyla aynı anda, genel bir yapının içinden yaratılır veya farklılaştırılır (1951, 1960, 1962, 1978a, 1978b).[10] O halde gelişim, yalnızca verili olduğu varsayılan kendinin (kendilerin) ve nesnenin (nesnelerin) duygusal ve bilişsel anlamlarının öznel bir şekilde yaratılması aşamasında değil, tam da kendiliği ve nesneleri var etme aşamasında meydana gelir. Ancak ve ancak iç ve dışın kurulmasından sonra yansıtma ve içe yansıtma ortaya çıkabilir ya da libidodan veya kendiliğe ya da nesneye yönelmiş saldırganlıktan anlamlı bir şekilde söz edilebilir (1960, 235). Loewald, birbiriyle ilişkili olacak biçimde kendiliğin ve nesnenin, içselliğin ve dışsallığın varoluşunu ve anlamını yaratan bu birincil süreçleri şöyle tanımlar: "Birincil dışsallaştırma *dışsallığın kurulmakta olduğunu*

10. Loewald'ın, ben ve gerçekliğin bilişsel olarak kurulmasıyla, ruhsal yapının farklılaşması ve gelişimiyle ilgilenmesi, büyük ölçüde ben psikolojisi geleneği dahilindedir: İlk makalesinin başlığı "Ben ve Gerçeklik"tir. Ama, kimi zaman açıkça Klein ve Winnicott'tan yararlanarak (Loewald'ın bağdaştırmacılığı için bkz. Fogel 1991; Fogel, Tyson, Greenberg, McLaughlin ve Peyser 1996; Friedman 1996; ve Kaywin 1994) yansıtma, içe yansıtma, fantazi ve kişilerarası anne-çocuk matrisine ilişkin nesne ilişkisel meselelere de yönelir. Loewald'ın, iç ile dışın, nasıl hem kendiliğin hem de dünyanın karmaşıklık içinde, psikolojik ve duygusal anlamla donatılarak geliştiği psikolojik bir kazanım olarak yaratıldığına ilişkin açıklamasını geliştiren Lear'a da bakınız (1990, 1996).

gösterir; birincil içselleştirme *içselliğin kurulmakta olduğunu* gösterir. Öyleyse, bu aşamada dışsallaştırmadan (yansıtma) ve içselleştirmeden birer savunma olarak söz edemeyiz (içsel çatışma ya da dışsal mahrumiyete karşı); bunlardan sınır yaratma ve farklılaşmamış bir durumu farklılaştırma süreçleri olarak söz etmemiz gerekir. Bununla beraber, içsel çatışma ve dışsal mahrumiyete karşı savunmaların böyle bir farklılaştırmayı desteklediği ve renklendirdiği de doğrudur" (1962, 266). O halde Loewald'a göre iç ile dış, her zaman için doğrudan ve deneysel anlamda verili özellikler değildir. Başından beri her ikisinin de duygusal ve fiziksel-algısal anlamları vardır. Bu ilk yaratım, sadece anlamın değil, iç ile dışın kuruluşunun da müzakere edildiği, yaşam boyu devam edecek bir süreci başlatır, çünkü yeni anlamların ve nesnelerin, içsel kendilik veya içsel öteki olarak, ya bir insanın içinde ya da dış dünyada olduğu görülür: "İç dünyada daha fazla farklılaşma gerçekleşmeksizin nesne dünyasında daha fazla farklılaşma meydana gelmez... İçsel ve dışsal ilişkiler... yetişkin yaşamı boyunca çeşitli yollardan birbirlerini tamamlamayı ve etkilemeyi sürdürür; içsel ve dışsal ilişkiler arasında az çok kesintisiz yer değişimleri ve kaymalar yaşanır" (1962, 267-8).

İçsellik ve dışsallıkla birlikte dürtüler de yapılandırılır. Bu nedenle Loewald dürtülerin verili oluşlarından değil, gelişen insanın dürtülerini, karakteristik deneyimlerini ve saldırganlık ve libido çağrılarını şekillendirdiği öncülünden hareket eder. Çocuğun duygu yüklü kişilerarası deneyimleri bu şekillendirme edimini etkiler. Loewald şunu iddia eder: "Oluşumsal, psikanalitik bir psikoloji için birincil veri nesne ilişkileri olurdu. Ruhsal içgüdülerle benin ve ruhsal olmayan nesnenin farklılaşmasını sağlayan ruhsal matris ilişkililiktir" (1978b, 216). O halde dürtüler azat edilmeyi bekleyen doğal enerji güçleri değildir: "İçgüdüler... başından itibaren ilişkisel fenomenler olarak görülmelidir, serbest kalmaya çalışan yerli güçler olarak değil"[11] (1972, 321-2).

11. Görünüşe göre Loewald burada, çocuğun kendilik ile ötekini ayrıştırma becerilerine ilişkin halihazırdaki anlayışlarla uyuşmayan bir konum benimser (bkz. Stern 1985). Ama ben yine de açıklamasının özünde bunlarla dikkat çekici derecede uyuşacağını düşünüyorum. Loewald, deneyimin bir anlam kazandığı

Kleinci ve Fairbairnci (1952) katkılar Loewald'ın yaptığı katkıları geliştirmiştir.[12] Loewald'a göre iç ile dış, ben ile nesne, ben ile dürtüler bebek tarafından kurulmalıdır; oysa Klein ve Fairbairn'e göre çocukluk beni, nesne ilişkileri ve dürtüler doğuştan itibaren vardır.[13] Bununla beraber, üçüne göre de bunların anlamlarının yaratılması gerekir: Çocuk, ben ve nesneleri fantazilerle ve duygulanımla donatır, bu süreçte de içsel bir nesne dünyası yaratıp yaşam boyu sürecek olan, kaygı ve savunmaya dayalı bölme, yansıtma ve içe yansıtma işlemlerini harekete geçirir. O halde Klein ve Fairbairn, iç ile dış arasındaki ilişkilerin niteliğine –içsel bir nesne dünyasının, sonraki kendine yönelimlerin ve aktarımların da temelini oluşturan ve bu temeli biçimlendiren işlemler aracılığıyla nasıl yaratıldığına– odaklanır. Yaşam sürecindeki gibi gelişim sürecinde de iç ve dış gerçeklik, yansıtmalı ve içe yansıtmalı fantaziler sayesin-

kişilerarası matrisin yanı sıra Stern'in tarif ettiği tarzlar arası, yapılandırıcı, yaşama gücü güdümlü, geniş çaplı duygusal ve algısal deneyimlere karşı da sezgisel olarak tetikte görünür. Örneğin birincil süreç, ilk olarak daha erken bir süreç olmasıyla değil, "birleştirici ve farklılaştırmayıcı olmasıyla, birincil süreçte iletilen özgün, tekbiçimli bir yoğunluk olan genel bir olay veya deneyimin çeşitli öğeleri ya da bileşenleri arasında bir fark gözetmemesiyle" (1978a, 196) ayırt edilir. İkincil süreç, geniş çaplı bir bütünlükten, yapılanmış, farklılaştırılmış bir bütünlük yaratır. Nesneler henüz benden ayrıştırılmamış olduğu için dürtülerin neden daha baştan nesnelere bağlanamayacağını tartışırken Loewald da Stern'in ifadelerini kullanır: "Nesne dünyasının bu tür ön aşamaları [ben ile nesneler arasındaki ayrışma gerçekleşmeden önceki aşamalar] için daha uygun bir terim 'biçimler' olabilir; belirlenemez bir derecede akışkan bir örgütlenme taşıyan, nesne-parçalarının çağrışımlarını içermeyen bir yapılanma anlamında" (1960, 236). Şunu ileri sürer: "Dürtü yönetimi ve çevrenin biçimler ve kümeler halinde düzenlenmesi, tek ve aynı edimde –hatta aynı nefeste ve aynı meme emişte demek istiyorum– başlar; bunlar özdeşleşme, içe ve dışa yansıtma gibi yöntemlerle ben ve nesne örgütlenmesine doğru sürdürülür" (1960, 238).

12. Takip eden açıklamam daha çok Klein'a dayanıyor, ama sözünü ettiğim konulardaki dikkat çekici ortaklıklarını vurgulamak için Klein ile Fairbairn'i bir arada ele alıyorum.

13. Klein ve Fairbairn'in, ilkel bir benin ve nesne ilişkilerinin doğuştan itibaren var olduğuna ilişkin görüşleri, çocukluğa dair son dönemlerdeki araştırmalarla, Loewald'ın, Mahler ve Hartmann gibi ben psikologlarının ve bebeğin anne memesini kendi bedeninden ayırmadığını ileri süren Freud'un açıklamalarına göre daha tutarlı görünmektedir. Yine de, bu çağdaş araştırmacılar, çocuğun dış dünyayla bağlantısının başlangıçta bütünüyle fantazi tarafından kurulduğuna muhtemelen katılmazlardı.

de sürekli olarak yeniden kurulur, böylece ötekilere ilişkin deneyimler, içsel nesnelere ilişkin fantaziler aracılığıyla şekillendirilir ya da süzülür. Buna karşılık da bu deneyimler içsel nesneleri yeniden şekillendirir: "Çocuğun bilinçdışı zihninde, fiili deneyimlerine, insanlardan ve dış dünyadan aldığı izlenimlere karşılık gelen, ama kendi fantazi ve itkileriyle değişen içsel bir dünya kurulmaktadır" (Klein 1940, 345). Aktarımsal yeniden şekillendirmeye çocuk yaşamının her alanında rastlanır: "Neticede, her dışsal deneyim küçük çocuğun zihninde fantazileriyle örülür, öte yandan her fantazi fiili deneyimin öğelerini içerir" (Klein 1952, 54).

Kleinci (ve Fairbairnci) dil bazen fazlaca somut ve basit görünür, ama bu aşırı somutluk aktarım anlayışımızın altında yatan bir varsayımı yansıtır. Örneğin Klein, deneyimin ikiye katlanmasına dair açıklamasında, iç dünyayı tekrar tekrar şekillendiren fantazilerin içsel fantazi alanında (aktarımsal gerçeklikte) ve bu fantazilerin dış gerçeklikle ilgili algılarımız, deneyimlerimiz ve duygularımız üzerinde fiili etkilerinin olduğu edimsellik dünyasında nasıl var olduğuna dair yanıtlaması zor klinik soruyu tanımlamaya ve yanıtlamaya girişir: "'İçsel' anne 'ikiz'i olan 'dışsal' anneye bağlıdır; gerçi bu dışsal anne içselleştirme süreci boyunca çocuğun zihninde hemen değişimlere uğrar; ... annenin imgesi çocuğun fantazilerinden, içsel uyarıcılardan ve her tür içsel deneyimden etkilenir. Dışsal durumlar... içselleştirildiğinde –ve bence ilk günlerden itibaren içselleştirilmeyi sürdürürler– aynı örüntüyü izler: Aynı zamanda gerçek durumların "ikizleri" haline gelirler ve aynı nedenlerden dolayı yeniden değiştirilirler" (1940, 345-6). Klein'ın başka bir yerde dediği gibi "Çocuk nesneyi ve kendiliği fantazide böler, ama bu fantazinin etkisi çok gerçek bir etkidir. Çünkü aslında birbirlerinden ayrılmakta olan duygulara ve ilişkilere (ve sonrasında düşünce süreçlerine) yol açar" (1946, 6). Elbette bu "gerçek" etkiler en kapsamlı şekilde özellikle analitik ortamdaki aktarımda görülür; çünkü hasta bölmeyle, analistin kendisine neler yaptığıyla ilgili yansıtmalı fantazilerle, duygularını analiste yansıtarak özdeşleştirmekle ve analisti kısmen içine alan ve kendine mal eden içe yansıtmalı fantaziler ve özdeşleşmelerle meşguldür. Klein (1935) ve Fairbairn (1940) aynı zamanda, aktarımdaki kaymaları tanımlayan nefret, saldırganlık ve haset ile içsel nesnelerin içe ve dışa yansıtılarak yönetilmele-

ri aşamasında rastlanan adeta sersemletici daimi faaliyeti de –oluşturma ve bozma, iyi ve kötüyü, sevgi ve nefreti, kendi ve ötekini tersyüz etme, bunların yanı sıra seri halde yaşanan duygulanım ve dürtü kaymalarını– betimler: Bebek memeye karşı öfke hisseder, memenin öfkeli olduğunu sezer, öfkeli memeden korkar, onu içine alır, öfkeli kendilikten korkar, öfkeli kendiliğin iyi memeyi tahrip edeceğinden korkar, iyi memenin öfkeli kendiliği yatıştırmasını sağlamaya çalışır, onun memeyi tahrip etmiş olduğundan endişelenir, memeyi onarmaya çalışır ve bu böyle sürer.

Winnicott'un geçiş olgusuna ve geçiş sürecine dair gelişim odaklı açıklaması (1971) "o zaman ve orada"ki geçmişle ilgili, "şimdi ve burada" ile bağdaşan gelişim kuramlarına önemli bir katkıda bulunur. Winnicott, hem bebeğin fantazi yaşamından hem de iki kişili anne-bebek etkileşiminin gerçekliğinden yola çıkar. Bu iki kişili uzamı ve onun gelişimini kuramlaştırırken, kişisel anlamın, ötekinin fiili mevcudiyetinin hesaba katmasını gerektiren, kendine özgü bir ilişkisel uzamı kuramlaştırmış olur. Böylece Winnicott, yansıtmalı anlamların içeriden nasıl oluşturulduğuna ve kendiliğe, ötekine ve nesnelere nasıl kişisel bir canlılık kattığına dair Kleinci ve Loewaldcı açıklamalara, bizatihi nesnenin, yani ötekinin nasıl bir rol oynadığıyla ilgili bir kavrayış ekler. Onun açıklaması, aktarım ve karşı aktarımdaki anlamların nasıl hem ortaya çıktığını (her iki kişi tarafından içeriden yaratıldığını) hem de (dışarıdan veya önceden verilmiş) değişmez özelliklere sahip olduğunu görmemize yardım eder. Bu gelişimsel açıklama, örneğin analitik durum ve "analitik üçüncü"nün potansiyel uzamına (örneğin, Ogden 1986, 1994), çağrıştırıcı analitik nesneye (örneğin, Bollas 1987) ve analistin hastaya karşı doğası gereği muğlak ama oluşturucu olan davranışına (Hoffman 1983) ilişkin kavrayışlarda klinik yönden işlenmiştir. Gelişime odaklanan bu yaklaşımların tümü ortaya çıkan psikolojik etkinliğe ve öznel anlamlara –fantaziye, duygulanıma, ötekiler ve iç dünya ile durmadan ilişkiler yaratan dürtü süreçlerine– dikkat kesildikleri için aktarım-karşı aktarım tanımlamalarıyla uyum içindedirler. Bu kuramcılara göre odak noktası ben ve nesnenin *anlamlarıdır*. Fantazi, dürtü ve nispeten istikrarlı hale gelmiş duygusal kendilik ve öteki inşası örüntüleriyle ilgili betimledikleri yapısal sonuçlar bile bu tür bir fenomenolojik eğilim taşır. Bu tür kuramlar,

özellikle gelişim evrelerinin açıklanması olarak da yorumlanabilir; çocukların bu açıklamaların betimlediği süreçlere girişip girişememeleri, bazı Klein eleştirmenlerinin dikkat çektiğinin aksine önemli değildir; her klinik tedavi uzmanı bu tür süreçleri her gün tecrübe eder ve gözler. Dolayısıyla bu gelişim kuramları, daha sonraki aktarımları belirleyen yapılanmış bir bilinçdışı, ruh veya bilme yetilerinin ortaya çıkışından çok, yaşam boyunca aktarımsal süreçleri mümkün kılan ve yaratan ruhsal etkinliğin çocukluk döneminde ortaya çıkışını belgeler.

Bu açıklamalar, psikoseksüel aşamalar, gelişim çizgileri veya birbirleriyle ilişkili sistemler konusunda sabit bir gelişim şeması çizmekten çok, aktarımın belirlenemezliği ve yeni beliren karmaşıklığıyla, potansiyel anlamın çeşitliliğiyle ve yorumlama olasılıklarındaki muğlaklıkla uyum içindedir. Winnicott'un geçiş olgusu ve geçiş uzamı paradoksal, kurulu bir anlam dünyasını –nesnel olarak algılanan ve öznel olarak kavranan, iki kişi arasında anlaşmaya varılmış bir nesne, deneyim veya kişiyi– tanımlar. Loewald ve Klein'a göre birincil ve ikincil içselleştirmeleri ve dışsallaştırmaları olumsal akışkanlık niteler. Bu değerlendirmeler psikanalizin erken gelişim döneminin önemi üzerindeki ısrarını yeniden formüle eder, zayıflatmaz. Aktarım ilişkisinde karşılıklı bir geri bildirimden ziyade, kesintisiz bir oluşma gören bir kavrayışa varırlar.[14]

Klinik ortama ilişkin çağdaş görüşlerle uyuşan gelişim açıklamalarına çocuk araştırmacıları da katkıda bulunmuştur. Örneğin Stern (1985) duygulanım ve algının akışkanlığın ve dönüştürme olanağını betimler: Çocuklar bilgiyi bir algı kipinden diğerine ter-

14. Bu kuramcıların sözlerini olduğu gibi kabul etmekten ziyade, onları yeni bir okumayla ele alıyorum. "Hem-hem de" yaklaşımlarına ilişkin önceki açıklamamdan anlaşılması gerektiği gibi, gelişim kuramlarının çocukluğun belirleyici özelliğinden ziyade ömür boyu süren aktarımsal süreçleri betimlediğini ileri sürdüğüm psikanalistler de dahil olmak üzere birçok psikanalist, en erken çocukluk dönemiyle temel yetişkinlik durumu arasında fiilen dolaysız bir bağıntı olduğunu varsaymaya ve aktarım ilişkisinde aslında erken çocukluk döneminde konumlanmış yapıların ya da ruhsal içeriklerin tekrarlandığına inanmaya eğilimlidir (özellikle çarpıcı bir örnek için Bollas'a [1987] bakınız. Onun "düşünülmemiş bilinen" veya "üslup" dediği şey, ben yapısında kayıtlı olan en erken dönemin bir anısıdır). Bu açıklamalar, psikanalizin erken gelişim döneminin önemi üzerine ısrarını çiftdeğerli bir şekilde sarsar ama baltalamaz.

cüme eder ve farklı duygulardaki veya algılardaki yoğunluk niteliğini eşdeğer olarak deneyimlerler: Yoğun öfkenin yoğun neşeyle ortak bir yanı vardır; yoğun ışık yatıştırıcı müzikten ziyade gürültülü müziğe benzer; farklı duygulanımlardaki sönme, patlama, yığılma gibi dinamik bileşenler onlara bir eşdeğerlik sağlar. Stern "hem-hem de" odaklı tutumunu doğrudan ifade ederken, "klinik-gelişimsel" meselelerden bahseder ve psikoseksüel olarak birbiriyle bağlantılı gelişim aşamalarının tersine, kendilik duygusunun farklı veçhelerinin hayatın ilk iki yılında ardışık olarak geliştiğini ve aynı zamanda "ömür boyu devam eden meseleler" olduklarını iddia eder (1985, 12).

Bağlanma kuramı (Bowlby 1969, 1973, 1980) ve öznelerarası kuram da (Stern 1985; Trevarthen 1979, 1980) günümüzde analitik ilişkiye ve analitik tutumdaki, otoritedeki ve teknikteki değişimlere yeniden odaklanmamızı dolaylı bir şekilde etkileyebilir. Bu alanlarda dikkatle kuramlaştırılmış araştırmalar, insan deneyiminin ve kendiliğinin kişilerarası bir şekilde kurulduğunu ve öznelerarası ilişkilerin tekilleşmiş tarihçeler inşa ettiğini iyice görmemizi sağlamıştır. Analistler bir zamanlar dürtü doyumunun insanın birincil amacı olduğunu düşündükleri halde, şimdi insanların bağlanma, karşılık bulma, kabul görme ve anlam arayışında olduğunu kabul ediyorlar.

Çağdaş çocuk araştırmacıları, çocuk ile bakıcı arasındaki duygusal sinyal alışverişini ve bu ilişkideki duygu tonunun nasıl "kendiliğin duygusal özü"nü (Stern'in ifadesi) oluşturduğunu belgelerler. Çocuğun, algılarını anneyle veya bakıcıyla paylaşması sayesinde nesneleri nasıl duygusal anlamla doldurduğunu gösterirler: Duygusal etkileşimler yalnızca benimle ya da seninle ilgili değil, "bizim" fiziksel ve kültürel nesne dünyasına ilişkin deneyim ve iletişimimizle ilgilidir (Emde 1991, Emde ve Sorce 1983). Kendiliğin gelişimi de, bilinçdışı fantazi düzeyinde kişilerarası bir projedir: Çocuklar doğumlarından itibaren "fantazilerarası" bir alanda gelişirler – yani annenin, çocuğuyla olan etkileşimlerinin anlamına dair fantazilerinin matrisinde; bu fantaziler de çocuğun fantazilerinin bileşenleri olur (ama onları belirlemez) (Stern 1985, 134).

Kişisel anlamın çocuk-bakıcı ilişkisinden doğduğunu iddia ettiğimizde, anlamın başından itibaren sözsüz, söz-öncesi, dilsel ol-

mayan veya dilsellik-öncesi –açıkça ve duygudaşlık yaratarak dili aşan– veçheleri olduğunu da söylemiş oluruz. Böyle bir görüş, dilin ve bilme yetilerinin her zaman duygu ve bilinçdışı fantaziyle harmanlandığına dair klinik deneyimimizle yine bağdaşır. Analistler, hem içeriden hem de kendine özgü bakıcı-çocuk matrisinden yaratılan bu psikolojik algı ve deneyim harmanının nasıl dilden epey önce ortaya çıktığını, böylece dilin nasıl tam da kişiye özgü bu duygu ve fantazi bağlamından gelişip anlam kazandığını betimlerler. Stern bunu etkileyici bir şekilde ifade eder: "Bu kitabın temel varsayımı, bazı kendilik duygularının kendinin farkında olma ve dilden epey önce var olduğudur... Kendi üzerine düşünme ve dil, kendiliğin bu söz-öncesi varoluşsal algılanışını etkiler ve bir yandan böyle duyguların sürmekte olan varlığını açığa çıkarırken bir yandan da onları yeni deneyimlere dönüştürür... Bazı söz-öncesi kendilik duyguları doğumda şekillenmeye başlar (eğer daha önce başlamamışsa)" (1985, 6). Aynı şekilde Bollas da "varoluşsal" bilme biçimini "temsili" bilme biçiminden ayırır ve "dilimizin kurallarını kavramadan önce varlığımızın gramerini öğrendiğimizi" iddia eder (1987, 36). O halde, bir insan gelişirken, bazı kavramlar, durumlar, deneyimler ve fantaziler için duygusal tınılar kurulur, aynı zamanda deneyimi duygusal anlamla donatma yetisi de gelişir. Bilme yetisi, psikolojik olarak beni ve gerçekliği yaratan yansıtmalar ve içe yansıtmalar sayesinde duyguyla doldurulur ve birey için anlamlar belli kişilerarası (nesne ilişkisel) bağlamlarda özgülleşmiş veya yerleşmiş hale gelir.

Özellikle annenin kullandığı sözcüklerin anlamları, ortak bir dilden gelmelerine rağmen, çocuk için, kullanıldıkları ilişkisel ve duygusal bağlamın özgül tınısını taşır. Bu nedenle sözcüklerin yalnızca üzerinde görüş birliğine varılmış dilsel anlamları yoktur, aynı zamanda analık bağlamının ilk aşamasında deneyimlenen, Loewald'ın deyişiyle "büyüsel-çağrışımsal veçheleri" vardır (1978a, 194). Loewald'ın dediği gibi, "Genel olarak dil çocuğa ilk kez ebeveynin sesiyle ve her şeye nüfuz edecek şekilde iletilir... Bu durumlarda konuşma [annenin konuşması] ve ses [annenin sesi] genel anne-çocuk etkileşiminin bir parçasıdır" (180). Bu erken dil deneyimlerinde asli bakıcı çocukla konuşurken görüş birliğine varılmış kültürel anlamları iletmekten çok, genel bir "biz" duygusu ya da ço-

cukla birlikte olma duygusu yaratma amacı güder: "Bakıcının konuşmasını oluşturan sözcükler, çocuğun deneyimlediği durumun veya olayın ayrışmamış unsurlarını oluşturur... Çocuk, anne-çocuk alanındaki genel bir deneyimin parçası olan konuşma akışına batmış ve gömülmüştür" (1978a, 185). Loewald bu deneyim biçiminin ve dil kullanımının, ikincil süreçten çok birincil süreci, genel karakter ve yoğunluğu ifade ettiğini belirtir: "Sözcükler burada... genel durumun ayırt edilemeyen unsurlarıdır. Annenin sözcüklerinin akışı çocuğa herhangi bir anlam iletmez ya da çocuk için 'bir şeyleri' simgelemez... ama sesler, ses tonu ve konuşma ritmi idrak edilmiş olan genel olayın içinde erimiştir" (1978a, 187).

Dilin kişisel ve kişiye özgü bir şekilde renklendirilmesi elbette dili önemsiz kılmaz. Analizde ruhiçi ve öznelerarası anlamı ifade etme ve anlamanın, daha genel anlamda da iletişimin aracı olan dil, analistin ve hastanın birlikte üzerinde anlaştıkları bir öykü kurmalarını sağlar. Dil ve simge kullanımı çocuğun, aksi halde yalnızca genel, cisimleştirilmiş ve kopuk kalacak deneyimleri, bilincine varılmış bir öznelliğe ve kendiliğe katmasını sağlar. Dilin anlam yaratma yetisi kendini oluşturma edimini düzenler ve mümkün kılar. Simgeleme yetisi de gelişim ve ruh sağlığı için çok önemlidir. Simgeleme yetileri, simgesel uzantılar, dönüştürmeler, ilgiyi yeni nesnelere, deneyimlere yöneltme gibi yöntemlerle, kaygı uyandıran nesne ya da deneyimin ötesine geçilmesini sağlayarak kaygıyı hafifletir (örneğin bkz. Klein 1930; Segal, 1957; Bion 1961 ve diğ.).

Tüm bu açıklamalarda betimlenen çocukluk dönemindeki zihinsel yaşam, ilişkisel bir matristen doğar ve bir yandan bilinçdışı, duygu ve fantazi yüklü bir iç dünya yaratırken, bir yandan da aktarımsal, fantaziler arası, içe yansıtmalı süreçler dış dünyayı renklendirir ve canlandırır. Bu tür açıklamalar, aktarım ve karşı aktarımın yalnızca günlük hayatta değil, ilk algı ve anlam yaratma süreçlerinde de devrede olduğunu gösterir.[15] Gelişim odaklı bu tür açıklama-

15. Gelişim kuramında annenin karşı aktarımı diyebileceğimiz deneyim uzun uzadıya tanımlanmamıştır. Birkaç istisna için, "karşılıklı fantazi etkileşimi [ve] yaratılmış kişilerarası anlam" konusunda Stern'e, onun "öznelerarasılığın doğuştan gelen, ortaya çıkan bir insan yetisi" olduğuna ilişkin iddiasına (1985, 134) ve Loewald'ın, bilinçliliğin kökeninin *conscire* (Latince bilinç), anneyle ço-

lar aynı zamanda çocukluk dönemini, psikanalitik süreci yorumlarken yaptığımız gibi, daha az belirlenimci bir şekilde yeniden yorumlamamızı sağlar. Bu açıklamalara göre, çocuklar bebeklikten itibaren psikolojik anlamı ve öznelliği yaratmaya başladıkları halde, psikolojik anlam ve öznellik erken çocukluk döneminde belirlenmez. Psikolojik anlam çocukluktan itibaren içsel ve dışsal algıların ve deneyimlerin kurucu öğesi olduğu için geçmiş her zaman şimdinin içine çekilir. Ama bu çekilme her zaman karmaşıktır ve belirlenemezliğini korur, belki her an yeniden icat edilmez ama sürekli olarak inşa edilir, yeniden yapılandırılır ve değiştirilir. Geçmiş şimdiye neden olmaz ama şimdi geçmişi içerir ve onu kendine dahil eder. Gelişim odaklı bu açıklamaların yazarları çocukluğun önemini bir kenara bırakmazlar, ama –çocukluğun halihazırdaki işleyişe neden olduğunu, onu belirlediğini veya onunla bağlantılı olduğunu varsaymaktan çok– öznel deneyimi öznelerarası ve yorumlayıcı bir şekilde bağlanılacak daimi bir süreç olarak görürler.

Bu açıklamalar duygu yüklü fantaziyi veya fantazi yüklü duyguyu, aktarım-karşı aktarım ortamı gibi, anlamın ve kendiliğin merkezi haline getirirler. Kendilik ve ötekine dair bilişsel algılar doğumdan itibaren nüve halinde var olabilir, ama deneyim de duygusal olarak kayda geçirilir; kendilik ve ötekinin her zaman duygusal bir anlamı vardır. Bu yüzden başından itibaren, dil ve sözü, kişilerarası, coşkusal ve fantaziye dayalı bağlamla bağlantılandıran bir birincil süreç yoğunluğu vardır. Birincil süreç ve sözcüklerin duyguyla dolması gitgide ikincil süreçteki ifadeyle iç içe geçer. Bu iç içe geçme durumlarına analiz ortamında ve bireye öznel olarak anlamlı gelen öteki fikir alışverişlerinde de rastlanır. Tutarlılığa ve bir nesneye bağlanmaya ilişkin ruhiçi ve kişilerarası hedefler, hissedilen kaygıyı azaltma ihtiyacı ve bedensel deneyim, bütün bunlar nesne dünyasının ve kendiliğin deneyimlenme ve algılanma biçimini etkiler. Aynı zamanda bu tür temel nitelikler yaşam boyun-

cuğun, "birlikte bilme"si olduğu, burada "tanımaya yönelik ebeveyn ilgisinin, çocuğa, sunduğundan daha fazla ilgi yansıttığı [ve] gelişen, içsel bir (bilincin) sadece 'yeniden çoğaltma' anlamındaki bir içsel deneyim yansımasından farklı bir şeyi temsil ettiği" (Loewald 1978c, 13 ve 15) yolundaki iddiasına bakınız. Aynı zamanda bkz. Bassin, Honey ve Kaplan (1994).

ca –yansıtmalar, içe yansıtmalar veya aktarımlar aracılığıyla– kişisel duygusal anlam üretmeyi sürdürürler. Bu sonuçlara iki yoldan vardığımızı iddia etmiştim: bebek ve çocuk gelişimine dair artan bilgimiz aracılığıyla ve özellikle de analiz ortamı aracılığıyla. Analiz ortamı analiz edilen kişiye, her tepkisinin ve davranışının kendisi ve ötekiler hakkında önceden bilmediği veya yalanladığı fikirlerini, duygularını nasıl dışavurduğunu, ince ayrıntılar üzerinde kapsamlı bir biçimde durarak araştırma olanağı sağlar.

Bazı açıklamalarda, ruhun deneysel fantazi içerikleri asli unsurlar olarak (psikoseksüel dürtü evreleri, oidipal çatışmalar, yıkıcılık, meme öfkesi ve haseti, ayrılma ve bireyleşme etrafında dönen korkular veya çatışmalar) ve deneysel olmayan terimlerle verilmiş gelişimsel açıklamalarla –ruhsal yapıların, sistemlerin veya gelişimsel çizgilerin açıklamalarıyla– sunulur; benim yukarıda sözünü ettiğim çalışmalar ise bunlarla tezat oluşturur. Bence, bizim görünüşte genelgeçer olan gelişim kuramlarımız çoğu kez genelgeçer olmayan, zorunluluk taşımayan ama yine de deneysel olarak yaygın görülen fantazi, ben ve nesne ilişkisine dayalı ruhsal içerik örüntülerini betimliyor (Oidipus kompleksi bu bakımdan önemli bir örnektir). Bunlar yanlış yorumlanmışlar, hem genelgeçer fantazi hem de yapı hakkında birtakım sonuçlara varan genelgeçer zihinsel çalışma kuramları olarak görülmüşlerdir. Örüntüler ve eğilimler, bize olanak dahilindeki deneysel repertuarı hatırlatan faydalı klinik olgulardır. Aynı zamanda, hastayı dinlerken bizi genel bilinç öncesi bir tarzda yönlendirirler. Tekil bir vakada veya analiz sürecinin farklı zamanlarında faydalıdırlar, ama bir hasta için herhangi bir anda bundan fazlasını yapamazlar.

Analist, kısmen gelişime dair çeşitli bilgileri aklında tutarak örüntülerin ve olanakların farkına varır. (Bu arada bunların çoğu birbiriyle bağdaşmaz: Sadece vakaya ve âna özgü bir şekilde uygulandıklarında bir arada var olabilirler.) Benzer şekilde, belli çocukluk travmaları da gelişimi etkiler gibi görünür (hatta belki de, istatistiksel olarak bakıldığında gelişimi ketlemeye eğilimlidirler), ama her zaman olumsuz anlamda, tüm insanlar için geçerli olacak şekilde ve aynı tahmin edilebilir yollardan değil. Erikson, organik beyin problemleri yaşayan (gelişimsel veya bünyesel anlamda belirleyici olduğunu düşünebileceğimiz en uç noktada) genç bir hastadan söz

ederken şöyle der: "Hasar... elbette, konvülsiyon için, gerekli fakat yalnızca potansiyel bir koşul oluşturur. Hasar, konvülsiyonun nedeni olarak düşünülemez, ne de olsa pek çok kişinin benzer bir beyin patolojisiyle tek bir konvülsiyon yaşamadan hayatını sürdürdüğünü hesaba katmalıyız." Erikson sözlerini şöyle sürdürür: "Hiçbir 'neden'den söz edemeyiz. Bunun yerine... felaketi geçmişe dönük olarak anlaşılır ve olası kılan bir çakışma keşfederiz. Bu şekilde elde edilen akla yatkınlık, geri dönüp nedenleri yok etmemize izin vermez. Yalnızca, felaketin üzerine belirleyici bir hadiseyle damgasını vurduğu sürekliliği anlamamıza izin verir; bu hadise şimdi ortaya çıkmasına neden olan öğelerin üstüne gölgesini düşürmektedir" (1950, 34, 37-8).

Çocuk gelişimine ve ruha dair daha az belirlenimci, daha yöntemsel ya da inşacı olan bir görüş, yorumlama anlayışımızı etkiler ve şekillendirir. Çocukluktan başlayarak tüm yaşamımız boyunca kişisel anlam yaratımıyla ilgili olarak klinik ortamda rastladığımız aynı merkezi psikolojik süreçlere –aktarım, karşı aktarım, duygulanım, fantazi, yansıtma ve içe yansıtma– rastladığımızı öne sürmüştüm. Böyle bir bulgu, gerek klinik tedavi uzmanları için, gerekse yaşamöyküsü, özyaşamöyküsü, tarih veya kişisel anlatılar ya da tanıklıklar yazarken psikanalize başvuranlar için bir uyarı niteliği taşır. Geçmişin şimdiyle olan ilişkisini çözmeye giriştiğimizde, psikolojik failliğin her zaman –belleğin, öznelliğin ve kişisel anlamın yeniden üretilmekle veya belirlenmekle kalmayıp aynı zamanda yenilendiği, şekillendiği– şimdiki zamanda olduğunu unutmamak gerekir.

Böyle bir görüş, yine de, kolayca kırılamayacak örüntüleri, saplantıları vurgulayan bireysel gelişim açıklamalarına yer bırakır. Balint'in "temel hata"sını, Winnicott'un çevresel çatışma ve elverişli bir koruyucu çevrenin yokluğu bağlamında yanlış kendilik gelişimi ile ilgili tanımlamasını, Klein'ın depresif duruma ulaşma ya da ulaşamamayla ilgili açıklamasını düşünebiliriz. Bunların tümü de, tekil klinik veya yaşamöyküsel vakada ihtimalleri sınırlandırır. Görünen o ki, çözülmemiş bir "çocukluk nevrozu" da –çatışma örüntüleri, yaygın savunmalar ve çocukluk döneminde örgütlenmiş bilinçdışı fantaziler– yine sınırlandırır ve şekillendirir. Ancak kendiliği ve ötekini, beni ve gerçekliği, çocuklukta başlayan ve devam

eden bir süreç olarak çizmek, kendisini dışavuran sabit bir ruhsal yapı betimlemekle aynı şey değildir.

Bu bölümde, nesnelleşmiş genelgeçer çocukluk aşamalarının ya da psikobiyolojik dürtülerin var olduğunu, bunların daha sonraki psikolojik deneyimi belirlediğini ya da öngördüğünü, bilinçdışı fantazilerin tüm insanları kapsayan içerikleri bulunduğu şeklinde evrenselci iddialar öne süren klinik açıklamalardan kaçınmamız gerektiğini iddia ediyorum. Bu tür yorumları ve açıklamaları destekleyen gelişim kuramlarından da kaçınmalıyız. Klinik ortamdaki psikolojik anlam sürekli yeniden ortaya çıkar; fantaziler, işbirliğine dayalı, tamamına ermemiş geçici müzakereler ve "şimdi ve burada" yaratılan aktarım-karşı aktarımlar aracılığıyla oluşturulur. Eğer hastayı dinlerken düşüncelerimiz, Oidipus kompleksinin, hadım edilme korkularının, "birincil sahne"ye dair fantazilerin veya "meme haseti"nin ya da "annenin iç yaşamı"nın evrensel anlamda verili olduğuna, erken çocukluk koşulları ya da tüm insanlara özgü bir psikobiyoloji tarafından evrensel anlamda belirlendiğine ve herkesin ruhunda evrensel anlamda birincil olduğuna ilişkin varsayımların süzgecinden geçmez ve bu varsayımlar tarafından biçimlendirilmezse, hem kendimizin hem de hastalarımızın bu yeni anlamları daha kolay bir şekilde yaratmasını sağlayabilir, bu anlamları gözlemleyebilir ve bunlara şaşırabiliriz. Ruhsal fantazinin içeriğiyle ilgili olarak tümevarımsal bir açıklığı sürdürmeli ve genel bir çocukluktan veya ruhtan değil, tikel öznel çocukluktan ve tekil aktarımların benzersiz tanıklığından destek almalıyız.

Analizde, "şimdi ve burada" ortaya çıkan aktarım ve karşı aktarıma odaklanmak, çocukluk dönemini ve psikanalitik açıklamada geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkileri yeniden düşünmeyi gerektirir. Analitik yorum ve bilgiyi gelişim odaklı anlayışlardan ve yeniden yapılandırmalardan ayırır; meğerki geçmişe ilişkin bu yeniden yapılandırmalar veya anlayışlar, analiz edilen kişinin fantazisinde, duygusal yaşamında veya analiz ortamındaki fikir alışverişlerinde bir rol oynasın. Çocukluk dönemiyle ilgili olarak insanın gelişim evrelerine, hatlarına ya da yapısal formasyonuna odaklanmak yerine, insanın neredeyse doğumdan itibaren yavaş yavaş beliren kişisel anlam yaratma yetisine odaklanan kavrayışların, yaşam boyunca süren ruhsal faaliyeti anlayabilmek açısından daha yararlı oldu-

ğunu öne sürüyorum. Bu anlayış bize daha az klinik kesinlik sunuyor olabilir, ama analiz ortamının ürettiği belirsizlikleri kabullenme yetimizi artırır.

Doğumdan başlayarak yaşam boyunca kişisel anlam yaratıyor olduğumuza ilişkin tartışma, kültürel anlamın kişisel anlamdan önce geldiği veya onu yarattığı düşüncesinin yalnızca sınırlı olarak iddia edilebileceğini öne sürer. Anlam, en erken çocukluk döneminden itibaren her zaman yansıtma, duygu ve fantaziyle renklendirilir; sadece dilsel veya bilişsel değildir. Dilin üzerinde fikir birliğine varılmış, kültürel anlamının yanı sıra, özel bir kişilerarası ve nesne ilişkisel anlamı da vardır; bir yandan dışarıdan sunulsa ve kültürel-toplumsal olarak verili olsa da içeriden ve kişiler arasında oluşturulur. Ruhiçi fantazi ve duygusal tonlama, kültürel ve dilsel kategorilerle etkileşir ve onlara bireysel canlılık ve yorum kazandırır. Bu bölüm ve önceki bölüm, ne evrensel psikobiyolojik düşüncelerin veya çocukluğa dair evrensel kaidelerin, ne de kültür ve dilin tekil ruhu ve onun deneyimlerini açıklamaya yettiğini belgeler. Aktarımsal süreçlerin bir kişisel anlam yaratma alanı tanımladığını öne sürüyorum; birey bu alanda içsel fantazi, duygusal süreçler ve geçiş olgusunun ortaya çıktığı dolaysız öznelerarası bağlamlar aracılığıyla, anlamı içeriden ve dışarıdan müzakere ederek oluşturur ve yeniden düzenler. Duyguların gücünün klinik açıdan bu şekilde belgelenmesi, psikanalizin en önemli katkıları arasındadır.

Bu kitabın sonraki iki kısmında, sorunlu psikolojik evrenselcilikler ile kültürel ve dilsel belirlenimciliklerin bir araya geldiği ve birbirleriyle çekiştiği iki alanı inceliyorum. Birçok psikanalist toplumsal cinsiyet üzerine düşünürken cinsiyet ayrışması ve cinsel yönelimin kültür öncesi, biyolojik bir temeli olduğunu varsayar; oysa feminist kuramcılar, toplumsal cinsiyet kimliğinin ve cinsiyetle ilgili duyguların kültürel ve politik olarak belirlendiği üzerinde ısrar ederler. Antropolojide kendilik ve duyguyu inceleyen kültürel kuramcılar, çoğunlukla duyguların ve kendilik duygusunun toplumsal veya kültürel olarak geliştiğini iddia eder; bireysel kendiliklerin biçimlendiği kişiselleştirilmiş, duygusal, kişiye özgü bağlamları da, yansıtma, içe yansıtma ve fantazinin kişisel birey-

selliğini de önemsemezler. Buna karşılık psikanalitik antropologların çoğu evrensel anlamda verili olan belli psikoseksüel aşamalar ve içerikler varsayar. Ben bu iki konumun da tersine, cinsiyet ve kendilik duygularıyla kategorilerinin hem kültürel olarak, tarihselleştirilmiş ve toplumsal açıdan özgül bağlamlarda hem de yaşamöyküsel açıdan bireye özgü yansıtmalı ve içe yansıtmalı fantazi ve duygular aracılığıyla oluşturulduğunu iddia ediyorum.

İkinci Kısım

Cinsiyet

3

Kişisel ve Kültürel Bir İnşa Olarak Cinsiyet

Unutmayalım ki, insan bir metin değildir.

Riccardo Steiner,
"Yorumbilgisi mi Yorum Belası mı?"

GELİŞTİRMEKTE olduğum, her birimizin kişisel duygusal anlamı yaşamı boyunca yarattığını öne süren psikanalitik görüş, cinsiyete dayalı öznelliğe ve toplumsal cinsiyet kimliğine ilişkin gerek psikanalitik gerekse feminist kavrayışlar açısından bazı içerimlere sahiptir. Bireysel psikolojik anlam kültürel anlamla birleşerek, bizim için önemli olan ya da bizde bir yankısı olan kültürel kategorilerde anlam deneyimini yaratır. İkinci Kısım'da, her birey için cinsiyetin anlamını ve toplumsal cinsiyet kimliğini yaratanın, kültürel kategorilerin bireysel, kişisel yaratımı ile yansıtılan duygusal ve fantaziye dayalı canlılık olduğunu ileri sürüyorum. Her insanın cinsiyet duygusu bireysel bir yaratımdır; bu nedenle de pek çok kadınlık ve erkeklik vardır. Aynı zamanda, her insanın toplumsal cinsiyet kimliği, kişisel anlam ile kültürel anlamın girift bir biçimde iç içe geçmesi, neredeyse kaynaşmasından oluşur. Her insanın kendi kişisel-kültürel cinsiyetini yaratıyor olması, cinsiyetin kültürden ayrı düşünülemeyeceği fikrinin bir uzantısıdır.

Çağdaş feminizm, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin kültürel ve politik analizini ve eleştirisini gündeme getirmiş, cinsiyetle ilgili genelleyici iddialardan, cinsiyeti tek bir tanımlayıcı veya niteleyici özelliğe indirgeyen açıklamalardan haklı olarak kaçınmıştır. Bu eleştiriler özellikle her türden psikolojik iddiaya odaklanmıştır. Bunun neticesinde, görüldüğü kadarıyla akademik feminist kuram

psikolojiden büyük ölçüde uzaklaşmıştır (bkz. Mahoney ve Yngvesson 1992). Çağdaş feministler toplumsal cinsiyeti değişken, parçalı, ihtilaflı, dengesiz ve olumsal bir şekilde inşa edilmiş olarak görürler; ancak Foucault ile diğer postyapısalcı ve postmodern düşünürlerden etkilenmiş olan feminist cinsiyet görüşü, neredeyse değişmez bir biçimde dilsel, kültürel ve söylemseldir. Buna karşılık, genel olarak toplumsal cinsiyet anlamlarını oluşturan dil, kültür ve söylem de temelde siyasidir – iktidar tarafından üretilir.[1] Feminizm, farklılıkları kabul eder ama onları bireysel değil siyasi bakımdan, ırk, sınıf ve cinsel yönelim gibi politik-toplumsal kimliklere dayanarak tanımlar. Bu bakış açısına göre anlamlar olumsal, bireysel yollarla yaratılmaktan ziyade, kültürel kategoriler olarak dayatılırlar. Egemen olan bu feminist bakış açısına göre kültürel düzen, daha ayrıntılı ve değişken olan bireysel kişisel anlamdan önce gelir; ruh da bütünüyle dilseldir.

Bu dilsel ve kültürel odaklanmanın neticesinde, çağdaş feminizm psikoloji içerdiği her defasında Lacancı kurama başvurma eğilimi gösterir. Başka bir yerde ileri sürmüş olduğum gibi (1989), Lacan'ın hem dilin ve ruhtaki simgeselliğin önemine ilişkin ısrarı hem de gelişimin sadece kültürdışı bir bireyselliğe değil, kültürün içine doğru bir hareket olduğu iddiası, psikanalize önemli düzeltmeler ve uyarılar getirmiş, özellikle cinsiyet konusunda bu düzeltmeler çok uygun düşmüştür. Ne var ki ironik bir biçimde bu Lacancı yönelim aynı zamanda erkeklerle kadınları kutuplaştırır ve cinsiyet ayrımını mutlaklaştırır: Lacancı görüşe göre öznelerin simgeselle ve onun temsil ettiği cinsiyet kategorileriyle farklı ilişkileri olabilirse de, simgesel alanın kendisi münhasıran ve evrensel olarak fallusa ve "Babanın Adı"na ayrılmıştır; annenin yine evren-

1. Burada, feminist postyapısalcılığın veya postmodernizmin tüm külliyatı aklımda; bu da özel bir alıntı yapmamı zorlaştırıyor. Kurucu metinler Butler'ı (1990) ve Scott'ı (1988) içerir; Nicholson (haz., 1990) temsil edici nitelikte ilk antolojilerden biridir. Son yazılarında Butler (1995) daha içe yönelik ve psikodinamik bir görüşe kaydı, yine de hâlâ fantazinin bilinçdışı ruhsal gerçekliğinden çok, söylemsel olana ayrıcalık tanımak ister gibidir (Layton [1997], ilişkisel psikanalizin bakış açısından, Butler'ın kaymalarını ve bu kaymaların süregiden sınırlarını kısaca gözden geçirir; Butler'ın yanıtına da bakınız [1997]). Feminizmin kültürel-dilsel olanı politik olana indirgeme eğilimine ilişkin bir eleştiri için Bloch'a bakınız [1993].

sel olduğu düşünülen kültür-öncesi ve simgesel olmayan anlamı, imgesel ya da semiyotik alanla sınırlıdır.

Aktarımın, yansıtmanın ve içe yansıtmanın gücüyle ilgili psikanalitik kavrayışlar, cinsiyetin ve cinsiyet anlamlarının özellikle kültürel veya siyasal olarak inşa edildiğine ilişkin feminist varsayımlara ters düşer. Bu bölümde, feminizmin kişisel duygusal anlam alanını ortadan kaldırdığını ya da bu alanı dil ile iktidara tâbi, onlar tarafından belirlenmiş kıldığını iddia ediyorum. (Dördüncü Bölüm'de ise buna karşılık psikanalizin, psikolojik cinsiyetin feminizmin gayet iyi belgelediği bünyesel kültürel ve politik konumunu önemsizleştirdiğini belirtiyorum.) Cinsiyetin bütünüyle kültürel, dilsel ya da politik bir şekilde inşa edilmiş sayılamayacağını öne sürüyorum. İster radikal-etnik, uluslararası feminist, dilsel, edimsel, mikropolitik olsunlar, ister söylem analizine dayansınlar, bireysel kişisel duygusal ve fantaziyle bağlantılı anlamı dikkate almayan toplumsal cinsiyet kuramları, cinsiyetin özne için taşıdığı anlamları tam olarak yakalayamazlar. Deneyimlenen toplumsal cinsiyet anlamının ve cinsiyete dayalı öznelliğin önemli bir bileşenini gözden kaçırırlar.

Cinsiyetin kültürel olmanın yanı sıra aynı zamanda kaçınılmaz olarak kişisel olduğunu iddia ederken, yalnızca insanların eldeki kültürel veya dilsel kategorileri kullanarak anlamın bireyselleşmiş kültürel veya dilsel versiyonlarını yarattığını söylemek istemiyorum. Daha çok, anlam algısının ve yaratımının psikolojik olarak kurulduğunu kastediyorum. Psikanalizin kanıtladığı gibi, insanlar kültürel anlamlardan ve imgelerden yararlanırlar, ama onları duygusal olarak ve fantazi aracılığıyla, aynı zamanda da belli kişilerarası bağlamlarda deneyimlerler. İçeriden doğan ve dilsel olarak deneyimlenmeyen duygusal anlam, duygulanım tonu ve bilinçdışı fantaziler kültürel kategorilerle, öykülerle ve dille etkileşir, onlara bireysel bir canlılık ve farklılık katarlar (yani, onları öznel olarak anlamlı kılarlar). Böylece bireyler kendi benzersiz yaşamöykülerine, ruhiçi strateji ve pratiklerine ilişkin öykülerine göre yeni anlamlar yaratırlar – kültürel veya dilsel kategorilerin ötesine uzanan, onlarla çatışan anlamlardır bunlar.

Önceden belirttiğim gibi, duygu da bilinçdışı fantazi de esas olarak dilsel ya da düzenlenmiş değildir. Başlangıçta, bilinçdışı

fantazi genel olarak kendiliğin ve ötekinin çeşitli yönlerini dolaysız duygusal koşullarla temsil eder. Bilinçdışı fantazilerde öykünün, karakterlerin ve duygunun ifade şekli, az çok ayrıntılandırılmış olabilir ve bunlar bir dereceye kadar bilinçli ya da bilinç-öncesi fantazide dışavurulabilir. Görünüşte hiçbir biçimde cinsiyetle ilgili olmayan bilinçdışı fantaziler, psikolojik açıdan cinsiyet deneyiminin veçhelerini ifade etmeye yardımcı olabilir. Aynı zamanda, toplumsal cinsiyet kimliğinin çeşitli veçheleri ve cinsiyete ilişkin bilinçdışı fantazi, insanlar tarafından (öncelikle ebeveyn ve diğer bakıcılar tarafından), kendi kişisel-kültürel cinsiyet anlayışlarına göre iletilen dilden, kültürel öykülerden ve kişiler arasında yayılan duygusal tepkilerden de beslenir, burası kesindir.

Feminizmin ileri sürmüş olduğu gibi, toplumsal cinsiyet anlamları kesinlikle sınırlanmamış ve tartışmalıdır; ama yalnızca kültürel ve siyasi anlamda değil, duygusal kendilik tarafından tekrar tekrar şekillendirildikleri için de böyledirler. Diğer psikolojik anlam yaratımı süreçleri gibi toplumsal cinsiyet kimliği, cinsiyet fantazisi. cinsiyet duygusu ve bu kimliğin bir parçası olan cinsel özdeşimler ve fantaziler, yaşam döngüsü boyunca tekrar tekrar biçimlendirilir. Kendilik duyguları, bireysel duyguların tonu ve duyguyla yoğrulmuş bilinçdışı fantaziler, öznel cinsiyetin kurulmasında dil veya kültür kadar rol oynar.[2]

Benim yaklaşımım, bilincin potansiyel özerkliği ve yaratıcılığı yönünde iddialarda bulunan diğer feminist kuramlarla uyuşur. Alison Jaggar (1989) bilme yetisine, değere ve akla ayrıcalık tanıyan, bunları, söküp atılamayacak şekilde içlerinde yer etmiş olan ve onları besleyen duygulardan yapay bir şekilde ayıran epistemolojileri eleştirir. Kadınların, duygularla akıl arasında yapılan, aslı astarı

2. Feminist postmodernizmin içgörülerini klinik camiaya taşıyan klasikleşmiş makalelerde, Dimen (1991) ve Haris (1991) bu iddiayla bağdaşan, klinik olarak temellendirilmiş açıklamalar yaparlar. Dimen, toplumsal cinsiyetin yalnızca kültürel temsillerle değil, kendilik deneyiminin veçheleriyle iç içe geçişini de betimler. Haris, herkesin ruhunda toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin karmaşık, bağlamsal ve değişken bir belirginlik taşıdığını, çoklu biçimlendiğini savunur (normal toplumsal cinsiyeti bir savunma olarak yaratıp destekleyen paradoksal ilişkisel uyarıları ve bilişsel çelişkileri zarifçe belgeleyen ve psikolojik olarak ikiye ayrılmamış, merkezileşmemiş bir cinsiyeti savunan Goldner'a da bakınız [1991]).

olmayan ayrımı kabul etmek yerine, epistemolojik ve siyasi eleştiri üretecek "yasaklanmış duygularını" dikkate almaları gerektiğini iddia eder. *Black Feminist Thought*'ta (Siyah Feminist Düşünce, 1990) Patricia Hill Collins, tahakküm ilişkilerinin merkezi önemini kesinlikle küçümsemez, ama bilincin özerkliğini ve bireyselliğini de savunur. Bilincin belirlenmiş değil yaratılmış olduğunu vurgulayarak hem toplumsal-kültürel-siyasi alanla hem de bilincin bireysel yaratıcılığıyla ilgilenmeye özen göstermenin feministler açısından önemini vurgular. Özellikle iki geleneksel psikanalitik ilgi ve psikanalitik feminist eleştiri odağına işaret eder –karşıcinsellik ve annelik– ve Afrikalı-Amerikalı kadının her ikisine ilişkin deneyiminin tahakkümle dayatıldığı kadar bireysel olarak da yaratıldığını ileri sürer: "Aynı durum, yorumlamak için kullanılan bilince bağlı olarak epey farklı görünebilir... Şartlar ne kadar tatsız olursa olsun her zaman bir seçim şansı ve eylem gücü vardır" (227, 237).

Benzer şekilde, Gloria Anzaldúa (1990) da öznelerarası bir psikanalist gibi görünür; Meksikalı-Amerikalı ya da Meksikalı kadınlardan takmaları istenen maskelerin nasıl "öznelerarası kişiliğimizle dünyaya sunduğumuz *persona* arasında bir yarık açtığını" (xv) ve beyaz olmayan kadınların nasıl "bazı kişilerle neden ve nasıl belli biçimlerde ilişki kurduğumuzu açıklayacak, kişinin içindeki iç, dış ve çevresel 'ben'ler arasındaki ilişkiyi, kişisel 'ben' ile etnik cemaatlerimizin kolektif 'biz'i arasında neler olup bittiğini yansıtacak" (xxv) kuramlara ihtiyaç duyduklarını anlatır. Loewald, Schafer ve geçmiş ile şimdinin yeniden inşası üzerine yazan diğerleri gibi o da "sakatlayan imge ve anıları değiştirmek, onların yerine olumlayıcı olanları koymak, geçmişimizi yeniden yaratmak ve değiştirmek için gerekli araçları edinmeyi savunur – çünkü geçmiş de şimdi kadar şekillendirmeye elverişli olabilir" (xxvii).

Feministlerin kişiselleştirilmiş otobiyografik açıklamaları, hatta bilincin kültürel veya toplumsal olarak belirlendiğini iddia eden açıklamalar bile öznelliğin, bakış açısının ve kimliğin nasıl bir yandan konumlandırılmış, bağlamsal ve tartışmalı olduğunu, diğer yandan da verili olmaktan ziyade etkin bir biçimde psikodinamik olarak yaratıldığını belgeler. Ben burada pek çok olası örnek içinden Pratt (1984) ve Mernissi'ye (1994) odaklanıyorum. "Kimlik: Deri, Kan, Kalp" adlı yazısında Minnie Bruce Pratt güneyli bir Hı-

ristiyanın çocukluğunu ve kimliğini betimler. Kısmen konumlandırıcı anılar ve deneyimler ile kültürel, tarihsel ya da toplumsal mevki betimlemelerinin her biri, dert, acı, neşe, öfke, belirsizlik, korku duygularıyla, o mevkiyi, anıyı ve deneyimi Pratt için tikelleştiren öteki duygularla harmanlanır. Duygulara dayanan kişisel deneyim, Pratt'ın kimliğinin temelini oluşturur ve bu kimliği yaratır. Önemli bir pasajda, babasının kenti kuşbakışı görmesi için onu mahkeme binasının saat kulesine çıkardığını anlatır. Dışarıyı babası gibi göremez ve kendini hem hâkimiyet sahibi hem de bağımlı hisseder – büyükbabası bu mahkemede yargıçlık yapmış, beyaz bir insandır, ancak küçük bir kız olduğu için asla bir erkek vatandaşla ya da yetişkinle aynı konumda olamayacaktır. Pratt evi terk edip beyaz güneyli kimliğinden ve içine doğduğu hegemonik dünya görüşünden vazgeçerek babasının (simgesel) konumunu nasıl bilinçli olarak reddettiğini anlatır. Ancak toplumsal cinsiyet kimliği aynı zamanda o içerilirken dışlanma deneyimine; beyaz, orta sınıf ve kadın olmaya ilişkin kendine özgü kişisel anlayışını şekillendiren bu tekil karşılaşmanın (ve binlercesinin) kişisel anlamına gösterdiği duygusal tepkiyle kurulur. Pratt'ın anlatısı tutkuyu ve acıyı betimler: kocasını terk edip çocuklarından da vazgeçerken, lezbiyen olarak ortaya çıkmasına eşlik eden duygusuzlaşmayı; tecrit edilme korkusu ve kaygısını; yakın olmayı ve özdeşleşmeyi istediği siyah ve Yahudi kadınlarla arasındaki iç burkan mesafeyi; köle sahibi olan ve yerli Amerikan topraklarını kendilerine mal eden atalarının tarihsel rolünden duyduğu utancı... Pratt, Washington D.C.'de, kentin güneydoğusunda siyahların oturduğu mahallede yaptığı günlük gezintileri anlatırken, bu kimlik kategorilerinin duygusal canlılığını hissederiz; Pratt'la birlikte, her karşılaşmayı değerlendirir, ters giden ya da onu sinirlendiren şeylerden rahatsız oluruz.

Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Memories of a Harem Girlhood* (Günah Düşleri: Bir Genç Kızın Harem Anıları, 1994) adlı büyüleyici otobiyografisinde, aynı şekilde, özellikle toplumsal cinsiyetin belirlediği bir kültüre ilişkin bireyselleşmiş duygusal ve duyusal deneyimlerini aktarır: yemeklerin kokuları, tatları ve yapılışları, yağlı kavanozlara dokunma hissi, kumaşlar, mermer zeminler, buhar banyoları, sesler ve görüntüler; Mernissi, her bireyin bu kültürü ve kendi toplumsal cinsiyetini özgül yollarla yansıtmalı bir

biçimde nasıl yarattığını ve bunlara nasıl tepki verdiğini de anlatır. Farklı haremlerin, Fas'taki ve İslam tarihindeki kadınların, hikâyelerin ve efsanelerin kültürel anlamlarını ve fiziksel-toplumsal örgütlenmelerini anlatır; ama aynı zamanda erkek ile dişi arasına bir sınır çizen haremin her kadın ve erkek tarafından (ya da kızlar ve oğlanlar tarafından) farklı şekillerde yaşandığını özellikle belirtir. Her bireyin kendi kişiliği, katılım gösterme biçimi, yorumları, duygusal anlamda kaçma, mola verme, karşı koyma veya geri çekilme tarzları, kültürel pratiklere katılma ve onları kendine mal etme yöntemleri vardır.

Ortak noktalar vardır elbette. Ev halkının bütün üyeleri bir haremde (çok karılı bir aile değil, kadınların ve kızların içeride ve kontrol altında tutulduğu bir evde) yaşadıklarını kabul ederler ve kadınlardan bazılarının tepkileri birbirine diğerlerinin tepkilerinden daha fazla benzer. Ama her insanın kültürel anlamda cinsiyete dayalı formlarla bütünleşmesindeki, duygularında ve fantazilerinde onlarla kendine özgü biçimde oynamasındaki tamamlayıcı parçalar farklıdır. Toplumsal cinsiyet basitçe içselleştirilmiş değildir. Genç Mernissi ve kuzeni, cinsiyete dayalı toplumsallaşmadaki her küçük adım üzerine uzun uzun düşünmüşlerdir; bireysel ve kolektif hikâyelerdeki, oyunlardaki her değer duygu yüklü, çatışmalı ve ayrıntılıdır. Aslında duygusal yük, cinsiyetin kültürel anlamlarını kurar ve onları tüm katılımcılar için canlı tutar.

Pratt ve Mernissi, kişinin çok çeşitli kültürel ve toplumsal konumlanışlarının her zaman psikolojik bir tarihçe –aktarım ve duyguyla yoğrulmuş bir gelişim– içerdiğini açıkça ortaya koyarlar. Aynı zamanda bu psikolojik tarihçenin, her tarihçe gibi, erken çocuklukta çakılıp kalmadığına, halihazırdaki ve geçmişteki ilişkiler sayesinde ve fantazi aracılığıyla kimliğin tüm veçhelerine –toplumsal cinsiyetin yanı sıra sınıf, milliyet, ırk ya da etnik köken ve dine– duygusal canlılık ve kişisel renk katarak sürekli gelişip değiştiğine de açıklık getirirler. Mernissi, toplumda benzer pozisyonlarda bulunan ve kültürel olarak benzer biçimlerde konumlandırılmış kadınların, buna rağmen çok farklı psikolojik cinsiyet deneyimlerine sahip olabildiğini gösterir. Bu tür anlatılar bireysel, kişisel canlandırmanın toplumsal cinsiyet kimliğine yaptığı katkıya dikkat çekerler. Oysa feministlerin psikolojiye ya da psikolojinin evren-

selleştirme eğilimine duydukları şüphe, böyle bir kişisel canlandırmanın oynadığı rolün anlaşılmasını engeller.

O halde, kişisel anlam deneyimimizi bireyin duygu ve fantaziye dayalı içsel ruhsal gerçekliği ışığında dikkate almak, kültürel ve dilsel anlam anlayışımızı gözden geçirmek ve genişletmek demektir. Bireysel öznellikten söz ettiğimiz müddetçe, kültürel anlam bireysel anlamın "önüne" geçmez. Anlam, en erken çocukluk döneminden itibaren hem bilişsel hem de duygusaldır. Kişisel anlam yaratımı ve duygusal tınılı deneyim potansiyeli, dil kazanımından önce gelir. Kişinin kendi toplumsal cinsiyetini tanıması ve cinsiyetine dair düşüncelere ya da deneyimlere sahip olması gibi bilme yetileri, duygularla, fantazilerle ve kişisel tonlamalarla yoğrulmuştur.

Bu psikanalitik argümanla birlikte, insanın öznelliği ve bu öznelliğin kurucu psikodinamik süreçleriyle ilgili evrenselleştirici bir iddiada bulunuyorum, tıpkı öznelliğin dilsel veya söylemsel olarak kurulduğu yönünde aynı ölçüde özcü bir iddiayı evrenselleştirebilecek kültürel veya postyapısalcı bir kuramcı gibi. Psikanalizden yararlananlar için –kişisel anlam yaratmak için– deneyimi sözel olmayan duygudan ve bilinçdışı fantaziden gelen anlamla donatma yetisi, insanın doğuştan gelen bir yeteneği veya yaşam boyu süren gizilgücüdür. Öznellik, fantazi ile gerçekliği, içle dışı, bilinçdışıyla bilinci, hissedilen geçmişle hissedilen şimdiyi, tekrar tekrar yaratır, birleştirir ve ayırır; bu ikiliklerden her biri diğerinin kurulmasına yardım eder, ona anlam ve canlılık katar. Hem psikanalitik hem de kültürel yaklaşımda, düşünülen ya da hissedilen şeyin içeriğiyle ilgili bütün evrenselleştirici iddiaları askıda bırakırız: Öznelliğin veya sürecin içeriği evrenselleştirilemez.

Klinik örnekler, duygu ve fantazinin kişisel cinsiyette ne kadar yoğun pay tuttuğunu inandırıcı bir şekilde kanıtlayarak, bireysel cinsiyetin karmaşıklığını gösterir. Bu örnekler insanların, tanınabilir kültürel anlamları, kişisel deneyimi ve bedenlerini, bireysel cinsiyet duygularını besleyen ve inşa eden yöntemlerle –duygusal, çoğu kez de çatışmalı olarak, bilinçdışı ve bilinçli fantazi sayesinde– nasıl yeniden yarattığına da açıklık getirir. Nihayetinde, sözünü ettiğim anlamlar dilde telaffuz edilir; ama her analistin ve hastanın bildiği gibi, bu dil içsel ruhsal gerçeklik duygusunun yalnızca yakınından geçmekle kalır çoğunlukla. Terapist ile hasta, öncelikle

(ve terapi boyunca) duygusal, kısmen bilinçli ve parçalı olan, bağlantısız düşüncelerin izlerini taşıyan bir deneyimin ortak bir açıklamasını oluşturmaya çabalarken aralarında oluşan etkileşimin bir ürünüdür. Başka bir deyişle bu iki kişi, ille de bilinçli veya dilsel olması gerekmeyen deneyimi dile dökmek için mücadele ederler.

Cinsiyete dayalı bir kendilik duygusunun ne kadar bireysel ve kişiye özgü olduğunu, orta sınıftan gelen çağdaş Amerikalı beyaz kadınlara –davranışlarıyla ve bilinçli kimlikleriyle karşıcinsel olan kadınlara– ilişkin birkaç örnekle görebileceğimizi sanıyorum. (Davranış ve bilinçli kimlikten söz ettim, çünkü, özellikle dikkatin bu tür konulara yöneldiği klinik ortamda, herhangi bir insanın bilinçdışı fantazi deneyimini, çok çeşitli cinsel özdeşimlerini ve diğer özdeşimlerini araştırdığımızda, kimsenin tek bir cinsel yöneliminin olmadığını görürüz. Karşıcinsellik üzerine, bkz. Chodorow 1994; cinsel kimliğin çok çeşitli veçheleri üzerine, bkz. A. Stein 1997). Bu az sayıda örnek, toplumsal cinsiyetin tekil inşalarının çeşitliliği ve değişkenliği hakkında biraz fikir verir ve farklı bireylerin kendi toplumsal cinsiyet inşalarına kazandırabileceği bazı tanımlama eksenlerine ve duygu kalıplarına işaret eder. Dolayısıyla bu örnekler çağdaş feminizmi hem destekler hem de ona meydan okur. Toplumsal cinsiyet inşalarındaki dengesizliği, çeşitliliği, katmanlılığı, çelişkiyi ve çekişmeyi açıkça kanıtlarlar; ama bu dengesiz, çoklu, katmanlı, çekişmeli tutarsızlığın kültürel, dilsel veya söylemsel anlamla birlikte duygusal ve ruhsal anlamı etkilediğini de kanıtlarlar. Betimlediğim kadınlar tanılarının doğası ve ruhsal işleyişlerinin aşamaları açısından çeşitlilik gösterirler. Her birimizin bireysel ruhlarının, fantazilerinin, korkularının ve çatışmalarının sıra dışı olduğu gerçeğini dikkate alırsak, sıradışılıklarıyla öne çıkmazlar. Bazı vakalarda bu kadınların dışavurduğu takıntılar, tedavi boyunca sürdürdüğümüz uğraşın esasını oluşturmaktadır; başka bazı vakalarda ise, geçerken değinilen yapılardır yalnızca. Cinsiyetin o kadar göze çarpmadığı öteki meseleler onlar için daha önemlidir.

Vaka örneklerimi en baştan sosyokültürel konumun belli niteliklerini paylaşan kadınlarla sınırlamam, toplumsal cinsiyetin tekil inşa edildiği görüşünü güçlendirmeye yarar. Bu kadınların kültürel ve toplumsal cinsiyet örgütlenmesi büyük ihtimalle birbirlerine

benzer: Onlara bakan büyük ölçüde anneleri olmuştur; babalarını kültürel olarak kabul edilebilir tarzlarda (heyecan verici, baştan çıkarıcı, sevimli veya otoriter) baskın ve çekici kişiler olarak görmüşlerdir; kadınların değersiz, erkeklerin üstün olduğu açıkça öğretilmemiştir onlara; gelişimlerinin anne-çocuğun bulunduğu imgesel semiyotik alandan, babanın fallik-simgesel dünyasına uzanan Lacancı yolu izlediği söylenebilir.

Her ne kadar kadın hastaların vaka örneklerinden yararlansam da (bu kitapta verilen klinik örnekler için bkz. 1. Bölüm, not 2), cinsiyete dayalı öznelliğin, kişisel olarak yaratılmış, kişiye özgü anlamla kültürel anlamın bir karışımı olduğu yönündeki düşüncem, erkek hastalarım (ve tüm erkekler) için de geçerlidir. Burada ele aldığım kadınlar çeşitli Avrupalı ve Amerikalı hayatlardan geliyorlar. Bununla birlikte, gerek otobiyografik, kurgusal, etnografik edebiyat okumalarımla feminist, gay-lezbiyen araştırma ve kuram okumalarım gerekse klinik deneyimim, betimlediğim duygu, fantazi ve kendini kurma süreçlerinin –tekrar vurguluyorum, içeriğinin değil– hem karşıcinsel olmayan öznellikleri, hem de Amerikalı ırksal-etnik öznellikleri tanımladığı sonucuna varmaya yönlendirdi beni. (Moraga'nın anlatısı [1986], bedensel-cinsel, toplumsal cinsiyete dayalı, aynı zamanda kültürel olarak da kurulmuş ırksal-etnik öznelliğin tikelleşmiş, duygusal, fantaziyle yoğrulmuş inşasına bir örnek teşkil eder.) Bu kısa ve özlü örnekler, yalnızca toplumsal cinsiyetin yansıtmalı kişisel inşasını öne sürmek niyetiyle verilmişlerdir: Herhangi bir vakadaki değişimin ya da çeşitliliğin ayrıntılarını vermeyeceğim. Aynı zamanda, ortak noktalara odaklanmak mümkün olsa da böyle bir yaklaşımı benimsemeyeceğim. Hastalarım, bir süredir betimlediğim bazı inşaların, çatışmaların ve fantazilerin bilincindeydi; başka bazı inşalar, çatışmalar, fantazilerin ise önceden farkında değillerdi ama şimdi farkındalar; başlangıçta mevcut olmayan, ama hastalarımla birlikte sürdürdüğümüz çalışma sayesinde oluşmuş inşalar da var.

J diye anacağım bir kadına göre kadın-erkek ayrımı toplumsal cinsiyetin anlamını oluşturuyordu ve tek bir duygu, öfke duygusu, cinsiyet inşasının kilit noktasıydı. Analizin ilk kısmında, J beni sürekli mücadele ettiği bir baba imgesinin içine çekmeye çalıştı, böyle bir mücadeleye girişmeye zorladı. Babasıyla ve diğer erkeklerle

özdeşleştirdiği için bana karşı reddedici, kınayıcı, suçlayıcı bir öfke duymak istiyordu. Etkileşimimiz, toplumsal cinsiyet içerimleri yüklenen duygusal iktidar mücadeleleri biçiminde yaşanıyordu. Bunlar bazen erkek ile kadın, bazen de erkek ile erkek arasındaki iktidar mücadeleleri oluyordu.

J kendi öfkesinden dehşete düşmüş ve aynı zamanda benim öfkemden de korkmuştu. Dediğine göre kadınların öfkesi mutlak bir biçimde tahrip ediciydi. Ardından sağ kalan olmazdı. Anneler çocuklarını ve çocuklar annelerini tahrip edebilirlerdi. J kendi öfkesinin annesini tahrip etmiş olmasından ve beni tahrip edebileceğinden endişeleniyordu. Böyle olursa onun yanında olmayacağımı düşünüyordu. Erkeklerin öfkesiyse aksine ani, şiddetli ve patlamaya hazırdı; ama tamamen sona erdiğinde hâlâ yerinizde olurdunuz. Erkek olsaydı, öfkesiyle beni tahrip etmekten korkmak zorunda kalmaksızın öfkesini hatırı sayılır ölçüde dışavurabilirdi.

O halde, zapt edilemeyen öfke J'ye göre erkekliğin esas anlamlarından biridir ve kendisinin korkutucu derecede yıkıcı olan öfkesinin kadınlıkla bir bağlantısı vardır. Toplumsal cinsiyet mücadeleleri, zafer ve yenilgi cinsiyet ayrımına ilişkin imgeleri canlandırıyordu ve J'nin fantazisi de, ergen bir kızın babasıyla olan öfkeli mücadelesini ayrıntılandırıyordu. Burada ergenliğin öznel merkeziliğini vurgulamak istiyorum: Bireysel cinsiyet inşalarına ve canlandırmalarına baktığımızda, farklı insanlarda farklı dönemlerin daha çok veya daha az önemli olabildiğini görürüz. Çeşitli aşama kuramları, dikkatimizi birçok insan için potansiyel olarak önemli olan süreçlere çeker; ama tekil bir vakada kritik dönemlerin neler olacağını layıkıyla kestiremezler.[3]

3. Örneğin aklımda, cinsiyeti oidipal bir kazanım olarak sınıflandıran Freudcu aşama kuramı ve Lacan'ın kuramı ile şimdilerde çekişmekte olan ve toplumsal cinsiyete ve genitallere ilişkin duyguların ilk olarak ikinci yılda önemli bir hale geldiğini düşünen ikinci yıl genital dönem veya yeniden yakınlaşma kuramları var (örn. Roiphe ve Galenson 1981; Benjamin 1989; Fast 1984). Bu noktada geleneksel olarak çekirdek cinsiyet kimliği denilen şeyin veya Benjamin'in (1995) nominal toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi –neredeyse herkesin kadın veya erkek olmaya gönderme yapmak için geliştirdiği, kendisiyle ilgili erken bilişsel sınıflandırma– olarak yeniden adlandırdığı şeyin zamanlaması bile ihtilaflı bir meseledir. Geleneksel olarak, 18 ay ile 3 yıl arasında pekişerek derece derece geliştiği düşünülür (bkz. Stoller 1968, Money ve Ehrhardt 1972). Genital olarak

J bazen toplumsal cinsiyeti farklı bir erkek-kadın karşıtlığı etrafında inşa ediyor ve kendine eril nitelikler vermeyi arzuluyordu. Takıntılarının ve fantazilerinin kökenleri, birçok insan için cinsiyet fantazilerinin ve duygularının pekişmiş hale geldiğini keşfettiğim bir dönem olan gizillik dönemindeydi. Gizillik dönemindeki bu tür cinsiyet fantazilerinin nesne ilişkisel kökenleri, muhtemelen bir erkek kardeşle veya anne ya da babanın kendisiyle kıyasladığı bir erkek kardeşle ilgili (düşlenen ya da algılanan) beklentileriyle ilişkilidir. J'nin analizi sırasında daima genç olmakla –daha doğrusu oğlan çocuk olmakla– ilgili eski bir bilinçdışı fantazi keşfediyoruz. Arkadaşları bir bir evlenip çocuk sahibi olurken J kendini onlarla kıyaslamamış. Bunun nedeninin kendisini yetişkin ve kadın olarak görmemesi olduğunu fark ediyor. Peter Pan gibi, aşağılayıcı bir tavırla bu tür pratikleri reddetmiş. Çocuk sahibi olmak, daima genç kalmak ve oğlan çocuk olmakla ilgili fantazisini tahrip ederdi ne de olsa (karşıcinsel ilişki de bu fantaziyi engellerdi).

Erkek olmanın başka avantajları da vardır: Yetişkin bir kadın veya küçük bir kız kadar savunmasız bir durumda değilsinizdir. "İşin sırrı oğlan olmaktır: Bu durum her şeyi değiştirir. Benim çocuğum yok, G ile de yuva kurmaya karar veremiyorum, çünkü bunu yapmamayı seçmiştim. Bu durum kızgın ve gergin olmayı meşrulaştırıyor; oğlan çocukları böyledir çünkü. Sorun sadece durumun meşrulaşması değil, aynı zamanda incinmiyorsunuz da – bir parçamın erkek ve güçlü olduğuna ilişkin bir duygu. Bu her şeyi yoluna sokuyor, ve bunda gücümün bir parçası olan gurur var. Bu yüzden korkmam gerekmiyor. Gizli bir gücüm var." Güce ilişkin coşkun imgeleri, komşu çocuklarıyla "dağların kralı" ve futbol oynadığı zamanları anımsıyor. Şöyle diyor: "Oğlanlar ve erkekler özgür; daha rahatlar; daha geniş bir fiziksel alana sahipler. Nasıl göründüklerini veya giyindiklerini kafalarına takmak zorunda değiller." Bu tür fantaziler, J'nin, bir kadının ya da kızın büyüyüp aciz ve

kendini tanımanın gelişimi ile toplumsal cinsiyet açısından kendini tanımlamanın gelişimi arasındaki ilişkiyi sorgulayan yeni bir deneysel çalışma için de Marneffe'e bakınız (1997). Coates, de Marneffe hakkındaki "Yorum"unda (1997), libidinal evrelere ve daha genel anlamda gelişim çizgilerine ilişkin psikanalitik kuramların faydalarını sorgular.

bağımlı bir kadınlık rolünü yerine getirmesi gerektiği fikrine (farklı kadınlar tarafından farklı zamanlarda, ama sıklıkla buluğ çağı öncesinde ayırdına varılan bir fikir) karşı bir savunma görevi görür. Büyümek istememek, büyümemeyi ve zamanın geçmediğini hayal etmek, J'ye göre, psikolojik tınısı olan özel kültürel imgelere de bağlanır, özellikle Peter Pan'a ve ayrıca Tom Sawyer'a. J aynı zamanda, başı dertte olan genç kızları kurtararak (ki kendisinin başı kesinlikle dertte değildi), kabadayılık yoluyla başarıya ulaşan kahraman şövalyelerle kurduğu fantastik çocukluk özdeşimlerini anımsar ve *Beğendiğiniz Gibi* ve *On İkinci Gece* gibi oyunlarda bir oğlanın kız gibi giyindiği, bir kızın bir oğlanı oynadığı kısımlar ilgisini çeker.

Öyleyse, J'nin cinsiyete ve güce ilişkin fantazisi bir zamanlar erkek öfkesi ve kişilerarası saldırganlık fantazisiyle ilgiliydi; daha sonralarıysa karşılaştırmalı güç ve kendini savunma yeteneğiyle ilgili oldu. Onun gözünde cinsiyet ayrımı oğlanların ve erkeklerin aldırış etmeme yeteneklerinde kendini gösteriyordu. Tüm bu durumlarda J'nin toplumsal cinsiyet inşasının merkezinde, erkeklik savunmasız değilken dişiliğin savunmasız olduğu hissi vardır. Cinsel ya da fiziksel olarak taciz veya tehdit edilirse, sahip olduğu kadınlık öfkesinin (ve cinselliğinin) kötülüğü nedeniyle, bu duruma kendisinin sebep olduğunu düşünür. Ama bir oğlan veya genç adam olma fantazisinde böyle duygulara yer yoktur.

Analize erkek patronuyla yaptığı toplantılardan çıkıp gelen B, sıklıkla seanslara geç kalıyordu. İş toplantılarını, tam da terapiden önceye gelecek şekilde kendisi ayarlamıştı ve bu toplantılardan ayrılmak ona çok zor geliyordu. Bilinçli olarak ve kendi isteğiyle analize gelmesine rağmen, seansları bir zorunluluk ve patronuyla olan ilişkisinin heyecanından istemeyerek çıkartılmak olarak görüyordu. Bu yükümlülüğü çocukluk deneyimiyle kıyaslıyordu; babasıyla annesi boşanmışlardı, her hafta görüştüklerinde babasından ayrılmak ona zor, acı verici gelirdi. Benimle geçirdiği saatlerde zihni patronuyla ilgili kaygılarla meşgul olurdu. Beni neredeyse hiç önemsemezdi. Gecikmesini baştan savma bir "Özür dilerim, geciktim"le geçiştirir, ama genellikle bu duruma hiç aldırmazdı. Kendimi hep orada olduğu farz edilen bir fon gibi, bekletilebile-

cek, gecikme, programlar ve telefon numaraları gibi yalnızca sıkıcı ve önemsiz konulardan söz etmek isteyen, anneye benzer dırdırcı bir tip gibi hissederdim – o da böyle olduğumu doğrulamıştı. B, çoğu zaman, ihtiyaç duyduğu şeyin babasının yaptığını düşündüğü gibi kendisini geri çevirmek yerine onu kurtaracak ve harika hissetmesini sağlayacak güçlü, mükemmel bir ideal erkek olduğunu yoğun bir şekilde hissediyordu. Yeniden bir araya gelmeleri için yaptığı ısrarlı teklifleri geri çeviren eski erkek arkadaşını düşündüğünde, söylediğine göre (Patsy Cline'dan kültürel bir mecaz ödünç aldığının farkına varmadan) "parçalara ayrılıyordu".

Babasına ve erkeklere ilişkin idealize edilmiş imgelerinin aksine, anne imgeleriyle anneliğe ilişkin dişilik imgeleri neredeyse sefildi. Annesinin geçmişte zayıf olduğunu, kendisiyle veya çocuklarıyla ilgilenemediğini, sağlam sevgi ilişkileri kurmaktan aciz olduğunu, güzel bir ev yaşamı sağlamaya gücünün yetmediğini düşünüyordu. B bu noktada babasını ve sonra da beni annesiyle karşılaştırıyordu. Böyle anlarda, heyecan verici bir adamla örtük veya aleni bir tezat oluşturan önemsiz bir geveze, sıkıcı veya aciz bir tip değildim. Daha ziyade, B'nin zavallı annesinin aksine iyi ve saf görünüyordum.

Kendiliğe, ötekine ve cinsiyete ilişkin bu bilinçli ve bilinçdışı fantazileri inşa ederken B'nin kullandığı psikolojik savunma biçimi bölmedir. Ötekinin tüm iyi kısımları tek bir insanda toplanır – iyi babaya/erkeklere karşı kötü anne/kadın/ben; saf olan bana karşı saf olmayan anne. Bölme, aynı zamanda kendilikte de meydana gelir. Söylediğine göre B'nin gizli iyi arzuları vardır ve bunların gizli tutulması gerekir, çünkü ancak böyle gerçekleşeceklerdir. Bu iyi dilekleri, hem kendisinin annesiyle özdeşleştirdiği kötü kısımlarından hem de bir kadın olduğum ve kadınlar onun işlerini zorlaştırdığı için benden koruması gereklidir. Şöyle der: "Son zamanlarda, kadınlarla, annemle, yakın arkadaşlarımla olan çoğu ilişkim beni zorluyor. Çocukluktan itibaren bir erkek her şeyi yoluna koyabilirdi. Kadınlar, annem, kendimi çekici hissetmem için ihtiyacım olan veya arzuladığım şeyleri veremiyorlar bana.

Ama aynı zamanda B baskın cinsiyet fantazilerinden utanır ve bu konuda çatışma yaşar. Bir erkek tarafından kurtarılmayı idealize eder ama (ara sıra) beni de idealize eder; kendi deyişiyle "bütün

olumlu sırlarının erkeklerin etrafında dönmesinden" kaygılıdır. Kendisi de bir kadın olduğu halde, tüm iyiyi erkeklere ve tüm kötüyü kadınlara atfetmek, zavallı annesiyle özdeşleşmesine neden olur. Dahası, fantazilerine siyasi itirazları da vardır: Bu fantaziler kadınların bugün keşfetmeyi dilediği türden bilinçdışı fantaziler veya düşünceler değildirler. Bu nedenle tanınmaları ve onaylanmaları epey zordur. "Bu fikre karşı direniyorum – nasıl bu şekilde *düşünebilirim*?" der. Ama sonra birdenbire şunu merak eder: "Beraber çalıştığım bir kadına hayranlık duyduğum oldu mu hiç?"

B'nin toplumsal cinsiyet inşası, vurgusu J'ninkinden önemli ölçüde farklılaşan benzersiz bir duygusal yapılanmaya sahiptir. B erkek olmak istemez ve kendisini bir erkek olarak düşlemez. Daha ziyade, kesinlikle bir erkeğe sahip olmak ister. Duygusal olarak, bilişsel olarak ve bilinçli fantazide, karşıcinsel kadınlığı vurgular. B'nin erkekleri idealize edişi, onu nasıl kurtarabilecekleri fikrinin etrafında döner; J'ye göre, erkeklerin ve oğlanların kendilerine olan görünüşteki güvenleri ve aldırış etmeme becerileri esastır. B'ye göre utanç ve heyecan, duygusal anlamda onun cinsiyet duygularının esasını oluşturur; J'ye göre öfke cinsiyetin tanımlayıcı bir ölçütü haline gelir. Bu iki vaka, kadın gelişimine ilişkin Freud'un tarif ettiği (1931) üç tipik örüntünün ikisine bazı açılardan benzer. B annesini ve kadınları reddederek karşıcinsel bir dişilik geliştiren kıza benzer. Ona annesinin vermediği ve veremediği şeyleri vermeleri için erkekleri cinsel açıdan arzular. J ise dişilikten kaçınan ve eril bir özdeşleşme (Freud'a göre babayla özdeşleşme) geliştiren bir kızdır. Böyle bir özdeşleşme, davranışsal bir lezbiyen nesne seçimini içerebilir de içermeyebilir de.[4]

K'ye göre, cinsiyetin en belirgin veçheleri öncelikle erkek-kadın karşıtlığı çevresinde örgütlenmemiştir. K, J'nin tersine, bir erkeğin ayrıcalıklarına ve niteliklerine sahip olmayı istemekle ilgilenmez; B'nin tersine, cinsel anlamda bir erkeğe sahip olmayı da

4. Freud, bir genç kızın, cinsel olmayan alanlarda başarı kazanmasını sağlayabilecek eril özdeşleşmelerin yanı sıra genel olarak cinsellikten de vazgeçtiği üçüncü bir örüntü tanımlar. Genç kız, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve yüceltmeler açısından genel olarak ketlenmiş hale gelir. Freud'un yazılarındaki kadın çeşitliliği hakkında bir tartışma için bkz. Chodorow 1994.

istemez. K, Freud'un klasik kuramındaki gibi, cinsiyetini bedene göre örgütler – ama erkeklik ve kadınlığa dayanarak değil. Bedensel cinsiyeti küçük kız-anne karşıtlığına dayanarak örgütler. K kendini yetersiz küçük genitallere sahip –penisi olan erkeklere kıyasla değil, yetişkin genitallerine ve üretken güçlere sahip olgun kadınlara kıyasla– yetersiz bir kız gibi hisseder. Bu yetersizliğe ilişkin anılar, hem erken gizillik döneminden hem de ergenliğin erken ve orta dönemlerinden gelir.

K'nin kendi dişi bedeniyle deneyimine hâkim duygu tonu olan utanç, onun anne-küçük kız fantazisindeki mukayeseye uzanır ve bu mukayeseyi çürütür, böylece fantazi kendi kendini yadsımış olur. K'ye göre, yetişkin kadınların bedenlerinin kendi problemleri vardır. Örneğin hamilelik ve regl, kadınlarda kramplara neden olur, onları güçsüzleştirir, halsizleştirir ve ağırlaştırır, aynı zamanda kontrol edilemez bedenlere bağlı olduklarını hatırlatır onlara. Karşıcinsel ilişkiler, bu utanca, daha büyük bir tereddüt yaratan çatışmalı bir çözüm sunarlar. Güçlü, eril erkekler K'ye dişi bedenini beğenmesi ve kendini tam anlamıyla kadın olarak hissetmesi için yardım edebilirler, ama aynı zamanda varlıklarıyla ona zayıflığını ve dişilikten gelen genel alçaklığı ve zayıflığı anımsatırlar. Ama çok da erkeksi olduklarını düşünmediği erkekleri seçerse, böylece kendi zayıflığı çok fazla aklına gelmez. K, dişil karşıcinsel bir kadın olarak kendini yetersiz hisseder – bu da kendine göre utanç verici bir durumdur. Daha büyük bir ikilem ise, kendisini bilinçli olarak feminist saymasından kaynaklanır. Şöyle der: "Kadınların güçsüz olduğunu düşünmekten nefret ediyorum."

K, erkek-kadın karşıtlığı olarak cinsiyeti ve erkekler karşısında dişilerin yetersizliğini, küçük kız-yetişkin kadın karşıtlığı kadar yoğun bir biçimde yaşamaz. Fantazisi ve duygularına girdikleri zamanda da, beden veya cinsellikten ziyade iş konusunda yoğunlaşırlar. Kadın olmak, iş hayatında rekabet edememekle sonuçlanır: "Sen çok zayıfsın, bu dünyada barınabilmek için yeterince dayanıklı değilsin. Bağımlısın." İş, üstü kapalı bir şekilde, kadınlığın üstesinden gelme yeri olarak işlev görür. K "tepenin kralı", "totem kutbunda en yüksekteki kişi" olmak, bir erkek gibi, erkeklerden veya cinsiyetsiz biri gibi (örtük olarak erkek) cinsiyetsiz diğer kişilerden kabul ve takdir görmek ister. Ancak bu dilek sonradan alda-

tıcı bir hal alır, çünkü onaylanma isteği bir tür bağımlılıktır, bundan dolayı da dişildir ve zayıflıktır.

K'nin, yetişkin kadınların bedenlerinden dolayı zayıf oldukları ve işte başarılı olmanın erkeğe ait bir özellik olduğu fantazisinden ve korkusundan dolayı, ona göre "yetenekli kadın" ifadesi kendi içinde çelişkilidir. Bir grup kadının bulunduğu bir iş toplantısını tasvir eder, yeteneklerinden nasıl da etkilenmiştir: " 'Öl veya öldür' tarzında bir etkileşim değildi, ama ben buna alışık değilim. Ben 'öl veya öldür' modelinde çakılıp kalmışım. Böyle bir ortamda nasıl davranacağımı bilemedim. Ötekinde daha rahatım – erkekler gibi parladığım diğer ortamda yani, ama mesele sadece erkekler değil. Fikirlere doğrudan birçok itirazın geldiği ortamlarda kendimi nasıl idare edeceğimi bilirim. Bu beni mutlu etmez, ama içine çeker. Daha düz, yumuşak bir ortama, hiyerarşinin bulunmadığı bir ortama uyum sağlamakta zorlanırım. Yukarı çıkmak ya da aşağı inmek olmazsa, yukarıya ya da aşağıya doğru bir gidiş yoksa, düşmemek için mücadele etmek yoksa, yok olurum."

K'nin bakış açısında yetenekli, hiyerarşiden uzak ve kadın olmak için ayrılmış bir duygusal veya bilişsel alan bulunmaz. Ona göre, kendi profesyonel emelleri, düşünme tarzları ve etkileşime girmeyi tercih etme yöntemleri erildir. Başka türlü nasıl davranacağını bilmez, ama bu tür emeller yine de çatışma yaratır. İş ortamında "öl veya öldür" modelini deneyimler ve bu tarzda yürütülen bir işi yapmaktan zevk alır, ama aynı zamanda ahlaki veya siyasi açıdan bu durumdan hoşlanmaz. Dahası, bu zevk çatışmalı ve utanç vericidir. Üstelik her zaman keşfedilme korkusu yaşar – erkek değil de kadın olduğunun keşfedilmesinden korkar, daha da kötüsü, kadın değil de küçük bir kız, yetersiz bir kadın olduğunun keşfedilmesinden.

C ise, başka bir toplumsal cinsiyet yapısını, farklı bir duygu tonunu ve arzu nesnesini dışavurur. Baba değil anne; penis değil meme; esirgeyici bir kurtuluş veya özerklik değil bakım ister. C'ye göre, kadın olmak ve kadınlarla olmak, annesine ilişkin düşüncelerini ve ihmal edilme duygularını açığa çıkarır. Kadınların erkeklerle ilişkilerini düşündüğünde, üzücü bir muhtaçlık hali yaşar. Erkeklerin, kadınları kendilerine bağlamak için kadınlarda, en azından kendisinde olmayan özel bir yeteneğe sahip olduklarını hisseder.

Kadın arkadaşlarıyla birlikteyken, her şeye sinen bir "daha çok isteme" duygusu yaşar ve bunu elde edememekten gelen öfkeyi, üzüntüyü hisseder. Kadın olmanın sorunu budur, öteki kadınlar için benzersiz değilsinizdir. C, tüm kadın hastaların benim için aynı olduğunu zanneder. Keyfi ve değişken bir şekilde ilgi görürler, oysa ki bütün erkek hastalar benzersizdirler ve ödüllendirilirler. Kendini dışlanmış ve ümitsiz hisseder. Dolayısıyla, kadınlar onları kayırdığı için erkekleri ve anneden/kadınlardan onun yaşadığına benzer kayıtsız bir ilgi veya ilgisizlik gördüklerini farzettiği kadınları kıskanır.

Bu "ihmal edilmişlik" ve kıskançlık tonlamasının, oidipal (ya da "olumsuz oidipal": kız için, anneye sahip olma ve babadan kurtulma isteği) veya pre-oidipal (iki-kişili bir ilişki varsaymak) sayılmasının yararlı olduğuna inanmıyorum. Fantazinin, anne, baba ve cinsellik imgelerini içeren üçlü bir yapısı vardır; ancak meme arzularını, açlığı, muhtaçlığı, boşluk duygularını, annenin/kadının gözünde bir kadının öteki kadınlarla yer değiştirebileceği algısını (erkeklerin arzularının konuyla ilgisi yoktur burada), kadınların erkeklere sunduğu şeylerin beslemek ve doyurmak olduğu duygusunu kaynaştırır. Bu toplumsal cinsiyet inşasında, erkek-kadın farklılıkları kardeşlik meseleleriyle duygusal anlamda iç içe geçmiş ve onların biçimini almıştır. Boşluk duygusu ve muhtaçlıktan kaynaklanan üzüntüler C'nin yaşamı boyunca art arda sıralanırlar ve onun kişisel cinsiyet canlandırmalarında, çağrışımlarında merkezi rol oynarlar. Açıkçası cinsiyet ayrımında penisten çok memenin esas olduğu ve cinsiyet inşasının, memenin ve kendiliğin içe ve dışa yansıtılan iyiliği/bütünlüğü ve kötülüğü/yıkıcılığı çevresinde örgütlendiği yönündeki Kleinci bakış açısı, C'nin genelde psikolojisi, özelde de cinsiyet anlayışı açısından, klasik Freudcu kavrayıştan çok daha fazla anlam ifade eder.[5]

5. Klein'ın takipçileri ne yazık ki onun toplumsal cinsiyet hakkındaki fikir verici yazılarının (Klein 1928, 1945 ve 1957) üzerinde durmamıştır (ama bkz. Birksted-Breen 1999 ve Chodorow 1999). Modern Kleincılar, Oidipus kompleksine ilişkin araştırmalarında cinsiyetle meşgul olmaya veya onu sorunsallaştırmaya yönelmediler; bunun yerine (karşıcinsel) ebeveynle ilişki içindeki genel çocuk tipine yöneldiler (örn. bkz. Britton 1992).

Betimlediğim tüm cinsiyet özdeşleşmeleri ve fantazileri hem kültürel hem de kişiseldir. Toplumsal veya kültürel bir eleştirmen, bu imgelerin, fantazilerin ve cinsiyet inşalarının birçoğunu açıklamak için bir psikolojiye dayanmak gerekmediğini iddia edebilir (bu iddiasında kısmen de haklıdır). Erkeklerin daha güçlü olduğu, öfkelerini daha özgürce ifade edebildiği, kadınlardan daha çok yer işgal ettikleri, kadınlarınsa onlara hizmet ettiği tamamen kanıtlanmıştır. Kültürel olarak, kadınların edilgen olması gerektiği buyrulmuştur. Birçok kültürde ve ailede kadınlardan erkeklere teslim olmaları, kendilerini onlara adamaları ve kızlarıyla, oğulları ve kocalarıyla ilgilendikleri kadar ilgilenmemeleri beklenir. Hastalarımın bu konularla ilgili görüşleri kendi ailelerinden ve genel olarak kültürden kaynaklanır; erkekliğe ve kadınlığa ilişkin anlamların kültürel olarak ortaya çıkmış bu yönünü görmezden gelemeyiz. Bu inançlara ve düşüncelere sahip olmak "gerçeğe uygundur"; cinsiyetçi bir toplumun iyi bir analizidirler. Yeniden inşalarda veya aktarımlarda bunları karşıt cinsiyete uyarlanmış olarak görme olasılığımız azdır. Kültürel ve toplumsal ortamın değerlendirilmesi, hastalarımın kendi durumlarına ve ruhlarına ilişkin değerlendirmelerinin ve duygularının bir parçasıdır aynı zamanda.[6]

Bu açıklamalarda tanıdık toplumsal ve kültürel örüntülerin farkına varırız – örneğin bir boşanma, kaypak bir baba ve eğer babacığı onu kurtarırsa her şeyin yoluna gireceğini düşünen reddedilmiş küçük bir kız. Kendisi gibi biz de onu ailevi koşulların ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir kurbanı olarak görebiliriz. Bazı gözlemciler veya eleştirmenler, kendisinin de yaptığı gibi, şunu sorabilirler: Annen, yoksulluğun giderek kadınlarla özdeşleştiğini gösteren istatistiki verilerden biriyken, nasıl olup da zengin, canlı, doğurgan bir anne imgesine sahip olabilirsin ki? Benzer şekilde, heyecan verici bir erkekliğe değer veren bir kültürde, kızların ve kadınların erkekleri idealize etmeleri ve kadınları değersizleştirmeleri beklenecek bir sonuçtur. Bu kadınlar *Beğendiğiniz Gibi* ve *Peter Pan* gibi öykülere değil, *Külkedisi*'ne, *Uyuyan Güzel*'e ve go-

6. Ayrımcı değerlendirmenin, genç kızların duygusal ve fantazi dolu cinsiyete dayalı kendilik ve cinsellik duyguları üzerindeki etkisine ilişkin etkili bir açıklama için bkz. Benjamin 1988 ve 1991.

tik romanslara ya da "parçalara ayrılan" Patsy Cline'a saparlar.

Dahası, tüm klinik örneklerimle kesişen bir izlek vardır ki, feminizmin psikolojiyi sahiplenmesi ile ona getirdiği eleştirinin esasını teşkil etmiştir. Görüştüğüm bütün kadınlar, yarattıkları cinsiyete dayalı öznellikte, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kimi veçhelerine yönelik psikolojik bir kaygıyı yansıtırlar. Her insanın erkekliği ve kadınlığı hayata geçirme tarzı, duygu ve fantaziyle yoğrulmuş bir cinsiyet kimliği geliştirme tarzı, sadece farklılığın kendisinin değil, değer ve güçteki farklılıkların kişisel olarak hayata geçirilişlerini de içerir. Erkek-kadın tezatları, her zaman olmasa da çoğu kez erkek hâkimiyetine, ayrıcalığına veya üstünlüğüne dayanır (gelgelelim annesini ve diğer kadınları kesinlikle baskın, ayrıcalıklı ve üstün gören bir adamı konu alan ilginç bir vaka tartışması için bkz. Stein 1995). Hepsi de içe ve dışa yansıtmalı anlamla dolmuş olan cinsellik, toplumsal cinsiyet, eşitsizlik ve gücün psikolojik açıdan öne çıkan bu iç içelikleri, psikanalistlerin neden hem kültürel hem de klinik bir tutum takınmaları gerektiğini gösterir.

Öte yandan bu kültürel anlamlar, kişisel cinsiyette tekrar tekrar inşa edildikçe, bireysel duygu ve fantazinin özgül yönleriyle, kendiliğin veçheleriyle ve bazı ailelerce geliştirilen bilinçli ve bilinçdışı cinsiyet imgeleriyle iç içe geçerler. Bu kişisel içerimler, yalnızca kültürel bir tutum takınmanın neden yeterli olmadığını, kültürel değerler veya anlamlar temelinde yapılan bir açıklamanın tek başına neden eksik kaldığını açıklar. Bu nedenle, kültürel anlayışla kişisel anlayışı birleştirdiğimizde her zaman ince bir çizgide yürüyoruz demektir. Hem kültürel hem de toplumsal alanlarda cinsiyet eşitsizliğinin varlığı, kadınların bu eşitsizliğe karşı ortaya koyduğu çeşitli fantazi yorumlarını ve duygusal nüans çeşitliliğini açıklamaz. Yoksulluğun giderek kadınlıkla özdeş bir hale geliyor olmasının, bazı kadınların güçsüzlük ve muhtaçlık duygusunu açıklamakta tek başına yeterli olmayacağını anlamak için, son derece yoksul olup eziyet gördükleri halde canlılıklarıyla yaratıcılıklarını koruyan annelerden bahseden kızların otobiyografik ve yazınsal anlatılarına bakmamız yeterli olacaktır.

Ayrıca hastalarım, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet eşitsizliğiyle ilgili düşünceleri yüzünden kendilerini çaresiz, endişeli ve çatışmalı hissederler – kadınlardan biri, güçlü bir erkek olmaya dair gizli

fantazisi ve erkeksi güçler olarak gördüğü şeyler karşısında hissettiği imrenme konusunda, diğeri annenin bakımına duyduğu üzücü istek konusunda, başka bir kadın hırslı olmayan kadınları küçümsemesi konusunda, bir diğeri iflah olmaz erkek ihtiyacı konusunda, diğeri baba hâkimiyetine karşı duyduğu öfke ve annesi için duyduğu üzüntü konusunda, öbürü babasının yokluğundan dolayı duyduğu üzüntü konusunda. Bu bilinçdışı fantazileri savuşturmaları ve barındırmaları onları diledikleri gibi yaşamaktan alıkoymuştur – profesyonel başarıların oğlan çocuk olma fantazisiyle, muhtaç ve bağımlı olma duygusuyla çelişeceği veya profesyonel katılımın onları cinsel anlamda utandıracağı korkusu yüzünden mesleki gelişimleri ketlenmiş, tatminkâr ilişkilere girememişlerdir.

Erkeklerin öfkeli, maymun iştahlı veya talepkâr olabileceği, kadınların ya da annelerinse güçsüz olduğu inancı, hem toplumsal bir analizdir hem de suçluluğun ve ketlemenin, anneyi onarma ve ondan daha ilerde olmama ihtiyacının güçlü bir güdüleyicisidir. Anneyle ilgili olarak hissedilen suçluluk ve üzüntü, kadının özerkliğini, zevkini ve başarısını, herhangi bir kültürel buyruk kadar kısıtlayabilecek, kadınlara özgü yaygın takıntılardır. Kadının özerkliğinin, zevkinin ve başarısının, kendi annesini aşmakla sonuçlanmasının nedeni tam da bu eşitsiz toplumsal cinsiyet düzenlemeleri ve inançlar olsa da, durum değişmez. Benzer şekilde, gerek kadınların bağımlılığı gerek erkeksi işlerle uğraştıklarının keşfedilmesi yüzünden, erkekler karşısında duyulan utanç, bu tür uğraşların daha baştan erkeklere özgü uğraşlar olarak kodlandığı bir kültürel bağlama yerleşmiştir kesinlikle. Ama bu utanç kendi başına da yaşanır; çoğunlukla böyle bir kodlamayı yorumlayamayacak kadar erken bir gelişim noktasından kaynaklanan bilinçdışı fantazilerin etkisini taşır. Bu kendi içinde bir çatışmadır ve özel kültürel beklentilerle ve anlamlarla girilen etkileşimin yanı sıra, kendilik ile cinsiyete ilişkin genel anlayışı da etkiler.

Verdiğim örnekler, cinsiyetin tarihsel olarak konumlanmış, kültürel, söylemsel inşalarını yansıtır, belirtir ve bunların üzerinde yapılanır. Fakat görüştüğüm kadınların hiçbiri simgeselin alanına basitçe girmemiş, kendini basitçe kültürel bir söylemin, eşit olmayan bir toplum ya da yönetimin içine yerleştirmemiştir. Doğumdan itibaren hepsi de cinsiyetlerini –öfke, haset, suçluluk, hınç, utanç, ar-

zu, hırs dolu bir onaylanma ihtiyacı, üzüntü, kıskançlık, korku veya tiksintiye ilişkin– yoğun bireysel duygu ve fantazilerle, karakteristik savunma örüntüleriyle –suçluluk, inkâr, bölme, yansıtma ve bastırma örüntüleriyle– etkin bir biçimde inşa etmişlerdir. Bu kişisel kalıp ve bireysel duygusal tonlama her kişinin cinsiyet anlayışının içine işler.

Feministler söylemsel olarak inşa edilmiş, kültürel ve siyasi cinsiyete ilişkin dengeli kuramlar geliştirmişlerdir. Tarihin, sınıfın, tabakanın, ırkın veya etnik kökenin özgüllerine karşı duyarlıdırlar ve cinsiyetin sahnelenişinin ve inşasının olumsal, parçalı ve muğlak yapılarının bilincindedirler. Fakat tek başına bunlar, cinsiyetin nasıl inşa edildiğini –kültürel olarak yerleşmiş bu pratiklerin ve söylemlerin, toplumsal cinsiyeti ve cinsiyet kimliğini yaşayan ve kuran o kişi için ne anlama geldiğini– bize açıklamaz. Psikanalizin betimlediği, kişisel anlamın yaratılması için gereken yetiler ve süreçler, tıpkı kültürel kategoriler ve toplumsal ya da kültürel rollerin sahnelenişi veya yaratımı gibi, cinsiyete dayalı öznelliğin oluşumuna katkıda bulunurlar. Klinik çalışmalar, varoluşun bütün öğelerinin (anatomi, kültürel anlamlar, aile, ekonomik ve politik koşullar, sınıf, ırk, toplumsallaşma pratikleri ve ebeveyn kişiliğinin etkisi) onlara psikolojik bir anlam veren içe ve dışa yansıtmalar ile fantazi yaratıları aracılığıyla yön değiştirdiğini ve inşa edildiğini göstermektedir.[7]

7. (Hegel'in hakkını Hegel'e vererek) Burada Marx'ın ünlü iddiasını açımlıyor ve bu iddiaya karşı çıkıyorum: "Yaşam bilinç tarafından belirlenmez ama bilinç yaşam tarafından belirlenir" (1845-46, 155). Bu çok alıntılanmış iddia, sosyolojinin büyük bir bölümünde makro-belirlenimciliklerin, antropolojide kültürel belirlenimciliklerin, postyapısalcılığın siyasi-kültürel belirlenimciliklerinin ve bunların her birinden türeyen feminizm çeşitlerinin temelini oluşturan kuram öncesi bir varsayım haline gelmiştir.

4

Kuramsal Cinsiyet ve Klinik Cinsiyet

> Normal bir ben... genel anlamıyla normallik gibi, ideal bir kurgudur. Gerçekte her normal insan yalnızca ortalama olarak normaldir.
>
> Sigmund Freud, "Sonlandırılabilen ve Sonlanmayan Analiz"

TIPKI psikanalizin feminist kuramdaki yaygın varsayımlara örtük ve açık olarak meydan okuması gibi, feminizm de cinsiyete ilişkin psikanalitik düşüncedeki yaygın eğilimlere meydan okumuştur. Bu bölümde, psikanalitik düşüncedeki cinsiyete ilişkin bazı epistemolojik ve metodolojik sorunları düşünürken, feminist itiraza karşılık veriyor ve bu itiraz üzerinde ayrıntılarıyla duruyorum. Öncelikle, cinsiyet üzerine (ve psikanalizde bundan ayrı düşünülemeyecek olan cinsellik üzerine) psikanalitik düşüncenin bireyselliği ve farklılığı evrenselliğe ve benzerliğe indirgediğini; bu süreçte de inip çıkan kişisel duygusal cinsiyet anlamlarına ilişkin klinik gözlemleri sabit gelişim aşamalarına dönüştürdüğünü öne süreceğim. İkincisi, psikanalitik düşüncenin, ne cinsiyet psikolojisinin karışık kültürel veçhelerinin, ne de kuramımızda yer alan, üzerinde pek düşünülmemiş kültürel varsayımların yeterince bilincinde olduğunu iddia edeceğim; bu ikinci gruptaki sorunların kısmen birinci gruptakilerde payı vardır. Psikolojik cinsiyeti, kliniğe daha çok dikkat edip daha az kuramsal veya gelişimsel temelli olarak ele almanın, psikanalize yöneltilen feminist eleştirilere yanıt verebileceğini ve –psikolojik gerçekliği etraflıca ve daha doğru bir şekilde betimleyerek– psikanalitik kuramın kendisi için de ıslah edici bir rol üstle-

nebileceğini ileri süreceğim. Öznel toplumsal cinsiyet inşaları hakkında, klinik bireysellikle de bağdaştığına inandığım genellemeler yapacağım.

Önceden de belirttiğim gibi, akademik feminizm toplumsal cinsiyet kimliklerinin çeşitliliğini savunmuş ve kültürün cinsiyet açısından merkezi önemini göstermiştir. Analistlerse bu gerçeği klinikte öğrenirler, gerçi kuramı oluştururken hafife alma eğilimi gösterirler. O halde, bir yanda cinsiyet kimliği, cinsel fantaziler, cinsiyet fantazileri ve bireysel kadın ve erkek ruhlarıyla ilgili olarak aktarımsal, klinik ve deneysel olarak yaşadığımız ve gözlediğimiz şeylerle, diğer yanda, çoğu kuramsal ve gelişimsel değerlendirmenin kaçınılmaz ya da zorunlu gelişim aşamaları, "kadınlık" psikolojisi, cinsiyetin aktarımdaki "rolü" ve cinsiyetle ilgili diğer gelişimsel veya ruhsal süreçler ve görevler hakkında iddia ettiği şeyler arasında bir uçurum olduğunu öne sürüyorum. Klinik çalışmamızda, tedavinin seyri boyunca değişen bir aktarım ve karşı aktarım kümelenmesine rastlarız. Gelişimsel cephede de, her bakıcı-çocuk çifti bilinçdışı fantazi ve duyguyla yoğrulmuş kendi ilişkilerini biçimlendirir; çocuklar kişilerarası anlamın yaratılması için bütün deneyim ve algılarına kendi yetilerini taşır. Bu aktarım-karşı aktarım kümelenmeleri, bilinçdışı ebeveyn-çocuk iletişimleri ve her insanın ruhsal yaşamı, öznel cinsiyetin ve cinselliğin veçhelerini içerir. Bunlar da kendiliğin, bilinçdışı fantazinin ve duygulanımın diğer veçheleriyle iç içe geçmiştir her zaman (bkz. Dimen 1991). Bence, cinsiyet kimliği ve cinsiyet psikolojisinin veçheleri, bu kişisel, aktarımsal anlam yaratma bağlamlarında gelişir ve yaşanır. Böyle bir perspektiften bakıldığında, cinsiyetin de tıpkı kendilik gibi kişiye özgü olması gerektiği aşikârdır (aynı zamanda bkz. Chodorow 1994).

Gelgelelim psikanalitik kuram bu bireysel biricikliği vurgulamaz. Cinsiyetin de ruhsal işleyişin öteki veçheleri kadar olumsal, yaratılmış, bireysel ve gelişim halinde olduğunu kabul etmez. Klasik kuramcıların yanı sıra çağdaş kuramcılar da, erkek-kadın zıtlığı hakkında evrenselci iddialarda bulunurlar ve bu iddiaların kadınlık ve erkeklik deneyimine dair temel çekirdeği ya da özü betimlediğini ifade ederler. Bu gözlem, asimetrik olarak fallik hadıma veya "cinsel ayrım"a dayanan psikanalitik modellere olduğu

kadar (Birksted-Breen 1996; Breen 1993; Mayer 1995; Roiphe ve Galenson 1981), "ilksel dişilik"e ilişkin kuramlara (örn. Kestenberg 1968, 1980; Mayer 1985) ve toplumsal cinsiyet kimliği hakkındaki araştırmalara kadar uzanır (Tyson 1982). Fransız kuramcılar da, ister Lacancı (Mitchell ve Rose 1982), ister Lacan karşıtı (Irigaray 1985), ister anaakımcı olsunlar (Chasseguet-Smirgel 1985, 1986; McDougall 1986), cinsiyet kimliğine ve bunun psikobiyolojik özüne ilişkin evrenselci iddialarda bulunurlar. Tüm bu yazarlar, Freud'un genital anatomi vurgusunu, libidinal evre kuramını ve Oidipus kompleksi kuramını daha örtük veya daha açık bir şekilde izleyerek, gelişimin kaçınılmaz görünen (ya da en azından arzu edilen) evrelerini, gelişimsel görevleri, doğuştan gelen kadınlık ve erkekliği, "erkek" veya "kadın" psikolojisini ya da her analizde neyin keşfedilmesi ve analiz edilmesi "gerektiğini" tartışırlar. Akademik psikoloji alanının büyük bir bölümü ve popüler psikoloji alanının neredeyse tümü gibi psikanalitik edebiyat alanı da, aşırı genellemeler yapmaya, bütün erkekleri bütün kadınların karşısında konumlandırmaya ve erkeklik ile kadınlığın, bunların dışavurulan biçimlerinin çok çeşitli değil bir tek olduğunu varsaymaya yönelmiştir.

Geleneksel psikanalitik bakış açısını eleştirenlerin birçoğu alternatif bir evrenselcilik öne sürmektedir. İlişki içindeki kendilik kuramcıları (Jordan, Kaplan, Miller, Stiver ve Surrey 1991), kadınların bilme biçimlerini araştıran kuramcılar (Belenky, Clinchy, Goldberger ve Tarule 1986; Goldberger, Tarule, Clinchy ve Belenky 1996) ve kadın sesini veya ahlakını inceleyen kuramcılar (Gilligan 1982; Gilligan, Rogers ve Tolman 1991; Brown ve Gilligan 1992) da sonuçlarını yalnızca klinik, gözlem veya deney esaslı bulgular olarak değil, kadınların nasıl olduğuna, hatta üstü kapalı bir şekilde, nasıl olmaları gerektiğine ilişkin evrensel iddialar olarak sunarlar.[1]

Anaakıma dahil olan yazılarda bile istisnalar vardır elbette. Applegarth'ın bir makalesi (1976), kadınların çalışma hayatında ketlemelere neden olabilen birçok çatışma biçimini ve örüntüsünü

1. Bu son kuramlar, Gilligan hariç, akademik feministler tarafından hemen hemen hiç okunmamalarına ya da alıntılanmamalarına ve anaakım psikanaliz tartışmasının bir parçası olmamalarına rağmen, *ilişki içindeki kendilik kuramı* ve kadınların sesi kuramı, feminist terapideki söyleme ve eğitim atölyelerine hâkim olabilmektedir.

tartışır. Daha yakın bir zamanda Tyson (1991) şunu öne sürmüştür: "Kadın gelişimine ilişkin *tek* bir hikâye değil, pek çok hikâye, iç içe geçmiş birçok tema ve birçok olası sonuç olabilir" (583; Tyson 1996' da birkaç kez yinelediği bir iddia). Person (1995) kadınların ve erkeklerin çeşitli fantazilerine ve hayallerine değinir, Schuker (1996) ise kadın eşcinselliğinde birçok etiyoloji ve dinamik olduğunu ileri sürer.

İlişki psikanalistleri, hâlâ büyük oranda karşı çıkılmamış olan Freudcu varsayımı eleştirmişlerdir. Freudcu varsayım, cinsiyet (ve kendilik) söz konusu olduğunda, genital anatominin ve beden beninin önce geldiğini söyler. Aynı zamanda bu kuramcılar, cinsiyeti ikiye ayıran ve kutuplaştıran yaygın psikanalitik eğilimle de tartışmaya girmişlerdir.[2] Feminist postmodernizme dayanarak, cinsiyet psikolojisinin çeşitliliği, bireyselliği, değişkenliği ve istikrarsızlığını savunmuşlardır (bkz. örneğin Dimen 1991; Goldner 1991; Harris 1991; Benjamin 1995, 1996; Mitchell 1996; Gabbard ve Wilkinson 1996). Analist ile analiz edilen kişi arasında oluşan ve bireylerde gözlenen ilişkisel, olumsal ve değişken cinsiyete dayalı beden ve cinsellik inşalarını klinik olarak göstermiş ve kuramsal olarak yeniden ele almışlardır (bkz. örn. Wrye ve Welles 1994; Wrye 1996; Shapiro 1996; Knoblauch 1996; Gerson 1996; Harris 1996; Dimen 1996; Harris ve diğ. 1996). Böylece, bedenlerin ve arzunun zihin ve ilişki için önemini göz ardı etmeksizin, bizi genital anatominin herhangi bir veçhesinin tekil anlamlarını konu alan basit araştırmaların epey ötesine taşımışlardır.

Psikanalitik evrenselleştirme durumunda, hem metodolojik hem de epistemolojik bir ayrışma söz konusudur. Bizim vaka yöntemimiz, öznelerarası analiz ortamında ortaya çıkan benzersiz kişiye odaklanır ve öne sürdüğümüz bilgiler klinik bulgularımıza dayanır. Yine de, toplumsal cinsiyet ve cinsellik söz konusu olduğunda, kuramlarımız, bedensel işlevlerin gelişim evrelerini başlattığı ve karakter ile patolojinin cinsiyet açısından farklılaşmış veçhelerine önayak olduğu yönündeki varsayımı (gelişim çizgileri ve gö-

2. Elinizdeki bölümler, sözünü ettiğim kolektif çabanın bir parçasıdır ve ben bu konudaki çeşitli yazıları okuma fırsatı bulmadan önce, başka yerlerde önceki biçimleriyle yayımlanmışlardır.

revler bakımından) genelleştirir ve evrenselleştirir. Epistemolojimizin pratik sonuçları vardır. Çoğu kez, gözlediğimiz veya inandığımız yararlı örüntüler –önbilinçli, bilinçli ve bilinçdışı şekillerde– normatif veya istatistiksel beklentiler olarak ya da asli ve evrensel hakikatlere dair kesinlikler olarak kavranır. Böyle olduğu için de, klinik, deneysel ve öznelerarası anlayışı ve farkındalığı engellerler. Özcü, evrenselleştirici ve aşırı genelleyici yaklaşım ile klinik vaka yaklaşımı arasında epistemolojik ve metodolojik açıdan bir çatışma vardır; klinik olarak, bireyler üzerinde çalıştığımızda farklılık, çeşitlilik ve benzersizlik keşfederiz.

Bu sonuçlara, üzerinde düşünülmemiş çeşitli pratikler yol açmış gibidir. (Genelleme, asılsız evrenselcilik ve asılsız ayrım için J. R. Martin'e bakınız [1994]. Bu alandaki feminist ithamların muhtemelen bir tercüme hatasından ileri geldiğini açıklığa kavuşturmak önemlidir. Bir klinik tedavi uzmanı ya da deneysel toplum bilimci tarafından yaygın örüntülerin genelleştirilmesi ya da gözlemlenmesi olarak farz edilen şey, deneysel kategorilere veya yöntemlere sahip olmayan bir hümaniste "özcü yaklaşım" veya "evrenselleştirme" olarak görünür.) Şu şekilde kabul edilmiş genellemelerle başlayabiliriz: Kadınlar erkeklere göre kendilerini mahremiyet ve bağımlılık içinde daha rahat hissetmeye yatkındır; oğlan çocuklar fiziksel olarak kız çocuklardan daha saldırgandır; kadınlar histeriye erkekler saplantıya eğilimlidir; oğlanlar dışavurur, kızlar içe atar. Bu tür genellemeler deneysel gözleme dayanır ve örtük olarak istatistiksel iddialardır – yaygınlığa veya tipikliğe dikkat çeken iddialardır. Bütün istatistiksel iddiaların arkasında sapma vardır; istatistik, sapmayı varsayar; benzer koşullarda ileri sürülen iddialar da böyle yapmak zorundadır. Dolayısıyla bu iddialarda, bazı küçük kızların fiziksel olarak bazı oğlan çocuklarından daha saldırgan olduğu, bazı erkeklerin kendilerini mahremiyet ve bağımlılık içinde kadınlara göre daha rahat hissettiği, bazı erkeklerin histerik bazı kadınların takıntılı olduğu, vs. de ima edilir.

Fakat psikanaliz tarihinde, görünüşe bakılırsa deneysel genellemeler önce –deneysel kökenlerinin ötesine geçmelerine izin verilmiş olan– aşırı genellemeler, sonra da evrenselleştirmeler haline gelirken, sapma çoğu zaman unutulmuştur. Kızların aksine bütün oğlan çocukların fiziksel anlamda saldırgan olduğunu; bütün er-

keklerin bağımlılık konusunda kendilerini rahatsız hissettiğini; bütün kadınların ilişkiye gereksinim duyduğunu düşünmeye başlarız. Bu aşırı genellemelerin ve evrenselleştirici iddiaların birtakım klinik sonuçları olmuştur: Klinik tedavi uzmanları, fiziksel olarak saldırgan bir kız çocuğuna ya da fiziksel olarak saldırgan olmayan bir oğlan çocuğuna rastladıklarında; bir erkek hastada farkına varmayacakları ya da farklı bir şekilde farkına varacakları aşırı saldırgan bir hırsı bir kadın hastada gördüklerinde patolojiden kuşkulanmaya başlarlar. Bir partneri bırakıp diğerine gitmenin ya da sömürücü cinsel edimin, bir erkekte bir kadında olduğundan farklı psikobiyolojik kökenleri olduğu düşünülür, oysa her iki durumda da dinamikler çok benzer olabilir. Buna karşılık, iki erkeğin davranışsal olarak birbirine benzeyen zorlantılı cinselliklerinin de farklı dinamik anlamları olabilir.

Evrenselleştirme, özcü yaklaşımdan farklıdır, ama –erkeksi ya da kadınsı olmanın ne demek olduğuna ilişkin bir öz tanımlayarak– özcü yaklaşıma yol açabilir. Psikanalistler tarihsel olarak, anatominin bir biçimde toplumsal cinsiyet kimliğinden önce geldiğini veya onun temelini oluşturduğunu ya da cinsiyetin veya cinselliğin öteki bileşenlerinin sahip olmadığı ayrıcalıklı bir önemi olduğunu varsayma konusunda Freud'un izinden gitmeye yöneldiler.[3] Galenson ve Roiphe gibi, Freud'a göre de kadın psikolojisinin özü penis haseti, bunun neticeleri ve dönüşümleridir; erkekliğin özü ise hadım edilme kaygısı, bunun neticeleri ve dönüşümleridir. İlksel dişilik kuramcıları bu anlayışlara karşı çıkar ve dişiliği, kadın geni-

3. Makale sayısına bakacak olursak, kadınların ya da erkeklerin psikolojisi hakkında pek az yazının psikanaliz dergilerine sunulduğunu (veya bu dergilerdeki denetim süreçlerinden geçtiğini) görürüz. Ama yayımlanmış olanlar, büyük ölçüde genital anatomi hakkındaki fantazilere ve duygulara odaklanırlar. *Journal of the American Psychoanalytic Association*'ın (Richards ve Tyson 1996) son "Ek"i sevindirici bir istisnadır burada. Tyson'ın "Giriş"i, tarihsel olarak psikanaliz içinde, kadın psikolojisinin nasıl kadın cinselliğine indirgendiğini, meseleye yönelik çoğu yazının, kadın bedenine ilişkin deneyime ve bu deneyimin psikodinamik dönüşümlerine doğrudan odaklanmadığını açıkça belirtir. Odaklananlar arasında, genital anatomiye ve kaygıya gönderme yapan makalelere ek olarak menopoza (Bemesderfer 1996), hamileliğe ve anneliğe (Raphael-Leff 1996; Balsam 1996 ve Furman 1996) ilişkin araştırmalara da rastlarız. Açıkça feminist bir yazı işleri kuruluna sahip olan psikanalitik dergiler ise elbette istisna oluştururlar.

tallerinin kaçınılmaz olarak gelişimsel ve bedensel temelli ilksel yatırımına ve bu genitallerin zarar görmesi veya hadım edilmesi korkularına dayanarak tanımlarlar. Dişilik söz konusu olduğunda, bedenin anlamının hiçbir zaman aşikâr olmadığına, her zaman bireysel fantazi ve çatışmayla yoğrulmuş olduğuna, anlamın bütün veçhelerinin inşa edildiği gibi inşa edilmiş olduğuna dair psikanalitik metodolojik ilkeyi izlemektense, kadının bedensel varlığının kaçınılmaz olarak özel anlamlar ürettiği ve bunun cinsiyet inşasında her zaman belirgin olduğu varsayılıyor (yeni bir örnek için Breen'e [1993] bakınız). Ama ben klinik deneyimimde kimi kadınların cinsiyet anlayışında, ruhunda ve kendiliğinde genital ve üretken anatominin, anne olmaya ya da olmamaya dair içsel çekişmenin ve cinsiyete dayalı, cinsel bedensel varlığın başka veçhelerinin son derece merkezi bir rol oynadığını, buna karşılık diğerlerinin ruhunda, kendiliğinde ve cinsiyetinde daha az önem atfedilerek yaşandığını keşfettim.

Özcülük, anaakımcı psikanalistlere mahsus değildir. İlişki içindeki kendiliğe odaklanan kuramcılar, kadınlığın veya kadın psikolojisinin özünün ilişki gereksinimi olduğunu ima ederler. Winnicott'a göre (1971) dişiliğin özü olmak, erkekliğin özü ise yapmaktır. *Esasen* kadınsı olan şey penis hasetidir, beden imgelemi ve fantazisinde, ben gelişiminde ve nesne ilişkilerinde bu hasete karşı geliştirilen savunmalardır; veya *esasen* kadınsı olan şey bir bağ kurma veya ilişki sürdürme arzusudur. Klinik literatürde, belli kişilere dair birçok deneysel gözlem, aşırı genellenmiş, evrenselleştirilmiş ve sonra da özcü bir yaklaşımla ele alınmıştır. Klinik tedavi uzmanları, hepimizin şu veya bu zamanda rastlamış olmamız gerektiği gibi, psikolojisi bağ kurma ve ilişki sürdürme merkezli olmayan ya da genital anatomisini yaşayış tarzını, onun hakkındaki fantazilerini ve bu anatomiye karşı tepkisini merkeze almayan bir kadına rastladıklarında, evrenselleştirme gibi özcü yaklaşım da devredışı kalır.

Psikanalitik özselleştirme ve evrenselleştirme, ilk kez Karen Horney, Clara Thompson ve ilişkiler kuramına bağlı öteki yazarlar tarafından ileri sürülen, cinsiyet kavramsallaştırmalarımızda kültürün rolüyle ilgili bir diğer feminist içgörü aracılığıyla kısmen açıklanabilir. Başka bir yerde öne sürdüğüm gibi (Chodorow 1978,

1989, 1994), biz psikanalistler kuramlarımıza cinsiyete ilişkin bilinçdışı ve bilinç öncesi, düşünülmemiş ve gözden kaçmış, kuram öncesi kültürel varsayımları yerleştiririz ve klinik olarak gördüklerimizi, duyduklarımızı buna göre şekillendiririz. Ruhsal işleyişin çoğu veçhesinin psikodinamik açıklaması ile toplumsal cinsiyet ve cinsellik söz konusu olduğu zaman yanıtlanmamış görünen meseleler arasındaki ayrışıma ilk dikkat çeken Schafer (1974) olmuştur. Benim ve diğerlerinin işaret ettiği kuram öncesi varsayımlar, kadınların doğal olarak anneliğe yatkın oldukları veya içgüdüsel anlamda edilgen ve mazoşist oldukları; karşıcinselliğin verili sayılabileceği ama eşcinselliğin açıklanması gerektiği; kadınlar üzerinde üstünlük sağlamaya odaklanan veya travmatik hadım edilme korkusuna dayanan eril psikolojinin klinik analize ihtiyaç duymadığı; dişil saldırganlık ve şiddet özel açıklamalar gerektirse de, eril saldırganlık ve şiddetin gerektirmediği varsayımlarını içerir.

Cinsiyet kimliğiyle doğrudan ilgili olsa da olmasa da, anne ve babalar hakkındaki psikanalitik açıklamalar, kuramlarımızı ve klinik çalışmalarımızı şekillendiren, normal cinsiyet hakkındaki varsayımları da yansıtır. Burada aklıma geleneksel olmayan ebeveyn rol örüntülerini patolojize eden (etkin, idareci, saldırgan anneler ve edilgen babalar, bunun tersi bir duruma göre daha sorunlu görülür) kuramlar ve klinik açıklamaların yanı sıra anneler, meme, birincil annelik uğraşı vs. hakkında, özellikle nesne ilişkileri ve kendilik psikolojisi geleneklerinde sahip olduğumuz varsayım bolluğu ve bu varsayımların üretebileceği, annenin suçlanması ve psikanalizle kurtarılma fantazileri geliyor (bkz. Chodorow ve Contratto 1982; Phillips 1993).

Çağdaş eleştirmenlerin tekrar tekrar ifade ettiği gibi, psikanaliz tarihinde, Freud'un iddiaları öteki düşünürlerin iddiaları kadar kuramsal veya deneysel incelemeye maruz kalmamıştır. Toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda, psikanalizde olduğu gibi gündelik kültürde de, cinsiyete ilişkin pek çok sorgulanmamış varsayım sözde biyolojik akıl yürütmeye dayanır. Örneğin Freud ve Deutsch, kadın psikolojisinin büyük bir bölümünü "kadınların türe yaptığı hizmet"in bir sonucu olarak açıklar (Freud'un teleolojisi için Schafer'a bakınız [1974]). Başka bir yerde belirttiğim gibi (Chodorow 1994), tekil klinik vakada karşıcinsel nesne seçiminin, eşcinsel

nesne seçimi ve cinsel birleşmeyle ilgisi olmayan çeşitli sapıklıklar kadar açıklanma gerektirmiyormuş gibi görünmesinin nedenlerinden biri, türün sürekliliği için karşıcinsel birleşmeye gerek duyulmasıdır. Lacan'ın Fransız psikanalizini daha genel anlamda etkilemiş olan kuramı hariç, post-Freudyen psikanaliz kollarının çoğu (Amerikan Ben psikolojisi, nesne ilişkileri kuramı, Kleinci psikanaliz), ruhun, dürtü kuramının ve fiziksel bedenin epeyce ötesine geçecek şekilde anlaşılması gerektiği görüşünden yola çıkmış olsalar da cinsiyetin cinselliğe ve genitallere ilişkin bir mesele olduğunu varsaymayı sürdürürler (ilk olarak *The Reproduction of Mothering*'de belirttiğim gibi [1978]).

Son dönemde dikkatlerin, öznelerarası ve ruhiçi anlamın eşsiz, olumsal, gelişmekte olan yaratımına odaklanan aktarım ve karşı aktarımın şimdi ve buradalığında toplanması, görünüşe bakılırsa cinsiyet anlayışlarını yeterince etkilememiştir. Cinsiyet cinselliğe, genitallere veya bedenin meme gibi kısımlarına ilişkin bir mesele olarak kalır – en fazla, kritik olarak, erken bir genital dönem, fallik-oidipal dönemin yerine geçer, veya birincil dişilik penis hasetinin ve kadınsı ilksel eksikliğin yerine geçer. Yeni, radikal, özgün, çağdaş düşünürler deneyimi birincil sahne, hadım edilme kaygısı ve Oidipus kompleksi gibi cinsiyete dayalı evrensel fantazi hatları boyunca örgütlemek üzere donatıldığımızı iddia ederler – ki bu fantaziler, kültürel veya klinik bir gözlemciye göre, kültürel ve bireysel anlamda açıkça özeldirler, belki yaygındırlar ama kesinlikle evrensel değildirler. (Burada, psikanalizin sorgulanmamış evrenselci tutumlarına odaklanıyorum. Bunun aksine, feminizmdeki evrenselci tutumlara da değinebilirdim; örneğin, önde gelen feminist dergilerden *Signs*'ın "Katkıda Bulunanlara Notlar" bölümünde yakın zamana kadar şöyle deniyordu: "Yazarlar, ırk, sınıf, cinsel tercih, vs. gibi konuları içeren çeşitlilik meselelerini ele almaya teşvik edilirler" – bu not, "çeşitlilik meseleleri" hakkındaki sorgulanmamış evrenselci yaklaşımlar ve kuram-öncesi varsayımların da bir göstergesiydi. Şimdiyse, *Signs* dergisi "toplumsal cinsiyet, ırk, kültür, sınıf, ulus ve/veya cinsellik meselelerine değinen makaleler" bekliyor.)

Psikanalizle ilgilenmeyen düşünürler, başka konularda olduğu gibi toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda da, öznelliğin kültürel ve dilsel olmayan, bedenden kaynaklanan, bilinçdışı duygulara

ve fantazilere dayanan bileşenlerini kabul etme konusunda isteksiz olabilirler, buna karşılık psikanalistlerin de cinsiyet inşalarına ve fantazilerine yapılan karmaşık kültürel ve dilsel katkıları tam anlamıyla kabul etmeleri gerekmektedir. Oysa açıklamalar, kadınlığın ve erkekliğin genellikle anatomi merkezli, kültür öncesi veya kültürel olmayan bir özü olduğunu ifade eder. Cinsiyetin kültürel belirlenimlerine duyarlı olan açıklamalar bile, bu belirlenimlerin kültür öncesi bir özün, ya genital olarak belirlenmiş öznel bir kimliğin (klasik anlamda, kadınların psikolojisini kadın cinselliğine indirgeme) ya da ruhsal işleyişte, kültürü yok sayarsak "bulabileceğimiz", gözlemlenmiş bazı evrensel cinsiyet farklılıklarının üstünde yapılandığını belirtirler. Fakat klinik ve kültürel bulgular, sabit olan bir şeyle (psikolojik cinsiyetin temel evrensel özü) insandan insana değişen bir şeyi (örneğin, beden hakkındaki fantaziler, cinsiyetin duygusal tonlaması veya özdeşleşmeler) ayrıştırabileceğimiz anlamına gelmez.

Psikologlar arasında olduğu gibi psikanalistler arasında da, hem psikolojik cinsiyeti hem de cinsiyete ilişkin kuramlaştırmayı şekillendiren kültürel varsayımlar nedeniyle, kadın psikolojisini, kadınlardan farklı olarak erkekleri tanımlayan veya niteleyen özellikleri araştırarak inceleme ve toplumsal cinsiyetler içindeki çeşitlilik ile cinsiyetlerarası benzerlikleri daha az dikkate alma ya da bunların yolunu tıkama eğilimi var gibi görünüyor (akademik psikoloji alanında bu konu Maccoby ve Jacklin [1984] ile Bem [1993] tarafından ele alınır). Sorgulanmamış bir varsayım söz konusudur: Cinsiyet ayrımına ilişkin umduğumuz gözlenebilir ve klinik düzenlilikleri bulacağımız varsayılır. Görebildiğim kadarıyla, evrenselleştirilmiş ve evrenselleştirilmemiş klinik gözlemleri karşılaştırdığımızda, cinsiyetle bağlantılandırılmamış fenomenlere ilişkin klinik gözlemlerin sıklıkla kendi başına ilginç, tekil vakalar sayıldığını fark ediyoruz. Buna karşılık, cinsiyetle ilgili fenomenler üzerine yazanlar, kadın psikolojisinin veya gelişiminin zorunlu veçhelerine dair (çoğunlukla kadının genital anatomisinden kaynaklanan) genellemeleri ve evrenselleştirmeleri doğrulamak için klinik öykülere başvurmaya yönelir.

Üstelik mesele, cinsiyete ilişkin psikanalitik kuramların ayırdına varılmayan kültürel varsayımlara dayanması değildir yalnızca.

Herkesin cinsiyet ve cinsellik anlayışının kültürel ve kişisel bir tınısı ve anlamı da vardır. Feminizmin göstermiş olduğu gibi, cinsiyetin bilişsel bileşenleri olduğundan, cinsiyeti dilden ve kültürden bütünüyle bağımsız düşünemeyiz. Yaşamın en erken yıllarından itibaren, çocuğun ve onunla iletişime giren kişinin toplumsal cinsiyeti hakkında çocukla kurulan sözsüz iletişim, kültürel kategorilerin duygusal tınısının dayanacağı bir temelin biçimlenmesine yardım ettikçe, kültür cinsellik kazanan ruha dahil olur. Çocukla konuşmaya, ona bir şeyler okumaya başlandığında veya onu televizyonun önüne koyduğunuzda, mitler, masallar ve hikâyeler çocuğun cinsiyete ilişkin bilinçdışı ve bilinçli fantazilerine katkıda bulunur. Hayat hikâyelerine ilişkin araştırmalar, biyografi, otobiyografi ve kurmaca da özellikle mevcut kültürel imgelerin, anlayışların, toplumsal cinsiyet senaryolarının ve anlatıların, her bireyin bilinçdışı kendilik anlayışını ve bireysel kendilik hikâyesini nasıl şekillendirdiğini, cinsiyete dayalı anlamlardaki tarihsel ve kültürel çeşitliliğin ne kadar geniş olduğunu açığa çıkarır (bkz. örn. Person 1995; Heilbrun 1988).

Dolayısıyla feminist anlayışlar, cinsiyetin baştan belli olduğu, cinsiyetler arasında evrensel olarak belli kişilik farklılıkları bulunduğu, biyolojinin cinsiyete dayalı kendiliği belirlediği veya cinsiyet örgütlenmesinin tarihsel veya kültürlerarası anlamda değişmez olduğu yönündeki psikanalitik ve gündelik kültürel varsayımlara karşı çıktıkları için önemlidir. Bu anlayışlar, psikolojik cinsiyetin, kimliğin psikolojik olarak inşa edilmiş öteki veçhelerinden daha temel önemde olmayabileceğini belirtir ve cinsiyet ile kimliğin bu öteki veçhelerinin nasıl iç içe geçebileceğini, birbirlerini nasıl değiştirebileceğini veya temsil edebileceğini gösterir.

Cinsiyete ilişkin kuram öncesi kültürel varsayımların etkisini anlamaya çalışırken, belirsizlik kaygılarını da hesaba katabiliriz. Biz psikanalistler de, klinik gözlemlerin belirlenemezliğini ve analize dayanak sağlayan sağduyuya uzak ve kaygı yaratıcı kavrayışları –yansıtmalı ve içe yansıtmalı fantazilerin sürekli değişmesini, güdülerin bilinçdışı olmasını, insanların dünyayı ve yaşamlarını bilinçsiz, duygu yüklü arzular, korkular ve fantazilerle yorumlayıp inşa etmesini, insan işlevlerinin (analistinki dahil) önemli veçhelerinin kaygıdan türüyor olmasını– tolere edebilmek için, savunma

amacıyla bütünüyle sıradan ve tanıdık bazı varsayımlara bel bağlarız. Cinsiyet ve cinsellik bence tarihsel olarak bu işlevi yerine getirir. O halde psikanalistler için ilk zorluk, cinsiyet ve cinselliğin de klinik ortamda gözlemlediğimiz ve kuramlaştırdığımız her şey kadar ilginç ve yeni olduğunu varsaymak –en eski ve yerleşik bazı kişisel ve kültürel varsayımlarımızı sorgulamaktan gelen belirsizliğe katlanmaya çalışmak– olsa gerek.[4]

Yine de, cinsiyetin tümüyle bireysellik içinde eridiği ve artık bir analiz, kimlik veya öznellik kategorisi olarak düşünülemeyeceği epistemolojik bir belirsizlik bataklığına gömülmüş değiliz. Bu bölümün geri kalan kısmında, cinsiyeti görüş açımızın merkezinde tutarak, klinik ve feminist karşı çıkışlarla baş etmemize yardımcı olabilecek birkaç kavram ve formülasyona döneceğim. Öncelikle, Fast'in nesnel (ben yazarın öteki terimini tercih ediyorum, "gözlemlenen") ile öznel cinsiyet arasında yaptığı ayrımı (1984, 77) özellikle yararlı buldum. Nesnel cinsiyet, ruhsal veya zihinsel yaşamın özelliklerinde ya da cinsiyetleri farklılaştırmaya veya tanımlamaya yönelen kişilik, karakter veya davranış veçhelerinde gözlemlenen ayrımlara atıfta bulunur – örneğin, yaygın tanılardaki veya karakter özelliklerindeki istatistiksel ayrımlar. Kadınların veya erkeklerin yaşamöykülerinde ya da gelişimlerinde veya halihazırda nörobiyoloji ya da hormon seviyeleri ile ilgili bazı araştırmalarda ortak noktaları açıklamaya girişen eğilimlere rastlayabiliriz. Kadınların kendiliklerini ilişki içinde kurduklarının, bağımlılık veya yakınlık konusunda daha rahat olduklarının, daha zayıf bir üstbene sahip olduklarının veya annelik görevini yerine getirirken yaşadıkları ben kaynaşması ve empatinin üzerinde durarak kadın-erkek farklılığına dikkat çeken iddialar, gözlemlenen cinsiyetin, kişinin kadınlık kimliğiyle veya kadınlık duygusuyla bağlantılı olabilen veya olmayabilen parçalarıdır. Birçok kadının ruhunda ne kadar merkezi bir yere sahip olduklarını düşünürsek, bunları (yine de örtük bir şekilde istatistiksel olan) kadın psikolojisinin bir bölümü olarak ele alabili-

4. Buradaki iddialarımın birkaç yıl içinde modası geçebilir, çünkü cinsiyete ilişkin klinik yaklaşımın da psikanalitik kuramların da daha fazla karmaşıklığı ve çeşitliliği kaldırabileceğinden şüpheliyim. Dahası, gay ve lezbiyen cinsellikleri, bunların nedenleri, dinamikleri, normatifliği ve normalliği söz konusu olduğunda doğru varsayılana meydan okumak daha zor bile olabilir.

riz. Öznel cinsiyet ise tersine, erkekliğin ve kadınlığın kişisel inşalarına –cinsiyete dayalı kendilik duygusuna bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde eklemlenen unsurlara– atıfta bulunur. Bu kişisel inşalar, örneğin kişinin cinsiyetine ilişkin fantazilerini, –cinsiyet duygusunun beden imgesi, çekirdek cinsiyet kimliği veya cinsiyet özdeşleşmeleriyle bir ilgisi olduğundan– bu duyguya bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde bağlanan cinsel fantazileri içerebilir.

Bir kişinin kimliğinin, fantazisinin, kendilik inşasının, beden beninin veya karakterinin bir yönünün öznel olarak cinsiyete dayalı olup olmadığı sorusu deneysel bir sorudur. Örneğin, esas bakıcılarının anneleri olması durumunda, kız ve oğlanların annelerine bağlanmaya ve onlarla yakın ilişkiye girmeye yöneldiğini gözleriz. Gözlemciler olarak, annenin bir kadın olduğunu ve biyolojik cinsiyeti nedeniyle memeye sahip olduğunu biliriz, ama başlangıçta annenin toplumsal cinsiyeti veya biyolojik cinsiyeti, çocuklarının anne, annelik veya meme kavrayışlarıyla öznel anlamda ilgili değildir. Eğer saldırganlık, bazılarının düşündüğü gibi erkek beyninde veya erkeğin hormonsal örüntülerinde yapılanmışsa, bu durumda istatistiksel olarak saldırganlık konusunda cinsiyetle bağlantılı bir ayrım ortaya çıkacaksa da, saldırganlığın öznel eril cinsiyetin bir parçası olması gerekmez. Öte yandan, eğer oğlan çocuklar bilinçli veya bilinçsiz olarak büyük ve güçlü erkeklerin, öteki çocukların, babalarının veya var olmayan idealleştirilmiş babalarının, erkekliğin bir parçası olarak saldırganca davrandığını düşünüyor veya düşlüyorlarsa, bu öznel eril cinsiyetin bir parçasıdır. Sonunda ıslah olan saldırgan bir adamla itaatkâr bir ilişkiyi konu alan *Jane Eyre* veya *Rebecca* tarzı bir fantazi birçok kadının öznel cinsiyetinin bir parçasıdır ve bunun erkeklere oranla kadınlar arasında daha yaygın olduğunu gözleyebiliriz. Gelgelelim geleneksel düşünce uyarınca, kadın nüfusunun sadece bir bölümünde de olsa, kadınlar arasında daha yaygın olan, hatta münhasıran rastlanan bir fantazinin, "kadın" psikolojisini veya "kadın" cinselliğini tanımladığı sonucuna varma eğilimi gösteririz.

Freud, hem öznel hem de gözlemlenen cinsiyet hakkında iddialarda bulunmuştur. Kızların penis hasetini, oğlanların da hadım edilme kaygısını nasıl geliştirdiğiyle ilgili açıklamaları, öznel cinsiyeti tanımlar – özellikle, beden çevresinde örgütlenmiş olan cinsi-

yete dayalı öznelliği. Öte yandan, üstben oluşumundaki veya narsisizmdeki cinsiyet farklılıklarına dair iddiaları, gözlemlenen cinsiyet alanına dahildir: Bir kadının hatalı üstbeni, (öznel cinsiyetinin –yani, hadım edilme korkusu yaşamamasının– *bir sonucu* olabilmesine rağmen) öznel kadınlık duygusunun bir yönü değildir. Klein, meme hakkındaki fantazilerin psikolojik yaşamın merkezi olduğunu iddia ederken, gözlemlenen cinsiyete kuramında açıkça önemli bir yer vermiş olur, ama bu fantaziler (paranoid-şizoid bölme, depresif onarma, vs.) çoğunlukla cinsiyete dayalı olmayan koşullarda şekillenirler. Yazılarında, kızlardaki ve erkeklerdeki öznel cinsiyete yalnızca dağınık göndermelerde bulunur – örneğin, her iki cinsiyette de penisin ve babanın idealleştirilmesinin, anne memesinin eziciliğinden ve memenin uyandırdığı korkudan kurtulmanın bir yolu olduğunu iddia eder veya oidipal dönemdeki çocuğun, babanın penisine ve annenin içindeki bebeklere ilişkin fantazisinde bedensel cinsiyet farklılıklarını hayal edişini betimler. Ebeveynlerin ilksel sahnedeki dışlayıcı cinsel ilişkisi (hem cinsel bir edim, hem de bağlanma ve düşünmenin kavramsallaştırılması olarak) üzerine bugünkü Kleinci odaklanma, cinsiyet açısından farklılaşmış bir karşıtcinsel çift veya normatif bir karşıtcinsellik varsaydığı sürece, Kleinci kuramdaki öznel cinsiyet kavrayışlarını da etkileyecektir.

Öznel cinsellik ile gözlemlenen cinsiyet arasındaki ayrım, bireysel benzersizlik ile ortaklık, genelleme veya evrensellik arasındaki ilişkiyi çözümlememizi sağlar. Klinik gözlem, gelişim araştırmaları veya insan biyopsikolojisi hakkındaki bulgulara dayanarak, örneğin, herkesin cinsiyete dayalı ve cinsel bir öznellik inşa ettiği yönünde evrensel bir gözlem yapabiliriz. Ama her insan bu cinsiyeti ve cinselliği özgün yollarla öznel bir şekilde inşa eder. Ne anatomi ne de çekirdek cinsiyet kimliği bunu otomatik olarak etkiler ve ilk kez Freud'un ifade ettiği gibi, kadın psikolojisinin izlediği tek bir yol yoktur. (Aslında Freud normal kadınlığı betimleyen bir kuram geliştirmiş, kadınlara özgü üç tipik gelişim örüntüsü betimlemiş, ayrıca birçok benzersiz ve karmaşık bireysel vaka betimlemiştir; Freud'dan beri, psikanalizde, kuramsal kadın –gelişim kuramındaki kadınlar– hakkındaki evrenselci ve özcü iddialarla, tüm farklılıkları, bağlamları, bireysellikleri ve özgüllükleriyle klinikte karşılaşılan kadınlara ilişkin tikel gözlemler arasında gerilimler

doğmuştur [bkz. Chodorow 1994]).

Biz burada hem evrenselleştiriyor –herkes kendi cinsiyete dayalı öznelliğini inşa eder– hem de klinik anlamda bireyselleştiriyoruz – tikel inşa, bilinçdışı ve bilinçli tikel fantaziler farklılık gösterecektir. O halde tek bir kadınlık veya erkeklikten, kadın veya erkek kimliğinden ya da eril veya dişil kendilik duygusu inşa etme yönteminden söz edilemez, ama herkes bunu yapacaktır. (Bununla birlikte Bem, cinsiyetin genel kendilik duygusundaki öneminin değişiklik gösterdiğine dair araştırma bulgularını aktarır [1993]: Bazı insanların cinsiyet duyguları son derece önemlidir, kendilik şemalarının merkezindedir, anlam ve duygu yüklenmiştir; diğerleri için cinsiyet daha az anlam yüklüdür. Bu benim "Psikanalitik Feminizm ve Kadınların Psikanalitik Psikolojisi" başlıklı yazımda (Chodorow 1989b), ikinci nesil kadın analistleri, cinsiyetin benim için olduğu kadar onların da kendilik duygusu ve psikanalitik kimliği için önemli olduğuna ikna etmeye çalışırken isteksizce vardığım bir sonuçtu.)

Başka yerlerde olduğu gibi burada da amacım bu "hem-hem de" tutumunu korumak ve yalnızca bireysellik ve farklılıkla baş başa kalmamak. Örüntü kavramı genelleme ile bireysellik arasında faydalı bir köprü oluşturur (bkz. Frye 1990). Klinik anlamda, "kızların" ya da "oğlanların" nasıl gelişeceği ya da gelişmesi gerektiği, erkekliğin ve kadınlığın özünü neyin oluşturduğu veya bunlara ulaşmak için evrensel olarak gereken görevlerin neler olduğu hakkında konuştuğumuzu varsaymakla, zihninin gerisinde çok çeşitli gelişim ve psikoloji örüntülerini tutmak arasında bir fark vardır. İkinci yaklaşım klinik çalışma yöntemi için çok daha doğrudur. Aklımızda her türden, birbirleriyle çelişebilecek kuramı ve genellemeyi tutarız (sadece cinsiyet ve cinsellik hakkında olanları değil) ve belli bir anda karşılaştığımızda, örüntü oluşturduklarını fark edebiliriz. Ama eğer aklımızda sabit gelişim şemaları, belli fantazilerin veya düşlerin anlamları hakkında önyargılı fikirler ya da analistin geniş eylem yelpazesinde, hastaya neyin uygun olacağına dair varsayımlar bulunuyorsa, gerçek anlamda dinlememiz veya duymamız mümkün olmaz.

Benim deneyimlerime göre, bazı kadınlar bedenlerinden, cinselliklerinden veya cinsiyetlerinden söz ettikleri sürenin bir kıs-

mında "penis haseti"ni dışavururlar (zaten bu kavram literatürde birçok fantaziyi, arzuyu ve inancı kapsar). Penis haseti, onların cinsiyet duygularının veya bedenlerine ya da cinselliklerine ilişkin duygularının ve fantazilerinin esasını teşkil edebilir de etmeyebilir de. Ayrıca, cinsiyet ve cinsellik, kendilik inşalarının veya birlikte yürüttüğümüz çalışmada ortaya çıkan çatışmaların ve fantazilerin merkezinde bulunabilir de bulunmayabilir de. Bazı kadınlar, öncelikle dişil genital anatomilerinin bir imgesinden ve bu anatomi hakkındaki fantazilerden yola çıkarak bir zevk, kimlik veya bedensel bütünlük anlayışı inşa ederler. Bazı erkekler kadınları korkunç yutucular olarak görür; bazılarının öteki erkekler tarafından küçük düşürülmekten veya hadım edilmekten korkma olasılığı daha yüksektir. Bazı kadınlar başarının kendilerini yalnız ve kimsesiz bırakacağından korkar; bazıları başarının kendilerine özerklik kazandıracağına ve zevk vereceğine inanır. Ama bu durumların her birinde, penis haseti konusunda öne sürdüğüm aynı ihtiyat payı geçerlidir. Jessica Benjamin, Sigmund Freud, Melanie Klein, Karen Horney, Judith Kestenberg, Elizabeth L. Mayer, Phyllis Tyson ve başka yazarların bunları ve diğer dinamikleri nasıl tarif ettiğini bilmek, bu dinamiklerin yerini belirler ve örüntü olarak tanınmalarını sağlar. Tamamlayıcı bir nokta daha var: Hakkında hiçbir şey okumadığımız veya başka hiçbir hastayla yaşamadığımız bir şeyi keşfetmek de ilginç bir olaydır. Buradan yola çıkarak deneme niteliğinde başka bir örüntü geliştirmeye girişebiliriz. Ne var ki bu tür bir klinik duruş ve kuram, tüm kızların veya tüm oğlan çocukların kadınlığa veya erkekliğe erişmek için belli deneyimlerden veya fantazi örgütlenmelerinden geçmesi gerektiği yönündeki iddialardan farklıdır.

Böyle bir formülasyon, cinsiyet psikolojisi hakkındaki genellemeleri eleştirmek veya reddetmekten çok, onları tamamlar. Birçok kadının ve erkeğin öznel cinsiyet duygularının çeşitli yönleri, öznel cinsiyet duygularının gösterdiği çeşitlilik ve cinsiyet kişiliğinde gözlemlediğimiz, kişinin öznel cinsiyet duygusuyla ilişkili olabilen veya olmayan yönler hakkında faydalı genellemeler yapabiliriz muhtemelen. Ayrıca farklı kültürel, ırksal-etnik gruplar ve sınıfsal gruplar içindeki ve farklı tarihsel dönemlerdeki cinsiyet hakkında da faydalı genellemeler yapabiliriz. Ne var ki bu tür genelle-

melerin tümünde, iddialarımızın veri tabanımızı aşmamasına veya genelleyici spekülasyonlarımızın kaynağını belirtmeye dikkat etmemiz gerekir. Önceden belirtmiş olduğum gibi, kişilik özellikleri veya psikolojik özellikler hakkındaki genellemeler örtük bir şekilde istatistiksel ve nadiren evrenseldir. Aşırı genelleme ve evrenselleştirme hiçbir zaman isabet kaydetmez, hele üstünde düşünülmemiş kültürel varsayımlara kolayca girilen bir alanda daha da dikkatli olmak gerekir. Gözlemlenen cinsiyet alanında, gözlemlerimize dayanarak aşırı genellemelere gitmeye, seçici bir gözle cinsiyet farklılıkları bulmaya çalışmaya, cinsiyetler arasındaki ve içindeki ortaklıklara ilişkin gözlemleri görmezden gelmeye karşı tetikte olmamız gerekir. Aynı zamanda, gözlemlenen cinsiyet ayrımına ilişkin çeşitli örüntülerin, kadın veya erkek psikolojisinin özüymüş gibi görünmelerine izin vermekten de kaçınmalıyız.

Klinik çalışma ve kuramlaştırma sürecinde örüntü kavramının, görünüşte tutarsız olan veya karşılıklı olarak birbirini dışlayan kuramlardan yararlanmamıza nasıl izin verdiğini görebiliriz. Bazen, aktarım-karşı aktarımın ebeveyn-çocuk arasındaki etkileşim örüntülerini, potansiyel uzamda karşılıklı olarak yaratılan fantazileri, duygu yüklü iletişimin, uyumun ve özdeşleşmelerin tikel örüntülerini nasıl dışavurduğuna odaklanarak bilinç öncesi bir şekilde nesne ilişkileri kuramlarına dayanırız; zira bu örüntüler ve fantaziler bilinçdışı cinsiyeti doğrudan dışavurmakla kalmaz, statüleri önceden cinsiyete dayalı olmayan, ama sonradan cinsiyetleri de içerilen ebeveynleri ve birincil ötekileri de kapsar. Bazen de Kleincılar gibi, hastalarımızda ebeveyn bedenlerine ilişkin cinsiyete dayalı, içe ve dışa yansıtmalı, doyumsuz, şefkatli, paranoid, nefret dolu, kıskanç vb. fantazi yapılarının farkına varırız. Başka bir zaman da, klasik bir analistin yapacağı gibi, genital ve üretken anatomiye dair bilinçdışı anlayışlara önem verdiğimizi görürüz; bu anlayışlar çoğunlukla arzu ve hasara ilişkin, kişinin neye sahip olduğuna veya nesinin eksik olduğuna ilişkin çocukluk fantazilerine ya da bu fantazilere karşı işletilen savunmalara dayanır. Ve bazen de cinsiyetin ve cinsel ayrımın dilsel ve kültürel anlamlarının nasıl bilinçli ve bilinçsiz bir şekilde iletildiği ve yaratıldığı, ruhsal olarak nasıl içselleştirildiği ve dönüştürüldüğü üzerinde durarak Fransız kuramcılara dönüşürüz.

Daha önceki çalışmama kısaca bir göz atmak (Chodorow 1978) örüntü kavramına açıklık getirebilir. Bu çalışma genelleyici bir sav içeriyordu. Burada dikkatimi özellikle gözlemlenen cinsiyete (kendilik ve içsel kendilik-nesne kümelenmesi inşalarında cinsiyet farklılıkları üzerine genellemeler yapıyorum) ve belki biraz da öznel cinsiyete (birçok kadının anne olarak kendilik duygusunun temelinde yatan bilinçdışı içsel dünyaya ve kendilik duygusuna odaklansam da, esas olarak kadınlık veya erkeklik duygusuna) veriyorum. Kendi araştırmalarım ve gözlemlerimden yola çıkarak, anne-kız ve anne-oğul ilişkilerini tanımlar görünen ortak noktalarla ve kadın ile erkeğin kendilik ve toplumsal cinsiyet inşalarındaki yaygın örüntülerle ilgileniyorum. Karmaşık öznelliklerin, benzersiz ve bireysel kendiliklerin belli veçhelerini soyutlayarak bir dizi bireysel kendilik inşası ve yeniden inşası süreci özetliyorum. Yaptığım özet gelişimsel bir genelleme niteliği taşır ama aynı zamanda oğlan ve kız çocukların oidipal ve preoidipal gelişiminin, erkeklerdeki ve kadınlardaki oidipal ve preoidipal yapılanma ve zihinsel takıntıların yeniden ele alınmasıdır. Preoidipal ilişkide –yani, sanıldığı üzere cinsiyetin ayrışmasından önce– dikkat çekici cinsiyet ayrımları olduğunu iddia ediyorum. Bu çalışmanın başındaki sorularım, aslen anneler (kadınlar) tarafından bakılmanın kız çocuklar üzerinde bıraktığı psikolojik etkilerle ilgiliydi (önceki araştırmacılar oğlan çocuklar üzerinde daha etraflıca durmuştur). Bugün bunu başka bir şekilde, kadınlar tarafından yetiştirilmenin psikolojik olarak ne anlama geldiğini sorarak ifade edebilirim. Gelişmekte olan kız ve oğlanların içsel bilinçdışı kendilik-nesne dünyalarını, kendilik sınırlarına ilişkin bilinçdışı algılarını (ötekilerle bağlantı kurma veya onlardan farklılaşma sınırları) ve cinsiyet duygularını nasıl kurduklarını betimliyorum. Aynı zamanda annelerin tipik olarak, cinsiyetlerinin aynı veya farklı olmasından dolayı, hem bilinçli hem bilinçsiz olarak kızları ve oğullarıyla farklı farklı ilişki kurduklarını öne sürüyorum. Çocuklar üzerine araştırma yapanların göstermiş olduğu gibi, annenin bilinçdışı fantazileri ve duyguları çoğunlukla çocuğa iletilir, ama bu iletilenlerin anlamını, belki kendine özgü yollarla çocuğun kendisi yaratır.

Benim keşfim, bu psikolojik süreçlerin, kadının anneliğinin (hem yetenekleri hem de arzuları açısından) yeniden üretimine de,

toplumsal cinsiyet ideolojisi ve örgütlenmesinin diğer veçhelerine de katkıda bulunduğuydu (örneğin, karşıcinsel asimetriler, erkek üstünlüğü ideolojileri, kadınların değersizleştirilmesi, annelerin nesneleştirilmesi ve suçlanması). Bahsettiğim çalışmanın, belli aile yapıları için, kişisel cinsiyetin ve kendilik inşasının bazı genellenebilir, deneysel olarak tahmin edilebilir veya anlaşılabilir özelliklerini betimlediğini iddia ediyorum. Bu, toplumsal cinsiyet ideolojilerinin doğrudan içselleştirildiğini ya da toplum ve kültürün bireysel psikolojik yaratıcılıktan önce geldiğini iddia etmekten farklı bir şeydir. Aslında, *Anneliğin Yeniden Üretimi* ruhun toplumsal belirleyicilerine veya inşasına ilişkin bir açıklama olarak yorumlanabilmenin yanı sıra, ruhun nasıl toplumsal ve kültürel biçimler ürettiğine dair bir açıklama olarak da ele alınabilir. Her iki durumda da, kuramsal olarak elde edilmiş bağlantıları değil, deneysel olarak keşfedilmiş bağlantıları betimliyorum.

Nitekim, ne erkekliğe karşı kadınlığı ne de eril cinsiyet kimliğine karşı dişil cinsiyet kimliğini, mutlak kültürel veya psikolojik özler olarak tanımlama çabasında değilim. Ayrıca, açıkladığım nesne ilişkisel kümelenmelerin ve zihinsel takıntıların, ruhsal yapının, süreçlerin, fantazilerin ve özdeşleşmelerin, bütün erkekleri bütün kadınlardan ayırdığını da ima etmiyorum (hatta, ayırmadığını belirtmeye dikkat ediyorum). Birçok kadın ve erkeğin psikolojik olarak etkinlik gösterme, kendiliklerini yaşama ve tanımlama yolları hakkında genelleme yapıyorum ve bunun yararlı olduğunu düşünüyorum. Amacım, psikolojik yaşamda gözlemlenen baskın cinsiyet farklılıklarını ve kişiliği, biyolojiye dayanmadan, genital ayrımı merkeze almadan ve kadınların eksik erkekler olduğunu varsaymaksızın açıklamak.

Bu tür genellemeler, herhangi bir bireyin deneyimine değindikleri, klinik tedavi uzmanlarına yardımcı oldukları ya da edebiyatı ve yaşamöykülerini yorumlamak için kılavuz görevi gördükleri ölçüde faydalıdır. *Anneliğin Yeniden Üretimi*, tüm bu amaçlara hizmet etmiş gibi görünüyor. Böyle bir pragmatik ölçüte göre, önceki çalışmam birçok kadın açısından deneyimlerinin ve kendiliklerinin temel yönlerini kavramış gibidir ve bu yüzden de, en azından bazı kadınların ve erkeklerin psikolojilerinin veçhelerini tarif etmek açısından gerçeklik değerine sahip görünür. İddialarım bireylere

veya belli insan gruplarına uymadığı durumda (burada, bu tür bireylerin yalnızca kendileri hakkında bilinçli olarak bildiklerini düşündükleri şeyleri değil, duyguyla yoğrulmuş bilinçdışı fantazilerini ve süreçlerini de dikkate aldığımızı varsaymak zorundayız), nedenleri açıklamak amacıyla daha da ayrıntılandırılabilir veya başka psikolojik ya da sosyo-kültürel düşüncelerin veya faktörlerin eklenmesiyle geliştirilebilirler.[5]

Ben her iki yoldan da ilerlemeyi deniyorum, ama neticede bu "hem-hem de" tutumunun, deneysel ve epistemolojik olarak tek meşru yöntem olduğuna da inanıyorum. İnsanları sınıflandırmak istemeyiz (ne hastalarımızı, arkadaşlarımızı, akademik araştırmalarımızın öznelerini, ne de kendimizi), ama inanıyorum ki bütün kadınların ve erkeklerin belli gelişim çizgileri izlediğini ve kadınlığa ya da erkekliğe ulaşmak için anatomiye dayalı belli görevleri yerine getirmeleri gerektiğini düşünürsek veya normatif rollere ve normal cinsel yönelimlere sahip normal kadınlar ve erkekler bulunduğunu, dolayısıyla yalnızca bu normlardan sapma durumlarının açıklanması gerektiğini varsayarsak, insanları sınıflandırmış oluruz. Oysa biz onları anlamak istiyoruz.

Ben burada kadın psikolojisinde hiçbir şeyin olumsallık dışı olmadığını, öznel cinsiyetin her zaman, sabitlenmemiş çeşitli öğeler ve öykülerden meydana geldiğini savunuyorum. Bu bireysel cinsiyet görüşü, duruma bağlı olarak yaratılan ve şimdi ve burada ortaya çıkan aktarımsal anlamları ve bilinçdışı yansıtmalı fantazileri, kişi terapiye veya analize girdiğinde sabitlenmiş olmayıp giderek açılan bir ruhu ve analist-analiz edilen arasındaki tekil ilişkiyi dikkate alan çağdaş klinik düşünceyle uyum içindedir. Aynı zamanda çağdaş feminizmle de bağdaşır. Ayrıca klinik deneyim, bireysel cinsiyetin nasıl kişisel duygu ve fantaziyle inşa edildiğini ve kültürel cinsiyetin anlamlarının nasıl bireyselleşmiş ve yansıtmalı bir

5. Elizabeth Abel (1990) bu olasılığa çarpıcı bir örnek verir. Irk ve sınıf hakkında yazan yazarların nasıl psikanalitik iddialardan yola çıkıp bu iddiaları değiştirdiklerini gösterir ve kendisi de çeşitli ilişkileri içinde annelerin, babaların, oğulların ve kızların ırka ve sınıfa özgü oidipal ve preoidipal okumalarını yapmak için psikanalize dayalı (hem Lacancı psikanalizden hem de nesne ilişkileri kuramından türeyen) yorumlayıcı yaklaşımlardan yararlanır. Aynı zamanda bkz. Abel, Christian ve Moglen (1997).

şekilde hayata geçirildiğini belgeler. Bir önceki bölümde yer alan vakaların gösterdiği gibi, insanlar kendi cinsiyet duygularını, tanınabilir kültürel anlamları, kendi kişisel deneyimlerini ve bedenlerini bilinçdışı fantazi aracılığıyla duygu ve çatışma yükleyerek yaratırlar. Gözlemlediğimiz kadarıyla cinsiyete ilişkin anlamlar, nihayetinde dilde dışavurulur; ama bu dil kopuk düşüncelerle dışavurulan, duygusal, kısmen bilinçli ve parçalı olan içsel ruhsal gerçekliğe ancak kısmen yakın düşer.

Yine de, bütün kadınların belli açılardan bütün erkeklerden farklı olduğunu ya da bütün kadınların aynı zorunlu kadınlığa varmak için aynı yollardan geçmeleri gerektiğini düşünmeden, ruhsal deneyimin cinsiyete dayalı öznellik inşalarına belli bir düzenle dahil olurmuş gibi görünen veçhelerine işaret edebiliriz. Klinik deneyim, hem bireysel cinsiyet inşalarının çeşitliliğini ve değişkenliğini belgeler hem de farklı bireylerin kendi cinsiyet inşalarına kazandırabileceği bazı tanım eksenlerini ve duygusal tonlamayı gösterir. Üzerinde durduğum örnekler, kişisel cinsiyet duygusuna yapılan birçok katkıyı gösterir – ebeveynlere ve onların çocukla olan ilişkilerine dair duygu ve fantaziler, cinsel anatomi ve arzuya ilişkin duygu ve fantaziler, bilinçli bir şekilde taşınan inançlar, sahip olunması gereken inançlara dair inançlar, genel duygusal tonlamalar ve cinsiyeti kişisel olarak hayata geçirme yolları.

Bilinçdışı fantazilerin benzersiz bir şekilde kurulmuş içsel nesne dünyası –kendiliğin annenin, babanın ve öteki asli figürlerin çeşitli veçhelerine ilişkin duygu yüklü, içe ve dışa yansıtmalı öyküler ya da ilk-öyküler, onlara dair gözlemler, birbirleriyle ve diğer kadın ve erkeklerle karşılaştırılmaları– her insanın kişisel, öznel cinsiyetinde birincil bileşeni oluşturur. Daha önce verdiğim örnekten hareket edecek olursak, *Anneliğin Yeniden Üretimi*'nde anne-kız ilişkisine odaklanmış ve bu ilişkinin kadın ruhu için önemini savunmuştum. Annelerin oğullarıyla ve kızlarıyla olan bilinçdışı deneyimlerindeki örüntülere, erkeklerde ve kadınlarda farklı şekillerde inşa edilen içsel nesne dünyalarının ve farklı yollarla biçimlendirilen kendilik sınırlarının yaratılmasına etki eden örüntülere işaret etmiştim.

Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, anne-kız ilişkisi, kadın (kızın *ve* annenin) ruhu için neredeyse her zaman önemli olmasına

rağmen, içe ve dışa yansıtmalı bir biçimde, bireysel, tikelleşmiş yollarla hayata geçirilir. Kendilik ile annenin (ya da kızın) bilinçdışı fantazi inşaları ve simgelemeleri bütünüyle aynı değildir. Anne, farklı kadınlar için veya yaşam döngüsünün ya da analiz sürecinin farklı zamanlarında, bakımı ya da bakımın reddini, öfkeli ya da hoş karşılayan memeyi, yakınlığı veya yakınlık korkusunu, bağımsızlıktan duyulan suçluluğu ya da bağımlılıktan duyulan hıncı, edilgenliği veya etkinliği, saldırganlığı veya boyun eğmeyi, kadın üretkenliğinin veya anatomisinin cazibesini veya bunlardan duyulan korkuyu ve başka birçok şeyi simgeleyebilir. (Muhtemelen farklı kültürel gruplarda kendilik ve anneye ilişkin farklı bireysel ve kültürel canlandırmaların hâkim olduğunu da keşfederiz.)[6] Bu bilinçdışı ve bilinçli fantaziler, kültürel cinsiyetin yansıtmalı canlandırmalarına pek çok yoldan bağlanabilir; eşliğe veya anneliğe ilişkin imgeler, içe alma ve meme hakkındaki fantaziler, tahakküm ve boyun eğme veya saflık ve kirlilik imgeleri aracılığıyla. Bunlar, ruhiçi ilişkinin, psikolojik olarak simgelenmeye yatkın olan, duygusal ve fantaziye dayalı anlam atfedilen ve cinsiyet duygusuyla birleşen *bazı* veçheleridir. Hem yaygın örüntülerin üzerinde durmak hem de

6. Chodorow 1994'te de belirttiğim gibi, farklı ırksal ve etnik gruplardan gelen anne-kızların açıklamalarından ve çeşitli kültürel ve ulusal arka planlardan gelen kadınları konu alan klinik çalışmalarımdan edindiğim izlenim. *Anneliğin Yeniden Üretimi*'nin öngördüğü gibi, anne-kız ilişkisi kızın kendilik duygusu için, duygusal anlamda tüm farklılıklara karşın son derece önemli olduğudur. Anne-kız ilişkisiyle ilgili yazılarda ve farklı ülkelerden gelen hastalarımda yaygın olarak, anne arayışı ya da özlemi olarak tanımlayabileceğimiz bir şeyle karşılaşırız. Kadınlar annelerine "muhtaç" olma, onları arzulama, onlara bağlı olma, onlardan ayrılma, onlarla mücadele etme veya birlikte olmayı isteme ya da onlar tarafından anlaşılma konularıyla meşguldürler. Bu fiili bir anne olabileceği gibi, edebi bir anne veya anneler, kişinin ait olduğu kültürün "anneler"i, cemaat anneleri veya bireysel biyografide aranan idealize edilmiş bir anne de olabilir. Kız çocuğun kişiliği annenin kişiliğine bağlı olarak deneyimlenir; dişilik veya kadınlık duygusu ve cinselliği anneninkilere (yukarıda sıralanan her tür anneninkine) bir tepki olarak veya onları sürdürerek gelişir. Aynı zamanda, anne-kız ilişkisinin yaygın bilinçli (ve belki bilinçsiz) inşalarında kültürel çeşitlilik bulunduğu yönünde bir izlenime de sahibim. Örneğin, siyah kadınlar beyazlara nazaran (bu kadınların yazılarını örnek olarak alırsak), hem bireysel anneleri hem de cemaat annelerini ayrı olarak görmeye ve onların içinde bulundukları durumları ve sınırlamaları anlamaya daha fazla ilgi duyarlar ve buna daha yatkındırlar, böylece anne daha az suçlanır (yani, mükemmel anne daha az düşlenir [Chodorow ve Contratto 1972]).

iş bir kişinin içsel nesne dünyasıyla bu dünyadaki kendilik inşalarını anlamaya geldiğinde kesin bir tahmin yürütemeyeceğimizi vurgulamak için bunları uzun uzadıya listeliyorum.

"Oidipal" veya "pre-oidipal" kavramlarının, kız çocuklarının suçluluk duygularının, öfkelerinin, sadakat ve sadakatsizliklerinin, koruma ve onarma isteklerinin veya annelerine ya da babalarına duydukları cinsel arzuların, ebeveynleriyle olan ilişkilerinin ve bu ilişkilerin cinsiyete dayalı kendiliği etkileme biçiminin gücünü ya da bireyden bireye gözlenen farklarını hakkıyla açıklamadığını düşünüyorum. Örneğin, hastalarımdan birkaçı, eğer kendi seçimlerini yaparlarsa ya da kendi arzularına göre davranırlarsa annelerine zarar vereceklerinden korkuyorlar. Ne var ki bu fantazi her hastada bireysel olarak farklı inşa edilmiş olan bir ruha gömülüdür ve bununla ilişkilidir. Hem fantazi hem de bu fantazinin uyandırdığı baskın duygular –kaygı, öfke, suçluluk, üzüntü, yitirme veya ayrı düşme korkusu gibi– değişiklik gösterir. Bu değişkenlik, anneyi tek bir simgelemeye –örneğin "koruyucu ortam"a, "meme"ye ya da "hadım edilme simgesi"ne– indirgeyen psikanalitik eğilimlerle tezat oluşturur. Genelleyici bir şekilde, annenin eksikliğinin ille de babanın fallusuyla veya annenin gebe kalma yeteneğinin *babanın* eksikliğiyle karşıtlaştırıldığından söz edilemez. Değişkenlik, cinsiyetin ruhsal yönünde babanın yeri konusunda ve kişinin yaşamında önemli bir rol oynamış olan öteki insanlar konusunda da kendini gösterir (örneğin, birkaç birincil kadın bakıcının büyüttüğü ve birçok kardeşi olan hastaları düşünelim).

Aile üyelerinin taşıdığı cinsiyet anlamları, açık veya örtük cinsiyet mesajlarının epey ötesine geçer. Bu anlamlar, iç ve dış dünyaların karşılıklı yaratım sürecinin bütününden, gelişim ve kişilikte yer eden savunmacı ve yaratıcı bölünmeden kaynaklanır. Duygular ilişkiyi anlamlı bir şekilde ebeveyne aşılar ve cinsiyet imgelemi de anneye veya babaya bağlı olarak yaratılır. Eğer bir anne depresyonda veya etkisiz görünüyorsa, bu tonlama kadınlığa, kadınsılığa ilişkin bilinçli ve bilinçdışı duygulara ve kadınsılık hakkındaki fantazilere kısmi bir anlam verir (birçok veçhesinin bazısında veya hepsinde – cinsellik, anne özdeşleşmeleri, kendilik duygusu, yeterlilik, güç, güçsüzlük vb.). Eğer baba hükmedici biri olarak deneyimleniyorsa veya heyecan verici olarak görülüyorsa ama hiç orta-

larda yoksa, cinsiyet anlamları da bu doğrultuda gelişir.

Kadınlık veya erkeklik duyguları doğrudan kadın ya da erkek ebeveynden kaynaklanmaz. Kız ve oğlan çocuklar babalarının "kadınlığı"nı ya da annelerinin "erkekliğini" de deneyimlerler ve bu deneyim çeşitli şekiller alabilir – örneğin ebeveynle bilinçdışı çapraz-özdeşleşmelerin ya da ebeveynin çocuğu bilinçdışı olarak çapraz-etiketlemesinin ya da çocuk hakkındaki bilinçdışı fantazilerinin ilettiği duygular gibi. Cinsiyet duyguları, bazı ebeveyn davranışlarının geleneksel toplumsal cinsiyet çizgilerini aştığı yönünde bilinçli veya bilinç öncesi bir algıyı içerebilirler – örneğin deniz astsubayı bir anne, her iki cinsiyete ait kıyafetleri giyen bir baba, çocuk bakımına yardımcı olan bir baba veya iki lezbiyen anneyi düşünelim. Çocuklar, ebeveynlerinden birinin kişiliği veya davranışının başka insanlar gözünde (öğretmenler, komşular, büyükanne ve büyükbabalar, klinik tedavi uzmanları) toplumsal cinsiyet sınırlarını aştığı sonucuna da varabilirler.

Cinsiyetle ilgili herhangi bir kategori (erkek, kadın, anne, baba, kız kardeş, erkek kardeş, kadınlık, erkeklik) yalnızca dille değil, o etiketle bağlantılı biriyle ilgili kişisel olarak yaşanmış duygu ve fantaziyle de anlam kazanır. Çocuklar, toplumsal cinsiyet sınıflandırmalarını anlamadan önce ilk olarak cinsiyete özgü davranışları, cinsellik anatomisini ve gündelik yaşamdaki genital farklılığı gözlemlerler (de Marneffe 1997). Dilin geliştiği ortamların yanı sıra her gözlem veya deneyime fantaziye bağlı bir anlam atfedilir ve duygusal bir tını kazanır. Bütün bu algıları bütünleştirip düzenleyerek birincil toplumsal cinsiyet sınıflandırmalarına varılır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kavramları ve genital kavramlar, cinsiyete dair bilinçdışı ve bilinçli yorumlardan, ebeveyn ve bakıcı kimliklerinden ve çocuğun bunlara ilişkin yorumundan ve anlayışından etkilenir. Bu kavramlarla ilgili her dilsel sınıflandırma, bireye göre büyük farklılık gösteren kişisel duygusal anlamlar taşıyacaktır.

Cinsiyete dayalı iç dünya, erken gelişim döneminde sabitlenmiş ve hep öyle kalmış değildir. Klinik ortamda ortaya çıkan cinsiyet aktarımları, fantazileri ve bunlara eşlik eden duygusal tonlamalar cinsiyetin nasıl yaşam boyu, günden güne, hatta anbean kayabildiğini gösterir, iniş çıkışlarını ve karmaşıklığını sergiler; terapi sırasında cinsiyete dayalı kendiliğin farklı farklı öğeleri önem ka-

zanır, hatta cinselliğin kendisi belli aktarım dönemlerinde kâh vurgulanır kâh geri çekilir. Seansın belli bir anında, erken dönemde yaşanmış bir ensest deneyimi en göze çarpan şey olabilir; diğer bir anda anneye bağlanma dikkat çeker; bir başkasında babanın idealize edilmesi öne çıkar. Aynı kadın hastayla çalışırken, bir an denetçi, müdahaleci anne, sonra hükmedici baba, başka bir zaman coşkulu küçük kız, sonrasında coşkusu yüzünden aşağılanmış biri, bu kadının cinsiyet oluşumunun esasını teşkil edebilir. Bir erkeğin tedavisinde, kimi zaman kasıntı, kimi zaman korkak, bazen babasının annesi üzerindeki muzaffer hâkimiyeti nedeniyle heyecanlanmış bir çocuk, bazen de yutulmaktan veya baba özleminden korkan bir çocuk kendini gösterir. Tek bir özdeşleşme veya ilişki, belli bir cinsel imgeleme tarzı, çeşitli ilişkisel temaları ve düşlenen, uyanan veya anı haline gelmiş deneyimleri taşıyabilir.

Psikanaliz, bebeklikten başlayarak yaşam boyunca özellikle cinsel-genital-üreme deneyimlerini içeren bedensel deneyimin, uyanışın ve değişimlerin büyük olasılıkla yoğun bir şekilde hissedileceğini öne sürer – bir anlamda, bedensel deneyimler psikolojik anlam kazanmak ister, baş edilmesi gereken güçlü duygulara (neşe, kaygı, öfke ve yıkıcılık, çözülme korkusu, sakinlik, iyilik veya haset) yol açarlar. Bedensel deneyimin ve anatominin bu dinamik yorumları ve dönüşümleri kişisel cinsiyetin başka bir bileşenini oluşturur. Bedenin cinsel-genital kısımlarına ve cinsel-genital deneyimlere ilişkin fantaziler ve duygular da muhtemelen kültürel olarak işlenir ve bu işleniş genelde kısmen cinsiyet içerir.

Bu nedenle, cinsiyete dayalı öznellik çoğu insan için cinsel anatomiye ve arzuya ilişkin duyguları ve fantazileri içerir, fakat bunların nasıl bir anlam kazanacağını kestiremeyiz. Ayrıca, herhangi bir insanın toplumsal cinsiyet ve cinsellik inşasında bu tür duyguların merkeziliği ve içeriği değişecektir. Elimizde evrensel değerler, örüntüler ve bireysellik var; tüm insanlar bedenlerinden ve bedensel deneyimlerinden psikolojik anlamlar çıkarırlar, biz de bu anlamlar içinde yaygın olan örüntüleri bulabiliriz, ama hiçbir şeyi otomatik veya baştan belli sayamayız.

Freud'a göre öznel cinsiyet öncelikle ve özellikle genital anatomiden kaynaklanır ve genital farklılığı merkeze alır. Dolayısıyla cinsiyete ilişkin psikanalitik kuramlar, Freud'un penisin varlığı

veya yokluğuna ilişkin vurgusu üzerine kuruludur. Neredeyse hemen ardından, başka analistler, bir genç kızın veya kadının kendi iç ve dış genitallerine ilişkin fantazilerinin son derece önemli olduğuna, penise ilişkin fantazilerinin yanında ikincil önemde olmadığına açıklık getirmişlerdir. Sonraki analistler, birçok kadın için menarşın (ilk kez âdet görme), reglin ve gebeliğin (hatta son günlerde menopozun) önemini göstermeye başlamışlardır. Kleincılar, Freud'un, "birincil sahne"nin (ebeveyn ilişkisine ve annenin gebeliklerine dair fantaziler) ruhsal önemine ilişkin çalışmasını geliştirmişlerdir. Bu gelişmelerden her biri, bedensel deneyim konusuna değinmeyi kısmen sürdürür, ama her biri bedensel deneyimde neyin önemli olduğu konusunu açar ve dönüştürür; ayrıca cinsel anatomi, bedensel deneyim ve arzuya ilişkin fantazi ve duyguların nasıl gelişebileceğine ve değişebileceğine dair daha olumsal ve bireyselleşmiş bir açıklamayı mümkün kılar. Nitekim, gebeliğe ve emzirme dönemine psikolojik önem atfetmeyen bir anne bulmak zor görünse de (yaygın Kleinci anlamda vaktiyle çocuk olup da memenin psikolojik bakımdan önemli olmadığı birinden de söz edilemez), anne özdeşleşmeleri ve fantazileri geniş çapta farklılık gösterir. Tedavi ettiğim anne olmayan hastalar arasında bazıları, yaşamlarının merkezinde olası bir gebeliğin yattığını hissediyorlardı; diğerleri için bu sorun öteki önemli meseleler ve çatışmalar yanında sönük kalıyordu. Meme kanseri oranlarındaki büyük artışla birlikte, memenin birçok kadının kendilik duygusu, cinselliği ve cinsiyeti açısından ne kadar önemli olduğunu anlamaya başladık – penis haseti söz konusu olduğunda yapılan bir ayrımı açımlamaya (tersine çevirmeye), memeyi libidinal anlamda (oral olarak) istemekle bedenin bir parçası olarak istemek arasındaki ayrımın farkına varmaya başladık.

Bu içe ve dışa yansıtılan tikel yörüngelerde, cinsiyete dayalı anatomik anlamlar mutlaka erkekliği ve kadınlığı oluşturacak ya da bunlara engel olacak diye bir kural yoktur. Bekâr bir kadın hastada, bir gün kendi memeleri, sonraki gün annesinin memeleri öfke veya umut konusu olur. Ertesi hafta aklında gebelik vardır. İki ay sonra, kafası vajinasına dair düşünceler ve duygularla meşguldür. Daha sonra, erkek kardeşinin penisini düşler. Bu anatomik kaygılar, herhangi bir hastada ve bir dizi hastada çeşitli simgeleme-

ler, fantazi inşaları ve birkaç cinsel ayrım ekseni meydana getirir. Örneğin anatomik olarak kadın-erkek farklılığıyla ilgili fantazilerde, bir zaman anneyle baba kıyaslanabilir; başka bir zaman da penisle vajina kıyaslanabilir. Kıyaslama varlığa veya yokluğa dayalı olabilir: penise sahip olmak ve olmamak, memeye sahip olmak ve olmamak. Başka hastaların genital anatomi düşlemlerinde, küçük ile büyük, erkek ile kadından daha önemli bir ayrım olabilir. Önceki bölümde değinilen K'ya göre, kendi küçük kız genitalleriyle annesinin büyük, kadınsı genitalleri arasındaki utanç verici farka ilişkin algısıyla kıyaslandığında, anatomik erkek-kadın ayrımının sözü bile edilmez. Kendi hoş, küçük kız bedeniyle kıyasladığında annesinin bedenini büyük bir tiksinti nesnesi olarak gören başka bir hastayı hatırlıyorum. Büyük-küçük ve erkeklik-dişilik karşılaştırmaları kaynaşabilir, büyük memeleri olan yetişkin kadın analistinin yanında bir erkeğin kendini küçük penisli küçük bir çocuk gibi hissetmesi durumunda veya bir kadının büyük bir penisi ve kıllı göğsü olan yetişkin erkek analistinin yanında kendini küçük vajinalı küçük bir kız gibi hissetmesi durumunda olduğu gibi. (Etnik, dinsel, ulusal, ırksal tanımlamaların ve kimliklerin, nasıl cinsiyete dayalı anatominin yerine geçebildiğinin, tersinin de geçerli olduğunun klinik olarak farkına varmaya başladım.) O halde ben burada, psikanalizde hâlâ sürmekte olan, kadın ve erkek anatomisine kaçınılmaz anlamlar atfetme ve kadın ya da erkek cinselliğinin karakterinin baştan belli olduğunu düşünme geleneğiyle tartışıyorum.

Bedensel duyguların tümüyle örüntüden yoksun olduğu anlamına gelmiyor bu. Örüntüler kısmen anatominin kendisinden doğabilir. (Eğer kişinin memeleri varsa emzirmeyi düşlemek, veya bir vajina ağzı varsa karmaşık iç bölgeleri düşlemek daha az bilinçdışı çaba gerektirebilir, ama bu durum erkeklerin emzirme fantazileri ya da bedensel alıcı fantaziler kurmalarına engel olmadığı gibi tüm kadınların bu tür fantaziler kurmasına da neden olmaz.) Dahası, bedensel ve cinsel fantaziler bütün durumlarda kesinlikle ebeveynin muamelesinden ve bilinçdışı mesajlarından etkilenirler. Kültür de bedensel süreçlerin yorumlanışını etkiler; örneğin E. Martin (1987) Amerikalı kadınların, orta sınıftan veya işçi sınıfından olup olmadığına bağlı olarak regl konusunda farklı kavrayışlara ve deneyimlere sahip olduklarını gösterir ve ırksal ya da etnik azınlıktan gelen

birçok Amerikalı kadın yazar, beyazların kültüründeki güzellik standartlarının, küçük kızların bile kadın bedenine ilişkin algıları üzerindeki derin etkisini açıklar. Hintli psikanalist Sudhir Kakar (1995), Batılı analistleri bedensel cinsiyet ile ilgili kültürel varsayımlar ve idealler hakkında uyanırken, Batı'daki kaslı ve zayıf klasik tanrı ve erkek heykelleri ile yuvarlak hatlara ve hafif çıkık göğüslere sahip Hint ve Budist eril tanrı imgelerini karşılaştırır.

Betimlemiş olduğum farklı kendilik, nesne ve beden faktörleri arasında, her insan bazı faktörleri diğerlerinden daha önemli kıldığı için, her birey için baskın bir kişisel-kültürel cinsiyet canlandırması kavramsallaştırabiliriz. Her analizde, cinsiyetin bu şekilde kişisel olarak hayata geçirilişini –bir hastanın, çevresinde öznel cinsiyetini örgütlediği hâkim eksenleri ve duygu tonlarını– keşfetmek (ve yaratmak) önemli olacaktır. Aynı zamanda, yukarıda öne sürdüğüm gibi, bazı insanlar için kadınlıklarının veya erkekliklerinin, nasıl yaratılmış olursa olsun, merkezi bir çatışma alanı olacağını ve aktarım-karşı aktarım açısından da merkezi bir önem taşıyacağını keşfederiz; bazıları içinse daha az önemli olacaktır. Bazı kadınlar için (üçüncü bölümdeki vaka örneklerini düşünebiliriz yeniden), dişi olmak eril olmakla –ister erkek olsun ister oğlan ya da ister baba olsun ister erkek kardeş– tezat oluşturur. Bazılarına göre kadın olmak erkeklere karşı umutsuz, güdümlü bir açlığa neden olur. Bu son durumda, kadın-erkek karşıtlığı hâlâ gündemdedir ama kadın erkek olmayı değil bir erkeğe sahip olmayı istemektedir. Bazılarına göre kadınlık fikri ağırlıklı olarak gözyaşı döken bir anneyle veya özlenen bir anneyle bağdaşmıştır; bazıları içinse tezat yetişkin bir kadın olmakla küçük bir kız olmak arasındadır. Bu durumların hiçbirinde cinsiyetin yalnızca tek bir anlamı yoktur: Farklı cinsiyet anlamları farklı zamanlarda canlandırılabilir. Ama analiz ilerledikçe cinsiyet kendini daha başat ve daha bağımlı olan fantaziler ve izlekler içinde örgütleyecektir.

Cinsiyetin yaygın canlandırmaları, özel duygusal kümelenmeleri –bilinçli veya bilinçsiz şekilde cinsiyete dayalı olarak yorumlanamayacak ama yine de cinsiyet algısına karakteristik bir duygusal tonlama veren duyguları– içerir. Anatomi ve bedensel yeterlik hakkındaki, kendilik veya ebeveynler hakkındaki duygular, bu duygusal tonlamaya az çok doğrudan bir biçimde bağlanabilir.

Kaygı veya depresyon gibi kapsayıcı duygular, bir kadının cinsiyet algısını kuşatabilir (Mayer 1995, bu konuya değinir). Aynı zamanda, daha tanımlı duyguların farklı kadınların mevcut cinsiyet canlandırmalarını etkiler göründüğünü keşfettim. Örneğin haset veya öfke, anne ile kendilik ya da baba ile kendilik hakkındaki fantazilere duygu yükleyebilir. Annesine duyduğu öfkenin ve babasını tercih edişinin üzerine odaklanan bir hastam, bu duyguların mesleki başarıya ulaşmasını kolaylaştırmış olabileceğini ancak annesini zayıflatıp mahvettiklerini aktarır. Başka bir hastam, annesinin çapkınlığı karşısında haset ve hınç duyuyordu: Annesi onun erkek arkadaşlarıyla bile flört ediyor, kendisini tıknaz, yetersiz ve öfkeli hissetmesine neden oluyordu. Üçüncü hastamda ise, öfke, özellikle de babanın öfkesi, cinsiyeti tanımlıyordu; utanç da suçluluk da cinsel anatomi de belirgin değildi.

Benim tecrübeme göre, utanç birçok kadının anne, kendilik ve cinsiyet hakkındaki duygu ve fantazilerinin merkezinde görünür; utanç ve tiksinti çoğu zaman kadınların bedensel kendilik duygularını renklendirir. K'nın, annesininkiyle kıyasladığında yetersiz kalan dişi bedeninden duyduğu utanç, cinsiyete dayalı öznelliğini etkiler; B için, annesinin perişan evinden, bir iş yürütme konusundaki beceriksizliğinden ve çekici olmayan erkek arkadaşlarından duyduğu utancın, annesine karşı duyduğu suçluluktan çok daha belirgin bir anlamı vardır ve dişi cinselliğini, özellikle anne cinselliğini, çaresizliği içinde tiksindirici ve utanç verici bulur. B, diğer bazı kadınların yaptığı gibi annesini koruyabileceğini düşlemez ve annesinin düştüğü tuzağa dair bir algıyı dışavurmaz (bu tuzak ister psikolojik olarak kendi yaptıklarının bir sonucu olsun, ister cinsiyetçi kültürün bir ürünü olsun). Dışavurduğu yalnızca dehşet ve inkârdır.

Bir kadının toplumsal cinsiyeti hayata geçirmesinin yaygın biçimi, suçlulukla –evi terk etmekten, profesyonel anlamda başarılı olmaktan, anne veya babadan daha uzun yaşamaktan ya da onlara zarar vermiş olmaktan duyulan suçlulukla– tanımlanmış olabilir. Klasik ataerkil ailelerde yetişmiş olan bazı kadınlarda, suçluluğun "anne için gözyaşı dökmek" diye ifade ettiğim bir davranışla dışavurulan yoğun bir biçimini fark etmiştim. "Klasik ataerkil" terimini Kandiyoti'den ödünç aldım (1988). Kandiyoti bu terimi, güçlü

ideolojik değerler ve dinsel desteğe sahip, genellikle peçe ya da kaçgöç gibi kadınları dışarıda bırakma ve sınırlama yöntemlerinin eşlik ettiği, açıkça babanın hâkim olduğu akrabalık sistemlerinin görüldüğü Kuzey Afrika, müslüman Orta Doğu, Çin ve Hindistan gibi toplumları tasvir etmek için kullanıyordu. Eğer özellikle evliliğin bir kurum olarak bütünüyle koca tarafından kontrol edilmesi gerektiği yönündeki yaygın kültürel ve dinsel inancı ve kadın itaatkârlığının açıkça öğretilmesini ve model alınmasını dikkate alacak olursak, bu klasik ataerkil toplum sınıflandırmalarına Akdenizli köylüleri ve Latin kültürlerini de ekleyebiliriz. Kız çocuğun psikodinamik bakış açısından bakıldığında, bu durum ailelerini tanımlarken erkeklerle kadınlar arasındaki açık bir ayrımı veya itaatkâr anneyi anlatılarının merkezine koymayan Avrupalı-Amerikalı hastalarımın aileleriyle tezat oluşturur.[7]

N annesini düşündüğünde gözyaşlarına engel olamaz. Kendisine emirler yağdıran ataerkil, kızgın bir kocaya bağımlı olan annesi, her zaman üzgündür ve çaresiz görünür. N, annesini evde tek başına hürmetkâr bir şekilde yemek hazırlarken, babasını beklerken ve ağlarken hayal eder. N'nin, gece yürüyüşe çıkmak, yalnız başına sinemaya gitmek, yalnızca kendisi için yemekler ve tatlılar hazırlamak ve sevgililerinin olması gibi fiziksel zevkleri ve bağımsız faaliyetleri, ona hep annesinin yalnız başına dışarı çıkamadığını, düzenli yemek yapmak zorunda olduğunu, evliliğinden önce ya da sonra hiç sevgilisi olmadığını ve muhtemelen kocasıyla olsa olsa vasat bir cinsel hayatı olduğunu hatırlatır. N, üzgün ve çaresiz olan annesine yardım edemediği için kendisini üzgün ve çaresiz hisseder.

7. Latin kültürleri hakkında bilgi için bkz. Alarcon 1985, Espin 1984 ve Moraga 1986. Espin ve Moraga, Latin ve Meksika kültürlerinde erkek üstünlüğüne ve kadın değersizliğine ilişkin dolaysız eğitimi ve bu eğitimin kız çocuklar üzerindeki psikolojik etkilerini tarif eder. Moraga bilhassa dokunaklı bir hikâye anlatır: Annesi onu ne kadar özlediğini söylemek için Moraga'yı arar. Moraga'nın da direnci kırılmaya ve annesine karşılık vermeye başlar. Tam o anda arkadan başka bir telefonun çaldığını duyar. Arayan ağabeyidir ve annesi telefonu Moraga'nın yüzüne kapar. Öfke nedeniyle Moraga'nın üzüntüsü, daha sonra değineceğim S'nin üzüntüsü gibi, Alarcon'un tarif ettiği üzüntüye nazaran biraz hafiflemiş olsa da, Alarcon ve Moraga anne için gözyaşı dökme olarak adlandırdığım şeyle ilişkilendirebileceğim bir tür üzüntüyü de tarif ederler.

N'nin bilinçli toplumsal cinsiyet inşası, erkeklerin kayırılmasına ve cinsiyetçiliğe karşı güçlü bir feminizmi ve öfkeyi barındırır. Feministliğinin, erkek kardeşlerine kendisine ve kız kardeşlerine kıyasla açıkça daha çok değer veren ve ideolojik olarak erkek egemen bir ailede yetişmiş olmasının bir sonucu olduğunu anlar. Toplumdaki ve kültürdeki erkek egemenliğinin farkına varmış ve N'nin sorunlarına bunların neden olduğunu görecek feminist bir analist ister. Bu ortak inanç, psikolojik araştırmadan muaf tutulacaktır. N feminist bir analistten özellikle annesini edilgen ve itaatkâr olmakla suçlamamasını, annesinin nefret ettiği evlilik rolü ve ilişkisi karşısında yaşadığı kaçınılmaz çaresizliği anlamasını bekler. Bir feminist, N'nin annesinin gözyaşlarını patolojiye bağlamayacaktır.

Ancak, annesi için gözyaşı dökmesi ve onu düşündüğünde kendisini kötü ve suçlu hissetmesi N'nin özgürlüğünü engelliyordu. Bu yüzden de kendini kaygılar içinde buluyordu: Annesiyle duygudaş bir analist seçmenin, kendi isteklerini ve ihtiyaçlarını tam olarak anlayamayan bir analist seçmek anlamına gelebileceğinden endişeliydi. "Bir ileri bir geri gidiyorum," diyordu, "Çocukların yoğun gereksinimleri vardır ama bu annemin hatası değil." Bir ikileme düşüyordu: Annesini suçlamaz ve onu anlarsa, annesi hakkında kendisini üzgün ve suçlu hissetmekten nasıl vazgeçebilir, kendisini annesinden nasıl kurtarabilir, nasıl kendi hayatını yaşayabilir? Ama nihayetinde bu anne, anne eğitimi ve modelliği nedeniyle, N'nin kadınsı yetersizlik duygusunun da failiydi.

Benzer bir aileden ama farklı bir klasik ataerkil kültürden gelen S, annesinin her şeyi kontrol eden baskın bir kocayla bir evliliğe sıkışıp kalmış olmasından dolayı kendisini kötü hissediyordu. N gibi S de annesinin durumuna güçlü bir öfke duyarak bir şekilde üzüntüsünü hafifletiyordu. N'den farklı olarak, üzüntü ve öfke duygularını, çatışma ve suçluluk duygusu pahasına da olsa, ailesindeki hükmedici erkeklerle özdeşleşerek yatıştırıyordu. Mevcut başarıları bu eril özdeşleşmelere kaçışının bir parçasıydı, ama aynı zamanda başarılarının annesine yansıyacağını ve kendisiyle birlikte annesine de güç vereceğini ümit ediyordu. Annesinin yanı sıra, erkeklere olan bağımlılığını ve onlardan onay beklentisini fark ederek kendisi için de gözyaşı döküyordu.

Klasik ataerkil bir aileden gelen başka bir kız olan P, geçmişte annesi ağlamış olduğu için ağlıyordu, annesi perişan olduğu için perişandı. Annesinin geçmişte neden ağladığını veya kendisinin neden ağlamak zorunda olduğunu bilmiyordu. P'nin annesi ve büyükannesi yaşamları hakkında epey üzücü hikâyeler anlatmışlardı. P'nin büyükannesi genç yaşta uzak bir yere okumaya gönderilmişti; torununa anlattığına göre yaşamı acılarla doluydu. P'ye göre bu acı ondan kızına geçmiş ve bu kız, yani P'nin annesi her şeye gözyaşı dökmüştü – torunları P üç yaşındayken ölen kendi annesi ve babası için ağlamıştı. Otuz yıl sonra P büyükannesinin acılı yaşamı ve büyükbabasının ölümü için gözyaşı dökmeden duramıyordu. P'nin annesi kızından her zaman dile getirdiği üzücü duygularını dinlemesini istemişti. Karşılığında P de kocasından ve benden her zaman onun üzücü duygularını dinlememizi istiyordu.

Babası ise, P'nin gördüğü kadarıyla, aksine her zaman neşeliydi, partilerin aranan adamıydı. Ama P reddettiği şeyi sonunda kabul etti; eğer işler istediği gibi yürümezse babası kontrolcü ve öfkeli bir adam haline gelirmiş. Ayrıca, kişisel sorunları dinlemek veya sorun olan herhangi bir şey duymak istemezmiş. P annesinin her zaman evi çekip çevirmekle, ev işleriyle, çocuklarla ve kendi annesinin bakımıyla meşgul olduğunu da istemeden itiraf etti. Ama kendisinin ve annesinin mutsuz yaşamı yüzünden sürekli ağlayan annesinin tersine, geziler planlayan, onunla suda oynayan ve enerjisini aileye yansıtan heyecan verici baba imgesine geri döndüğünde bu itirafların üstü tekrar kolayca örtülüveriyordu.

Freud'dan beri psikanalizde, kadınlar hakkında gelişimsel kuramdaki evrenselci ve özcü iddialarla, kadınları tüm farklılıkları, bireysellikleri ve özgüllükleri ile ele alan çeşitli klinik gözlemler arasında gerilimler olmuştur. Benzer şekilde, çağdaş feminizm de eşitsizlik ve iktidar hakkında genellemeler yapmakla birlikte kadınlar arasındaki farklara da işaret eder, ayrıca tek bir kişinin cinsiyete dayalı ve cinsel öznelliğinin çelişkili, çoğul ve bağlamsallaşmış özelliklerine dikkat çeker. Klinik deneyimdeki duygu yüklü aktarımların akışkanlığı ve değişkenliği, her insanın cinsiyete dayalı öznelliğinin benzersiz karakterini gösterir. Sorunsuz bilişsel bir cinsiyet veya cinsel rol kimliği olgusundan kaynaklanan, ya yaşamın ikinci yılında ya da oidipal dönemde yerleşmiş genital kay-

naklı bir kavramdan türeyen veya yaygın politik ya da kültürel cinsiyet kavramlarının psikolojik canlanmasıyla oluşan genel bir kadınlık ya da erkeklikten söz edemeyiz.

Klinik düzlemde kaldığımızda, belli bir kadının veya erkeğin cinsiyetinin, içinde kendiliğin, kimliğin, beden imgelerinin, cinsel fantazi ve arzunun, ebeveynlere ilişkin fantazilerin, kültürel öykülerin ve yakınlık, bağımlılık ve bakım hakkında çatışmaların inşa edildiği, sürekli atıfta bulunulan bir proje olduğunu keşfederiz. Herhangi bir kişinin cinsiyete dayalı ruhunu tam anlamıyla tanımlamak için, bireye özel gelişimsel, aktarımsal ve kültürel bir açıklama yapmamız gerekir. Cinsiyetin kültürel anlamlarının kişisel olarak özelleşmiş yollarla deneyimlendiğini, duygusal anlamlara ve fantaziye dayalı bilinçdışı çağrışımlara yansıtmalı bir şekilde uyum sağladığını ve aktarımsal olarak yeniden yaratıldığını, değiştirildiğini keşfederiz; aynı zamanda, her insanın cinsiyetinin çatışmalı, savunmalı ve onarıcı özel fantazilere eşlik eden tekil duygusal tonlamaları da kapsadığını keşfederiz. Her bir insanın psikolojik yapısının tüm veçheleri birleşerek, cinsiyete dayalı öznelliğini benzersiz bir duyguyla hayata geçirir.

Tek bir cinsiyet psikolojisi değil birçok cinsiyet psikolojisi olduğunu öne sürüyorum. Gerek hastalarımızın (ve bizim) kaçınılmaz olarak cinsiyet üzerine düşündüğü, onu hissettiği ve düşlediği yönündeki inkâr edilemez gözleme, gerekse cinsiyet inşasının yinelenen örüntülerine dair gözlemlerimize, ille de bu düşüncenin, duygunun, fantazinin veya onun altında yatan temelin ne olacağını her zaman bileceğimiz varsayımı eşlik etmemeli. Bir yandan cinsiyetin psikolojik düşünce için yararlı bir kategori olduğu yönündeki klinik ve kuramsal gerçeğe tutunurken, bir yandan da bireyin klinik olarak gözlemlenmiş kişisel biricikliğini elde var bir saymak istiyoruz. Eğer psikanalizde görülen, cinsiyet ve cinsellik alanlarında aşırı genellemeye, evrenselleştirmeye, özcülüğe gitme eğilimine ve önbilinçli kültürel varsayımların kuramı doldurmasına karşı tetikte olur, klinik bireyselliğe dikkatimizi vermeyi de sürdürürsek, bu amaçlara ulaşmamız mümkün olabilecektir.

Ne yalnızca psikolojik bir açıklama ne de yalnızca politik veya kültürel bir açıklama, bireysel cinsiyeti tam anlamıyla tanımlayabilir. Kişisel cinsiyet inşalarındaki bireysel duygu ve fantaziyi belge-

leyen klinik bakış açısı, cinsiyetin baştan belli olduğu, belli kişilik özelliklerinin cinsiyetleri evrensel olarak farklılaştırdığı, biyolojinin cinsiyete dayalı kendiliği belirlediği, cinsiyet örgütlenmesinin tarihsel ya da kültürlerarası anlamda değişmez olduğu ve hatta cinsiyetin, toplumsal konum ve kimliğin öteki veçhelerinden daha önemli olduğu yönündeki psikanalitik ve gündelik kültürel varsayımlara karşı kanıt sağlar. Ayrıca cinsiyetin ve cinsiyete dayalı öznelliğin yalnızca tarihsel, kültürel veya politik kavramlar ve süreçler olduğu yönündeki feminist varsayımlara karşı da kanıt sağlar. Cinsiyetin ruhsal gerçekliğinin, kültürel anlamdan ya da normatif toplumsal örgütlenmeden etkilenmediği varsayımına veya cinsiyetlerin yekpare ya da değişmez olduğu varsayımlarına karşı sav geliştirebilmek için feminist bakış açısı elzemdir. Her insanın cinsiyet duygusu, içeriden psikodinamik olarak ve kişiye özgü bir şekilde yaratılmış olan kişisel anlamlarla dışarıdan sunulan kültürel anlamları kaynaştırır.

Üçüncü Kısım

Kültür

5

Kişisel ve Kültürel İnşalar Olarak Kendilikler ve Duygular

> Kültürel anlamlar "yorum" sayesinde dönüştürülür. Kolektif simgeler de "bedene bürünerek" tek tek tarihçelerimizden doğan gücü, gerilimi, ilişkiyi ve anlamı kazanırlar... Deneyim ve duygulanım tarihçeleri, her düşüncenin esasını oluşturur.
>
> Michelle Z. Rosaldo, "Kendiliğin ve Duygunun Antropolojisine Doğru"

> Kültürel betimlemeler yoğunluğun yanı sıra güce de sahip olmalıdır.
>
> Renato Rosaldo, "Keder ve Bir Kelle Avcısının Öfkesi"

BU KİTAPTA psikanalizin öncelikle ve daha çok kişisel anlama ilişkin bir açıklama ve kuram olduğunu öne sürüyorum. Böyle bir görüşün gerek psikanaliz açısından gerek kültürel anlam üzerine düşünenler açısından taşıdığı içerimleri araştırıyorum. Çeşitli alanlardan gelen toplumsal ve kültürel düşünürler, deneyimin ve kendiliğin birincil belirleyicileri veya şekillendiricilerinin kültürel anlamlar olduğu varsayımına yönelmişlerdi. Bazıları daha inşacı bir yaklaşımı kabul etmişler ve insanların kültürel anlamın mevcut ağlarını kullanarak anlam yarattığını öne sürmüşlerdi; ama bu kuramcılar bile, göründüğü kadarıyla bu yolla yaratılan veya icat edilen herhangi bir anlamın tümüyle ortak bir kültürel külliyattan veya kaynaktan geldiğini varsayıyor. Güdülenmeden bahsettiklerinde

veya güdüyü betimlediklerinde, mutlaka bilinçli görünen stratejik bir rasyonaliteyle veya kurumsal olarak yerleşmiş bir pratikle bağlantı kuruyorlar.[1] Ben, cinsiyete dayalı öznelliği örnek göstererek, cinsiyete dayalı anlamların yalnızca kültürel inşalar veya dayatmalar değil, kişisel psikodinamik yaratımlar olduğunu iddia etmiştim. İddiamın genel olarak kültürel anlam için de geçerli olduğunu ileri sürüyorum. Doğumdan itibaren tüm yaşamımız boyunca kişisel duygusal anlam yarattığımızın kanıtlanması, kültürel anlamda belirlenimci olan veya yalnızca kültürel olan açıklamaların tümüne meydan okur, onları potansiyel olarak etkiler. Üçüncü kısımda, kişisel anlam ile kültürel anlam arasındaki, ikinci kısımda cinsiyeti örnek göstererek incelediğim ilişkileri incelemeyi sürdüreceğim. Burada, bizim için önemli olan kültürel anlamların, hem psikodinamik hem de dilsel olarak, yani kültürel ya da söylemsel bir lügata dayanılarak yaratıldığını ve yaşandığını iddia ediyorum.

İddiamı, antropolojideki –projesi, kültürel anlamın incelenmesi olan bu sosyal bilim dalındaki– bazı tartışmaları ve gelişmeleri yorumlayarak geliştiriyorum. Bu bölümde, kendilik ve duygunun kültürel anlamda belirlenimci olan antropolojisine (Rosaldo'yu izleyerek bu ifadeyi kullanıyorum, 1984) ilişkin temsili açıklamaları dikkate alıyorum. Antropologların genelde kültürel anlamı, özelde kültürel kendilik ve duyguları bütünüyle anlamak için kişisel anlamı kuramlaştırmaları ve incelemeleri gerektiğini öne sürüyorum. Bir sonraki bölümde, anlamı inceleme, kendiliklerin ve öznelliğin yaratımına işaret etme açısından özellikle yararlı bulduğum psikanalitik antropolojik girişimleri inceliyorum. Üçüncü kısım, danışma odasındaki kültür hakkında sonradan aklıma gelen düşüncelerle, antropolojik içgörülerin klinik duruma olası etkisine dair düşüncelerle son buluyor.

1. Burada aklımda olan, çok genel anlamda, sosyoloji, antropoloji, kültürel çalışmalar, postmodernizm ve postyapısalcılık gibi alanlarda bulunan neredeyse tanımsal veya temel varsayımlar. Kültüre veya kültürel anlamların nasıl canlandırıldığına veya edinildiğine ilişkin bütünlükçü ya da belirlenimci görüşler taşımayan inşacılar geniş bir düşünür kesimini –kendilerini pratik kuramcı ve postmodernist, sosyolojik açıdan simgesel etkileşimci ve toplumsal inşacı, vs. sayan antropologları– kapsar. Sosyoloji alanında Swidler (1986) kültürün mevcut bir anlam ağı veya "alet çantası" olduğuna ilişkin klasik iddiayı ortaya atmıştır.

Antropolojiyi kişisel ve kültürel anlamı ele almaya uygun bir alan olarak seçmemin birkaç nedeni var. Böyle bir projenin altına girme konusunda tereddüt etmiş olmamın da birkaç nedeni var. Bu söylediğim, temelde antropolojinin, her ne kadar ilk entelektüel tutkum ve pratiğim olsa da, profesyonel saham olmadığı gerçeğine bağlanabilir. Dolayısıyla, kendilik ve duygu antropolojisine yol açan gelişmelerin tanıtıcı bir değerlendirmesini sunduğumda, bu karmaşık bilim dalını kendim anlamaya çalışırkenki anlam elde etme çabamı ifade ettiğimin gayet farkındayım. Buradaki amacım, psikolojik antropoloji alanında tecrübeli olmayan insanlar için gerekli olan bağlamı sağlamak, kültürel ve ruhsal anlamla ilgilenen herkesin okuması gereken bir dizi düşünceye ve yazara dikkat çekmektir. Benzer şekilde, bu bölümde kendilik ve duygu antropolojisinden özel örnek metinler seçtiğimde veya sonraki bölümde psikanalitik antropolojiye ilişkin bir değerlendirme sunduğumda, bunu kapsamlı olma niyetiyle değil, bu kitabın özel savını hep aklımda tutarak yapıyorum. Kendilik ve duygu antropolojisinin ve psikanalitik antropolojinin ayrıntılı bir incelemesini yapmak niyetinde değilim – bu tasarı zaten başarıyla gerçekleştirilmiştir (bkz. örn. Bock 1994; Ingham 1996; LeVine 1982, 1996; Paul 1989 ve Suarez-Orozco, Spindler ve Spindler 1994).

Bu uyarıları yaptıktan sonra kendi uyarılarımı görmezden gelişimin nedenlerine dönebilirim. Öncelikle, alanın gelişiminin ilk dönemlerinden itibaren kültürle ruh arasındaki ilişkilere antropolojik bir ilgi duyulmuştu, antropolojinin tözel meselelerini psikanalizinkilere bağlayan bir ilgiydi bu. Dolayısıyla antropoloji, asıl projesi kültürel anlam araştırması yapmak olan (son dönemlerde kendiliklerin ve duyguların kültürel anlamları da katılmıştır buna) bir sosyal bilim değildir yalnızca, aynı zamanda psikanalizden ilham alan daimi (ama ağırlıklı olmayan) bir araştırma geleneğini barındıran tek sosyal bilimdir. Psikanalitik antropoloji, karmaşık bir biçimde iç içe geçmiş kişisel ve kültürel anlam üzerine, psikanaliz dahil her alandan çok daha incelikli bir açıklama getirmiş, öte yandan gerek ruhsal gerekse kültürel olanın karmaşıklığını asla göz ardı etmemiştir. Antropoloji tarihi boyunca, birçok çalışma –etnografik biyografiler, kültürel otobiyografiler, kurmaca kültürel otobiyografiler, yaşamöyküleri, tanıklıklar, belli bir kültürdeki mitler ve

düşler hakkındaki kitaplar ve düşünümsel etnografyalar– tutkuyu, duyguyu, iç çatışmayı, belirsizlik ve kişilerarası mücadeleyi, kültürel fantazilerin, öykülerin ve yaşamöykülerinin kişisel yorumlarını ve kültürel örüntülerin ve beklentilerin kişisel bedellerini tarif etmişlerdir – bunların tümü, farklı kültürlerdeki bireysel psikodinamik kişiliği belgeler, hatta kuramlaştırırlar.

Antropolojinin ruhla neden diğer sosyal bilimlerden daha bilinçli bir şekilde ilgilenmiş olduğuna ve bugün neden gelişmekte olan bir psikanalitik alt alana sahip tek çağdaş sosyal bilim olduğuna dair etraflı bir değerlendirme, buradaki araştırma alanımın dışında kalır; ama tahminimce iki unsur esastır: Birincisi, karşılaşılan kültürlerin mensuplarının tartışılmaz kişiliği ve öznelliği, bir antropoloğun girişebileceği herhangi bir araştırmayı, ne kadar rutinleşmiş olursa olsun, şekillendirmeye ve bozmaya her zaman katkıda bulunacaktır (kültürlerarası bir antropoloğun karşılaştığı, günlük dilde kültür şoku olarak bilinen, verili kabul edilen etkileşimli ve kültürel beklentilerin bozulması da dahil). Birçok antropolog anlam ve deneyim karşısında kültürel bir tavır takınsa da, saha çalışmasının çoğu veçhesi, hem ötekinin hem de kendiliğin iç gözleme dayalı, psikodinamik bir şekilde soruşturulmasını gerektirir ve psikanalizle ilgilenmeyen birçok antropolog, kültürel nesnelerinin kişiliğine ilgi duymaya başlarlar. İkincisi, önceden belirtmiş olduğum gibi, antropolojik projede anlam kapsamlı bir biçimde kuramlaştırılır ve bu projenin esasını teşkil eder, oysa diğer sosyal bilimlerin merkezinde değil kıyısında yer alır anlam konusu.

Bu özellikler bazı niteliksel sosyoloji geleneklerini de tanımlar. Bence, sosyoloji alanındaki araştırmacılar görüşme yapılan kişilerle ve etnografik nesneleriyle ortak bir dile ve kültüre sahip oldukları için, belki de sosyoloji makro düzeyde açıklayıcı kavramlara daha fazla bel bağladığı için ve öncelikle ve çoğunlukla toplumsal yapılara ve kurumlara odaklanan bir alan olduğundan, kişisel öznelliğe önem verilmesini, kültür çalışmasının talep ettiği gibi doğrudan gerektirmediği için, sosyologlar kişisel tekilliğin ısrarından ve yıkıcılığından korunabilmişlerdir. Yine de, niteliksel sosyoloji geleneği içinde duygular sosyolojisi (Hochschild 1983) doğmuş ve verili kabul edilen şeyin bozulduğu noktalara dikkat sarf edilmiştir (Garfinkel 1967).[2] Öte yandan, çoğu sosyolog bireyselliğin sosyo-

lojik yaklaşımla bir ilgisi olmadığı ve aslında sosyolojik yaklaşımın zıddı olduğu konusunda ısrarlıdır.

Geçmişte sosyoloji alanında yapılmış az sayıdaki uygulamalı psikanalitik çalışma (şimdi bu çalışmalar ortada yok) ise tersine, toplumsal dinamikler ve yapılarla (kapitalizm, modern toplum, genel anlamda toplum) kişilik veya değerler arasında bağlantı kuran tümdengelim ve genellemelere dayanan araştırmalardı (bu konuda Slater 1968 bir istisnadır). Burada kişilik büyük ölçüde ya söz konusu olan makro-yapıdan çıkarsanmış ya da psikanalizin genelleştirilmiş, klinik olmayan bir yorumundan ortaya çıkarılmıştır. Ya da, psikanalitik ve diğer psikolojik değişkenlerin işler kılınması ve ölçülmesi aracılığıyla psikanalitik anlamda donanımlı bir sosyal bilim gelişmiştir (ulusal karakter çalışmaları gibi).

Antropolojiyi, kişisel ve kültürel anlamı araştıran sosyal bilimler arasında görmek için birçok neden vardır. Çeşitli yorumcuların belirtmiş olduğu gibi (özellikle bkz. Herdt 1981; Kracke 1987a, 1992; Kracke ve Herdt 1987; Obeyesekere 1991), psikanaliz ve antropolojinin gözlem yöntemleri, metodolojileri ve epistemolojileri dikkat çekecek derecede birbirine benzer. En olağan düzeyde, her iki alanın da mensupları bu alanların, diğer sosyal bilimler gibi, deneysel veya verilere dayalı olduğunu düşünür. Birincil veri kaynakları, gözlemlenen ve yorumlananlar, gözlemciye benzeyen insanlardan oluşur. Kuramsal tartışma elbette önemlidir ama her iki alandaki uygulayıcılar da sürekli olarak kanıtlara başvurmanın veya daha fazla kanıt bulmanın gerekliliğini kabul ederler. Bu şekilde, her iki alan da beşeri bilimlerdeki yorumlayıcı alanlardan farklılaşır (her ne kadar şimdilerde bazı antropologlar kültürel anlamların ve kültürlerin metinler gibi analiz edilebileceğini ve bazı Lacancı psikanalistler ruhun da bu şekilde incelenebileceğini düşünüyor olsalar da).

Antropolojik etnografya da psikanaliz de insanlar arasındaki öznelerarası ortamda başlar ve kaçınılmaz olarak bu ortamda yoğunlaşır; çünkü etnograf yerlinin bakış açısını, tedavi eden analist de hastanın bilinçdışı düşüncelerini, arzularını, duygularını ve iç

2. Araştırılan kişilerin yanı sıra araştırmacının duygularını ve kendiliğini de ciddiye alan sosyolojik bir istisna için bkz. Krieger 1991.

dünyasını anlamaya ve öğrenmeye çalışırlar. Dolayısıyla bunlar, bir etkileşim ilişkisinde (kendilerine ait profesyonel topluluklarda) yapılan ve bir başka etkileşim ilişkisinde (etnografik veya analitik ortamda) geliştirilen açıklamalardır. Aslında her iki alanda da eğitim yoğun olarak pratiğe gömülmeye dayalıdır ve profesyonel meşruiyet iddiaları, birinde etnografik diğerinde klinik olan bu deneyim esas alınarak değerlendirilir. (Bu iki alan pratikte yoğunlaşma tarzları bakımından da farklılık gösterir: Eğitimdeki analistler hem analiz edilen kişinin hem de analistin rolünü üstlenir ve düzenli olarak bir gözetmenle buluşur. İşini yaparken karşılaştığı kişisel ve profesyonel zorlukları fark etme ve analiz etme yeteneği teşvik edilir. Buna karşılık etnograflar için ilk yoğun pratik daha ziyade tek başına ve metanetle yüzleşilmesi gereken bir karşılaşma niteliği taşır.) Psikanaliz veya antropoloji bu kişilerarası ortamdan, araştırmacının gözlem gücünün yanı sıra eşduyum güçlerini de kaçınılmaz olarak kullandığı ortamdan ayrı düşünülemez. Her iki alan da, artık tarafsız bir bilimsel gözlemci olarak görülmeyen uygulayıcının merkezi katılımcı rolünü ve etkisini giderek daha çok vurgulamaya başlamıştır. Artık her iki alanda da ele alınan konunun (kültür veya ruh) belli bir ortamın ya da bir dizi ortamın ürünü olduğu fark ediliyor. Her iki alan da, bu karşılaşmaların araştırmacı üstündeki gerçek duygusal etkilerini giderek daha çok vurgulamışlardır: Psikolojiye meyilli olmayan antropologlar kültür şoku hakkında yazarlar; psikolojiye meyledenler, kendi kendilerini gözlemleyerek, içe bakış yöntemiyle görüşülen kişilerle ya da genelde kültürle ilişki içindeyken ortaya çıkan aktarımları gözlemleyerek keşfettikleri kaygı, korku ve öfke hakkında yazarlar; psikanalistler genişletilmiş karşı aktarım alanından ve analistin analiz ortamındaki nesnelliğinin yanı sıra öznelliğinin rolünden de söz ederler. Bu alanlar, öznelerarası deneysel temelleri nedeniyle –bugünlerde psikanalizle aynı soydan geldiği düşünülen başka bir araştırma alanı olan– zihin felsefesinden de ayrılırlar.

Bu iki disiplindeki açıklama tarzları ve bu tarzlar hakkındaki tartışmalar da birbirine paraleldir. Deneyim ve araştırma verilerini düşünürken yorum esastır: Söylenen şey ilk anlamıyla ele alınmaz; söylenenlerin deneyime yakın olabilecek ama özne için ille de doğrudan ulaşılabilir olması gerekmeyen örgütlü düşünce ve uygulama

örüntülerini gösterdiği düşünülür. Bunun ötesinde, yorumun yeterli olup olmadığına ilişkin benzer tartışmalar her iki alanda da sürmektedir. Her ne kadar azınlıktaki görüş, antropolojinin nesnel bir açıklayıcı bilim olduğunu savunmayı sürdürse de, son yıllarda antropolojiye, ister yoğun bir betimleme, yorumsama, ister simgesel analiz olarak görülsün, yorumu vurgulayan bir duruş egemen olmuştur. Psikanalizde vurgu tersine çevrilmiştir: Psikanalizin yorumbilgisel bir soruşturma biçimi olduğu yönünde ısrarcı iddialar mevcuttur; gelgelelim psikanalizin varsayımları sınama ve yanlışlamaya dayalı doğal veya tıbbi bir bilim (veya özel bir bilim – "bizim" bilimimiz) olduğunu savunan eşit kuvvetteki bir iddia ağır basmaktadır. Bu argümanların benzerlerine, psikanalistin gözlemci, katılımcı gözlemci veya uygulamaya dahil olan öznelerarası bir fail olarak rolüne ilişkin tartışmalarda da rastlanır.

Son olarak, her iki alan da klinik veya etnografik bireysellik ve genelleme arasındaki epistemolojik gerilimi yansıtır. Çocukluk ve cinsiyete değindiğim bölümlerde, psikanalitik vaka metodolojisiyle psikanalitik kuramda rastlanan evrenselleştiricilik ve aşırı genellemecilik arasındaki çelişkileri inceliyorum. Antropoloji de tekil bir kültürel vakaya odaklanır ve klinik vakaların, etnografyanın zengin ayrıntılarına dayanan bir metodolojiye sahiptir. Ne var ki ben, antropologların kültürel göreciliği şiddetle savunduklarında ve evrenselleştirmeye, genelleştirmeye ya da Batılı kültürel anlayışların öteki kültürler üzerindeki dayatmasına karşı çıktıklarında bile çoğu kez başka türlü evrenselcilikleri –örneğin sorgulanmamış kültürel belirlenimciliği ya da iktidar ve direnişin her yerde var olduğu yönündeki postyapısalcı varsayımları– ortaya koyduklarını öne süreceğim. Klinik psikanalistler gibi etnograflar da, açıklamalarını "kilit bilgi kaynakları"yla olan konuşmaları üzerine inşa ederek belli bireyleri tarif ederler ve betimledikleri söylem, tarihsel ve kişilerarası bir düzleme yerleşmiş olmasıyla tekil bir söylemdir. Buna rağmen, kültürel pratiklere yönelik motivasyonlar ve bu pratiklerin anlamları hakkında genellemeler yaparken, eksiksiz bir kültür tasviri uğruna (ne kadar çelişkili ve çok yönlü olursa olsun) genellemelerine uymayan bireyleri ya da bu süreçlerdeki istisnaları ve varyasyonları es geçerler. Bireysellik, kişisel mizaç, gariplikler ve farklılıklar yok olur (veya bunlar, son zamanlarda olduğu gi-

bi, kültürel çok katmanlılık, değişkenlik ve parçalanma olarak ele alınır).

Bu benzerliklerin yanı sıra, psikanaliz de antropoloji de birbirlerinin yaptığı katkılardan yararlanabilir. Kuramlarında ve bulgularında insan doğası ve insan güdülenimi konusunda varsayımlarda bulunan diğer sosyal bilimciler gibi antropologların da bireysel deneyim ve eylemliliği dikkate almaları gerekir. Bu deneyim ve eylemliliğin temel bileşeni de psikodinamiktir. Eylemliliğe ve pratiğe yaklaşımlarında yalnızca bilinçli, rasyonel, stratejik hedefleri ve muhakemeyi varsayan kuramlar, bireysel güdülenmeyi tam olarak idrak edemezler. Psikanalitik antropologlar, meslektaşlarından farklı olarak bilinçdışı yaşamın kesinlikle farkındadırlar; ama bazı psikanalistler gibi (özellikle ikinci ve dördüncü bölümde değinmiştim) bazı psikanalitik antropologlar da etnografik çalışmalarında bireyselliğe yeterince önem vermezler, ötekiler de, bence, fantazinin ruhsal içerikleri veya ruhsal yapıya dair biyolojik-evrimci, biyolojik-içgüdüye dayalı evrenselleşmiş kuramları fazlasıyla güçlü bir şekilde savunmaya eğilimliler.

Onlara göre psikanalistler, "ruhsal" gerçekliğe karşılık "dış" ya da "dışarıdaki" gerçekliğe ilişkin elverişli veya yeterince verimli bir anlayış geliştirememişlerdir (bu hususta ilk iddialardan biri için bkz. Parsons 1952, 23). Duyusal fiziksel dünya, ebeveynler, ebeveyn yasaklamaları ve kısıtlamaları veya genel anlamda toplum ya da kültür olarak görülen bu kalıntısal kavram, yine de birçok psikanalitik yaklaşımın merkezidir. Önceki bölümlerde öne sürdüğüm gibi, psikanalitik yazılarda ve pratikte rastladığımız, kültürel ve toplumsal anlamda özgül olan normları evrensel zorunluluk içine toplama veya kültürel ya da toplumsal olan herhangi bir şeyin daha temel ve evrensel bir şey üzerinde inşa edildiğini düşünme yönündeki yaygın ve üzerinde pek düşünülmeyen eğilimden dış gerçekliğin bu fakirleştirilmiş görünümü sorumludur.

Kültürün akılda nasıl yer ettiğine dair psikanalitik soru ilk kez Freud tarafından soruldu. Freud sansüre dair ilk açıklamalarında kültürün kural koyucu ve yasaklayıcı tutumunu betimlemiş, sonra bu sansürü üstben kavramıyla kuramlaştırmıştı. Ayrıca, iyi bilindiği üzere, *Totem ve Tabu*, *Grup Psikolojisi ve Ben Analizi*, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, *Uygarlığın Huzursuzluğu* ve *Hz. Musa ve Tek-*

tanrıcılık gibi yapıtlarını da içeren birkaç çalışmasında, ruhsal olanla sosyo-kültürel olan (özellikle bütünüyle "kültür" – uygarlık, grup fenomenleri veya din) arasındaki ilişkiye dikkat çekmişti. Freud'un 1920'nin sonlarında ve 1930'larda kaleme aldığı kültür yazıları, Reich'ın ve Frankfurt Okulu'nun psikanalitik Marksizmi, Horney, Fromm ve diğerlerinin aynı dönemdeki kültürel ekol psikanalizi ile birlikte, Margaret Mead, Ruth Benedict, Gregory Bateson ve diğerleri tarafından uygulanan, psikanaliz etkisindeki canlı bir kültür ve kişilik antropolojisiyle ve Géza Róheim, Abram Kardiner gibi psikanalistlerin antropolojileriyle kaynaştı. Bu antropologlar ve genel olarak antropoloji, kişilik, çocuk gelişimi, aile ilişkileri, ensest tabuları, cinsel davranış, din, kültürün doğası, simgeler ve anlamlar, kültürü içselleştirme süreciyle ilgili meseleleri psikanalizle paylaştı.

Antropologlar, her ne kadar çalışma alanları bireylerin ruhlarıyla ilgilenmelerini gerektirmese de, kendi alanlarında ruhla her zaman ilgilenmişlerdir (düşünme, zihin, kişilik ve kendilikle); örneğin, tartışacağım her iki araştırma kolundan antropologlar çoğunlukla düşünce veya duygu örüntülerini dışavuran ya da kuran kolektif temsillerle ilgilenirler. Bu ilgi, antropolojik araştırma alanında epeyce özerk ve hatta muhalif olan iki gelenekle, kendilik ve duygu antropolojisinde bir araya gelen geleneklerle örneklenmiştir. İlk gelenek, en geniş anlamda, düşünce ya da bilginin biçimine ve içeriğine odaklanır (yerlilerin nasıl düşündüğüne ve ne hakkında düşündüklerine); diğer gelenek ise psikodinamiklere odaklanır (aslen kültürel kişiliğe).[3]

3. Yaptığım tarihsel açıklamanın ve analitik ayrımların ana hatları çok sayıda yazarda hayli tutarlı bir biçimde görünür (en sonuncusu için bkz. Ingham 1996). Çeşitli terimler bu açıklamayı hem aydınlatır hem de bozar. Nitekim, "etno-psikoloji" terimi kimi zaman yerli psikolojik kuram araştırmasına –yani bir kültürün üyelerinin insan psikolojisini nasıl kavramsallaştırdığına ve tarif ettiğine (kendiliğin ne olduğuna, insanın ne olduğuna, duyguların nasıl tanımlandığına, insanların belirli durumlarda nasıl davrandığına, vs.)– gönderme yapmak için kullanılır. Bu terminolojiye göre kendilik ve duygu antropolojisi bir etno-psikoloji çalışması yapmaktadır. Kültürel ruhlara (veya eski tabirle kültür ve kişiliğe) ilişkin çağdaş incelemeye de psikodinamik etnografya (Marcus ve Fischer 1986), psiko-kültürel antropoloji ve kişi merkezli etnografya (LeVine 1982) den-

Ruha ya da zihne ilişkin antropolojik düşüncenin ilk kolu, bir yandan Lévi-Strauss, Leach, Douglas ve diğerlerinin yapısal antropolojilerinin temelini oluşturan Durkheim ve Mauss gibi kurucuların çalışmalarını, öte yandan Geertz ve Turner'in daha Weberci simgesel antropolojilerini kapsar. Bu araştırma kolunun (ya da kollarının) psikanalizle muğlak bir ilişkisi vardır. Bir taraftan Freud'un klinik yaklaşımının ve kişilik kavramlarının başka kültürlerdeki insanlara uygulanmasını reddettiği için açıkça kültürel, anti-psikanalitik ve anti-psikolojiktir. Diğer taraftan, psikanalizin yaptığı gibi, zihnin yapısına dair evrensel iddialarda bulunur ve çoğu zaman Freud'un yorumlama yöntemini açıkça kendine mal eder.

Dolayısıyla, örneğin Freud'un, uzlaşım oluşturmayı ruhtaki çelişkilerin ve gerilimlerin giderilmesi olarak tanımlaması gibi, Lévi-Strauss, Douglas, Leach ve öteki yapısal antropologlar da kültürel öğeler arasındaki çelişki ve gerilimlere özellikle dikkat çekerler ve ritüeller, mitler, hikâyeler, tabular gibi kültürel tezahürlerin bu çelişkileri gidermeye çalıştığını iddia ederler.[4] Başka bir örnek de,

mektedir. Nihayetinde, "kültürel psikoloji" terimi, kimi zaman, araştırmanın analitik sahasının, etno-psikolojideki gibi kültürel anlamlardan ve düşünce biçimlerinden çok, psikoloji olduğu incelemelere gönderme yapmak için kullanılır. Bu tanıma göre kültürel psikoloji klasik kültür ve kişilik incelemelerini, psikanalitik yöntemleri kullanan incelemeleri, yansıtmalı testlere veya diğer kişilik testlerine dayalı incelemeleri ya da diğer kültürlerin üyelerindeki veya bu kültürlerin karakteristik özelliği olarak ruh, kendilik veya kişilik unsurlarını inceleyen diğer bütün yöntemlere dayalı incelemeleri içerebilir (özet bir açıklama için bkz. Czordas 1994, s. 332). Bununla birlikte diğerleri (örn. Stigler, Schweder ve Herdt'i [1990] izleyen Ingham [1996, 6]) "kültürel psikoloji" terimini, ruhun daha psikodinamik veçhelerinden ziyade dili ve aklı vurgulayan bir etno-psikolojiye atıfta bulunmak için kullanırlar.

4. Paul (1987) Leach'in psikolojiyi reddetme konusundaki aşırı ısrarına işaret eder ve LeVine de (1996) Geertz, Turner ve psikanalize dayanmayan diğer antropologların psikanalizi örtük bir biçimde kullandıklarını iddia eder. M. Z. Rosaldo (1984), Turner'ın eşikte olmak, Lévi Strauss'un dolayım ve Douglas'ın anomali kavramları gibi kavramların yapısalcılığa yeniden enerji ve duygu katma girişimleri olduğunu ileri sürer. Ama iddiamın sonradan ortaya koyacağı gibi, bunu, enerji ve duyguyu deneyimleyen insanı devreye sokmadan yaparlar. Böylece dinamik veya güdüsel bir kuram ima ederler (anomalilerin, gerilimlerin, çelişkilerin, vs. dolayım ve çözüm gerektirdiği veya buna yöneldiğini ima ederler) ama psikolojiden kaçındıkları için, kültür dinamiklerine ilişkin bir açıklama olarak bile böyle bir kuram geliştiremezler.

insan doğasına ilişkin "Batılı" psikolojik kavrayışlara karşı olan Clifford Geertz'in, yoğun betimlemeyi ve bu betimlemenin doğrulama biçimlerini, tıpta ve derinlik psikolojisinde bulunan "klinik çıkarım"a, "kuramsal formülasyonun klinik stili"ne benzetmesidir (1973, 26). Açıkça Freud'a atfen yazdığı en çok bilinen kitabının adı *The Interpretation of Cultures*'dır (Kültürlerin Yorumu). Son olarak, Victor Turner'ın *Forest of Symbols* (Simgeler Ormanı) adlı kitabı, bedenler ve bedensel sıvılar –özellikle kan ve süt– hakkındaki duyguların, ritüelde ve ritüel simgelerinde dışavurulan enerjiyi nasıl sağladığını, duygu yüklü olan üyeliğe kabul törenlerinin bireyi toplumsal pratiklere bağlamak açısından nasıl önemli araçlar olduğunu açıklar. Turner'ın eşik ve anti-yapı kavramlarının aynı zamanda psikolojik bağıntıları da var gibidir. Turner "Freud'la Karşılaşma: Karşılaştırmalı Bir Simgecinin Oluşumu" (1978) adlı yazısında, Freud'un *Düşlerin Yorumu* adlı eserini yeniden okumasının onu Ndembu toplumundaki toplumsal yapıların ve sözel davranışın yüzeysel analizlerini yapmanın ötesine taşıdığını, sözel olmayan simgeleri fark etmesini ve anlamasını sağladığını belirtir. Simgelerin çoksesli veya çokgöndergeli olduklarını, "sosyo-kültürel yüceltim"i (Ndembu toplumu için psikolojik bir anlamı olan beden imgelerini içeren ve dönüştüren belli ritüel süreçler ve simgeler, tipik duyguları dışavurur ve yoğunlaştırır) ve ritüel simgelemelerin kültürel anlamları ile ritüel davranışlarla aktarılan, duygusal tını taşıyan anlamlar (yazar bunlara bilinçli ve bilinçdışı kültürel davranışlar der) arasındaki çatışmayı keşfeder. Dolayısıyla, Turner'ın simgesel antropolojisi geniş ölçüde psikodinamiktir.

Alandaki ruh araştırmasının özellikle Amerika'da yaygın olan ikinci kolu, doğrudan veya dolaylı olarak psikanalize bağlanan, kültür ve kişilik antropolojisiyle ortaya çıkar. Bu literatürde Benedict (1934), kültürlerin daha çok veya daha az sağlıklı belli bir kişiliğe sahip olarak tanımlanabileceğini öne sürer. Benedict, araştırmalarını kültürel pratiklerle inançların analizine dayandırır ve tekil kültürleri genel psikolojik terimlerle tanımlar. Kültürel kişiliğe odaklanmasına rağmen, yine de, kültür içindeki bireylerin kişilikleriyle ilgilenip ilgilenmediği belirsizdir. (Benedict, bu çelişki yüzünden ve katı kültürel belirlenimciliği ve bütüncülüğü nedeniyle, açık bir biçimde psikoloji karşıtı olan Amerikan kültürel antropo-

lojisinin habercisi olarak da görülebilir.) Neo-Freudyen psikanalist Kardiner de (1939), kültürel inançlar ve pratiklere ilişkin açıklamalardan yararlanarak hem bireysel psikolojinin ortak veçhelerini gösterir hem de toplumların belli yansıtmalı kurumlar aracılığıyla –sanat, din, mitler, vs.– kendisi de belli yaşam koşullarında toplumsallaşmanın ürünü olan temel kültürel kişilikleri dışavurdukları savını ortaya atar. Dolayısıyla, Benedict'in aksine Kardiner, bir psikanalist olarak, psikolojiyle doğrudan ilgilidir.

Kültür ve kişilik üzerine çalışan geleneksel antropologlar, bu fikirleri, bir kültüre mensup insanların kişilikleri veya bizatihi kültürün kişiliği üzerinde, az ya da çok durarak geliştirirler. Mead (1928, 1935) ve Bateson (1936), (Bateson'ın "ethos" dediği, 1936) kültürel meşguliyetlerden ve tarzlardan çıkarsanan ve bunları dışavuran tipik kültürel kişilikleri tasvir eder; Benedict, Mead, Kardiner ve diğerleri ulusal karakter hakkında da yazmışlardır. (Stocking [1986], kültür ve kişilik antropolojisine ve çağdaş neo-Freudyen psikanalize ilişkin yararlı bir genel bakış sunar.) Psikolojik antropologlar (kültür ve kişilik antropolojisi geleneğinden kimileri kendilerini böyle adlandırır) daha bilimsel kavramlardan etkilendiklerinden ve aynı zamanda başka kültürlerdeki bireylere dair dolaysız kişilik verilerine sahip olmayı istediklerinden, doğal olarak ortaya çıkan davranışların, özellikle çocuk yetiştirme ve çocukların davranış kalıplarının standartlaşmış bir şekilde psikolojik olarak test edilmesinden (örn. DuBois 1944, Hallowell 1955) veya sistematik bir şekilde gözlemlenmesinden (örn. Whiting 1963; Whiting ve Whiting 1975) yararlanmaya yöneldiler. Diğerleri ise araştırmalarını tekil kültürel pratiklerin psikolojik işlevlere nasıl hizmet ettiğini ve psikolojik sorunları nasıl çözdüğünü inceleyecek şekilde genişlettiler. Örneğin Clyde Kluckhohn (1944), büyücülük gibi bir kültürel inanç sisteminin, toplum içindeki kişisel çatışmaları dışarıya ve büyücülük fikirlerinden oluşan karmaşanın içine yansıtarak nasıl çözdüğünü gösterdi; John Whiting, Richard Kluckhohn ve Albert Anthony (1958), erkeklerin katıldığı üyeliğe kabul ayinlerinin, belli aile örüntülerine sahip kültürlerde eril kimlik ve sosyalleşmede görülen psikodinamik çatışmaları nasıl çözdüğünü inceledi; sosyolog Philip Slater (1968), Whiting'in savıyla bağlantılı, Yunan mitolojisi ve Yunan aile yapısına ilişkin bir sav geliştirdi.

Psikolojik antropoloji çalışmaları 1960'lar boyunca devam etmiş olsa da, alan etkisini ve önemini yitirdi. Psikolojiyle ilgilenmeyen simgesel ve yapısal antropologlar, yerlinin zihniyle ilgilenmeyi sürdürdüler ama bu zihni bilişsel, strateji odaklı, rasyonel olarak görüyorlar ve kültürel olarak biçimlendiğini düşünüyorlardı. Psikolojik antropolojinin ilgi alanlarını reddetmeye veya görmezden gelmeye yöneldiler; özellikle de psikanalizi ve onun antropolojik uygulamalarını eleştirdiler. Eleştirileri, birkaç özel suçlamaya dayanıyordu (hâlâ da öyle). Psikanalizin, Batı kökenli gelişim evrelerini ve bunların fantazi içeriklerini evrenselleştirdiğini, evrensel bir aile yapısı varsaydığını iddia ediyorlar. Psikanalizin, kültürel ve toplumsal biçimleri, gelişim dönemindeki çocukluk bunalımlarının veya kişilik çatışmalarının sonuçlarına indirgediği için psikolojik olarak belirlenimci olduğunu söylüyorlar. Sözün kısası, psikanalizin kültürel uygulamalarının kültürel çeşitliliği önemsemediği ve kültürel anlamları bağlamlarından koparıp evrenselleştirilmiş yorum şemaları uygulayarak yanlış tanıttığı kanısındadırlar. Bu eleştirmenler ise aksine ısrarla kendine özgülük, toplumsal ve kültürel biçimlerle süreçlerin indirgenemez doğası ve kültürel anlamların özerkliği üzerinde dururlar. Dolayısıyla, kültürel çeşitliliği ve ruhun kavranışını yalnızca Batı şartlarına indirgediği ve yerli psikolojik kavramlarla kültürel bağlamı görmezden geldiği için psikolojik ve psikanalitik antropolojiyi eleştirirler. Psikolojik sınamanın yanı sıra, belli çocuk eğitimi pratiklerini istatistiksel olarak belli kültürel sonuçlarla ilişkilendirmeye kalkışan kültürlerarası karşılaştırmaları da reddederler; sadece Batı kökenli ve önyargılı oluşlarından dolayı değil, aynı zamanda kendini giderek sadece yorumlamacı bir sosyal bilim olarak tanımlayan bir alanda bunlar indirgemeci bir bilimcilik olarak göründüğünden dolayı da. Sadece kültürel pratikleri soyutladığı ve kategorize ettiği için değil, aynı zamanda üstünde çalışılan bu pratiklerin anlamlarını ve öznelliklerini atladığı için de davranışların gözlenmesi yöntemini eleştirirler.

Görebildiğim kadarıyla antropoloji alanında ruhla veya zihinle ilgili bu farklı yaklaşımlar, 1970'lerde ve 1980'lerde bir süre birbirlerinin varlıklarını dikkate almak zorunda kalmışlardı. Karşılıklı tanıma süreci birtakım kuramsal gelişmelerle teşvik edildi ve bir kendilik ve duygu antropolojisinin ortaya çıkmasına yol açtı. Aklı-

ma gelen kuramsal gelişmeler, genel olarak postyapısalcılığı ve yapıbozumculuğu, özellikle de Foucault'nun toplumsal-kurumsal ve kültürel postyapısalcılığını kapsayan hareketi oluşturdu. Postyapısalcılık, kültürün özerkliğine ve dilin önemine dair varsayımlarında geleneksel yapısalcılığın izinden gider; hatta, kültürel bütüncülüğü savunan antropolojik geleneğe karşı, kültürlerin karmaşık ve olumsal olduğunu, tarihsel olarak geliştiğini ve yamasız bir bütünlüğe sahip olmadığını iddia eder. Postyapısalcılık, kültürel öğeler arasında işlevsel ilişkilerden ziyade, birçok çelişki olduğunu savunur ve kültürel anlamların çokanlamlılığını ve çok katmanlılığını vurgular. Postyapısalcılığın, bütün kültürel öğeler ve pratiklerin doğasında bulunan iktidar ilişkileri konusundaki ısrarı da, 1960'ların akımları ve kuramlarıyla siyasileşen antropologlara cazip gelmiştir. Aynı zamanda postyapısalcılık, yapısalcılığın öznesizliğini yapısalcılığa getirdiği eleştirinin merkezine koyar; böylece kişi veya özne düşüncesinin yolunu açar; ancak Foucault'nun izinden giderek öznenin söylemsel olarak inşa edildiği görüşünü benimser veya Bourdieu'nün izinden giderek, kültürel olarak anlamlı, duruma bağlı olan stratejik rasyonaliteye odaklanmış pratik-kuramsal bir perspektifi benimser. Bazı antropologlar dilbilimsel edimbilgisine yaklaştıkça, pratik ile söylem de bir araya gelmiştir. Kısacası, yapıbozumculuk ve postyapısalcılık, kültürlerin birer metin olarak ele alınması için bir temel oluşturmuşlardır.

Bu bölümün geri kalan kısmında, kendilik ve duygu antropolojisini örnekleyen üç çalışmayı inceleyeceğim. Geertz tarafından yazılmış metinlerden biri bu antropolojinin varlığını sağlama alan ilk metindir belki de; Michelle Z. Rosaldo ve Catherine Lutz tarafından yazılmış olan diğer iki metnin de alanı kurduğu söylenebilir. Son olarak, Renato Rosaldo'nun bu alanın dengesini içeriden bozan ve yıkan bir metnini ele alacağım. Başka antropologlar da kendilik ve duygu üzerine çalışmış olsalar da, ben burada açıkça kültürel belirlenimci ve psikoloji karşıtı olan, kendi kendini tanımlamış ve adlandırmış bir alanı dikkate alıyorum. Bu yazarları ve metinleri seçmemin nedeni hatalarla dolu olmaları ya da çok güncel olmaları değil, daha önce hiç kimsenin benimkine benzer eleştiriler yapmamış olduğunu göstermek de değil; bunları seçmemin nedeni, yazıların bir anlamda klasik olması ve ruhla ilgili mesele-

lerde kültürel ve dilsel anlamın ayrıcalığını, bazı durumlarda çok zekice savunuyor olmasıdır.[5] Bu seçimin bir nedeni de, yukarıda belirttiğim gibi, yazarların sosyal bilimci olması ve bu sıfatla bize sadece iddia ya da argüman değil deneysel kanıtlar da sunmalarıdır. O halde eleştirimi geliştirebilmem, kısmen, başka bir yerde (Chodorow 1993) vaka incelemelerinin sızdıran yapıları diye adlandırdığım şeye bağlanır. İyi bir şekilde yapılmış her türden vaka incelemesinin (etnografik, klinik, yaşamöyküsel, nitel görüşmeler, vs.) anlatısal ve analitik karmaşıklığı, yalnızca soyutlanmış değişkenlere veya kuramsal savlara dayanan araştırmanın aksine, okura yazarın ille de ön plana çıkarmak istemediği şeyleri keşfetme olanağını verir.

Sözün kısası, bu metinler yararlıdır; çünkü her ne kadar bu bölümde niyetim sadece kültüralist ve dilsel olan bir ruh görüşündeki sorunları ifade etmek olsa da, bu yazarlar (ve temsil ettikleri, etkiledikleri diğer yazarlar), kendilik inşasına ve duyguların deneyimlenmesine kültürel-dilsel bir katkı bulunduğunu kesin olarak saptadıkları ölçüde (parçanın bütünün yerine geçmesine izin verseler bile), kültürel ve kişisel anlamın girift bir şekilde kaynaştığına dair daha fazla kanıt sağlamış olurlar. Dolayısıyla, cinsiyetin kültürel ve dilsel inşaları hakkındaki hükümlerimi geliştirmem için de bana bir alan sunarlar. Aynı zamanda, cinsiyete ilişkin feminist kuramlar ile psikanalitik kuramların hem birbirine karşı olması hem de tamamlamasında olduğu gibi, bu yazılar da sonraki bölümde değineceğim psikanalitik antropolojiye hem karşıdırlar ve hem de onu tamamlarlar.

Kültürel-simgesel antropologların, bir kendilik ve duygu antropolojisi geliştirmelerini sağladığına inandığım temel metin, Geertz'in "'Yerlinin Bakış Açısından': Antropolojik Anlayışın Doğası Üzerine" başlıklı yazısıdır (1974). Bu yazıda, belki de antropoloji alanının başı çeken kültür kuramcısı olarak görülen Geertz, doğrudan psikolojik olana –özellikle, kişi hakkındaki yerli anlayışlarına– işaret eder. Yazı, postyapısalcı düşünceye veya dilsel edimbilgisine

5. Özellikle Spiro bu yazarların her bir çalışmasına odaklanan bir makale kaleme almıştır. Geertz için bkz. Spiro 1993; Rosaldo için bkz. Spiro 1984; ve Lutz için bkz. Spiro, tarihsiz.

bir katkı olmaktan çok, Geertz'in yorumlayıcı antropoloji projesinin bir parçası olmuştur (Geertz 1973). Yine de daha sonra, kültür veya söylemin öznelliği yarattığı yönündeki postyapısalcı varsayımlarla da, dilsel edimbilgisinin yöntemleriyle de uzlaşacaktır.[6] Bu yazı, kendilik ve duygu antropolojisinin hem yaklaşımını hem de kör noktalarını önceden kavramıştır.

Bu yazıda Geertz, farklı kültürlerden gelen insanların farklı kendilik ve kişilik kavramlarına sahip olduğunu gösterir. Batılıların, kişiyi özel, psikolojik bir birey olarak –"sınırlandırılmış, benzersiz, az çok bütünlüklü bir güdüsel ve bilişsel evren; bilincin, duygunun, yargının ve eylemin kendine özgü bir bütün içinde örgütlenmiş ve bu tür başka bütünlere tezat oluşturan dinamik bir merkezi" olarak (126)– gören kendi bireysel ve "hayli özel" anlayışlarını, evrensel deneysel bir gerçeklikmiş gibi yanlış yorumladıklarını savunur. İyi bildiği üç kültürdeki kişilik yapılarını betimleyerek kanıt sunar. Fas'ta insanların "kimlikler"ini kabilelerinin, köylerinin, yerleşimlerinin ve etnik kökenlerinin özelliklerinden kazandığını ve kişilik yapısının bağlamla ilişkili olduğunu iddia eder: Herhangi bir tekil etkileşim, etkileşime girenleri farklılaştıran en dolaysız kimlik ölçütü etrafında şekillendirir kendini. Bu etkileşim "mozaiği", farklı dinlerden, etnik kökenlerden ve sosyal çevrelerden gelen insanların birbirleriyle nasıl ilişki kuracaklarını bilmelerini sağlar. Başka bir örnek vermek gerekirse Balililerin kişilik yapısı, stilize edilmiş yüzeysel bir kamusal kişiliğe yönelik kültürel taleplere dayanır. Cava adasında ise iç huzura kavuşmak en önemli kişisel amaçtır ve kendilik, iç-dış ile kibar-kaba eksenleri boyunca işler.

Geertz, Batılı olmayan bu kültürel anlam sistemlerinde kişilik kavrayışları ve deneyimlerinin özelleşmiş, kişisel, psikodinamik öğeler veya sınırlandırılmış bir birey içermediğini ya da bunlara dayanmadığını iddia eder. Buna karşılık, bu tür kendilik ve kişilik veçhelerine rastladığında, bunları paranteze alarak ya da görmezden gelerek, kültürel anlamda –yani, "orada yaşayan insanların kendilerini tanımlama biçimleri" (125) açısından– ve kişisel an-

6. Ingham da benzer şekilde hem Geertz'in Parsons'dan türeyen kültürel belirlenimciliğinin hem de postmodernizm-postyapısalcılığın, öznelliğe ilişkin çağdaş antropolojik çalışmalardaki antipsikolojik eğilimleri şekillendirdiğini iddia eder.

lamda önemsiz olduklarını ima eder. Örneğin Bali'de "kamusal bir performans" işlemeyebilir: "Bireyin kişiliği –biz böyle diyoruz, ama Balililer kişilik diye bir şeye inanmadıkları için böyle demezler elbette– standartlaşmış kamusal kimliğini yok etmek için harekete geçecektir." Böyle bir durumda, "ânın dolaysızlığı eziyet veren bir yoğunlukla hissedilir, insanlar birdenbire istemeyerek yaratıklaşırlar" ve utanırlar; "yüz yüze gerçekleşen karşılaşmalarda bulunan, en tutkulu törenselliğin bile bütünüyle silemediği, dolaysızlık ve kendiliğindenliğin örtük olarak içerdiği yıkıcı tehdit"i (130) açığa çıkarırlar.

Fas konusunda Geertz "kamusal kimliği bağlamsal ve göreli olarak dikkate alan" bir kimlik kavramı tanımlamaya girişir, ama bu bağlamsal ve göreli kamusal kimlik ölçütlerinin "yaşamın özel ve yerleşik alanlarından [kabileye ait, bölgesel, dilsel, dinsel ve ailesel alanlardan]" kaynaklandığını ve bu kimliğin "oralarda derin ve kalıcı bir yankısı" olduğunu da belirtir (133). Her ne kadar Geertz bu "özel ve yerleşik alanlar"la veya bu "derin ve kalıcı yankı"nın doğasıyla ilgilenmese de, kamusal, kültürel kavramları soyutlama girişimi ve bu kavramların kültürel kişiliğe dair nihai hakikat olduğu yönündeki iddiası, bastırılanın geri dönüşü diyebileceğimiz şeyle –yazarın kültürel analizinin bertaraf etmek istediği özel, bireysel, kişiye özgü ve ruhsal olanla– sürekli karşı karşıya gelir.

Geertz bunların deneysel ve yerleşik olarak var olduklarını belirtse de, ne Bali'deki dolaysız yıkıcı anlar ne de Fas'taki derin ve kalıcı yankısı olan özel kimlikler Geertz'in kültürel anlam açıklamasında yer alır. Fas'taki toplumsal örüntünün, "insanların birbirleriyle neredeyse tamamen anlamı genel mozaikteki konumları, yerleri ile belirlenen kategoriler üzerinden etkileştikleri; bu kategorilerin tözel içeriklerini, deneyimlenen yaşam biçimleri olarak öznel anlamlarını ise evlerde, tapınaklarda ve çadırlarda gizlenmiş bir şey olarak kenara ittikleri" bir durum yarattığını öne sürer. Fas'taki tözel kategoriler her şeyin uyabileceği ölçüde genel olduğu için, kişisel anlam kalıntı haline gelir: "Geriye kalanların, yani hemen hemen her şeyin, etkileşim süreci tarafından doldurulması gerekecektir" (133).

Aslına bakacak olursanız, bu tözel öznel deneyim, hanelere gizlenmiş olmaktan ziyade Geertz'in metodolojisi ve epistemolojisi

nedeniyle gözlerden ırak hale gelmiştir; bu metodoloji ve epistemoloji, psikodinamik kendiliğe ilişkin "Batılı" nosyonların tarif ettiği kişisel anlamı ve öğeleri hükmen ortadan kaldırır. (Ayrıca, önceden belirtmiş olduğum gibi Memissi bu hanelerde ve bunların uzantılarında –okullarda, hamamlarda ve çiftlik haremlerinde– bulunan kişisel psikodinamik öznellikle ilgili yeterli kanıt sunar.) Geertz'in kendisi de, kültürel kişiliğin bütünü olarak öne sürdüğü anlamların hikâyenin tamamını yansıtmadığının farkındadır. Örneğin Balililerin, "bireysel varoluşa ilişkin –biyolojik, psikolojik, tarihsel– saf maddi yönleri örtbas ederek standartlaşmış statü vasıflarını öne çıkartan" genel insan tipleri yaratma yeteneğine dikkat çeker (1974, 129). Ancak, yerlinin bakış açısını, çoğunlukla aldatıcı olan transkültürel eşduyum artışı ile kavramayı amaçlamaz. Yine de, bu bakış açısının kendiliğin öncelikle kamusal yaşamda sahnelenen veçheleriyle ilgili uzlaşımsal, kamusal anlamlar üzerinde duran bir değerlendirmeyle güvenilir bir şekilde kavranıp kavranmadığını sorgulayabiliriz. Bu değerlendirmenin dayandığı bakış açısı, ânın dolaysızlığındaki "eziyet veren yoğunluğu", törenselliğe yönelik köklü "yıkıcı tehditleri", "tözelliği", "etkileşim süreci"ni, "bireysel varoluşun saf maddi yönleri"ni ve "derin ve kalıcı yankı"yı kuramsal olarak araştırmamış ve aydınlatmamıştır. Kuramsal kabul olmadığı sürece, Geertz'in deyişiyle "geriye kalan", sistemsiz, biçimsiz patlamalar olarak gözlemlenebilir sadece. Kendiliğin, antropoloğun kamusal anlamda kabul görmüş simgesel biçimlerden hareketle ortaya çıkarıp analiz edebildiği herhangi bir anlam örüntüsü olduğu yönündeki sıra dışı fikirle baş başa kalınız.

Geertz, sınırlandırılmış bireyin ruhsal deneyimini görmezden gelmeyi, herhangi bir tekil kişinin kültürel kategorilere ilişkin deneyimi üzerinde durmayarak veya bir kültürdeki farklı insanların kültürel anlamları nasıl farklı biçimlerde yaşadığını inceleme kapsamına almayarak sürdürür. Nitekim yazarın (kendi deyişiyle [Geertz 1973, 14]) "fail odaklı" açıklaması, garip bir biçimde, herhangi bir failin kendi kurulu, "tözel" kimliğini belli bir zamanda, hatta kamusal alanda nasıl yaşadığına dair hiçbir şey söylemez. Örneğin Fas'ta, kamusal olarak Yahudi kimliğine sahip olmanın ve bu kişisel özelliğinizden dolayı hakkınızı arayamamanın ya da Berberi olmayan Arapları kayıran bir cemaatte Berberi olmanın (Geertz'deki ör-

nekler) duygusal anlamı veya diğer kişisel, tekilleşmiş anlamı nedir? Bu bağlamsal ve göreci bağlamlarda, ayrımcılık ve adaletsizliğe ilişkin duygusal deneyiminiz Yahudi veya Berberi kişiliğine dair anlamların hiçbir şekilde parçası değil midirler, yoksa kamusal, kolektif bir simgesel anlama bağlı olarak sınıflandırılabilirler mi?

Geertz'in ve öncelleriyle takipçilerinin açıklamış olduğu gibi, farklı kültürlerin farklı kendilik veya kişilik yapısı kavramları vardır ve toplumsal süreç, toplumsal örgütlenme ve kişisel etkileşim olarak hayata geçirildikleri için bu kültürleri etkilerler; ayrıca bizim görüşlerimizin kendi kültürümüze ne kadar bağlı olduğunu göstermek de şüphesiz çok önemlidir. Farklı kültürler belirli duyguları adlandırdıkça, bu kültürler deneyimi şekillendirir, ona bir anlam verir ve belli deneyimleri ötekilerden daha mümkün kılar. Yine de, bu kültürel anlamların incelenmesi için gerekli olan şey koordinatların, tarzın ve diğer kültürel yapıların biçimsel bir "boş taslağı" (1974, 133) değil, bir kültürel formun belli bir biçimde hayata geçirilişinin, böyle bir taslağı Geertz'in de tarif ettiği üzere dolaysız, yıkıcı, yankılı, yoğun ve tözel olanla nasıl kaynaştırdığını *yerlinin bakış açısından* anlama yetisidir. Ben (Geertz'in yaklaşık olarak kastettiği gibi) bu kültürel kavrayışların "altında" daha "gerçek" bir şeyin, gerçek bir kendiliğin yattığını ileri sürmüyorum. Kültürel anlamla kişisel anlam sadece etnografların (veya psikanalistlerin) zihninde karşıttırlar. İnsan ruhunda iç içe geçmişlerdir ve öznel anlamı oluşturma yönünde ilerlerler.

Kişinin yerlinin bakış açısını anlamak için, kendisini psikolojik olarak gözlemleyebilme yetisini ve eğitimli psikanalistinkilere benzer diğer yetilerini kullanamayacağı konusunda Geertz'le aynı fikirde değilim. Ayrıca, Geertz'in eşduyumun bir araştırma aracı olarak ele alınmasına yönelik eleştirisinde iki şeyi birbirine karıştırdığına inanıyorum. Yerlinin öznelliğini veya iç yaşamını eşduyum ve başka kişisel psikodinamik vasıflar aracılığıyla anlamaya yönelik antropolojik iddiadan yakasını kurtarmaya çalışırken, en sonunda antropolog için, hatta belki yerli için de, yerlinin iç yaşamının var olmadığını düşünmeye başlamıştır. Kuramcılar sadece simgelerle ifade edilen anlam örüntülerine ilgi gösterdiklerinde, aramaya giriştikleri neyse sadece ona ulaşacaklardır; yani kültürel bir kavrayış olarak kendilik temsillerine. Bu tür bir dikkat, Geertz'

in yapmaya giriştiği şeyi –yani, (Geertz burada psikanalitik bir ayrıma yaslanıyor) yerlinin öznelliğinin "yakın deneyimini", başka bir kültürden gelen etnografın "uzak deneyim" çerçevesi içinde ifade etmeyi– gerçekleştiremez. Yerlinin kişisel, duygusal, bireyselleşmiş, duruma bağlı olarak yıkıcı, yoğun ve tutarsız deneyimlerini de içeren kendilik deneyimlerinin tümü yerine, anlamın yalnızca kültürel olduğu bir perspektif koyar.[7]

"Yerlinin Bakış Açısından" başlıklı çalışma, yerlinin kendilik ve kişilik yapısı kavrayışlarına odaklanmasıyla, diğer kültürel antropologların, kültür-psikoloji ilişkisi meselesine, biraz korku ve çatışmayla da olsa geri dönmesine izin vermiştir. Bu antropologların projesi kendilik ve duygu antropolojisi haline gelmiştir. Antropolojideki psikolojik antropolojiyi tümüyle reddetme eğiliminden –nesnel toplumsal yapılar ve pratikleri dikkate alıp anlama daha az önem veren yapısal-işlevsel analizlerden ve anlama özel bir önem verse de "kültür"le ilgisiz saydığı "kişisel" bir dizi deneyimle düzenli olarak ilgilenmeyen kültürel, bilişsel veya simgesel kültür analizlerinden– uzaklaşmıştır. Kendilik ve duygu antropologları, duygunun, kişinin ve kendiliğin analizi olmaksızın kültür analizinin eksik kalacağını ileri sürmüştür. Duygular bizatihi kültürün veçheleridir ve kendilikler tikel toplumların kültürleri ve örgütlenmelerine göre değişim gösterir. O halde, edimleri veya pratikleri yorumlayabilmek için bir kültürdeki strateji, rasyonalite, kişisel çıkar veya pratik akıl nosyonlarının yanı sıra bu kültürdeki duygu ve kendilik tanımı örüntülerini de anlamak gerekir.

7. Benim buradaki tartışmam Geertz üzerine yapılan başka tartışma ve eleştirilerle biraz bağlantılıdır. Czordas (1994) ve Spiro (1993), kişi ya da kendiliğe ilişkin normatif veya simgesel kültürel kavrayışlarla deneyimsel kendiliğe (bireylerde "ben" ya da özne olmaya ilişkin algının veya kendiliğin düşünceye dayalı olan ve olmayan zihinsel temsilleri ve inşaları) ilişkin psikolojik araştırma arasındaki ayrıma işaret ederler. Her ikisi de James ve Mead'in kuramlarından başlayarak bu tür ayrımları yapan farklı psikolojik ve sosyolojik kuramları yeniden gözden geçirirler. Geertz'in sadece kültürel kavrayışları ele aldığını, bu kavrayışın deneyimsel kişiliği bütünüyle kapsadığını, onunla eşbiçimli olduğunu veya deneyimsel kişiliği belirlediğini ima ettiğini ileri sürerler. Deneyimin kültürel kavrayışa indirgenmesinin sorunsallaştırılması konusunda hem Czordas'ın hem de Spiro'nun izinden gidiyorum ben; ama savımı kişi, kendilik ve birey arasındaki kuramsal ve deneysel ayrımları vurgulayarak geliştirmekten çok, Geertz'in sa-

Yorumlayıcı veya simgesel antropolojinin, yani uygulama kuramının beslediği antropolojinin bir parçası olan duygu ve kendilik antropolojisi, duyguları ve kendilik duygularını sadece kültürel açıdan inşa edilmiş şeyler olarak değil, söylemsel fenomenler olarak ele alır. Kendilik ve duygu antropologları, psikolojik yaşamı betimleyen ve kamusal olarak üzerinde görüş birliğine varılmış, dilsel olarak sınıflandırılmış kültürel kategorilerin ötesinde bir psikolojik yaşamın olmadığını (varsa da kültürle ilgilenen akademisyeni hiçbir şekilde ilgilendirmediğini) iddia eder; postyapısalcılıktan etkilenen antropologlar ise kültürel anlamların içlerinde her zaman iktidar ilişkileri barındırdığını ekler buna. Duygu ve kendiliğin kültürel anlam ağının diğer kültürel anlam ağlarıyla (veya, kuramsal duruşa bağlı olarak, anlamla yoğrulmuş pratiklerden oluşan ağlarla) nasıl ilişki kurduğunu, onlara nasıl daha fazla anlam kattığını ve onlarla anlam kazandığını incelerler. Kendilik ve duygu antropolojisi, kültürel anlam hakkında güçlü argümanlar geliştirdiğinden ve aynı zamanda geleneksel psikanalitik ilgi alanlarını deneysel açıdan incelediğinden, salt kültürcü olan anlam kuramlarıyla yaşanan sorunları incelemeyi sürdürmeye özellikle elverişli bir alandır. Bu antropoloji, öznelliğe ilişkin kültürel belirlenimci değerlendirmeleri genel anlamda temsil edebilir ve feminist kültürel belirlenimcilik ile postyapısalcılıkta bulunanlara benzer sınırlamalar sergiler.[8]

Aynı zamanda, böyle bir araştırmanın, etnik savaşlar gibi, küçük farkların narsisizminin derinleşmesiyle sonuçlanabileceğinin

vındaki ve etnografik vaka örneklerindeki çelişkilerin ve sızıntıların üzerinde çalışarak geliştirdim.

Spiro'nun geliştirdiği kapsamlı bir Geertz eleştirisi vardır (hatta burada neredeyse Geertz'i yok etmeye girişmiştir); Spiro çok sayıda etnografik vakayı, kişiliğe ilişkin Batılı tüzel, psikolojik kuramları ve folk kuramlarını, kişi ve kendiliğe ilişkin diğer kültürcü kuramları inceleyerek kendiliğe ilişkin Batılı kavrayışın dünya kültürleri söz konusu olduğunda tuhaf olmadığını öne sürer. Batılı kavrayışlar çoğunlukla ötekilerle ilişki içindeki sınırsız bir kendiliği dışavurur, Batılı olmayan birçok kavrayış ise sınırlı ve dinamik bir farkındalık ve güdülenme merkezi tarif eder.

8. Antropologlar D'Andrade (1995, tarihsiz), Ingham (1994) ve Spiro (1984, tarihsiz) kültürcü-postyapısalcı kendilik ve duygu antropolojisini güçlü bir biçimde eleştirir. Ben de eleştirilerinin çoğuna katılıyorum. Ingham, öznelliğin (ar-

de farkındayım (bkz. Freud 1930, 114). Kendilik ve duygu antropologları, diğer antropologların çoğunun aksine en azından kendilik ve duyguların önemli araştırma konuları olduğunu düşünürler. Bu düşünürlere kültürcü anlam kuramlarına getirilen eleştiriyi yönelttiğim zaman, çok daha fazla fikir ayrılığına düştüğüm daha geniş bir grubu (aslında, diğer sosyal bilim ve beşeri bilim alanlarındaki çağdaş kültürcü ve toplumsal belirlenimci kuramlarla birlikte bütün bir alanı) görmezden geliyorum.

Aralarında bazı farklılıklar olmasına rağmen, kilit önemde iki etnografyayı ve yazarı örnek olarak alabiliriz: Michelle Z. Rosaldo'nun *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (Bilgi ve Tutku: Ilongotların Kendilik ve Toplumsal Yaşam Nosyonları, 1980; aynı zamanda bkz. Rosaldo 1983, 1984) ve Lutz'un *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory* (Doğal Olmayan Duygular: Mikronezya Adasında Gündelik Duygular ve Bu Duyguların

zu, duygu, güdülenme, bilinçdışı düşünce, kişilik) ve sosyo-kültürel olanın iç içe geçmiş girift yapıları ve karşılıklı etkileri üzerinde ısrarla durarak benimle tamamen aynı görüşleri paylaşır. Kültüralist-postyapısalcı çalışmaların insanlara ilişkin aşırı toplumsallaşmış bir görüş ortaya koyduğunu ileri sürer (dikkatini özellikle Schweder'e vererek [örn. 1991]): "Öznelliği ya yok sayıyorlar ya da kültüre veya toplumsal bağlama indirgiyorlar" (s. 8). D'Andrade ve Spiro, duyguların içsel durumlar olmadığı yönündeki inşacı iddialara itiraz ederken, duygusal deneyim ve dışavurumdaki bariz fizyolojik, biyolojik veya biyolojik-içgüdüsel unsurların ve temel duygusal tepkilerin (başka kültürden birinin mutlu mu, üzgün mü, sinirli mi olduğunu ayırt etmemizi, arzu edilmeyen bir kaybın neşe değil üzüntü ya da öfke gibi negatif bir duygu getireceğini beklememizi sağlayan) evrensel yaygınlığına dair güçlü kanıtların üzerinde dururlar.

Durumun bu şekilde, kültür ile biyoloji arasındaki kutuplaşmış çekişme bakımından tanımlanması sanırım antropolojik tartışmayı engelledi: Spiro ve D'Andrade'ın biyolojik-psikoloji vurgusu, daha esaslı bir şekilde psikodinamik olan inşacı görüşün yapmadığı şekilde, kültüralist eleştirilere kolayca yol açar. Fizyolojik veya psiko-biyolojik süreçlerin duygular üstünde bir rol oynadığı iddiasına karşı çıkmasam da, amacım, hem özellikle kültüralist hem de özellikle psiko-biyolojik bakış açılarına karşı kendine özgü bir kişisel anlam alanını savunmaktır. Spiro (1984) böyle bir alanı ima eder –biyolojik, toplumsal ve kültürel olana yanıt verebilecek veya onları "aşabilecek imgelem ve fantazi" (330)– ama bu içgörüyü geliştirmez.

D'Andrade, söylemsel inşacıların kıyasını zekice inceler: "Kültürel belirlenimcilerin psikolojik kuramı şu şekilde işler: Öncelikle, deneyimin kişinin kültü-

Batılı Kurama Meydan Okuması, 1988; aynı zamanda bkz. Lutz ve Abu-Lughod 1990). Rosaldo, kendilik ve duygu antropolojisinin kurulmasında (ve adlandırılmasında, 1984) ve etnografik dilbilimsel edimbilgisi yaklaşımının geliştirilmesinde en fazla paya sahip bilim insanı olarak anılır sık sık. Aynı zamanda bu yaklaşımın en parlak uygulayıcısı olarak görülür. Rosaldo, kültürel inşacı anlam ve söylem yaklaşımının koşullarını, hatta hedeflerini, Ilongotlar arasındaki gündelik yaşam ve bağlamdaki dilin, "bilgi ve tutku"nun zengin ve karmaşık bir analizini yaparak belirler (1980).[9] Rosaldo, Ilongot erkeklerinin kelle avcılığını anlamak amacıyla tasarlanmış bir projede, kelle avcılığını yetişkin erkek hakkında bir "metin" olarak okur ve kelle avcılığının "kolektif bir 'tutku' ve dirim imgesi sağladığını" (231), yaşlı üyelerin çöküşü karşısında grubun güçlerinin yeniden üretiminin güvenceye alınmasına yardımcı olduğunu belirtir. Kelle avcılığı metni, Ilongot erkeklerinin yaşam döngüsü ve evlilik düzeni hakkındaki metinlerle ve "kişilerin Ilongot tarzı konuşmaları"yla (224) bağlantılı olarak kavranmalıdır.

rü tarafından belirlendiği ileri sürülür. Böyle düşünülür, çünkü insanlar aslında dışsal şeylere değil, şeylerin onlar için taşıdığı anlamlara karşılık verirler ve bu anlam kişinin kültüründen kaynaklanır. Kültürün simgelerden ya da kullanımda olan simgelerden oluşan söylemden meydana geldiği kabul edilir. Simge ve söylem anlam yaratır ve anlam deneyimi inşa eder. Dolayısıyla, kişinin deneyimlediği şeylerden biri olarak duygu, kültürel olarak inşa edilir. Sonuç olarak, simgelerin şeylerle zorunlu bir ilişkisi olmadığından, bir kültür her şeyi her şekilde simgeleyebilir. Bu nedenle duyguların ve öteki kültürel şeylerin biyolojiyle, duyumla veya 'anlamın dışındaki' diğer olaylarla zorunlu bir ilişkisi yoktur ve tümüyle kültür tarafından belirlenirler" (tarihsiz, 13).

9. Robert LeVine (kendisiyle 1996 veya 1997'de e-posta yoluyla kurulan bir iletişimde) Rosaldo'nun özgün katkısının etno-psikolojiyi psikolojik antropoloji alanından çıkarmak ve simgesel antropoloji alanına dahil etmek olduğunu ileri sürmüştür. Duygu ve kendiliğe ilişkin kültürel nosyonların nasıl şekillendiğini en ince ayrıntısına kadar gösteren ama aynı zamanda psikodinamiğe de önem veren Briggs (1970) ve Levy (1973) de etno-psikolog ya da kendilik ve duygu antropologları olarak görülebilirler. Briggs'in, altıncı bölümde tartıştığım *Never in Anger* (1970) adlı yapıtı, duygu antropolojisinin kurucusu sayılabilir. Bu duygu etnografyaları (Hollan ve Wellencamp'ın çalışmaları gibi [1994] sonra gelen çalışmalarla birlikte), duyguları söylemsel gösterenlerden oluşan bir ağın bölümleri olarak sınıflandırmak isteyen Rosaldo ve Lutz'un aksine, inşası kültürden kültüre değişiklik gösterse bile duygulara ilişkin kendine özgü bir göndergesel alan olduğunu varsaymaya yönelirler.

Benim hikâyemi bilen okurlar, genç yaşta trajik bir şekilde ölen Rosaldo'ya dair her tartışmanın, pek çok antropolog ve feminist akademisyen gibi benim için de yoğun bir biçimde kişisel olduğunu fark edeceklerdir.[10] Shelly en yakın arkadaşlarımdan ve elbette en keskin zekâlı eleştirmenlerimden biriydi. Elinizdeki çalışma, öznelliğin önemini, anlam ve düşünce üzerindeki aktarım etkilerini savunduğu için, bu kişisel ilişkiye –belki de benim süregiden yasıma– dikkat çekmek önemlidir; çünkü, üniversite yıllarında başlayan ve her birimizin kendiliklere, duygulara ve kültüre ilişkin anlayışlarımızı geliştirmiş olan, ama onun ölümünden önce bizi farklı yönlere iten birçok incelemeyi (Dodds 1951; Hallowell 1955; Schafer 1976; Doi 1973) okuduğumuz bir çalışma grubunda özel bir biçim alan bir sohbeti ve tartışmayı sürdürmekteyim hâlâ. Her ne kadar kitabını sevdiysem de, bu kitap için araştırma yapmaya başladığım 1990'ların başlarına kadar Shelly'nin kendilik ve duygu antropolojisini oluşturmadaki rolünü tam olarak kavrayamamıştım. Shelly'nin çalışmasını eleştirme konusunda kararsızdım (ve kararsızım), ama onun entelektüel meselelerdeki acımasız dürüstlüğü, benim ihtilafa düşmekten sakınmamı aldatıcı ve sahte kılacaktı. Dahası, aşağıda belirttiğim gibi, açıkça hatalı bir değerlendirme ileri sürmeyecek kadar karmaşık ve zeki bir düşünürdü: Özellikle son yazılarında, kültür, kendilik ve duygu meselelerinde en çok karşı çıktığım formülasyonların yanı sıra, en iyi formülasyonlardan bazılarını da sunmuştur.

Rosaldo'yu, özellikle öfke biçimlerine, tehlike ve korku duygularına ve bir şefkat, sevgi ve üzüntü karmaşasına odaklanarak, bir Mikronezya adası olan Ifaluk'taki duygusal anlamları incelemiş olan Lutz izler (1988; aynı zamanda bkz. Lutz ve Abu-Lughod 1990). Lutz özellikle "duygu sözcükleri"ni (1988, 6), duygu kavramlarını ve Ifaluklar arasında duygulara ilişkin konuşmaları analiz eder. İlk işi, Ifaluk duygu dilini kendi kültürel anlam ağı içinde incelemek ve bu şekilde Ifaluk'u anlama çabasına katkıda bulunmak olmuştur.

10. Shelly'ye ithaf edilmiş birkaç kitap ve makale mevcuttur ve yazarın güçlü etkisi sürmektedir. Ölümünün üzerinden 15 yılı aşkın bir süre geçmiş olmasına rağmen bugün bile, genç akademisyenler onun çalışmaları hakkında yazılmış yazılardan oluşan bir kitap hazırlıyorlar (Lugo ve Maurer, yakında çıkacak).

Ama aynı zamanda analizini Batılı usulleri sorunsallaştırmak için de kullanır, böylece hem Ifaluk'u hem de Batı'yı göreli kılar ve Batılı varsayımlarla renklenen her analizin içine süzülen, duygular ve kendilikler hakkındaki önyargıları ve ırkçı varsayımları gösterir.

Bu çalışmalar, gündelik deneyimi anlamlandıran ve şekillendiren kültürel duygu söylemini betimler. Söylemin sadece pratikte ve öteki kültürel anlam alanlarında gömülü olması durumunda anlaşılır bir hale gelebileceği iddiasındadırlar. Kendisinin de belirttiği gibi Lutz, "yerel ideolojik pratiğin unsurları olarak, duygu kavramlarının kullanımının olayların anlamına, haklara ve ahlaka, kaynakların kontrolüne dair bir müzakere içerdiğini –kısacası, insan gruplarını ilgilendiren bütün meseleler hakkında mücadeleler içerdiğini– göstermek" (5) ister. Duygu sözcükleri, belli senaryolara yol açan ve "karmaşık etno-teorik fikirlerden oluşan birleşimler" değildir sadece; aynı zamanda "olayları kuramlaştırmaya, onları ahlaki açıdan değerlendirmeye ya da haklarında hüküm vermeye ve kişinin çıkarını geliştirmeye [yönelik] edimler veya ideolojik pratiklerdir" (10). Yani insanlar sözcüklerle bir şeyler yaparlar, dolayısıyla duygu sözcükleriyle bir şeyler yaparlar. Lutz, ahlaki pratik hakkındaki konuşmaları, içinde duyguların her kültürel pratik kadar kamusal, rasyonel, bilişsel ve anlaşılır olduğu konuşmaları tarif eder.

Kendilik ve duygu antropolojisine göre duygu ve kendilik alanı, deneyimin diğer veçhelerinden niteliksel olarak farklı değildir. İnsanlar duygular hakkında konuşur ve betimledikleri duygular ışığında hareket ederler, tıpkı siyaseti ve ritüelleri betimlemeleri ve bunlara katılmaları gibi. Bu tür bir yaklaşım, duygu ve kendiliği müzakereye, mücadeleye ve stratejiye ilişkin pratik-kuramsal görüş alanına kesin olarak yerleştirir; ama bunu onları benzersiz kılabilecek belli bir statüden veya işlevden sıyırarak yapar. Lutz duyguların "bireysel bir edinimden ziyade toplumsal bir edinimi adlandırmak, gerekçelendirmek ve ikna etmek" olarak –toplumsal yaşamın gelişim halinde bir ürünü olarak– görülebileceğini söyler ve ekler: "Duygusal anlam esasen belli kültürel sistemler ile belli toplumsal ve maddi ortamlar tarafından yapılandırılır. İddiamız duygusal anlamın kültür öncesi değil, *öncelikle* kültürel olduğudur" (5). Abu-Lughod ve Lutz'a göre (1990) duyguları "özsüzleştirmek"

bir başarıdır. "[Duygunun] sosyo-kültürel bir inşa olduğu varsayımıyla yola çıkar"lar ve ardından "duygunun anlamını ve gücünü kamusal söylem alanındaki konumundan ve performansından" nasıl elde ettiğini araştırırlar (7). Onlara göre duygu, sadece "söylemsel bir pratik" ve "iletişime yönelik kalıplaşmış bir üslup"tur; üstelik hissedilenlere ilişkin olması bile gerekmez (10, 11). Söylemin geleneksel olarak bulunduğu yerlerde karşımıza çıkar – konuşma, şiir sanatı, retorik ve tartışmada. Duygusal söylem, "duygusal performans" için izleyici önündeki "pragmatik edimlerden ve iletişimsel performanslardan" oluşur (11, 10).

Ne var ki Abu-Lughod ve Lutz, görüşlerini destekleyecek kanıtlar ortaya koymamışlardır hiç ve metodolojilerinde de bir kayma vardır. "Duyguyu psikobiyolojiden ayırma" çabası ile hazırladıkları antolojiye seçtikleri makalelerden bahsederler ama sonra –öncelikle duygusal söylem ile hiyerarşi, din, normlar veya toplumsal yaşam arasındaki bağlantıyı kanıtlamak ve bu tür bir söylemin tarihselleştirilmesini ve bağlamsallaştırılmasını belgelemek için seçilmiş– bu makaleleri, duyguların hiçbir içselliği olmadığını ve duygulanımın hiçbir evrensel yönü olmadığını ispatlamak için kullanırlar. Aslına bakarsanız, sonuç niteliğindeki varsayımla işe başlarlar, seçici bir yaklaşımla duygusal söylemi sadece toplumsal koşullara sıkı sıkıya bağlıymış gibi görürler ve sonra da bulgularını psikoloji diye bir şeyin olmadığının kanıtı olarak sunarlar. Önsel bir çıkarımla psikobiyolojinin yanı sıra psikolojiyi de dışladıktan sonra, duyguların doğal, irrasyonel veya içsel olduğu yönündeki iddiaları birleştirirler (ve reddederler).

Sadece simgesel antropolojiye ve gündelik dil felsefesine değil, postyapısalcılığa giden yolda da bir bağlantı noktası olan Rosaldo ve özellikle Lutz, dilin göndergesel yorumlanmasına karşı –dilsel anlamların, öteki anlamlarla girdikleri ilişkilerle oluştuğu görüşünün aksine, *bir şeylere* göndermede bulunduğu fikrine karşı– katı bir tavır alır. Lutz, öfkenin, korkunun ve mutluluğun "somutlaşmış psiko-fiziksel durumlar veya nesnelleşmiş içsel 'olay-nesneler'" için etiketler olduğunu ima eden, "göndergesel ve şeyleşmiş dil görüşü"nü eleştirir (9). Ona göre duygular sadece, "dünyada belli türden şeyleri yapmak için faydalanılan kavramlardır". Duygusal deneyim de özellikle bu deneyimi tarif eden dil tarafından inşa edilir.

Bu yaklaşım, dilin, öznelliğin şekillenmesine yardımcı olduğu yönündeki inkâr edilemez iddia üzerine kuruludur, ama daha mutlakiyetçidir. Postyapısalcılık, bazı dil kuramları ve simgesel antropoloji, sadece diğer anlamlarla ilişkili olan saf anlam kutbu ile anlamların sadece gerçek şeylere bağlandığı saf gönderge kutbu arasında hiçbir şey olamayacağını savunur. Bu durumda duygu tümüyle söylem ve söylemsel pratiklere ilişkin bir mesele haline gelir. Rosaldo şöyle der: "O halde duygulanımların inançlar kadar kültürel olmadığı, inançlardan daha özel olduğu söylenemez" (1984, 141). Lutz da duygular hakkındaki incelemesini, toplum ve kültürden kaynaklanan dilsel edimbilgisi çalışmasına dönüştürdüğü için, duygusal deneyimi benzersiz kılan –"özel, psikolojik, gizli, içsel, söze dökülemez" (1988, 42)– deneyimleri reddeder.

Lutz (1988) kendi görüşlerini, Ifaluk üzerine ondan önce çalışmış olan psikanalitik antropolog Melford Spiro'nunkilerle karşılaştırır (194-5). Ifalukların korkunç ruhlarla ilgili inançlarının bastırılmış saldırganlıktan kaynaklandığını savunan Spiro'nun hidrolik bir modele başvurduğunu öne sürer: Cemaat içi şiddet, küçük bir ada topluluğunda fazlasıyla tehditkâr olacaktır, bu yüzden de şiddet ruhlara yansıtılır. Lutz'a göre ise, korkunç ruhlara inanmak, aksine, "şiddet sorununu, pragmatik olarak... toplumsal pratiklere gömülü konuşma ve toplumsal proje ya da inşa" metaforlarını kullanarak, "tanımlamayla ilgili ahlaki bir söylem" meselesi haline gelir (195).

Peki Ifalukların saldırganlık tehdidi karşısında hissettiği "yoğun korku veya panik" (Lutz 1988, 213) duygusuna ne anlam vereceğiz? Lutz Ifaluk'ta bulunmuştur, bense oraya hiç gitmedim; ama sanırım korku ve panikle biz ne kastediyorsak Lutz da onu kasteder: Kültürel olarak sınıflandırılabilen veya sınıflandırılamayan, kültürel olarak uyandırılan ya da uyandırılamayan yoğun ve içsel bir korku duygusu. Aksi halde, korkunç ruhlara inanmak yerine neden onlardan bahsetmekle yetinilmesin? Duygular birer haldir, fiziksel olarak somut, hislerle yoğrulmuş, bilinçdışı fantaziye dayalı anlamlarla pratiklerin bir karmaşasıdır. Duygusal deneyimler ve hisler elbette iletişimsel bir niyet taşıyabilir zaman zaman ve bu deneyimlerden bazıları belli kültürel, toplumsal veya kişilerarası ortamlarda daha mümkün olabilirler (bkz. Levy 1973, 1984). Ama duyguyu yerleşik iletişime indirgemek, tam da Lutz'un eleştirdiği

Batı kaynaklı akılcı önyargıyı anımsatır. Lutz, Batı kültürünün akıl merkezli rasyonalist, duygu karşıtı eğiliminin bizim söylemsel pratiğimizin bir parçası olduğuna, duyguların antropolojik açıdan nispeten ihmal edilmesinin bir nedeni olduğuna işaret eder; yine de kendi açıklamasında duyguların pragmatik, dilsel ve sözel olduğunu, her zaman dile döküldüğünü ve rasyonel olarak ya da pratikte dışavurulduğunu ima eder. Duygular sadece söylemin başka bir biçimiyse, insan neden onları inceleme zahmetine girileceğini de anlamakta zorluk çekebilir. İster kültürel anlamda yaygın, kişisel olarak karakteristik olsunlar ister belli bir tarihsel ya da biyografik anda ortaya çıksınlar, duygu ve kendilik öğelerinin deneyime *belli türde* anlamlar kattığı, sadece dilsel bir yaklaşımla anlaşılamaz.

Rosaldo'nun etnografyası (1980), Ilongot'un kişilere ve duygulara ilişkin kavramlarını inceleme iddiasında olsa da, kültürel anlamların yanı sıra fiili duygusal yaşamın karmaşık bir tablosunu da ortaya koyar. Kendisinin de belirttiği gibi, Ilongotlar arasındaki bekâr bir erkeğin durumu onu bir duyguya, *liget*'e sürükler ve bir eş, yetişkin bir can istemeye ve diğer yetişkin erkeklerle eşit olmayı istemeye yöneltir. Ama bu durumu anlamak için, Ilongot'taki bekârlar da dahil olmak üzere insanların nasıl harekete geçtiğine dair bir güdü kuramına, bir şeylerin onların başka bir şeyler arzulamasına nasıl yol açtığına ilişkin bir açıklamaya ihtiyacımız vardır. Bekâr kişinin durumu bir duyguyu tetikler ve o duygu, kültürel anlamda tanınsa da, esasen bireysel bir deneyimdir. Rosaldo bu güdülenmeyi, "öfke" ve "utanç"la başa çıkmaya ilişkin açıklamasında ayrıntılı bir şekilde tarif eder. Ne var ki Ilongotların öfkesinin, Batılılara (psikanalitik bir folk psikolojisine inananlar olarak) göre öfkenin dayandığı düşünülen türden içsel bir dürtü olmadığını ve Ilongot kelle avcısını güdüleyen utancın psikodinamik (yani, bilinçli ve bilinçdışı) veçhelerden tümüyle yoksun olduğunu ileri sürer. Sonuç olarak Rosaldo, betimlediği duyguların bütünüyle kültüre özgü olduğu sonucuna varır; evrensel psikodinamik yetilerin ve olanakların dışavurumları veya tezahürleri değillerdir.

Rosaldo, Ilongot nosyonlarının, utancın topluluk için nasıl işlediğini ve öfkenin yol açacağı tehditlerin neler olduğunu bütünüyle betimlediğini iddia eder. Bu nosyonlar bilinçdışı süreçler veya inançları kapsayan bir iç dünya kavrayışı içermiyorsa, o zaman bu

tür süreçler veya inançlar Ilongotlar için güdüleyici değil demektir. Belirttiği gibi, "bizim içsel hakikatlerimiz utancın maskeleyeceği şeylerdir, oysa Ilongotlar için 'utanç' gizlemekten çok ihtiyata ilişkindir" (1983, 143) ve "kelle avcılığı... büyük ölçüde çocukluğun ıstıraplı 'utancı'na öfkeli bir yanıttır... Ilongotlar için öfke, genelde şiddet içeren davranışlara yönlendirmeye eğilimli olduğu sürece tehlikelidir; gizlenmesi durumunda daha fazla güç kazanmaz" (144-5). Ilongot gençleri, öyle görünüyor ki, çok "ciddi"dirler – somurtkan, şaşkın, kaygılı ve mahcupturlar; öyle ki, rahatlamak için bir kelle koparmaya ihtiyaç duyarlar, ama bunu açıklamak için iç yaşamlarındaki hiçbir öğeye başvurmaları gerekmez.

Her ne kadar Rosaldo, bir kültürel pratik olarak kelle avcılığına ilişkin etkileyici ve ikna edici bir açıklama sunmuş, bir Ilongot gencini kelle koparmaya itenin ne olduğunu izah etmiş olsa da, görünürde bizim yapabileceğimizden farklı bir yöntemle psikolojik bir açıklama önermez (bu konuda bkz. Spiro 1984, 1987). Rosaldo'nun, aklı başında, nispeten çatışmadan arınmış bir kendiliği (adamın hem kendisi hem de cemaati tarafından kabul edilebilecek bir kendiliği) pekiştirmek için tek bir edimi (kültürel anlamda kabul edilmiş ve adlandırılmış olsa da) yerine getirmeye ihtiyaç duyan, şaşkın, somurtkan, dağınık, kederli, kararsız bir tavır sergileyen bekâr erkeklere ilişkin renkli tasviri, "evrensel" psikodinamik amaçlar olarak görülebilecek şeylerin –iç çatışmanın çözümü yönünde bir arayış veya istek, dağınıklık ve ezici duygular karşısında bir bütünlük ve anlam duygusu kazanmanın– önemine dair çarpıcı bir kanıt sunar gibidir. Ilongotların, Rosaldo'nun betimlediği "öfke" ve "utanç" duyguları, Batılı bir okura öfke ve utanç olarak görünür. Dahası, gerçek, somut tutku, kitabının da bütünüyle içine işlemiştir. Rosaldo'nun güçlü duygulardan –onun ilgisini sadece kültürel olarak etiketlendikleri sürece çekseler bile, Ilongotların güçlü bir biçimde hissettikleri, davranışlarını güdüleyen, şekillendiren duygulardan– söz ettiğini göremeyecek okur pek çıkmaz.

Vaka incelemelerindeki sızıntıya geldik yine; Rosaldo'nun söylemden yana iddialarına rağmen çalışması sayesinde tek tek bireylerin gerçek duygularını ve iç çatışmalarını, duygusal tonlarını hissedebiliriz. Rosaldo'nun naklettiği duygusal yaşamın zenginliği, zihnimde, psikodinamik deneyime ayrı bir gerçeklik olarak odak-

lanan (ayrıca kültürel olarak yaygın ve adlandırılmış duyguları ve duygu yüklü deneyimleri betimleyen [örn. Levy 1973; Hollan ve Wellenkamp 1994]) ama bunu Rosaldo'ya göre daha gözleme dayalı bir tarafsızlıkla yapan bazı etnografyaların ironik bir karşıtı gibi duruyor.[11]

Kültür antropologları ve öğrencileri, sadece kültürel olana odaklanmalarını açıklamak için çalıştıkları disiplinin görüş alanından dem vururlar bazen. Rosaldo şunu ileri sürer: "Bir antropoloğun yapması gereken şey, psikolojik meseleler söz konusu olduğunda, kamusal ve simgesel kültür malzemelerinin fark yaratma tarzlarına dikkat çekmektir" (1984, 143; aynı zamanda bkz. 1983, 136). Rosaldo bu uğraşında Geertz'in hayli ötesine geçer; çünkü Geertz'in özel olarak kamusal kişilik yapısına odaklanmasına karşı, o, mahrem olanın ve güçlü duyguların önemi konusunda ısrar eder. Yine de Geertz'in açıklaması gibi onun açıklaması da, belli bir araştırma sahasının içinden mi konuştuğu –"bir antropolog ne yapmalı"– yoksa genelgeçer bir hakikati mi tanımladığı konusunda belirsizlik içerir. Rosaldo, antropologların "kamusal ve simgesel kültür malzemesi"nin nasıl fark yarattığını incelemesi gerektiğini belirttikten sonra, psikolojik olanın potansiyel açıdan ayrı bir gerçeklik olduğunu kabul eder: "Kendiliğin bu tür bir katılım göstermesinin hangi süreçlerle –ne tür tarihçeler, yetiler, arzular, engellenmeler, planlarla– açıklandığı konusu, psikoloğun sahasına girebilir" (1984, 143).

11. Bir diğer çok ilginç sızdırma örneği, Lutz ve Abu-Lughod'un (1990) duygu üzerine kendi tanımlarıyla psikolojik olmayan, söylemsel çalışmalarından oluşan bir derlemede görülür. Trawick, dokunulmaz bir Tamil kadını olan Cevi tarafından, düşük statüdeki dokunulmaz bir kastın yerel tanrıçası hakkında ve bu tanrıçaya hitaben söylenen dokunaklı bir ilahiye değinir. Açıklamasında "Bir Tamil Şarkısında Dokunulmazlık ve Ölüm Korkusu" başlığını kullanmasına ve şarkının temalarını izah etmek için Lacan kaynaklı evrenselci bir psikolojik açıklamaya dayanmasına rağmen, apaçıktır ki Trawick söyleyen için bireysel, kişisel bir anlam taşıyan bir şarkıyı anlatmaktadır. Şarkı genel olarak Tamil kadınlarından, kız kardeşlerden ya da kız evlatlardan, dokunulmazlıktan, Babanın Yasasından ve annenin bedeninden değil, tekil bir kadının duygularının ve edimlerinin özelliklerinden, onun kendi özel aile ve kastında bireysel olarak inşa edilmiş kendilik duygusundan, üzüntüsünden ve direncinden, kendi kişisel kültürel beklenti inşasından söz eder.

Ne var ki Rosaldo bir eliyle verdiğini öbürüyle geri alır.[12] Antropolojinin ilgi alanına girmeyecek bir "psikolog sahası"nın varlığını kabul etse bile, "duygular kanımızda keşfedilecek tözler değil, hikâyelerle örgütlenmiş toplumsal pratiklerdir" (1984, 143) diyerek duygulara yalnızca kültürel araştırmacı adına sahip çıkar. Rosaldo bir seçim yapması gerektiğini düşündüğü için bireyselliği sürekli kabul eder ama sonra bu kabulü geri alır. Bir yandan "'Yorumlayıcı' bakış açısına yaslanarak, bireylerin –farklı tarihçeleriyle, farklı bedenleriyle ve duygusal anlamda daha çok veya daha az katılımcı olmaya yönelik farklı tarzlarıyla– minyatür kültürel sistemler olduğunu iddia etmek anlamlı değildir," der. Öte yandan, bireyselliğin nihayetinde sadece kültürel simgelerden ve kamusal kültürel söylemden anlam türettiğini iddia eder: "Duygulanımın başından itibaren inançtan daha bireysel olduğunu veya bireyselliğin kişinin kamusal simgeleri ve fikirleri zaman içinde değerlendirmesinden başka bir şey olduğunu varsaymak da gerekli değildir" (141). O halde neticede insanlar bireyselliklerini bütünüyle kamusal, kültürel koşullarda oluştururlar ve bu insanların tarihçeleri, bedenleri ve duygusal katılımları kültüre geri döner. "Kamusal ve simgesel kültür malzemeleri" fark yaratmakla kalmayıp duygunun ve kendiliğin bütünlüğünü yaratmaya başladığında, dünyaya ve kendiliklerimize ilişkin kavrayışlarımızı şekillendirebilecek olan kişisel dinamik anlamın kabulü tamamen ortadan kalkar.

Böylece Rosaldo, kültürel belirlenimci tutumunu, duygulanımın gerçekliğinin de belirleyici olduğu yolundaki kabulle birleştirdikçe, bir ileri bir geri gider durur. Duygulara dilsel-pragmatik açıdan yaklaşmayı savunur kuvvetle, ama aynı zamanda duyguların yoğunluğu olarak algıladığı şeyle ve duyguların sadece düşünceler olmadığı durumlarla uğraşır. Duygulanımı düşünceden ayıran şeyin, "temelde failin kendiliğinin işin içine girdiği algısı" olduğu sonucuna varır. Duygular "cisimleşmiş düşünceler, 'Ben de işin içindeyim' algısıyla dolu düşüncelerdir... bir çocuk ağlamasını sadece işitmekle, ağlayan çocuğun kendi çocuğunuz olduğunu fark ettiği-

12. Ortner da (1996, 116-7) Rosaldo'nun düşüncesindeki karmaşıklığın onu nasıl açıkça birbiriyle çelişen iddialar ortaya atmaya ve kuramsal ve deneysel gerçeklikte farklı katmanlar görmeye ittiğini belirtir.

nizde *hissedilen* işitme arasındaki farktır... Duygular, toplumsal dünyanın *bizim* dahil olduğumuz bir dünya olduğu durumlarla ilgilidir" (1984, 143). Ama buna karşılık bizim duygusal yanıtlarımız kültürü yansıtır ve toplumsal dünyaya ilişkin kendileri de kültürel olan kavrayışlarımızla şekillenir: "Düşünce her zaman kültürel kalıplara göre yapılanmıştır ve kültürel olarak düzenlenmiş bir geçmişi yansıtan duygularla yoğrulmuştur... nasıl ki düşünce duygusal yaşamdan soyutlanarak var olamazsa duygulanım da kültürel olarak düzenlenmiştir ve düşünceden ayrı var olamaz" (137). Böylece Rosaldo, belki de bilmeden, bir "hem-hem de" konumuna erişir (ya da çelişkiye düşmekten çekinmeyeceği için kendini bu konumda bulur): "Kısacası Ilongotlar hem bize benzerler hem de bizden farklıdırlar" (143).

Abu-Lughod ve Lutz da (1990) Rosaldo gibi duyguların cisimleşmiş kişiyi tümüyle işin içine soktuğunu kabul ederler, ne var ki (duygunun, eğer kültürel veya söylemsel değilse, bulunduğu yer olduğunu varsaydıkları) bedensel deneyimin bizatihi kültürel olduğu yönünde güvence için Bourdieu'ye yönelirler. Duygular cisimleştiklerinde bir dizi "beden tekniği"nden oluşur, bu "beden teknikleri" baştan itibaren öteki bedenlerden ve uzamlardan bir "kültürel metin" okuyan çocuk tarafından gözlemlenmiştir. Duyguların dilsel anlamda cisimleşmiş olarak "çerçevelenebilmeleri", söylemsel oldukları görüşünü tehdit etmez: Duygular sadece, "bireylerde cisimleşmiş deneyim biçiminde yeniden üretilen kültürel ürünler"dir (12). Yerlinin bakış açısı yine ancak kültürün şekillendirdiğinden veya imkân verdiğinden ibaret olacaktır, fail de bir kez daha edilgen fail haline gelir. (Yukarıda alıntıladığım cümle parçası, deneyimleyen faillik ya da içselliğe ilişkin en az üç söylemsel ihraç içerir.) Dolayısıyla bu antropologlar faillere yer vermeyen durağan yapısalcı ve kültürel analizlerden uzaklaşmak için birtakım uygulama nosyonları geliştirirken, psikolojik deneyimi açıklamak için yine indirgemeci bir kültürel belirlenimcilik ortaya koyarlar: "Duygu ancak toplumsal ve kültürel –söylemsel– karakteri tam anlamıyla kabul edildikten sonra cisimleşmiş bir söylem olarak ele alınabilir" (13).

Lutz'un Ifaluk'ta kaldığı dönemin başlarında yapmış olduğu kültürel olarak uygunsuz bir hareket, ona "insan ilişkisi kurmanın

ürettiği kaygılar"ı hatırlatır ve zorluk çıkarır. Ama ne yaşadığı bu deneyim ne de birlikte saha çalışması yürüttüğü diğer insanların rahatsızlıklarını ("ötekileri anlama konusundaki ilerlemeyi engelleyen duygusal 'patlamalar'ı", 1988, 46) aktarmak, Lutz'u doğrudan dilsel edimbilgisine yaptığı özel vurguyu sorgulamaya yöneltmez. Her ne kadar Lutz sonunda Ifaluk'un dünyaya nasıl "tutkuyla dahil olduğu"ndan (225) söz ettiğini kabul etse de, bu tutkulu katılımın birçok dilsel pratik arasındaki herhangi bir pratik değil, niteliksel ve deneysel olarak özgül bir deneyim kümesi olduğunu görmez. İnsanlar "neredeyse her zaman 'duygusal'dırlar" ama bu, onların bilgiyi ve dünyayı "kültürel ve kişisel olarak inşa edilmiş belli yollarla" işledikleri ve anladıkları anlamına gelir, daha öte bir anlamı yoktur (225).

O halde Geertz, Rosaldo ve Lutz, arada özcü bir kültürcülüğe körü körüne bağlanarak tuzağa düştükleri zamanlar dışında, sadece psikodinamik ya da ruhiçi bir çerçevede tanımlanabilecek türsel insan deneyimleri olduğunu kabul ederler. Daha önce belirtmiş olduğum gibi Geertz (1977), yorumlayıcı antropoloğun deneyime yakın kavramlarla uzak kavramlar arasında hassas bir şekilde hareket etmesi gerektiğini savunur ve "acı veren bir yoğunlukla hissedilen", "yaratıklaştıran" anlardan ve törenselliğe yönelik köklü "yıkıcı tehditler"den bahseder. Rosaldo'ya göre "bilinçdışı bizimle kalır. Duygu patlamaları incelikli düşüncenin karşısına çıkmayı sürdürecektir" (1984, 137) ve "insanlar her yerde (farklı yöntemlerle de olsa) bir kendilik oluşturmak için toplumsal bağlara ihtiyaç duyar... insanlar her yerde, çocukluktaki toplumsallaşma, gençlikteki asilik ve işbirliğine dayalı gündelik yaşamla şiddet arasındaki uyumsuzluğa dair deneyimlerinde, [açmazlara] göğüs gererler" (1983, 148). Lutz şöyle der: "Duygu, kültürel olarak tanımlanmış ve 'son derece anlamlı' bir şekilde yaşanan şeyden söz etmeye alışıktır" (1988, 8).

Ama bu açıklamalar, kişisel anlam yaratımına ilişkin bireysel psikolojik süreçleri, etnografik açıdan tarif etmekle birlikte kuramsal olarak kavramaktan acizdirler; ayrıca duygu yüklü kendilik deneyiminin aynı anda hem kişisel hem kültürel olabileceğini de kuramsal olarak kabul edemezler. Psikolojik inşacılığa, hem kişisel hem kültürel temelli yorumlama yetisine, sözel olduğu kadar sözel

olmayabilen anlamlara veya tekil, belli bir yerdeki hayata geçirilişinde bütünüyle kültürel açıdan belirlenmeyen bir sözel anlamlılığa yer yoktur. Bu açıklamalar, duyguların geliştiği ve siyasi, ekonomik ve toplumsal yaşamı çerçeveleyip güdüleyen bir enerjiye, tartışmaya, ayrıma ve dönüşüme yol açabilecek şekilde yaşandığı, kişiye özgü, farklı tarzları dikkate almaz. Çocuğun varlığının içsel veya psikobiyolojik bir cephesinde, kültürel yapıları "okuma" yetisi, yeteneği veya alışkanlığı yoksa, bunları nasıl olup da edindiği sorusunu sormamız gerekecektir.

Bu kuramcılara göre, bizi insan olarak tanımlayan şey psikolojik yapılar, süreçler veya anlam yaratımı değil, kültürel pratikler ve anlamlardır. Bu formülasyonlar, duygusal anlamın bireysel bir psikolojik inşa olma ihtimalini –tarihsel açıdan özgül toplumsal deneyime eşlik eden tarihsel açıdan özgül bir bireysel deneyim olabileceğini– mantıksal açıdan veya deneysel olarak dışlamazlar; ama varlığını teslim de etmezler. Kültürün tarihsel özgüllüğünü kabul eder, ama bireyinkini etmezler. Kültür "tarihsel olarak yayılmış bir anlam örüntüsü"dür (Geertz 1973, 89), ancak psikodinamik tarih bireylere ilişkin belirleyici bir nitelik değildir.

Elimizde sadece, insanların düşüncelerden, duygulardan ve fantazilerden oluşan karmaşık ruhsal yaşamlarıyla birlikte hasır altı edildiği, tutuk ve abartılı bir sosyo-kültürel belirlenimcilik kalıyor. "Duygularımızın nasıl işlediğine değinen ve bir zamanlar öznel ve bilinemez ruhsal mahremiyete dayandırılan deneyimlere sosyo-kültürel bir temel bulma konusunda ısrar eden kültürcü bir açıklama" (Rosaldo 1984,138), antropoloğun birincil ilgi alanı olmayabilecek öznel (ve ille de bilinemez olması gerekmeyen) bir ruhsal mahremiyet alanı olduğu yönündeki kabulün yerini alır. Her ne kadar Rosaldo "arzu"nun ve "iç yaşam"ın olabileceğini kabul etse de, ona göre bunlar "kültürel açıdan yüklü bir toplumsallık tarafından şekillendirilirler... Kişisel yaşam kültürel koşullarda şekillenir... Anlam kamusal hayatın bir olgusudur... Kültürel örüntüler –toplumsal olgular– insanın tüm faaliyetleri, gelişimi ve anlayışı için bir şablon oluşturur" (140). Onun yorumuna göre faillik ve öznellik, bireylerin kültürü ve deneyimi yorumlaması, dolayısıyla bütünüyle tepkisel olmamaları sayesinde korunur; buna karşılık bireyler kültürel verileri bütünüyle kültürel koşullarda yorumlar ve

bu verilere tepki verirler. Kendilik, bilinçli kendiliğe indirgenir ve dolayısıyla deneyim alanları etnografın potansiyel ilgi alanından ve anlayışından uzaklaştırılır. Neticede, der Rosaldo, "kültürel üsluplar, öznelliklerimizi biçimlendiren imgeleri sağlar ve dahası, bu üsluplar da toplumsal olarak düzenlenmiş ve sınırlandırılmıştır. Toplum... düşünen faillerin anlayışlarını şekillendiren kültürel koşullar vasıtasıyla kendiliği şekillendirir... Kültür, öznelliklerimizin yaratıldığı temel hammaddenin ta kendisidir" (150-1). Lutz da Rosaldo'nun görüşünü yansıtır: "Duygusal deneyimi... toplumsal ilişkilerin sonucu olarak görmek çok daha uygun olur"; "insanların siyasi, ekonomik, toplumsal ve ekolojik yaşam koşulları, bu insanlar arasında gelişen duygusal bilinç için gerekli dürtüyü ve çerçeveyi sağlar" (1988, 209, 215).

Aslında, öyle görünüyor ki kendilik ve duygu antropologları ve daha genel anlamda kültürcü düşünürler, bazı genelgeçer varsayımlara karşı çıksalar da, bazılarından kaçınamazlar. Analiz ve yorumun kültürel bir düzeyi olabileceğini ama psikolojik bir düzeyi olamayacağını varsayarlar. Dahası, psikolojik açıklamaların, her zaman Batı'ya özgü saydıkları bir dille verildiğini, bunun da duyguları farklı bir kültür tarafından şekillendirilmiş kamusal, sosyal kişiliklerin kendilik deneyimlerini ihlal etmeye vardığını varsayarken, bir yandan da kendi kültürcü açıklamalarının kuramı oluştururken kullanılan Batılı varsayımlardan etkilenmediğini ima ederler. Dolayısıyla kültürü folk bir kavramdan ziyade analitik bir kavram olarak ele alırlar ve "kültürler"i anlamak için kullanılıp kullanılamayacağını sorgulamazlar. Kültür kuramının –yani kültürün, söylemin ve pragmatik hayata geçirişin evrensel araştırma kategorileri olduğu, oysa psikolojik kuramların sadece kültüre özgü olabileceği inancının– ta kendisinin Batılı bir akademik varsayım olduğunu hiçbir şekilde kabul etmezler. Ama aslında kendilik ve duygu üzerine yazanlar ve onların kültürel belirlenimci meslektaşları, kamusal olanı kişisel olanın, kültürel olanı psikolojik ya da öznel olanın karşısına koyan Batılı bir kültürel kavrayışın ışığında çalışıyorlar. Bu görüşe göre, ya kişisel öznelliğe sahip saf, bozulmamış Batılı bir bireysellik vardır –"sınırlandırılmış, benzersiz, az çok bütünlüklü bir güdüsel ve bilişsel evren olarak Batılı insan kavramı"– ya da birey bütünüyle kültürel olarak inşa edilmiştir.

(Psikanalizi, Batılı kökeni nedeniyle eleştiren birçok kişinin kendilerinin de Batı kaynaklı disiplinler içinde çalışıyor olduğu Obeyesekere tarafından da vurgulanır, 1990, 219).

Kendilik ve duygu antropologlarının (ve aslında psikolojik olanı ısrarla hafife alan veya eleştiren birçok kültürel düşünürün) yaşadığı zorluk kısmen, koşulları kendilerine pek az alternatif bırakacak şekilde düzenlemelerinden (ya da koşulların söylemsel olarak bu şekilde düzenlenmiş olmasından) kaynaklanır. Yani "karşı taraf"ın, tikelci kültürel belirlenimciliğe temel itirazı, özellikle psikodinamik bir bilinçdışı fantazi psikolojisinden hareketle değil, evrenselci bir biyo-içgüdüsel belirlenimcilikten hareketle ya da Spiro'nun deyişiyle türsel kültürel belirlenimcilikten (1984, 335-6) –kültürlerdeki ve ailelerdeki evrensel yapısal benzerliklerin, biyolojinin evrensel nitelikleriyle birlikte, türsel bir insan zihni yarattığı iddiasından– hareketle olmuştur. Bu kutuplaşma içinde duygu ve anlam bütünüyle kültürel söylem meselesi değilse, bütünüyle doğal donanım meselesi olmalıdır. Dolayısıyla kendilik ve duygu antropologları, fizyolojik olarak yüz ifadesinden okunabilen evrensel duygular olduğu yolundaki iddiaların veya Freud'un dürtü kuramının karşısına duyguların, "doğa veya öz itibariyle evrensel olduğu varsayılan içsel durumlar için basit etiketler değil, karmaşık, iletişimsel, ahlaki ve kültürel amaçlara hizmet eden şeyler" olduğu görüşünü koyarlar (Lutz 1988, 5). Örneğin, "tarihsel olarak özgül toplumsal deneyimi, geçerli dil kategorilerini ve konuşma geleneklerini", "insan deneyiminin biyolojik temeli"nin (210) karşısına koyan Lutz şunu ileri sürer: "Burada, duyguların kültürden kültüre değişmediği yönündeki yaygın varsayım, duygu üzerine bir kültürel söylemin bir diğerine nasıl çevrilebileceği sorusuyla yer değiştirir" (5).

İkiliği, kültür öncesi ve fizyolojik-duygusal olanın karşısına kültürel ve düşünsel olanı koyarak sunmak, üçüncü bir alanı, içe ve dışa yansıtmalı aktarıma dayalı şekillenmenin yarattığı ruhsal gerçekliği devre dışı bırakır; oysa bu gerçeklik insandaki psikobiyolojik yeti sayesinde, bilinçdışı fantazinin dönüşümleri yoluyla kültürel ve kişilerarası etmenleri hesaba katarak ortaya çıkar. Bu üçüncü alana göre duyguları anlamanın en iyi yolu, "kültürel senaryolara ve bunların uyandırdığı çağrışımlara" (Rosaldo 1984, 141-2) veya

belli duygularla bağlantılı "prototipik ya da klasik" (Lutz 1988, 211) kültürel sahnelere atıfta bulunmak değil, kişisel psiko-biyografinin ve bireyselliğin analizidir. Bu kişisel anlam, kültürel anlamı içine alır ama onun tarafından şekillendirilmez; kişisel anlam belli bir kişinin yaratımıdır.

Benim savıma göre, duygu sözcüklerinin ve duygusal kavramların bile bireysel tınıları ve kişisel anlamları olmalıdır. Öfke, utanç, umut, korku, haset, aşk ve nefret farklı kültürlerde farklı yollarla ve kültürel açıdan tipik deneyimlere tepki olarak uyanabilir; ama bu duygular aynı zamanda kültürün farklı üyeleri tarafından ve aynı üye için farklı içsel ve dışsal bağlamlarda farklı biçimde de uyandırılabilir. Ilongotlar veya Ifaluklar kendi içlerinde benim paylaşmadığım bazı kültürel ortaklıklar barındırıyor olabilir; ama şunu da belirtmek gerekir ki, Amerikalı hastalarımın yanı sıra Amerika'da yaşayan, İngilizce konuşan ama Amerikalı olmayan hastalarımın her biri de belli duyguları farklı şekillerde, farklı bir kişisel, tarihsel ve aktarımsal anlam ağında deneyimlerler. Eğer bu bireysel anlamları incelemezsem hastalarımı anlayamam. Ayrıca, eğer bireysel bir Ilongot öfke deneyimine, Ifaluk merhamet ve bakım deneyimine veya herhangi bir bireysel "kültürel" duyguya bakmazsak, o kültürel duygulanımı anlamamız mümkün olmaz. Deneyim ile duygu arasında doğrudan bir ilişki yoktur, yani bir kültürün tüm üyeleri için belli bir durum aynı duygusal yanıtı "şekillendirmez". Kültür kuramcılarının, kültürel kendilikleri ve duyguları tam olarak anlayabilmek için, kişisel psikolojiyi ayrı bir analitik ilgi alanı olarak kuramlaştırmaları gereklidir. Rosaldo gayet yerinde bir tespitle nasıl ki kültür kişiliğin genişletilmiş hali değilse, kişiliğin de minyatür bir kültür olmadığını ifade eder (1984, 141).

Bu iddia, başka bir kültürü inceleyen antropoloğun duygusal anlamları "tercüme etme"yi öğrenmesi, duyguyu bağlam içinde kavraması gerekmediği anlamına gelmez; ayrıca "gözyaşı ve diğer jestler"in (Lutz 1988, 8) bireysel anlamların yanı sıra kültürel anlamlarla dolu olmayabileceği anlamına da gelmez. Kendilik ve duygu "patlamaları"nın veya "yoğun anlamlar içeren" diğer deneyimlerin tam olarak anlaşılması için kültürel şekillenmenin ve belirlenimin ötesine geçmek gerektiği ve bireysellik ile failliğin sadece pragmatik veya stratejik olmadığı anlamına gelir. Duygu söz-

cükleriyle bir şeyler yapma yaklaşımında eksik olan şey, evrensel insan içgüdüselliği veya bütün insanları içine alan kültür ile evrensel kültürel tekillik arasında ne olduğuna ve bu ara bölgenin nasıl geliştiğine, yansıtma ve içe yansıtmanın, aktarım ve karşı aktarımın kişisel bir anlamla donattığı tekil ilişkisel ve ruhsal ortamlarda nasıl yaşandığına ilişkin bir anlayıştır.

Düşünceler ve duygular iç içe geçmiştir ve düşünceler kültürlere özgü dillerle düşünülür – ancak bu görüşler kişisel bir duygu olmadığı veya herhangi tekil bir düşüncenin sadece kamusal bir kültürel anlamı olacağı anlamına gelmez. Kültürel olarak tanınabilecek düşünceler veya duygu ifadeleri, kişinin kendi ruhsal yaşamını bir dizi kişilerarası ve kültürel ilişki içinde yaratırken deneyimlediği, düşünceyle yoğrulmuş duygulardan ve duyguyla yoğrulmuş düşüncelerden oluşan bir ağla sarılmış da olabilir. Simgesel-kültürcü gelenekte kişisel anlam kuramı hem bir kavrayış olarak hem de bireysel failin yaşadığı süreç olarak eksiktir. Rosaldo, "hem-hem de" formülasyonu içinde "duygunun her zaman düşünceyle şekillendiğini ve düşüncenin duygusal anlamla yüklü olduğunu" ileri sürerken (1984, 143), açıkça kaçındığı örtük psikanalitik kuram dışında, onu düşüncelerin ve duygusal anlamların bütünüyle kültürel olduğu görüşüne geri dönmekten alıkoyacak doğru dürüst bir psikolojik kurama sahip değildir.

Kendilik ve duygu antropolojisinin iki tartışma düzeyini birleştirdiği görülüyor. Bir düzeyde, bu antropolojinin temsilcileri etnopsikolojileri veya ruha ilişkin genelgeçer kuramları –"bizimkiler"le inceledikleri kültürünkileri– karşılaştırırlar. Örneğin Rosaldo, Amerikalıların kendiliği ve duyguları psikanalizden kaynaklanan içgüdü kuramı doğrultusunda kavramsallaştırdığına, oysa Ilongotların farklı bir kurama dayandığına dikkat çeker. Diğer bir düzeyde ise, duyguların ve kendiliklerin nasıl işlediğine dair açıkça ima edilmiş olan evrensel psikolojik kuram vardır. Bu kurama göre psikolojik deneyimin analitik alanı, söylemsel ve kültürel olarak inşa edilmiştir; eğer Ilongotlar bir iç kendiliği kavramlaştırmamışlarsa, bu onların bir derinlik psikolojisine veya derinlik psikolojisine bağlı bir deneyime sahip olmadığı anlamına gelir. Aynı şekilde, eğer Amerikalılar içgüdüsel belirlenimci bir kurama dayanıyorlarsa, o zaman Amerikalılar için içgüdüsel bastırma psikolojik yıkıma

yol açar. Bilinç düzeylerini bilinen ve bilinmeyen olarak ayırmayan veya belli bir duyguyu adlandırmayan kültürlerde, bunların o kültürdeki insanlar için var olmadığı varsayılır. Paradoksal bir biçimde, kendilik ve duygu antropolojisinin başından beri uzak durmak istediği bir kültür ve kişilik anlayışına dönüyoruz yine: Amerikalıların, Ilongotların ve Ifalukların kendilik kavramlarına ilişkin farklı farklı kültürel inşaları ve duyguların nasıl işlediğine dair farklı fikirleri vardır, her örüntü her bir kültürün özellikleri içine gömülüdür. Duygular burada artık hissedilen bir deneyim olmaktan da, deneyime karşı gelişmiş bir tepki olmaktan da çıkar. Kültürel toplumsallaşmanın doğrudan bir sonucu olarak gelişirler.[13]

Kendilik ve duygu antropologları iki yönlü ve bazı bakımlardan çelişkili bir sav geliştirirler. Bir yandan duyguları, insanları ve kendilikleri incelemenin önemli olduğunu belirtmek isterler, ama öte yandan duyguların ve kendiliklerin kültürel sistemlerin herhangi bir veçhesinden hiç de farklı olmayan bir biçimde, sadece kültürel olarak inşa edildiğini savunurlar. Savlarının bu Geertz'e dayanan yönünü ayrıntılandırırken, Geertz'in kör noktalarına çatarlar: tek yönlü bir kültürel belirlenimcilik ya da gözlemlenen, yaşanan duygusal gerçekliğin ve kendilik duygusunun belli veçhelerini kuramsal olarak paranteze alan veya görmezden gelen bir duygu değerlendirmesi. Bu değerlendirmeler, psikanalitik veya psikolojik bir bakış açısının, kültürün kişilik veya psikobiyoloji tarafından belirlendiği inancını gerektirdiğini varsayarak, ciddi kapsamlı bir araştırma yapmak yerine profesyonel ilgi alanına ve kültürün önceliğe ilişkin kuramsal varsayıma bağlılığı sürdürerek ve kültür ile kişilik arasındaki çekişmeyi yetersiz karşıtlıklarla ele alarak, sadece kültürel biçimlerin psikolojik çatışmayı ifade etme veya bu ça-

13. Simgesel kendilik ve duygu antropolojisinin en güçlü örnekleri olduğunu düşündüğüm şeyleri incelemeyi seçtim, ama psikodinamik açıdan daha donanımlı olan bazı etno-psikolojik yaklaşımların ya da kültür ve kişilik yaklaşımlarının da benzer sorunları açığa vurduğunu iddia edebilirdim. Örneğin antropolog-psikiyatrist Robert Levy, deneyimin geleneksel anlamda "özel" olan veçheleri –"kişinin bedeniyle, duygularıyla, kendilik duygusuyla, kişisel tanım ve bütünleşme ihtiyaçlarıyla, kendisini ilgilendirdiği ölçüde çevresinde neler olup bittiğine ilişkin idrakiyle (1973, xix) ilgili" veçheler– üzerinde çalışmak için Tahiti'ye gitmişti, ama metninde duygusal deneyimle ilgili yerel tanımlamaları ve sınıflandırmaları, bu deneyimlerin toplamının temsilcisi olarak kabul etmeye eğilimlidir.

tışmaya yanıt verme yollarını değil, aynı zamanda ve özellikle kültürel anlamların bireye yaşattığı duygusal, psikodinamik deneyimi de ıskalarlar.

Ne tuhaftır ki, kendilik ve duygular üzerine söylemsel ve kültürcü perspektife kendi içinden en güçlü eleştiriyi getiren, "Keder ve Bir Kelle Avcısının Öfkesi"nde (1989) değindiği trajik kişisel deneyimiyle Renato Rosaldo olmuştu. Rosaldo, Shelly ile birlikte Ilongot'taki kelle avcılığını incelemiştir. Kelle koparmaya varan tutku ve öfkenin kültürel anlamları konusunda Shelly gibi Rosaldo' nun da kafası karışıktır. Ancak karısının bir kaza sonucu ani ölümü nedeniyle derin bir acıya kapıldığında, Rosaldo Ilongotların acı nedeniyle oluşan güçlü bir öfkeden söz ettiklerinde ne kastettiklerini doğrudan hissetmeye başladığını anlatır; öyle güçlü bir öfkedir ki bu, sadece öldürme edimi duygusal dengeyi yeniden kurabilir – öfkeyi "uzaklaştırabilir". Rosaldo'ya göre –bütün o çok anlamlı simgesel karmaşıklığıyla, yoğun bir şekilde betimlenmiş bir anlam ağına gömülü oluşuyla ve sonsuz sayıda gösterenden oluşan bir zincirle üst üste birikmesiyle– kültürel anlama ilişkin hiçbir soruşturma, Rosaldo'nun bir Ilongot'un "acıdan kaynaklanan öfkesinin onu çevresindeki insanları öldürmeye zorladığı" (1) iddiasını bu ölçüde anlamasını sağlamamıştır.

Rosaldo, yıkıcı kaybı sonucunda dış dünyayla ilgili kişisel canlandırması değişime uğradığı için (iç dünyasında yaşadığı değişimi de ekleyebiliriz buna), Ilongotların kültürel olarak betimlenmiş duygularına dair anlayışını, sadece bilişsel anlamda değil duygusal anlamda da yeniden inşa edebilmişti: "Kişisel deneyimden yararlanmam, Ilongotların acısında bulunan öfkenin niteliğine ve yoğunluğuna daha kolay ulaşmam için bir araç vazifesi görüyor" (11). Duygu diline veya görünüşte tüm diğer sözcüklerden farksız olan duygu ifadelerine odaklanmak yerine, ortak duygular ya da ortak kişilik örüntüleri hakkında genellemeler yapmak yerine, onu kişisel olarak kahreden "güçlü ve etkili duygusal durumlar"dan söz eder (9). Rosaldo'ya göre, acıdan kaynaklanan öfkenin kelle avcılığına yol açtığı önermesinden, önerme ne söylüyorsa o anlaşılmalıdır. Bu, doğrudan yaşanan duygunun gücüne dair bir iddiadır ve bir yakının ölümünde, sonluluk ve kopuş karşısında dolaysızca yaşanan kişisel deneyimi betimler. Rosaldo'nun dediği gibi "Yıkıcı bir

kayıptan kaynaklanan öfke, daha yaşlı olanın saldırma arzusunu körükler. Bu terk edilme öfkesi azaltılamaz, çünkü daha derin düzeyde bunu açıklayabilecek hiçbir şey yoktur... Bazı araştırmacılar o ürkünç 'son tahlilde' açıklamalarına karşı çıksalar da, acı, öfke ve kelle avcılığı arasındaki bağlantının bilinen başka bir açıklaması yoktur" (18).

O halde Rosaldo, kültürel davranışı anlamak için, gösterilenin gücüne –göndergesel anlama– odaklanmamız gerektiğini savunur: "Güç kavramı dikkatimizi insan ilişkilerinde gördüğümüz, kültürel derinlikle bağlantılandırmaya alışık olduğumuz incelikle birlikte ya da bu incelik olmaksızın gerçekleşebilen bir süreğen yoğunluğa çeker" (20). (Psikanalitik açıdan gerek kişisel gerekse kültürel anlam için, Lacancı değil Kleincı veya nesne ilişkisel bir duygusal anlam kuramına ihtiyaç duyarız.) Rosaldo, eğer yoğun duyguları kendi içlerinde betimlemeye ve açıklamaya çalışmazsak kültürü anlayamayacağımızı da ileri sürer. Ne var ki antropologlar böyle bir projeden kaçınmışlardır. Rosaldo, ölümle ilgili antropolojik çalışmaların kayıp ve matem duygularını dikkate almadığını ve ölümün kendisini anlamaya çalışmadığını belirtir. Bu açıklamalarda "neredeyse dayanılmaz olan keskin acıyı, ölümün kesinliğini fark etmenin kadavramsı soğukluğunu, titrek... yaslı ağıtı, acılı hıçkırıkları" (9), "ıstırap"ı (13) bulamayız. Durkheimcı kökenlerine sadık kalan bu çalışmalar, yas ritüellerini daha ziyade toplumsal yapıyı anlamak için inceler.[14]

Renato Rosaldo'nun değerlendirmesi, doğrudan, kişisel anlamla kültürel anlamın kesişimini belgeler, ama bunu yeniden kuramlaştırarak yapmaktan ziyade eşduyumlu bir örnek sunarak yapar. Kişisel ve kültürel anlamların birbirlerinden ayrılamayacağını deneysel olarak açıkça gösterdiği için yeni bir psikoloji geliştirmeye ihtiyaç duymaz (bir ölçüde kültürcü olan bir antropolojiye katkıda bulunmasına rağmen). Kişisel anlam ile kültürel anlam arasındaki ilişkiyi, evrenselciliğe karşı tikelcilik veya tüm insanların ortak

14. Örneğin Levy (1973) Tahiti'de yas tutan kişilerin davranışlarını betimler ama insanların kayıpları hakkında neler dediklerini, resmi yasın bir parçası olmasa da gözlemlediği veya duyduğu özel bireysel davranışı çok daha az önemser. Güçlü duygulara sahip olanların genel kültürel örüntüde birer istisna olduğunu belirtir ama bu istisnaları incelemez.

noktalarına karşı kültürel benzersizlik meselelerini es geçerek ele alır. Duygu, kültürel anlam meselesi olmasının yanı sıra kişisel güç meselesidir aynı zamanda. Rosaldo, kendi acısını yaşayarak Ilongotların acısını anlayabileceğini keşfeder.[15]

Kendilik ve duygu antropolojisi, görünüşte psikolojik olmayan yorumlayıcı ve simgesel antropoloji geleneklerinin dışında gelişmiştir. Kültür ve kişilik gelenekleri ve psikolojik antropolojiyle birlikte, bu antropoloji duygu yorumlarındaki ve kendilik kavrayışlarındaki büyük kültürel çeşitliliği ikna edici bir şekilde kanıtlar. Geertz ve Michelle Rosaldo gibi bu gelenekten gelen bazı antropologlar, psikodinamikleri genelde ilgi çekici bulmasalar veya nihayetinde kültürel saysalar bile, Freud'a karşı bir yakınlık duymuşlar ve belli psikanalitik içgörüleri varsaymışlardır. Lutz gibiler ise duygusal dinamiklerin tüm işaretlerini, dilsel pratiklerle anlamların dışına taşımışlardır.

Kendilik ve duygu antropolojisi, duyguların ve etiketlerinin, kendiliklerin ve kendilik tanımlarının kültüre özgü olup olmadığını sorgularken ve evrensel bir insan psikolojisinin varlığına dair iddiaları kültürlerin kendine özgü yönleriyle karşılaştırırken, belki istemeden, psikolojik antropoloji diyoloğunun bir parçası olur. Kendilik ve duygu araştırmacıları, bir dönem bu disiplinin büyük bölümünde tabu olan, kişisel psikolojiyle ilgili meseleleri gündeme getirmişlerdir. Ama bu antropologlar sadece kültürcü, sadece dilsel ve söylemsel konumlara doğru kaydıkça, hem kuramsal açıklamalarında hem de kuramlarına dahil etmek istedikleri etnografik betimlemelerinde daha fazla çelişki ve gerilimle karşı karşıya kalmışlardır.

Bu kitapta, kültürel anlamların bir önemi varsa eğer bu önemin kişisel olduğunu savunuyorum. Kültürel anlamlar yansıtmalı olarak yorumlanır, hayata geçirilir ve yaratılır. Buna karşılık, kendi-

15. Birçok yazarın Shelly Rosaldo'yu "söylem olarak duygu" okulunun kurucusu olarak andığı Lutz ve Abu-Lughod derlemesinin (1990) tamamında, hiç kimsenin Renato Rosaldo'nun, bu bakış açısının sınırlarını çok tutkulu ve ikna edici bir biçimde gösterdiği ve ilk kez 1984 yılında yayımlanan makalesinden bahsetmemiş olması, postyapısalcı söylemin azminin ve diretkenliğinin bir kanıtıdır. Şunu da belirtmeli ki, Renato Rosaldo etkili açıklamasından sonra kitabının geri kalan kısmında daha dışlayıcı bir kültürel belirlenimciliğe geri döner.

likler ve duygular, kültürel olarak etiketlense de, tıpkı cinsiyet gibi, kısmen bilinçdışı fantazi aracılığıyla, doğumdan itibaren gelişen bilinçdışı iç dünya aracılığıyla içe yansıtmalı olarak yeniden şekillendirilir. Duygular kültürel olarak tanınsa da tanınmasa da, kendilik ve dünyanın bilinçdışı veçhelerinde doğrudan hissedilir ve onlara karışır. Kültürler nasıl duygusal yaşamın şekillenmesine yardımcı oluyorsa, psikolojik güç de kültürel olarak tanınan duygulara ilişkin deneyimi güdüler.

Anlamların tarihselliği, çokanlamlılığı, değişebilirliği, belirlenemezliği ve çokseslilik konusunda ısrar eden kuramcılar, aynı zamanda anlamın münhasıran kolektif ve siyasi olduğu, kültürel olarak inşa edildiği konusunda da ısrarcıydılar. Anlam çeşitliliğinin, duygu, fantazi ve ruhiçi süreç sayesinde bireysel olarak yaratılmış öğeler içermeyeceğini de ima etmişlerdi. Ne var ki güçlü duyguları tanımış ya da tanıyabilecek bir okur için, iddiaları ve karşı iddialarla kanıtları okumuş bir okur için, bu antropoloji öyle elle tutulur gerçeklikte ve tanınabilir bir şey betimliyordu ki salt dilsel ya da söylemsel belirlenimcilik iddiaları ikna edici olmuyordu. Kısacası, kendilik ve duygu antropolojisi geçerli bir psikolojiden yoksundu.

6

Saha Araştırmalarında Ruh

> İnsanlar yalnızca birbirlerinden farklı olmakla kalmazlar, herhangi bir birey de farklı zamanlarda farklı olabilir... "Aynı" değer, farklı bireylerin ruhsal örgütlenmelerinde ya da aynı bireyin yaşam döngüsünün farklı noktalarında –hatta gün içinde farklı anlarda– psikodinamik açıdan farklılık gösterebilir ve farklı roller oynayabilir; çünkü bu değer farklı deneyim düğümlerine bağlıdır.
>
> Jean Briggs, "Anlam Labirentleri"

YENİ ANTROPOLOJİ, kültürü birbirini tamamlayan, birbirini takviye eden anlamların yamasız bir ağı olarak gören bütüncü görüşe şiddetle karşı çıkmış, kültür, dil ve toplumsal yapının bireysel yaşamlardan önce, sonra, bu yaşamlar sırasında ve bu yaşamlardan ayrı olarak zamansız bir biçimde var olduğunu ileri süren Durkheim kaynaklı görüşlerle tartışmıştır. Artık kültür tarihsel olarak gelişen, yerel ve tartışmalı bir şey olarak görülmektedir; kültürel örüntülerin, söylemlerin ve anlatıların da bir kültürel failin yaşı, cinsiyeti, ırkı, sınıfı, cinselliği, kuşağı, akrabalık konumu vb.nin yarattığı kesişen, duruma bağlı perspektifler ve anlayışlar tarafından belirlendiği düşünülür. Bu yeni düşünce, yine de birçok geleneksel antropolojik varsayımdan vazgeçmez. Şimdilerde kültür bu karmaşık yollarla anlaşılıyor olsa da, baskın anlayış anlamın bütünüyle kültürel olduğu –ne kadar olumsal, tarihsel olursa olsun ve çelişkili öğelerce tanımlanırsa tanımlansın, kültürün bireye anlam ve düzen sağlayan şeyi bütünüyle tanımladığı– konusunda ısrar etmeyi sürdürmektedir. Kültür bireyleri hâlâ özne olarak inşa etmekte ve

perspektif hâlâ toplumsal yapıdaki (çoklu) konumlardan kaynaklanmaktadır.

Ben daha ziyade, kültürel anlamın yatay görünümüyle –yoğun betimleme, çeşitlilik, çokanlamlılık, anlam ağları, simge ormanları– dikey görünümünü kesiştirmemiz gerektiğini öne sürüyorum; bu dikey görünümde her bireyin içsel tarihçesi bireyin fantaziler ve içe ve dışa yansıtmalar tarafından canlandırılan, duygusal açıdan çokanlamlı olan ve durmadan yaratılan kendi bilinçdışı ve bilinçli kişisel anlam ağıdır. Bu psiko-biyografik kişisel anlam, karmaşık kültür ağına başvurur, bu ağla kesişir ve bu ağın şekillenmesine bizatihi yardımcı olur.

Dolayısıyla duygular, kendilikler ve diğer "güçlü" kültürel kavramlar bütünüyle kültürel değildir, ama kişinin "içinde" bulunan akıl dışı, kontrol edilemez, amaçlanmamış veya sadece fiziksel olan değişmez, evrensel, doğal özler de değildirler. Kendilik, duygu ve genel olarak anlam kaçınılmaz olarak kültürel ve kişiseldir. Uygun bir kültür ve kültürel anlam anlayışı, tarihselleşmiş, biyografik ve ruhsal anlama ilişkin bir açıklama da içermelidir: İnsanlar anlamı ve düzeni yalnızca kültürden ve toplumsal yapıdan değil, kişisel anlamla uyum sağlamaya, çatışma yaşamaya, içsel bir fantazi dünyası yaratmaya ve bu dünyada yaşamaya yönelik kendi psikolojik yetilerinden de elde ederler. Her birimiz yaşam boyunca psikolojik anlamlar yaratırız. Bu bireysel psikolojik anlam, her insanın kültürel anlam deneyiminin eş değerde bir bileşenidir ve bireyselliğin yaratımında kültürel anlamdan daha önemli bile olabilir. Tekil duyguların anlamları ve kendilik, kişilik, kabile, grup, sınıf veya ulus, cinsiyet veya cinsellik deneyimleri önemliyse ve kültürel olarak anlam yüklüyse eğer, bunun nedeni aynı zamanda bunların, anlam kazandıkları sözlü veya sözsüz kişilerarası süreçler ve duygusal bağlamlar üzerinden ve bireyler yaşam boyunca kültürün zengin, çokkatmanlı anlamlarını yaşamanın yanı sıra onlara kendi kişisel anlam dizilerini de yükledikleri için bireysel olarak da anlam yüklü olmalarıdır. İnsanlar kültürel anlamlar ve imgelerden yararlanırlar; fakat bunları kendi benzersiz yaşamöyküleri ya da ruhsal ve kişilerarası stratejileri veya pratikleri uyarınca, bilinçdışı fantaziye bağlı içe ve dışa yansıtma süreçleri sayesinde canlandırır ve yaratırlar. Nitekim, klinik ve psikodinamik bir perspektif, birey-

sel anlam ve deneyim inşasına, bunu dürtülere ilişkin evrensel bir kurama ya da psikobiyolojik bir evrenselciliğe dönüştürmeden, kültürel çeşitlilikle uyumlu olarak büyük bir yer verir.

Bu bölümde, psikanalitik antropoloji alanında yapılan ve kültürel anlam deneyimi ve yaratımı konusuna girdiği için kişisel bireyselliğin kuramsal ve deneysel açıklamasını bence çok başarılı bir şekilde sunan katkıları inceliyorum. Bunu yaparken, psikanalitik antropolojik uğraşın tek bir altkesitini seçip ona ayrıcalık tanıdım. Şunu da belirteyim: Bu kitap bireysel öznellik ve kişisel anlam alanıyla ilgili olduğu için, kültürel simgeciliğin veya mitler, folklor, dinsel inançlar, ritüeller, hikâyeler, dramalar gibi simgesel pratiklerin ya da başka kolektif simgeler ve simgesel pratiklerin psikanalitik antropolojik yorumlarını, bu çalışmalar farklı kültürlere mensup bireylerin kültürel simgeleri nasıl deneyimlediği konusuyla açıkça ilgilenmedikçe veya bu konuya değinmedikçe dikkate almadım.

Bu tür çalışmalar etkileyici ve aydınlatıcı olabilirler; üstelik bunları okumak ve üstlerine kafa yormak da, sırf yaratıcı ve özgün kavrayışlarından dolayı çoğu kez bir zevktir (bkz. örn. Dundes 1984, 1997 ve diğer çalışmaları; Paul 1996; veya örtük bir şekilde psikanalitik olan Jay 1992). Aynı zamanda, benim kendi eğilimim yalnızca kolektif, kültürel düzeyde kalarak kültürel pratiklerin ve inançların psikodinamik anlamlarını bütünüyle anlayamayacağımız yönündedir. Anlamın (ne kadar çelişkili, çokkatmanlı, yoğun, parçalı, uçucu olursa olsun) *birine* veya bazı insanlara *göre* olduğunu aklımızda tutmalıyız. Bu insanlar üzerine yapılan çalışmaların sağladığı kanıtlar olmadan, yorumcunun açıklaması bir ölçüde yansıtmalı ve varsayımsal kalır, ayrıca zorunlu olarak da simgeler, fantaziler ve bunların anlamları ya da arketipsel gelişim senaryoları hakkında önceden sahip olunan varsayımlara dayanır. O halde, her ne kadar açıklamalarını çok beğensem ve bu açıklamalardan zevk alsam da, simgesel sistemlerin psikanalitik analizini yaparken, kültürü açıkça, kültürel pratiklerle inançların psikodinamik anlamlarının sadece kültürel düzeyde, bireysel psikoloji ya da güdülenime başvurmaksızın analiz edilebildiği "kendine özgü özerk bir sistem" (Paul 1982, 300) olarak ele alanlardan kuramsal olarak farklılaşıyorum. (Tarih ve olaylardan çok yapının analizi için Paul'ün argümanına da bakınız, 1987.) Ben bu kitapta kültürel anlam-

ların, kişisel anlamlar gibi, analitik olarak ayrıştırılabileceğini ama deneysel olarak iç içe geçmiş olduğunu iddia ediyorum. Kültürel anlamlar kendilerine özgü olabilirler ama özerk olamazlar. Bu bağlamda, mitlerdeki, folklordaki, öykülerdeki, vs. psikanalitik simgesellik ve anlama dair analizler, kültürdeki karmaşıklığı ve çeşitliliği ortaya döküp ruhun karmaşıklığını ve çeşitliliğini gözler önüne sermedikçe eksiktirler.

Kültürel simge sistemlerine ilişkin çalışmalar, ruhsal fantazi ve yapının evrensel içeriklerinin yeniden düşünülmesine ve tartışılmasına katkıda bulunmuştur. Bir yandan, türün evrimleşme tarihine veya biyo-içgüdüsel/biyo-evrimsel zorunluluğa bağlanan evrensel simge sistemlerinin varlığını destekleyen çalışmalara rastlıyoruz. Bu çalışmalar Freud'un libidinal dönemlerin ve erojen bölgelerin evrensel gelişimine ilişkin değerlendirmesinin (1905c) izinden gider ve simgelerin evrensel bir psikoseksüel anlamı olduğunu veya oidipal mitlerin evrenselliğini onaylarlar (örn. bkz. Dundes 1984, 1997; Johnson ve Price-Williams 1996). Bu çalışmalar, temel kültürel sorunların ve evrensel gelişim sorunlarının çözümleme, simgesel ayrıntılandırma ve psikolojik bağıntılar gerektirdiğini savunabilirler – Paul'ün dediği gibi, "kültürün, türe özgü çatışmalara karşılık ortaya çıkan nesnel yapısal gerekleri" vardır (1982, 303; aynı zamanda Paul 1987, 1996'ya bakınız). Diğer yandan, bu tür simge sistemlerinin temel çeşitliliği belgelediği savunulur. Örneğin kuşak çatışması hakkında, aksi halde tek bir evrensel ur kategori veya Oidipus arketipi altında sınıflandırılacak olan mitlerin kültürel ve psikodinamik açıdan özel olarak analiz edilmesi gerektiğinden, kültürel olarak özel mitler ve inançların ortaya çıkmasına neden olan özel aile yapıları ve kültürel örüntüler bulunması gerektiğinden dem vurulur (bkz. örn. Kurtz 1992; Obeyesekere 1990; Okonogi 1978, 1979, aktaran Spain 1994).

Kültürel evrenselliğe ve çeşitliliğe ilişkin bu son tartışmada, kültürel simgesellik hakkındaki psikanalitik çalışmalar, bu bölümde yalnızca kısaca değinilen ikinci bir psikanalitik antropoloji alanıyla çakışır. Yani, önde gelen birkaç psikanalitik antropolog, tıpkı bazı yazılarında Freud'un yaptığı gibi, zihinsel ve psikolojik gelişime ilişkin evrim ve içgüdülere odaklanan görüşlere dayanan bir psikanalizi; aile yapısı özelliklerinin ve çekirdek fantaziyi, Oidipus

kompleksini veya ensest tabusunu evrensel olarak belirleyen bebeklik dönemi niteliklerinin tanınmasını; biyo-evrime, türoluşa veya aile yapısındaki tümellere bağlı evrensel simge sistemlerini, yani kültürün zorunlu işlevsel veya yapısal sorunlarını çözeceği düşünülen kültürel tümellere ilişkin bir kuramı savunurlar. (Bu durumla ilgili sağlam açıklamalar için bkz. örn. Paul 1982, 1987. Spain, [1988, 1994] evrensellik konusunda sınırları dikkatlice çizilmiş orta bir konumdadır.) Artık anlaşılmış olmalı ki, bence biyo-evrimsel bir konum, ruhsal yaşamı süregiden, bilinçdışı, duyguyla yoğrulmuş bir anlam yaratımından oluşan ayrı, kendine özgü bir alan olarak tanımakta kesinlikle yetersiz kalan bir psikanaliz anlayışıdır. Psikanalizin çağdaş feminist ve kültürel anlayışlarla bağdaşmaz görünmesine neden olan kutuplaşmış biyoloji-kültür ayrımını biyolojinin yanından sürdürür. Dolayısıyla kendilik ve duygu antropologları veya genel olarak kültürel düşünürler, psikanalizdeki kendilik ve duygu anlayışının ya evrenselleştirilmiş biyo-içgüdüsel veya biyo-evrimci varsayımlardan ya da kültürel tikelliğe yeterince saygı göstermeyen veya onu kabul etmeyen evrensel psikoseksüel aşamalarla, sonuçlarla ilgili varsayımlardan kaynaklandığını belirterek bu anlayışlara meydan okurlarken, psikanalitik antropolojideki belli eğilimleri de kesin bir biçimde saptamışlardır.

Genel konumlarına karşı olsam da, sözünü ettiğim metinleri veya argümanları enine boyuna değerlendirdiğimi iddia etmeyeceğim burada. Aslında böyle bir değerlendirmenin yararlı olacağı da kesin değil. Her iki taraf da biyo-evrim ve içgüdü meselelerinde kanıtlar (nöroanatomiden, primat veya aile araştırmalarından sağlanan kanıtlar) sıraladıkları; taraflardan biri biyo-evrimsel kanıtın daha baştan kültürel meselelerle alakalı olmadığını düşündüğü; iki taraf da Oidipus kompleksinin evrenselliğine ilişkin iddiaları desteklemek veya çürütmek için aynı kültürel verileri kullandıkları için, bana öyle geliyor ki daha geniş bir değerlendirme hiç kimsenin fikrini değiştirmesini sağlamayacaktır: Biyo-evrimsel ve biyo-içgüdüsel konumlar ile bunların eleştirisi veya reddi, kuramsal bir tercih meselesi gibi görünmektedir.[1] Yine de umarım psikolojik ara

1. LeVine (1996) psikanalitik antropolojik konumların, antropolojideki farklı konumları bütünüyle yansıttığını belirtir. Evrenselciler görecilere, idealistler

konuma yapılan vurgu tartışmanın koşullarını değiştirmeye katkıda bulunabilir.[2]

Evrensel biyo-içgüdüsel aşamalar gerektirdiğini varsaymadıkları durumlarda (biyo-içgüdü yanlısı psikanalitik antropologların ve psikoloji karşıtı kültürel antropologların yaptığı gibi), antropologların çoğu psikanalizin özerk bir beni ve üstbeni destekleyen, ben psikolojisine bağlı olarak yorumlanmış yapısal kurama gerek duyduğunu varsayar. Bu varsayım, kültürel olana tanınan ayrıcalıkla birlikte, duygulara ilişkin antropolojik incelemenin orantısız bir biçimde suçluluğa ve utanca –kültürel beklentilere tekabül eden ve toplumsal suça işaret eden üstben kaynaklı duygulara– odaklandığı anlamına gelmiştir. Bu nedenle, kültüre odaklanan bilim insanları uzun bir süre "utanç kültürleri"yle "suçluluk kültürleri"ni karşılaştırmışlardır; son zamanlarda da farklı utanç türlerini kıyaslamışlar ve içselleştirilmiş kendilik ile utanç-suçluluk ikiliğinin Batılı inşalar olup olmadığını sorgulamışlardır (bkz. örn. Levy 1983; Rosaldo 1983). Bütün bu sorgulamalar, insanların kültürel beklentileri yerine getirmek için nasıl toplumsallaştığına, davranışı kontrol eden ve kültürel normlara yönlendiren duygulara odaklanır. Antropologlar, Batı kaynaklı çalışmalarda sınırlandırılmış bireyin evrenselleştirilmesine yönelttikleri eleştirilerde yapısal kurama iti-

materyalistlere, biyolojik belirlenimciler kültürel çevrecilere ve pozitivistler yorumbilgisel yorumculara karşı çıkar. Aynı zamanda, kültürel metinleri, öyküleri, mitleri ve ritüelleri yorumlayanlar ile bireyler üzerinde çalışanlar arasında; doğrudan çocuklar üzerinde çalışanlar ile yetişkinler veya kültürel yapıtlar üzerinde yaptıkları gözlemlerle çocukluğu yeniden inşa edenler arasında ve amacı Freud'u savunmak olanlar ile onun çalışmasına meydan okumaya ve bu çalışmayı düzeltmeye çalışanlar arasında da anlaşmazlıklar vardır. Bu tartışmaların neredeyse tümüne psikanalizde de bir şekilde rastlanabilir.

2. Tartışma yalnızca kutuplaşmış durumda değil, aynı zamanda olağandışı bir biçimde heyecan yüklü görünüyor; bunun nedeni belki de antropolojideki böylesine temel varsayımlara gönderme yapmasıdır. Aslında, kendini biyo-evrim yandaşı Paul, Spiro veya kültür yandaşı Schweder'in eleştirmek isteyebileceği bir konuma sokmak epeyce riskli görünüyor. Bu yazarlar şaşılacak derecede bilgili, titiz ve ustalaşmışlardır, ama çoğu zaman da aynı fikirde olmadıkları kişileri tahrip ederler. Ben şahsen, biyo-evrimsel psikanalitik antropologların (özellikle, beşinci bölümde uzun uzadıya sözünü ettiğim ve kendine özgü bir bilinçdışı anlam alanını içeren bir formülasyon öneren Spiro'nun) ileri sürdüğü kültürel belirlenimcilik eleştirilerinin çoğunu kabul ettiğim halde, bu eleştirilerin nedenleri konusunda onlarla aynı fikirde değilim.

raz etseler de, yapısal id, ben ve üstben kuramı (ki bu kuram, özellikle Freud'un, üstbenin suçluluk duygusunu artırarak toplumsal normları nasıl güçlendirdiğine dair açıklaması (1930) ve belki de Talcott Parsons'ın ahlaki kuralların içselleştirilmesi noktasında Freud ile Durkheim'ın birbirlerine yaklaştığı argümanı (1952) üzerinden yorumlanır) örtük olarak bu sorgulamaların altında yatar ve onları kışkırtır.

Psikanalizi yapısal kurama vurgu yaparak yorumlamaya kültürcülüğün eklenmesi, ruhsal işleyişte davranışı ve normlara bağlılığı kontrol eden duygulara abartılı bir şekilde odaklanılmasına neden olur. İlgi alanı, duyguların birey için değil kültür ve toplum için nasıl işlediği konusuyla, kültürel olarak kalıplaşmış "ahlaki duygular"ın kültürel bir kendilik inşa etmeye nasıl yardımcı olduğu konusuyla sınırlanır. Bu durumda, kültürün şekillenmesine yardımcı olduğu ve ona anlam verdiği haliyle, kişisel psikoloji ya da öznellik hareket noktası olarak alınmaz; davranışı kontrol edip yönlendirmede suçluluk ve utanç duyguları işbaşında değilse, bunu yapacak başka duygular bulunmaya çalışılır. Örneğin Robert Levy (1983) utanç ya da utanmanın, sözcüksel olarak tek başına utançtan daha yaygın bir Batı-dışı duygu olduğunu öne sürer; bir kültürde açlık ve bitkinliğin, bir diğerinde korkunun bireyin davranışını kontrol eden ya da değerlendiren ve toplum dışılığı tanımlayan duygular olduğundan söz eder (131-2). Bu tür açıklamalar, "kültür"ün nasıl işlediğini analiz etme adına, bireyin bir kültürel biçimi nasıl deneyimlediğini anlamayı feda ederler, aynı şekilde kültürel anlam ararken bireysel anlamı gözden çıkarırlar. Bu açıklamaların yazarları, davranışsal ve duygusal kontrolü duygusal anlamdan daha iyi kavrarlar.[3]

3. Hochschild'ın duygular ile kültür arasındaki ilişkilere odaklanan sosyolojisi, belli duyguların belli kültürel bağlamlara uygun olduğunu ve faillerin kendilerini, duygularının bağlama uygunluğuna göre değerlendirdiğini gösterir. Ancak metodolojisi, yalnızca ahlaki duyguların normları nasıl güçlendirdiği ve davranışı nasıl kontrol ettiği konusuyla kalmayıp kaygı, çatışma ve bölünme durumlarında kültürel kurallarla başa çıkmanın bedellerine de odaklanarak, antropologlarınkine karşıt bir yönde ilerler. Hochschild, özellikle insanların kültürel kurallara ve kişisel "duygu kuralları"na uymaya çalışırken karşılaştığı zorlukları görmeye çalıştığından kültürel beklentiyle bireysel uygunluk arasındaki uyumsuzluğu kuramsal olarak verili kabul eder ve bu uyumsuzluğu deneysel olarak inceler.

Psikanaliz okumalarında gelişen, yerleşik aktarım, yansıtma ve içe yansıtma süreçlerini, açık ya da örtük bir şekilde vurgulayan antropolojik yorumlar, psikanalistler gibi psikanalitik antropologların da fantazi içerikleri, zorunlu gelişim evreleri ya da görevleri hakkındaki evrenselleştirilmiş iddialardan uzak durmalarını, psikolojik ya da biyo-içgüdüsel belirlenimcilikten ve indirgemecilikten kaçınmalarını sağlar. Böylece, ruhun gerçekte anlamı nasıl içeriden biçimlendirdiğini ve yarattığını tam olarak ayrımsayan bir açıklama mümkün olur: Psikanalize en yakın sosyal bilimcinin bile, yaratıcı bir ruhun eninde sonunda verili olan kültürel bileşenler arasından seçim yaptığını görmemesi zordur sanırım. Kişisel anlama ilişkin bir psikanalitik antropoloji, psikanalitik "dış gerçeklik" meselesinin daha eksiksiz bir biçimde ele alınmasına da katkıda bulunur; böylece kültürün ruhsal rolünü, değerlerin üstben tarafından içselleştirilmesine indirgeyen psikanalitik kavramların zenginleşmesini sağlar. Ruhun ve kültürün bu şekilde bütünlüklü kavranması, bireysel, kişisel, duygu yüklü psikolojik güdülenmelerin, ne evrensel bir içgüdüsel veya yapısal temelden ne de kültürel şekillendirmeden gelen kimi güdülenmelere dayalı, bilinçdışı fantazi aracılığıyla sürekli yaratılan bir iç dünyaya dayandırılabileceğini savunur.

Birçok etnografya ve kuramsal değerlendirme böyle bir görüşe yönelmektedir. Adına psikokültürel antropoloji, psikodinamik etnografya ve kişi odaklı etnografya denebilen çağdaş kültür ve kişilik antropolojisi, kültürel duygulara, kendiliklere ve kendiliğin de-

Böylece, kişisel ve kültürel anlam arenasını –her bireyin, örneğin, duygu ve kendiliğe ilişkin kültürel normları her şeye rağmen yeterince uygulayan, çok çatışmalı ya da çelişkili olmayan bir evlilik veya ebeveyn kimliğini nasıl inşa ettiğini ve enerjisini kültüre dayalı bir kendilik duygusundan alsa bile duygunun nasıl derinlemesine içsel olduğunu– kusursuz bir biçimde aydınlatır. Bireysel deneyimin, kültürel duygu kurallarına uyup uymamaktan doğan kendilik çatışmalarından veya kendiliğe yönelik saldırılardan kaynaklandığını gösterir. Metodolojik olarak, *The Managed Heart*'ta (1983) duygu işleyişi ve duygu kuralları gibi kavramlardan oluşan kuramsal repertuarını geliştirdikten sonra, *The Second Shift*'te (1989) bireysel vaka incelemelerine döner ve farklı insanların kişisel anlam ile kültürel anlam arasında nasıl müzakerede bulunduğunu göstererek ve kaygıya, suçluluğa, çatışmaya yönelik dikkatiyle, bu müzakerelerin duygusal açıdan ne kadar zor olduğuna dikkat çeker.

neyimlerine duyduğu ilgi bağlamında kendilik ve duygu antropolojisiyle çakışır.[4] Psikanalistler-antropologlar, ruhsal gerçeklik ve kültür anlayışlarını bütünleştiren kuramsal formülasyonlar kurarlar; etnografyalar da kültürdeki bireyselliği ve etnografik ortamdaki aktarım ve karşı aktarımı gösterip kuramlaştırırlar.

Psikokültürel antropoloji, öteki ilgi alanlarının yanı sıra kişilikleri, kendilikleri, duyguları, cinselliği, rüyaları ve belli kültürlerdeki yaygın psikolojik çatışmaları da araştırır. Kendilik ve duygu antropolojisinin tersine, psikodinamik deneyim aşamasıyla doğrudan ilgilenerek –yani, ruha dair söylemsel bir bakıştan ziyade göndergesel bir bakışla– işe koyulur. Bu etnograflar duyguların, kendiliklerin ve bilhassa anlamlı veya güçlü diğer deneyimlerin açıklanma gerektirdiğini varsayar. Bu anlamda, incelemeyi seçtikleri şeyi nasıl gerekçelendirecekleri ve böyle yapmakla Batılı varsayımları ithal edip etmedikleri konusunda, kendilik ve duygu antropologlarından daha az endişe ederler. Aynı zamanda, kendilik ve duygu antropologları gibi, yerlilerin kişisel duygusal deneyimi ve kendilik deneyimlerini nasıl betimlediğine özellikle dikkat ederler. Bu yüzden, "Batılı" kavrayışları dikkate alan bir araştırma alanı seçmiş olmalarına rağmen, (elbette çoğu etnografın yaptığı gibi) açıklamalarını kültürel perspektife çok daha bütünlüklü bir biçimde oturttukları için çağdaş simgesel ve yorumlayıcı antropologlar gibi tam anlamıyla toplumsallaşmışlardır ve bu bağlamda önceki kültür ve kişilik antropologlarından farklıdırlar. Kültürel anlam sistemleri korunur ve evrenselleştirilir ya da psikiyatrik değerlendirme terimleri çok büyük bir ihtiyatla kullanılır.

Kültür ve ruha ilişkin güncel incelemelerde cinselliğin gözde bir konu olması şaşırtıcı değildir. Örneğin Thomas Gregor (1985) Brezilyalı Mehinaku yerlilerinde cinselliğin akraba gruplarını devam ettirdiğini ve biçimlendirdiğini, insan ve kabile kimliğini tanımladığını, ekonomik işlevler üstlendiğini ve cinsiyete dayalı işbölümünü desteklediğini iddia eder. Ama *Anxious Pleasures* (Kaygılı Hazlar) adlı kitabında Mehinaku toplumunda cinselliğin cinsellik olarak yaşanmasına ilişkin bir takıntıya özellikle değinir.

4. Bu alanlardaki terminolojiye ilişkin bazı karmaşıklıklar ve analitik ayrımlar yapma yöntemleri beşinci bölümde belirtilmiştir; bkz. 3. not.

Cinselliğe dair temel metaforlara odaklanır –özellikle de yemek metaforuna– öyle ki cinsellik veya bir insanın genitalleri "lezzetli", "tatlı" veya "mide bulandırıcı"dır ve bir cinsiyetin genitalleri diğer cinsiyetin genitalleri için "besin"dir.[5] Gregor, açıkça ikaz edici ya da nükteli hikâyeler ve mitlerle, ritüellerdeki cinsel tehdit ve uyarılarla, çatışmalı erkekliğin çok sayıda kültürel ifadesiyle güçlendirilmiş, cinsel eşler veya cinsel iştahla ilgili yasaklamalara değinir. Bu ifadeler kirli, mide bulandırıcı kadın genitalleriyle ilgili inançları, açıkça regl görmeyle veya çocuk doğurmayla özdeşleştirilmiş kulak deldirme veya "couvade"* gibi erkek ritüellerini, kadınların erkek genitallerine sahip olduğu köken mitlerini vs. içerir. Gilbert Herdt'in Zambia üzerine çalışmaları (1981, 1987), daha yaşlı bir erkekten ağız yoluyla meni almanın güçlü karşıcinsel erkeklik ve savaşma yeteneği için gerekli olduğu inancına dayanan, eşcinsel oral seksi içeren gizli kabul törenlerinde, erkeklikle ve karşıcinsellikle ilgili karmaşık, iç içe geçmiş simgesel ve psikolojik inançların, korkuların nasıl dışavurulduğunu gösterir.

Diğer psikanalitik antropologlar gibi Herdt ve Gregor da cinsiyetin, cinselliğin ve cinsiyet kimliğinin psikolojik, kültürel ve toplumsal yaşam açısından çatışmalı, etkili ve önemli olduklarını kabul etmişlerdir. İnceledikleri toplumlarda erkekliğin fiili fiziksel genital bileşenlerine ve daha genel anlamda erkekliğe ilişkin yaygın kültürel takıntıyı açıklamak için erken çocukluk örüntülerine yoğunlaşan psikodinamik yorumlardan yararlanmışlardır. Gregor da Herdt de, cinselliğin kişisel ve kültürel anlamlarını ve bir durumda mitlerin başka bir durumda ise kabul törenlerinin (eril) çocukluk deneyimlerini ve bunların psikodinamik sonuçlarını nasıl ele aldığını aydınlatmışlardır.[6]

* Bazı kültürlerde hamile kadının eşi de doğum sırasında ya da sonrasında tıpkı doğum yapmış gibi muamele görür. Yatırılır, doğum yapan eşine nasıl bakılıyorsa ona da öyle bakılır. Fransızcada kuluçkaya yatmak anlamına gelen "couver"den türemiş bir sözcüktür. (ç.n.)

5. Scheper-Hughes (1992, 164) Brezilya-Portekiz erotik dilinin de cinselliği yemeyle ilişkilendirdiğini belirtir ve yoksulluktan mustarip Kuzeydoğu Brezilya üzerine araştırma yapan, cinselliğin açlığın doyumu için bir ikame olabileceğini iddia eden araştırmacılardan söz eder.

6. Daha önce de yapmış olduğum gibi, cinsellik araştırmasında psikanalitik antropologlarla psikanaliz karşıtı antropologlar arasındaki belirsiz sınırlara dik-

Klinik psikanalizde olduğu gibi rüyaların incelenmesi de kültürel ruhları anlamanın başka bir yoludur. Waud Kracke (1979, 1987b, 1987c, 1991 vd.) Brezilyalı Kagwahiv yerlilerinde rüyaları ve rüya görmeyi enine boyuna incelemiştir. Kracke, rüya görmeye ilişkin kültürel inançları karşılaştırırken (1991) bazı kültürlerin rüyaların önemini küçümsediğini, oysa bazılarının rüyalara çok önem verdiğini ve onlara uyanık yaşamdaki kadar gerçek birer eylem alanı muamelesi yaptığını belirtir. Bir kültürün rüya görme anlayışı, rüya gören kişinin rüyaya verdiği anlamı ve önemi etkileyecektir. Herkes rüya görür ama rüyalar her zaman özellikle kültürel imgeler ve metaforlardan yararlanacak ve onları içine alacaktır (özel bir dilde rüya görürüz) ve bizatihi rüyanın kuruluşu, kısmen rüya gören kişinin mensup olduğu kültürün rüyaları ve onların işlevlerini, anlamını nasıl kavramsallaştırdığına bağlı olabilir (rüyaların ve rüya görmenin öneminin hastalar tarafından bilindiği psikanalitik klinikte her gün izlenebilir bir gözlemdir bu).

Kültürlerin, tıpkı bireyler gibi bilinçle bilinçdışı arasında –gerçekle rüya arasında– daha çok ya da daha az mesafe yaratıp yaratmadığı meselesi genelleştirilebilir. Kracke, rüyaları ve gerçek yaşamı eşit derecede etkili ve anlamlı şekilde deneyimleyen bir kültürü incelemiş ve cinsel fantazinin, metaforun ve davranışın Kagwahiv'de ilgi, sohbet ve dikkat konusu olarak Amerikan kültüründe olduğundan daha az örtük ve tabulaşmış olduğunu belirtmiştir (1987a). Bu görüşü geliştiren Obeyesekere (1990), Freud'un bilinçdışı, önbilinç ve bilinç sistemlerine ilişkin erken topografisinin evrensel olabileceğini veya en azından kültürlerin bilinçdışı süreçleri tanıması ve bu süreçlerin psikolojik dışavurumuna izin vermesi konusunda gözlenen büyük çeşitlilik dikkate alındığında, yapısal kuram ve onun ben psikolojisine bağlı sonraki uzantılarından daha açıklayıcı olabileceğini ileri sürer. (Obeyesekere, erken topografirin Freud'un kendi çalışmalarında da deneysel olarak desteklendiğini belirtir: Vaka incelemeleri, *Düşlerin Yorumu*, şaka ve sürçme-

kat çekiyorum. Yazarlık kariyerinin son dönemine kadar Freud'un etkisini kabul etmemiş olan Turner da, elbette, ritüel uygulamalarında bedene ve beden sıvılarına ilişkin simgelerin karmaşıklığını ve duygusal gücünü çağdaş antropoloji içinde en zorlayıcı şekilde modellendirmiş olan simgesel antropologdur.

lere dair incelemeleri ve teknik üzerine yazıları, yapısal kuramın geliştirilmesinden önce yazılmışlardır.) Psikanalizin etnografı rolüne bürünen Sri Lankalı Budist Obeyesekere şunu iddia eder:

> Bilinçdışı ve bilinç öncesi güdülenim ve "düşünce" fikri, bence, Batıdışı birçok toplumdaki düşünce biçimleriyle bağdaşır; oysa üstbene, bene ve ide ilişkin kişilik bilimi, büyük ölçüde Batı kaynaklı dil oyunlarına ve felsefi spekülasyonlara dayalıdır. Hem Budizm hem de Hinduizm, her ikisi de Freud'un sağladığı özel kuramsal bakıştan yoksun olmalarına rağmen, bilinçdışı güdülenimi açıkça kabul eder ve aslında bu tür süreçleri Freudculuktan daha derinlemesine araştırırlar. Hatta geleceğin psikanalizinin, bu Hindu-Budist içgörülerini içermesi pekâlâ mümkündür. Ben aynı zamanda şamanizm, içine ruh girmesi ve diğer hipnomantik durumların, bilinçdışı güdülenimin önemini örtük olarak kabul eden yaygın yaşam biçimleri olduğunu düşünüyorum... İkinci topografi [yapısal kuram demek istiyor]... Batılı felsefe gelenekleriyle bağdaşır, çünkü kendilik, ben ve aşkın ya da yansıtmalı bilinç konularında, Batı'da gözlenen zihinsel takıntıyla uyum içindedir. [1990, 253][7]

Obeyesekere, özellikle üstbenin kavramsallaştırılması ve rolü konusundaki kültürel varsayımlara işaret eder. Freud'un, benin üstbenin "kategorik buyruğuna" itaat etmesi gerektiğini öne sürerken (Freud 1924, 48) farkına varmadan Kantçı terminolojiyi kullandığını görür. Ayrıca Obeyesekere bize Freud'un üstbeninin, cezalandırıcı bir ahlakı ve içselleşmiş bir suçluluğu vurgulayan Yahudi-Protestan bir vicdanı dışavurduğunu hatırlatır. Üstben gelişimi, kendisi de "daha yüksek bir varlığa", Yahudi-Hıristiyan bir Tanrıya bağlı olan cezalandırıcı baba otoritesine dayalı ailevi süreç ve aile yapısı kavrayışına bağlıdır (özellikle Freud 1913, 1939'a bakınız). Obeyesekere Freud'un, *Ben ve İd*'den *Uygarlığın Huzursuzluğu*'na gelene kadar üstben anlayışını giderek daha fazla cezalandırma, iç ve dış şiddet ve saldırganlığa dayanarak şekillendirdiğini ve bu çerçevenin de yine kültürel ve tarihsel açıdan özgül bir ailevi sürece bağlandığını belirtir: "Freud'da eksik olan şey, bu vicdanın

7. Obeyesekere, failin kültürel bakış açısına karşı psikanalizi değerlendirir; psikanaliz karşıtı Weberciler de benzer konulara parmak basar. Örneğin Fields (1985) bir etnografın gerçek dünya kavrayışlarıyla tinsel dünya veya büyü dünyasına ilişkin kavrayışlar arasında, bunlar davranışı eşit ölçüde güdülediklerinde ve anlama yetisini desteklediklerinde, radikal ayrımlar yapmaması gerektiğini savunur.

'olumlu' yönlerine ilişkin bir tartışmadır; yani vicdanın, suçluluğun olumsuz yaptırımı olmasa da, şefkat veya iyilikle harekete geçebileceğine hiç değinmez. Bu durum, Freud'un, kendi kültürel ortamında vicdanın şekillenmesinde (ve muhtemelen oidipal çözülmede) *anneye ait* değerlerin içe yansıtılması konusunu ihmal etmesinden kaynaklanıyor sanırım" (1990, 252).[8]

Bence Obeyesekere'nin, Freud'un Batılı Yahudi-Protestan üstben kavrayışı hakkındaki iddiaları tartışmasız bir doğruluk taşıyor, ama yapısal kuramın –ve sonraki ikili içgüdü kuramının– hesaba katmaya çalıştığı bazı öğelerin klinik temellerinin ve yararlılığının yeterince farkına vardığını sanmıyorum. Bir güdülenim kaynağı olarak kaygının, klinik açıdan kabul edilmesi gereken ve birçok analitik çalışmanın dayanağını oluşturan merkeziliği, Freud'un yapısal kuramı oluşturduğu *Ben ve İd*'den sonra yayımladığı *Ketlemeler, Semptomlar ve Kaygı* (1926a) adlı yapıtına gelinceye kadar yeterince dile getirilmemiştir. Freud'un üstben kavrayışında yakalamaya çalıştığı bilinçdışı sadistik, kendi kendini cezalandırıcı tutumlar ve fantaziler de çoğunlukla klinik çalışmanın odak noktasıdır. Yine de, bu ruhsal deneyimlerin, geliştirildiği haliyle yapısal kurama eklemlenmelerine gerek yoktur. Sanki bunların her biri üç parçalı bir zihinde sabit birer oluşummuş gibi, beni "kaygı yuvası" olarak düşünmemize ya da aşırı suçluluk ve öfkeyi cezalandırıcı, "ilkel" bir üstben olarak kavramsallaştırmamıza gerek yoktur. (Fairbairn, üçlü bölünmenin keyfiliğine ve kullanılan metaforların karışıklığına ilk eleştirilerden birini getirmiştir [1952]; ayrıca bkz. Schafer 1976.) Obeyesekere, yapısal değerlendirmenin Avrupa kültürüne ve düşüncesine nasıl derinden gömülmüş olduğunu inandırıcı bir şekilde göstererek, ilk topografinin kültüre o kadar da bağlı olmayan iddialarına, kültürel ve tarihsel açıdan açıkça özgül olan, belli bir dine ve aile yapısına dayalı vicdanı eklemiştir. Freud' un özellikle kültürel olan aygıtı üstbenin, ironik bir biçimde, kültürel olarak en gömülü aygıt olduğu görülmüştür.

8. Hem üstbenin daha iyi ve daha şefkatli veçhelerini hem de iyiyi kötüden kültürün ötesine geçen şekilde ayırabilmeye yönelik içsel yetiyi anneye ve preoidipal kökene bağlayan diğer değerlendirmeler için bkz. Schafer 1960 ve Sagan 1993. Hindistan'da ruhtaki anne etkisi için bkz. Kurtz 1992.

Obeyesekere, Freud'un üstben kavramına ilişkin eleştirisinde, belli zamanlar ve mekânlardaki Batılıların, belli üstben suçluluğu biçimlerini ve belli bir üstben yapısını deneyimleme olasılıklarının daha yüksek olduğunu öne sürer. Aynı şekilde, kendilik ve duygu antropologları gibi başka psikanalitik antropologlar da, duygularla kendiliklerin daha genel anlamda kültürel açıdan şekillenişine dikkat ederler. Levy, klasikleşmiş eseri *Tahitians*'da (Tahitililer, 1973) farklı kültürlerde bazı duyguların nasıl "az tanındığına" –yani tanınmadığına– ve diğerlerinin "çok tanındığına" –yani aşırı tanındığına ve ayrıntılandırıldığına– ilişkin bir açıklama geliştirir. Kültürel olarak tanınan ya da çok tanınan duyguların öznel bir biçimde sınıflandırılması mümkündür. Örneğin Tahiti'de keder ve depresyon kültürel olarak tanınan duygular değildir, dolayısıyla Tahitili bir kişi, Batılı bir gözlemcinin keder diyebileceği bir duygu hissettiğinde, bu duyguyu başka bir şey olarak –örneğin cin çarpması, fiziksel hastalık veya yorgunluk olarak– sınıflandırır. Dolayısıyla birinin duygularına ilişkin "örtük" bilgi, "açık" bilgiden ayrılır. Levy, kültürlerin sadece belli duygu ve anlam kategorileri sunarak bazı dilsel, kavramsal şemaları ve bellek şemalarını beslediğini, diğerlerini "aç bıraktığını" ileri sürerek Schachtel'in izinden gider (1947). Duyulan acının niteliği bile kültüre özgü gibidir, öyle ki Levy Tahitililerin hastalık ve yaralanmadan Amerikalılara kıyasla daha az acı duyar gibi göründüklerini gözlemler.

Levy, duygulara ilişkin evrenselci, psikogenetik, tüm insanları kapsayan görüşlerle, Geertz ve M. Z. Rosaldo'nun, tutkular ve duygulanımların kurumlar ve inançlar kadar kültürel ve kamusal olduğu görüşü arasında bir orta yol geliştirme arzusundadır (Levy 1984, 217). Kişisel duygunun algı ve idrak için düzenleyici bir araç olduğunu ve kültürler farklı duygulara farklı önemler atfettiğinden kişisel anlamın da simgesel olarak örgütlendiğini öne sürer. Bu simgeselleştirmenin önemini vurgulamak için de Klein ve Devereux'ye başvurur: "Duygu, bilişsel olarak temsil edilen dünyayla nasıl karşılaşıldığıyla yakından ilişkilidir... Algılanan dünyanın sayısız parçasına, ancak algıların duygu yüklü simgesel işlenişi bir çeşit bütünlüklü birlik kazandırabilir... Çocuğun gerçekliği kavradığı ve ona değer atfettiği süreç, simgeselleştirmedir" (218).

Dolayısıyla Levy duyguların kültürel olarak sınıflandırılmasına

ve "özel deneyim"e çok önem verir, ama kesinlikle söylem analizinin ötesine geçer: "Bilmenin kültürel yapılanması"ndan etkilenenler fiili duygu ve coşkulardır (218). Levy, kendilik ve duygu antropologlarının aksine, Tahitililerin yalnızca kültürel olarak sınıflandırılmış ve diğer kamusal, toplumsal, kültürel biçimlerle ilişkili olan duyguları hissedebildiğini söylemez: Tahitililerde donuk duygusallık olduğu teşhisinde bulunur ve (her ne kadar bunu söylediğinde özür diler gibi bir hali olsa da) bazı kültürel duygu şemalarının –örneğin, Tahitililerin bir kayıp karşısında duydukları kederi inkâr etmeleri ve kederin yerine gövdesel acıyı koymalarının– "*transkültürel anlamda yanlış olabileceğine*" inanır, çünkü "gerçekten" orada olanın adını koymazlar (1984, 226). Levy aynı zamanda Tahiti'deki duygu etiketlerinin bizim sınıflandırdığımıza "benzer" duygulara gönderme yaptığını iddia eder (bkz. özellikle 1973, 9. Bölüm).

O halde kültür bazı duyguların bilincimizde daha belirginleşmesine yardımcı olabilir ve böylece bu duygulara duygusal anlam ve fantazi anlamı yükleyerek yaşanma tarzlarını şekillendirir. Aynı zamanda bazı duyguların da etiketlenmelerini ve bilinçli olarak yaşanmalarını zorlaştırabilir. Birkaç antropolog Levy'nin izinden giderek bu tür araştırmalar yürütmüşler, kültürlerin kendiliği, kimliği ve kişiliği, zihinsel durumlarla süreçleri, önemli kişilerarası ilişkileri nasıl kavramsallaştırdığını göstermişlerdir (örn. bkz. Hollan ve Wellenkamp 1994; Poole 1991, 1994; Ingham 1996).

Çağdaş psikodinamik etnograflar geleneksel psikodinamik ve duygusal kategorilere dayanırlar ve kendilik ve duygu antropologlarına kıyasla dille daha az ilgilenirler. Yaşamın sadece toplumsal ve kültürel yönünün önemli olduğu inancını taşıyan, kişisel ve duygusal alanı yok sayan düşünürlerden bir adım öndedirler elbette. Aynı zamanda birçoğu, antropologlar gibi, yalnızca veya özellikle bir kültürde yaygın olan ortak kategorilere odaklanır – kültürel anlamda tanınmış belli psikodinamiklere, kendilik veçhelerine ve duygusal streslere bakarlar ve bu deneyim içinde tekil ve kişiye özgü olanı paranteze alır ya da yok sayarlar (Marcus ve Fischer de bu konuya değinmişlerdir, 1986, 50). Psikodinamik etnograflar, kültürel olanın tanımı gereği kolektif olduğu ve ortaklaşa anlamlardan oluştuğu görüşünü paylaşırlar.[9] Örneğin Levy şöyle der:

"Ben burada bireyin kişiliğinin daha kendine özgü olan bileşenleriyle ilgilenmiyorum, bu bileşenler muhtemelen onun bünyesinin ve gelişimsel macerasının ince ayrıntıları tarafından, deneyiminin biricik gerçekliğine verdiği tepkiler tarafından belirlenir. Görüştüğüm insanların dikkat çekici bir biçimde farklı olan tarzları, etik ve psikolojik nitelikleri, renkli bireysellikleri, tıpkı bariz ortak insanlıkları gibi, arka planı teşkil eder... Ben onların *Tahitililer olarak yaşadıkları deneyimle* ilgileniyorum... *Tahitililerin* vasıflarına duyduğum ilgi, kısmi bir portre ortaya çıkarıyor" (1973, xxiv; aynı zamanda bkz. Hollan ve Wellenkamp 1994).

Birçok çağdaş kültür ve kişilik antropoloğu, genelleme yapmak istedikleri ve kültürel çeşitliliği patolojikleştirmekten kaçındıkları için, kültürün duygusal şekillendirme kurallarına tepki gösteren, onlara direnen, duygularına bir etiket bulamadıklarında kendilerini fakirleşmiş hisseden veya kültürel anlamda az tanınmasına rağmen bireysel deneyime uygun düşen bireysel bir anlam yaratmaya çalışan insanları fazla dikkate almazlar. Örneğin Levy, Tahitililer arasında donuk duygusallık tanımlamasının bazı istisnaları olduğunu kabul eder ve sonunda az tanınan duyguların özellikle acı verebileceği tahminini yürüterek etnografik bir duruşun yanı sıra klinik bir duruş da takınır. Ama bu kabuller vurgulanmaz. Tersine, bu etnografyalar kültürel farka ve çeşitliliğe ikna edici bir biçimde işaret ederken, bireysel farklılıkları ve bir bireydeki kültürelleşmiş ruhun kişisel ruhla etkileşime girme tarzını es geçerler. Geleneksel psikolojik antropolojiyi ve psikanalizi, kültürel bağlam ve anlamın içinden, Batı'da tanımlanmış davranışlara, dinamiklere ve kişilik özelliklerine uyan şeyleri çekip soyutladıkları için eleştirirler, ama kendi çalışmalarında da, yalnızca ortak ve dolayısıyla kültürel olan davranışları, dinamikleri, özellikleri, kavramları ve anlamları soyutlarlar.

9. LeVine (1984) çağdaş antropoloğun bu konuda düştüğü ikilemi çok güzel örnekler. Bilgi veren kişiler ihtilafa düştüğünde, farklı farklı açıklamalar yapıldığında, etnografın nasıl zorlanarak ortaklaşa anlam aradığına değinir ve insan topluluğunun temeli olarak grubun anlam üzerine fikir birliğine varmış olmasının önemini vurgular; bunun yanı sıra hem tek bir kişideki hem de kültürel simgelerle farklı ilişkilere giren farklı insanlar arasındaki anlam çeşitliliğini ve değişkenliğini de vurgular.

Bir insanı kültürle ilişkili olarak betimleyen bu açıklamalar karmaşık bir kültür görüşüne dayanabilir de dayanmayabilir de; ama genellikle sundukları –içsel olarak farklılaşmış kendiliğe, iç dünyaya veya karmaşık bilinçdışı zihinsel süreçlere dair– işlenmemiş bir ruh kavrayışı olur. Anlamın bireysel açıdan özel olan öğelerine değil, yalnızca kültürel olarak paylaşılan öğelerine baktıkları için, kişisel anlam deneyimini tanımlayamazlar. Deneyimin bir bölümünü gözden kaçırırlar, böylece deneyim gerçekte olduğundan daha az zengin bir hale gelir. Bu süreç içinde, bireysel psikolojilerin kültürel formları nasıl harekete geçirdiğini ya da dışavurduğunu ve onlara nasıl psikolojik güç, derinlik ve karmaşıklık kazandırdığını anlama imkânları kalmaz. Bence istisnaların, çeşitliliğin ve duygusal uyumsuzlukların incelenmesi, Levy'nin göstermek istediği o "Tahitililerin bir Tahitili olarak yaşadığı deneyim" konusunda bize daha geniş bir içgörü sağlar. Şu haliyle, Levy'nin donuklaşmış, sıradan Tahiti duygusallığına ilişkin iddialarını destekler görünen şeylerden biri, onun açıklamasına göre tüm Tahitililerin birbirinden farksız olmasıdır. Geleneksel kültür ve kişilik kuramcıları, kişiliğe ilişkin evrensel iddiaları korumak için kültürleri es geçer, çağdaş yaklaşımlar ise tersini yapar, kültüre ilişkin evrensel iddiaları korumak için insanları es geçer.

Hem kültürü hem de ruhu tümüyle görüş alanında tutma konusundaki bu büyük zorlukla mücadele etme girişiminde bulunan birkaç formülasyon vardır. Psikanalitik antropologlar arasında görülen yaygın bir çözüm, anlamla ilgili olarak ikili bir görüş kurmaktır. Örneğin Robert LeVine (1984) kültürel ve bireysel anlamlar arasındaki ayrımla düşünümsel ve sezgisel idrak arasındaki bilişsel-gelişimsel ayrımı (aynı zamanda Turner'ın kültürel simgelerin anlamını ideolojik anlam ve duyusal anlam olarak kutuplaştıran kavramsallaştırmasını) kıyaslar. Bir binayı veya evi metafor olarak kullanır. Bir evin, sizin onun inşacısı veya mimarı olup olmamanıza, başka bir mimar, bir mühendis veya onun içinde yaşayan, ondan işlevsel olarak yararlanan bir insan olup olmamanıza bağlı olarak pek çok düşünümsel anlamı olabilir. Eğer çocukluğunuzda ve yetişkinliğinizde aynı evde yaşadıysanız, yetişkinliğe geçişinizle birlikte ev işlevsel ve örgütleyici anlamlar kazanmış olacaktır. Bu tür çoklu anlamlar, antropolojinin kültürel simgelerde keşfettiği

anlam çeşitliliğine benzer, ama LeVine anlamın deneyimlenmesinde çocukluktan yetişkinliğe geçerken yaşanan gelişimsel değişimleri özellikle vurgulamak ister: Düşünümsel bilinç, eve ilişkin daha sezgisel, yaşanmış, duygusal anlamda güçlü anlamın üstünü örtecektir, tıpkı "aynı" kültürel simgelerin çocuk ve yetişkin tarafından farklı algılanmasında olduğu gibi. Ama yine de duygusal anlamda güçlü olan çocukluk tınıları hâlâ orada olacaktır: "Önceki anlamlar kaybolmaz, simgelere duygusal yanıtlar vermenin sezgisel temelini oluştururlar, hatta simgeler düşünsel düzeyde anlaşıldıktan sonra bile... Deneyim çokluğu zamanla bir anlam çokluğu üretmiştir" (1984, 85-6).

Benzer bir yolda ilerleyen Spiro da (1984) duyguların ve kendiliğin bütünlüklü bir psikodinamik ve kültürel açıklamasını yapmak ister. Duyguların yanı sıra düşüncelerin de tanımları gereği özel olduğunu ve bir kişi tarafından yaşandığını öne sürerek kültürel simgelerin kamusal, kolektif anlamları ile bu simgelerin toplumsal failler için taşıdığı anlamlar arasında bir ayrım yapar. "Bu anlamlar... *simgelerin* (uzlaşımsal) anlamlarını oluşturmaz; daha ziyade toplumsal faillerin, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde simgelerin almasını *istediği* anlamlardır bunlar." Düşüncelerin ve duyguların insanlar için taşıdığı anlamlar "bizatihi simgelerin içine değil toplumsal faillerin zihinlerine 'yerleşmiş'lerdir" (325-6); kültürlerin değil insanların mülkiyetindedirler. Kültürel önermeler bilinçli anlamlarının yanı sıra bilinçdışı anlamlar da taşır ve "simgelerin duygusal edimi" bu bilinçdışı anlamlarda yatar. Spiro'ya göre, başka kültürler üzerine çalışanlar yalnızca bilinçli, uzlaşımsal anlamları öğrenirler. Bu anlamlar, bir kültür içinde toplumsallaşan birinin, bu tür anlamların paylaşıldığı birçok bağlamsallaşmış ve kişisel olarak biyografik ortamların sonucu olarak sahip olacağı bilinçdışı tınılarla dolu değildir: "Bir kültürün toplumsal failler *için* taşıdığı anlamlar dizisi, (uzlaşımsal) kültürel simgelere *ait* anlamlar dizisinden çok daha geniştir" (326).

Spiro kendi deyişiyle "tikelci kültürel belirlenimciliğe" –tekil kültürlerin insani etkinliği, duyguları, anlamı ve etkileşimi bütünüyle şekillendirdiği görüşüne– dayanan açıklamalara itiraz ederken, daha önce belirtmiş olduğum gibi, zihnin "genel olarak kültür"ün bir ürünü olarak nasıl işlediğini dikkate alan "türsel bir kül-

türel belirlenimciliğe" yönelir. "Genel olarak kültür"ün, nasıl şekillenmemiş bir insanı işleyerek türsel kültürelleşmiş insanı oluşturduğu üzerinde durur; bu bağlamda, tikelci ifadelerden çok evrenselci ifadelerle de olsa kültürel belirlenimci bir açıklamaya geri döner: "Ortak biyolojik mirasla ve toplumsal etkileşimin ortak özellikleriyle etkileşim içinde olan... bir dizi evrensel kültür modeli türsel bir insan zihni yaratır" (335). Bu açıklama psikolojik olanı bir kez daha ikincil kılar.

Ne var ki Spiro tikelci kültürel belirlenimciliğe karşı farklı bir tartışma da geliştirir. Yalnızca türsel bir kültürel belirlenimciliği savunmakla kalmaz, "insan zihninin kültürleri aşan özellikleri" olduğu hakkında iddialarda da bulunur (330). Spiro, zihnin bu kültürleri aşan özelliklerinden çoğunun türsel kültürel belirlenimcilikten ileri geldiğini ima ederek iki formülasyonu birbirine bağlar; aynı zamanda bu özelliklerin ruhsal anlama ilişkin ayrı, belirlenmemiş bir alandan kaynaklandığını ve bu alanı kurduğunu ima eder. Bu son görüşte, "imgelem ve fantazi" olarak kodlanan psikolojik yan, gerçekliğin bağımsız bir aşamasıdır – biyoloji, kültür veya toplumsal ilişkilerce "şekillendirilmemiş", potansiyel olarak özerk olan aşkın bir gizilgüçtür. Kültürün yanı sıra biyolojinin ve toplumsal ilişkilerin "eylem, gelişme ve idrak"e etkisini savunurken şunu sorgular: "İmgelem ve fantazide, hayatımıza dair ne hissettiğimizi ve onu nasıl yaşadığımızı da etkileyebilecek hiçbir şey yok mudur? ... Benlerimiz bu üç belirleyicinin –biyolojik, toplumsal ve kültürel olanın– sınırlamalarını hiçbir zaman aşmaz ve dolayısıyla bir miktar özerklik kazanmaz mı, yalnızca imgelem ve fantazide bile olsa?" (330). Spiro burada psikolojik –kişisel olarak yorumlayıcı ve yaratıcı– eylemliliği anlamın içinde inşa ederek diğerlerinin başaramadığı bir şeyi başarır. Aynı zamanda içgüdüsel tümelleri kültürün karşısına koyanların getirdiği kutuplaşmış sınırları aşar.

Son olarak Levy (1984) iki farklı öğrenme veya bilme türünü birbirinden ayırır. Başlangıçta çocuklar bir kültürdeki diğer insanlarla "nispeten rastlantısal deneyimler" yaşarlar ve ilişkilerle ilgili çeşitli dersler alırlar; "sonraki öğrenme bu birincil bilgiyi değiştirmek ve kontrol etmek üzere işlemelidir." Birey, ilk deneyimde kurulan birincil tepkime üstünde kültürel bir program uygulamaya başlar. İlk deneyim "zengin ve çeşitli", sonraki deneyim ise "yok-

sul" ama kültüreldir; önceki deneyim algısal, sonraki deneyim kavramsaldır. Tıpkı Freud'un bastırılmış bilinçdışı kavramı gibi, "'yoksul şemalar' yaratıcılığın, rüyaların, mizahın ve kültürleri aşan idrakin temeli olarak kalır" (225).

Daha sonra Levy birincil (rastlantısal, kişisel) ve ikincil (kültürel) farkındalığı, birincil ve ikincil duyguları, ilk ve ikinci elden bilgiyi ve kişisel olarak rastlantısal, kültürel olarak sistematik deneyimlerle bilgiyi gelişimsel ve kavramsal olarak tasnif etmeye çalışır. Levy'ye göre duygular, ritüel veya dilsel tutumlar olmanın ötesindedir, ama yazarın duyguların kültürel inşasına ilişkin açıklamasına psikodinamik bir kendilik kuramı eşlik etmez. Bunun yerine, kültürün "dışındaki" evrensel insan zihni fikrine geri döner kaçınılmaz olarak. Bu "zihin", hem kişinin hem de kültürün dışında olan bir ilk "duygu"ya sahiptir; "kişi" belki kendi içselleşmiş "kültür"üne göre hareket ederek belki etmeyerek bu ilk duyguya tepki verir. Kültür uygun davranışı üreten bir "kontrol sistemi" haline gelir. Coşkusal duygu, bireyin "içselleşmiş kültürü"nde bile, kültürel bir yanıtı veya etiketi "etkinleştirir"; ama duygu "tüm kültürlerin... baş etmek zorunda olduğu 'insan zihni'ndedir" (232). Levy birincil/ikincil üzerine kurulu şemasının zorunlu olarak getirdiği sonuçlarla uğraşırken, bakış açısı yine gereksiz kutuplaşmalara yol açar: Levy'nin şeması "gerçekten" orada olanı etiketlemedikleri için bir duygunun bazı anlamlarının "*kültürleri aşan bir anlamda yanlış*" olabileceğini söyler (226). Gerçekten orada olan, çocukluktaki etkileşimler sırasında gelişmiştir ve bu nedenle birincil veya "kültür-öncesi"dir (Spiro 1984).

Psikanaliz veya psikiyatri eğitimi almış antropologlarca ileri sürülen tüm bu formülasyonlar, anlama ilişkin ikici bakış açısının ötesine geçmeye çabalarlar ama pek de başarılı olamazlar. İfade edilen antropolojik görüş, kültürün birey-üstü, kolektif, üzerinde mutabık olunan, simgesel, bilişsel ve dilsel anlamlardan oluştuğudur. Bunlar antropologların öğrendiği anlamlardır ve daha zayıftırlar; bir kültür içinde toplumsallaşmış birinin, bu tür anlamların paylaşıldığı kapsamlı bağlamsallaşmış olaylar sonucu sahip olduğu kişiselleşmiş ve bireyselleşmiş tınıyla dolmamışlardır. Bu bakış açısına göre kültür, tekil failler için taşıdığı anlamlardan ayrı tutularak incelenebilir. Kültürün yoğun, kişiselleşmiş anlamları ayrı bir

konudur; birincil, duyumsal, fazlalıklarla dolu ve sadece çekirdeğe ilişkin olmayan anlamlar olarak nitelenirler. Bu anlamlar aslen çocukluk dönemine aittirler ama "imgelem ve fantazi"nin ve "sezgisel duygusal yanıt"ın kestirilemez yaratıcılığında, çocukluktan başlayarak yaşam boyunca var olmayı sürdürürler. Çocukluk döneminin bağlamsallaşmış toplumsal ve kişilerarası deneyimleri, imgelem ve fantazi sayesinde, anlamları bireyin dışında var olan bir kültür, kişisel inanç ve deneyim olarak "içselleştirilir".

Bu tür formülasyonlar gözlemcinin bakış açısından anlamlıdır, ama enine boyuna kuramlaştırmış olsalar bile, öznenin bakış açısını ıskalarlar. Gözlemciler veya kuramcılar olarak, bir kişideki kültürel (paylaşılmış, öteki kültürel anlamlarla ilişkili) anlam ağlarıyla ruhsal anlam ağlarını analitik ve kavramsal olarak ayırt edebiliriz elbette. Ne var ki özne için her duygusal veya kültürel yanıtta ya da düşüncede, kültürel ve kişisel anlamların kaynaşması söz konusudur. Her kültürel anlam, iletilirken ve yaşanırken hem söylemsel bağlamın, toplumsal ortamın, vs. özellikleriyle hem de karmaşık, belirlenemez şekillerde duygusal tikellikle doludur. Benzer şekilde, Klein'ın aktarımsal "doubling"inin ima ettiği gibi, bilinçdışı fantazi anlamları kültürel ve toplumsal gerçekliklere bağlanır ve onlarla anlam kazanırlar, üstelik bunu belirlenemez yöntemlerle yaparlar. Kültürel simgeler ve pratiklerin belli bağlamlarda tek tek bireyler için ifade ettiği psikolojik anlamlara ilişkin psikanalitik etnografik değerlendirmeler bu karmaşık ikili gerçekliğin nasıl çalıştığını görmemizi sağlar. Bu tür değerlendirmeler, Rosaldo'nun "Keder" makalesindeki gibi, kültürel pratiklerle inançlara yapılan duygusal yatırımı ve psikodinamik deneyimin kültürel olarak telkinini, benimsetilmesini belgeler. Ayrıca, betimledikleri süreçlere ilişkin kuramsal bir kavrayış da sundukları için Rosaldo'dan daha ileriye giderler.

Antropolog-psikanalist Kracke, *Force and Persuasion* (Güç ve İkna, 1978) adlı yapıtında, iki farklı lider etrafında örgütlenen iki yerleşimi kıyaslayarak Brezilyalı bir yerli cemaatinin liderlik örüntülerini araştırmıştır. Farklı liderlerin nasıl çalıştığını ve bu liderlerin farklı kişiliklerinin onları tarihsel olarak yerleşmiş belli siyasi ve ekonomik koşullara nasıl daha çok ya da daha az uygun kıldığını göstermek istemiştir. Aynı zamanda, bu liderlerin ve bazı takipçi-

lerinin yaşamöykülerini, fantazilerini, rüyalarını, çatışmalarını ve savunma yapılanmalarını araştırmak için psikanaliz kaynaklı görüşme teknikleri kullanmıştır. Kracke, özel psikodinamik örgütlenmelerinin, tarihçelerinin ve güdülenimlerinin belli erkekleri nasıl şu veya bu liderin izinden gitmeye teşvik ettiğini ve her liderin grubunu nasıl kendi ruhsal çatışma ve fantazilerinin sonucu olarak örgütlediğini, liderlik tarzını buna göre geliştirdiğini gösterir. Liderliğin hem toplumsal hem psikolojik öngerekleri yerine getirdiğini kuramsal olarak tartışırken ve ikiliğin nasıl işlediğini deneysel olarak gösterirken, hem toplumsal olanı hem de psikolojik olanı, birinin diğerini belirlemesine veya açıklamasına izin vermeden görüş alanında tutmaya özen gösterir. Herhangi bir ortamdaki liderliği ve örgütlenmeyi anlamak için her ikisinin de araştırılması gerekir.

Böylece Kracke, toplumsal biçimin belirlenimden yoksun olduğunu ve kişisel psikolojinin her toplumsal neticeye en başından dahil olduğunu belgeler. Aynı zamanda erken çocukluk döneminde kişiliğin basit bir kültürel şekillenme geçirdiği görüşüne karşı çıkar. Ona göre "her birey kendi kişilik bütünleşmesinde vurgulayacağı ve es geçeceği deneyimleri –ki bazıları mutlaka 'atipik'tir– seçmektedir" (27). Yaygın kültürel pratiklerin ve örüntülerin "farklı bireyler için epey farklı kişisel anlamları ve göreli önemleri" vardır (29). Kracke, Kagwahiv kültüründeki duygusal üslupla ve duygu kavramlarıyla ilgilenmesine rağmen, bunlar araştırmasının merkezinde değildir. Bunun yerine, toplumsal normları ve toplumsal yapıları betimlemenin toplumsal süreci öngörmeye yetmeyeceğini, çünkü bilinçli etmenlerin yanı sıra bilinçdışı etmenlere de dayanan kişisel tercihin, tıpkı kültürel anlamlarda ve toplumsal pratiklerde bulunan, çok daha iyi incelenmiş muğlaklıklar gibi bu süreçte her zaman bir rol oynayacağını savunur. Kracke, insanların normatif faktörlerden ziyade kişisel faktörlerce güdülenmiş davranışlarının üstünü örtmek için normlara başvurabileceği gerçeğine özellikle dikkat eder.

Kracke bireysel farklılığa odaklanmanın kültürün kavranışını azaltacağından korkmaz. "Tekbiçimliliğin kopyalanması"na (252) dayanan bir kültür ve kişilik yaklaşımına karşı çıkar ve görüştüğü kişilerde rastladığı bireyselliği tüm antropologların gördüğünü ama çoğunun bunu es geçtiğini vurgular (xii). Böylece Kracke, incele-

mesi kişiliğe ve psikodinamiğe odaklansa da, kültür ve kişilik geleneğine (ve aynı zamanda örtük olarak kendilik ve duygu etnograflarına) doğrudan karşı çıkar. Ona göre, kültürel kişilik sınırlı bir kavramdır: "Çizilen kişilik taslakları... bir grup Kagwahiv bireyinde rastlanan karakter çeşitliliğini, çatışmaları ve savunmaları ortaya çıkarır; bu farklar, kendi içimizden oluşturacağımız kıyaslanabilir bir grupta rastlayacağımıza benzer zenginlik ve çeşitliliktedir. Bu, kişiliklerinde belirgin bir biçimde Kagwahivlilik olmadığı anlamına gelmez; duygusal ifade tarzlarında ve duygulara ilişkin kavramsallaştırmalarında birtakım ortak örüntüler bulunabilir, Robert Levy'nin Tahiti'de bulduğu gibi. Ama belli durumlarda ortaya çıkan bireysel güdülenimlere ve bireysel kişilikleri oluşturan ihtiyaç ve savunma yapılanmalarına odaklandığımızda, insanlar arasında kendi toplumumuzda aşina olduğumuz türden farklılıklara ve benzer çeşitlilikte kişilik yapılanmalarına rastlarız" (237).

Obeyesekere birey-kültür bağını tanımlama ve kuramlaştırmada bundan da öteye gider. Kişisel simge kavramıyla, hem kültürel simgelerin psikolojik çatışmayı nasıl kurup örgütlediklerini hem de kültürel anlamın bu kişisel çağrışımı içindeki belirlenmemiş bireysel yaratıcılığı yakalar. Kişisel simge kavramını, keçeleşmiş saçları olan ve transa giren Sri Lankalı Budist rahibeleri incelediği *Medusa's Hair* (Medusa'nın Saçları, 1981) adlı yapıtında geliştirir. Obeyesekere, keçeleşmiş saçın kamusal simgeselliğinin rahibe için nasıl "kişisel anlam yüklü" bir hale geldiğini, dolayısıyla ruhiçi çatışmaların, kişisel psikodinamiklerin ve özel anlamların bu kültürel üslupla dışavurulmasını nasıl sağladığını gösterir. Burada, ruhiçi acı ve çatışma, insanın kendisi kadar ötekiler tarafından da tanındıkça ve anlam atfedildikçe bütünleşip aşkınlaşabilir.

Obeyesekere, kültürel bir simgenin aynı zamanda kişisel bir simge olması için, fail tarafından ona kişisel bir psikodinamik anlam verilmesi gerektiğini belirtir; bu anlamda kültürel simgeleri, tekil bireyler için ne anlama geldiklerine bakmadan psikanalitik olarak yorumlayan antropologlarla ve diğerleriyle dolaylı bir tartışmaya girer (aynı zamanda bkz. Kracke 1994, 210, vahşi kültürel analiz üzerine yazdıkları). Görünüşte tekil insanlar için bir anlam taşımayan, psikolojik açıdan anlamlı kültürel simgeler psikogenetik simgelerdir, belki bir zamanlar bilinçdışı bir simgesellik taşı-

mışlardır ama artık kullanıcı için psikolojik bir yankıları ya da kişisel anlamları kalmamıştır.

Obeyesekere, keçeleşmiş saç gibi hadım edilmeyi imleyen belli simgelerin –belli kişilerde kendi ruhsal çatışmalarından dolayı bir yankı yapan– potansiyel evrensel bilinçdışı anlamlar taşıdığını ifade eder. Belli insanlar bu simgeleri psikodinamik nedenlerle yeniden üretir ve hayata geçirirler. Ama Obeyesekere'nin anlatımı böyle bir evrenselciliği gerektirmez aslında. Belli kültürel simgelerin, belli bireylere ille de ruhları evrensel anlamlarla yankılandığı için değil, psikobiyografik olarak tikelleşmiş bilinçdışı fantazileri ve duygularını bu simgelere kişisel olarak yükleyebilecekleri için çekici geldiğini de öne sürebiliriz. Evrensel bir anlamı benimsemekten ziyade belli bir anlamın kendi iç dünyalarıyla çakışması sayesinde içeriden anlam yaratırlar. Belli bir kültürel ortamda, o kültüre mensup olanların kültürel simgeleri dolduran benzer bazı bilinçdışı fantazileri ve duyguları olması olasılık dışı değildir: Bu simgeler, ortak yaşam deneyimi nedeniyle bazı bakımlardan kolektif çağrışım nesneleri olarak iş görür, ama simgelerin kendi içlerinde ille de evrensel olarak verili anlamları olması gerekmez.

Kişisel simgeler aynı anda hem kültürel düzeyde hem de kişisel düzeyde işler; hiçbiri ötekine indirgenemez. Semptom ve simgeyi karşı karşıya getirmek yerine birleştirerek, aynı anda hem kişisel psikodinamik dışavurumu hem de kültürel anlaşılırlığı sağlarlar. Bu nedenle, transa girmiş rahibeler Batılı psikiyatrik terimler kullanarak basitçe deli, psikotik veya hasta olarak adlandırılamazlar. Görünürde semptomatik olan davranışları bilinçdışı fantaziyi ve bilinçdışı bir iç dünyayı dışavurur, ama bu davranışları aynı zamanda kişilerarası düzlemde anlaşılırdır ve kültürel düzlemde anlamlı addedilir. Trans halindeyken bile kültürel bir pratiğe iştirak ettiklerinin farkındadırlar. Obeyesekere'nin belirttiği gibi (1981, 105) transa girme hali bence yabancılaşmış olabilir ama kültürel açıdan yabancı değildir. Obeyesekere kendi deyişiyle Weberci bir psikanaliz sunar bize: Kişisel simgeler, genel anlamda kültür gibi, anlam ve tutarlılığa yönelmiş neredeyse Weberci bir tür-dürtüsünün tatminine yardımcı olurlar. Simgelerin başka kültürel anlamlarla bağlantılı bir kültürel anlamı olabilir, ama bazıları da, birincil önemleri ve anlamları bireylerin yaşam deneyiminde yatan kişisel

simgeler olacaktır. Kültürel fikirler ve deneyimler, kişisel anlamın veya aynı zamanda kültürel olan verili kişisel anlamın süzgecinden geçerler.

Bu bakış açısına göre kişisel simgeler, iç ve dışı birbirine bağlayan geçiş olgularının özelliklerini taşır. Kültürel olarak verilidirler ve dışarıdan sunulurlar –özgül tarihsel etkileşimlerin ve kurumların ürünleridirler ve belli anlam ağlarında anlam kazanırlar. Ama içeriden gelen, fantaziye dayalı kişisel canlandırma aracılığıyla da oluşturulurlar – her biri tek tek, bir birey tarafından kişisel psikolojik bir güçle her yaşandıklarında, yeniden yaratılırlar. Bu açıklamaya göre birey için kültürel anlamı yaratan, hem (kendileri de duygu yüklü ve duyguya gömülü olan) kültürel kategorilere bireysel ve ruhsal bir atıfta bulunmak, hem de bu kategorileri bir araya getirmektir. Geçiş olgularında olduğu gibi, bu belirlenimlerden birine öncelik tanımaya kalkışırsak eğer, betimlemeye çalıştığımız "hem-hem de" odaklı nesneyi yitiririz. Kişisel simge kavramına ve bunun farklı etnograflar tarafından uygulanışına baktığımızda, Winnicott'un, geçiş nesnesinin kültürel deneyim sahasına kadar uzandığı yönündeki iddiasının sezgisel olarak ne kadar doğru olduğunu, kültürün nasıl potansiyel uzamın bir ürünü olduğunu ve geçişsel nitelik taşıdığını görebiliriz.[10]

Medusa's Hair'deki rahibelere veya *Force and Persuasion*'daki iki lidere baktığımızda, kültürel anlamın kişisel olarak yorumlanmasının tek bir yolu olmadığını görebiliriz. Diğer kültürel düşünürler gibi antropologlar da, son yıllarda kültürel anlamların ne ka-

10. Herdt (1987), Grolnick (1987) ve Kracke (1994) kişisel simgelerin geçişsel özelliklerine dikkat çeker. Ayrıca Hıristiyanlıktaki din değiştirme anlatılarındaki kişisel simgeler için Stromberg'e bakınız (1993).

Kültürün geçişsel özelliğini ilk kez 1981 yılında yapılan, antropolog Paul Riesman'ın otobiyografik bir örnek verdiği bir seminerde etkili bir şekilde idrak ettim. Şöyle dedi: "Bir kuartet çaldığınızda müzik önünüzdedir, diğer üç kişiyle etkileşim içindesinizdir ve biri tarafından yapılmış, belli bir şekli, müzikal alanı, vs. olan bir çalgıyı tutmaktasınızdır. Her şey dışarıdan verilidir. Ama çalarken, çalgı sizin bir parçanız olur, ona kişisel olarak hayat verirsiniz. Aynı zamanda, belli bilinçli ve bilinçdışı anlamlarla ve kendi özel duygusal katılımınızla müziği yaratırsınız. Tümgüçlülüğünüz ve fantazinizde (ve her birinizin diğerleriyle birlikte çaldığı potansiyel uzamda) her biriniz kendi çalgınızı ve müziğinizi yaratırsınız."

dar karmaşık, çelişkili, çoklu ve yerleşik olduklarını vurgulamışlardır. Psikanaliz ve psikanalitik antropolojiden yola çıktığımızda, kültürel anlamların, herhangi bir düş imgesi veya diğer psikolojik simge ya da fantaziler gibi kişisel olarak ne kadar çoklu, bireyselleşmiş ve yerleşik olduklarını, sabit ya da değişmez bir anlamları bulunmadığını da anlarız. Ayrıca çağdaş açıklamalar, kültürel anlamlarla kişisel anlamlar arasındaki ve kültürle kişilik arasındaki bağıntıların, bir zamanlar psikolojik antropolojinin ileri sürdüğü kadar muntazam bir şekilde birbirine geçmediğini vurgular. Kültürün basitçe içselleştirilmesinden söz edilemez, ruhların kültüre eklemlenmelerinin tek bir yolu yoktur. Daha ziyade, genel olarak anlamın özünde bulunan ayrışımlar, çelişkiler ve gerilimler, kültür ile ruh arasındaki çeşitli ilişkilerin özünde de vardır.[11]

Fitz John Porter Poole da bu ayrışımları inceler. "Kültürel olarak kurulmuş ve toplumsal olarak müzakere edilmiş şeyin kişisel olarak nasıl önemli ve psikolojik güçle donatılmış hale gelebildiği"yle ilgilenir (1994, 854) ve vaka incelemelerinde bazı çocukların çatışmaları, korkuları ve kaygılarının nasıl aynı zamanda kültürel simgeler de olan kişisel simgeler aracılığıyla kısmen dışavurulduğunu ve ruhsal olarak anlam kazandığını gösterir. Ama böyle bir bütünlüğe kavuşamayan ve, kültürel anlamlara ve imgelere dayansalar bile, çoğu zaman acı veren bireysel fantazi ve semptom düzeyinde kalan fantazi ve korku öğelerine karşı da dikkatlidir (1987, 1992). Dolayısıyla, söz konusu olan yalnızca kültürel anlamların

11. Önceden de belirttiğim gibi, Hochschild (1983, 1989), kültür ile ruh arasındaki ayrışıma ve duygu çalışmasının kültürün üyeleri için bedellerine ilişkin hem bir kuram öne sürer hem de en kapsamlı açıklamalardan birini sunar. İnsan Hochschild'in bunu yapabilme özgürlüğünün sosyoloji-antropoloji ayrımının bir diğer veçhesi olup olmadığını merak eder: Duygu kurallarının bizdeki kişisel bedellerini gösterirken başka bir kültürü eleştirmez. Ben bu bölümlerde duyguların sosyolojisine odaklanmadım, çünkü bu sosyoloji doğrudan kültürel anlam sorununu ele almaz. İncelediğim antropolojiler söz konusu olduğunda, duyguları inceleyen sosyologlar farklı kültürlerin farklı kendilik ve duygu kuralları yaratacağı konusunda kendilik ve duygu antropologlarıyla hemfikir olacaklardır. Ama yine de, kültüre ait duygu kurallarını gözetmek zorunda kaldığında zarar görecek hakiki veya otantik bir kendiliğin varlığını ima etme konusunda bu antropologlardan ayrılırlar. Aynı zamanda, duygu sosyolojisi, açıkça psikoloji veya psikanaliz karşıtıdır, dolayısıyla örtük olarak varsaydığı psikolojik kuramı kabul etmez.

ve kültürün bağlamsal, gömülü ve muğlak olması değildir; aynı zamanda bir kültürün mensuplarının kültürel formlara ve pratiklere ilişkin bireysel anlayışları arasında da otomatik bir uyum yoktur. "Kişiliğe, kendiliğe ve bireyselliğe ilişkin kültürel şemaların kişisel yorumları" (1994, 852) her zaman duygusal ve ruhsal olarak işlemez.

Benzer bir yolda ilerleyen Herdt (1987), bir simgenin veya ritüelin kamusal, kültürel anlamlarıyla özel, kişisel anlamının birbirine tamamen zıt olabileceğini ileri sürer. Örneğin, Zambia'da erkekliğe kabul töreninde yer alan gizli ritüel flütler, kamusal olarak eril, güçlü ve saldırgan olarak kavramsallaştırılır; oysa kişisel bir simge olarak katılımcılara ifade ettikleri anlam, dişiliği, güçsüzlüğü ve savunmasızlığı içerir. Robert Stoller ve Herdt (1982) toplumsallaşma sürecini "tamamlamamış" ve eşcinsel arzudan karşıcinsel arzuya kayan bir Zambialı erkeğin durumunu incelerler.

Kracke, kültürün bazı açılardan bireysel kişisel gelişime anlam ve bağlam sağladığını inkâr etmez ("bu, kişiliklerinde belirgin bir biçimde Kagwahivlilik olmadığı anlamına gelmez"), ama Poole, Stoller ve Herdt'le birlikte, ruh ile kültür arasında sıkı bir koşutluk bulunduğu görüşüne dayandırılan kurucu kültür ve kişilik anlayışının, hem psikanalitik anlayışın açıkça dışında olduğunu hem de deneysel açıdan yanlış olduğunu iddia eder: "Yetiştirilmemiz bizi mükemmelen şekillendirebilmiş olsaydı, hayat daha basit olurdu, arzular da çatışmaya o kadar meyilli olmazdı. Oysa tersine, Freud'un gösterdiği şey, tam da yetişkinlerin çocuk yetiştirmeye ilişkin tasarılarının mutlaka çocuğun kendi inşasıyla karşı karşıya geldiğidir, çocuğun inşası fantazi tarafından, evreye özgü ihtiyaçlar ile arzular tarafından ve yetişkinlerin tüm toplumsallaştırma çabalarına rağmen yasak arzuları gidermeye yönelik girişimler tarafından şekillenmiştir. Mizaçta, arzularla donanımın göreli gücünde ve bünyesel etmenlerin toplamında görülen bireysel farklılıklar, aynı toplumsallaşma talepleriyle karşılaştıklarında bir grup insanın nasıl tepki vereceğini tahmin etmek şöyle dursun, belli bir bireyin belli bir çatışmayı nasıl çözeceğini tahmin etmeyi bile olanaksız kılar" (1994, 215).

Kültürel ruhlarla psikolojik olarak yoğrulmuş kültür arasındaki diğer bir gerilim ve ayrışım şekli, Obeyesekere'nin *Work of Culture*

(*Kültürün İşleyişi*, 1990) adlı eserinde betimlenmiştir. Kültürün işleyişi, "kültürel seviyede var olan simgesel formların insan zihinleri aracılığıyla yaratıldığı ve yeniden yaratıldığı sürece" dayanır, ama Obeyesekere, kişisel simgelerin, canlandırdıkları ve etkilendikleri ruhiçi strese veya çatışmaya farklı mesafelerde durabileceklerini belirtir ve bu süreci, simgesel mesafe olarak adlandırır.[12] Böylece, kendi kendini sakatlamayı içeren ve kültürel olarak tanınan ritüelde yer alan bir katılımcının, gerçekte kendi pratiğinin kültürel görünümüyle nasıl zayıf bir bağlantısı olduğunu açıklar: Bu pratikler kaotik ve çatışma güdümlü iç yaşama biraz kontrol ve düzen getirir, ama bu uygulayıcı, ritüeli tam anlamıyla bir ritüel olarak canlandırmasını sağlayacak esnekliğe veya mesafeye sahip değildir. *Medusa's Hair*'deki rahibelerin aksine, bu adam "kendi geçmişinin cinini çıkartmamıştır, çocukluk geçmişinin baskıları simge sistemi sayesinde giderilmiş değildir ve günlük varoluşu üzerinde denetim uygulamayı sürdürür" (11). Bu uygulayıcının durumunda, kültürel simgesel pratiğe iştirak etmek gerilemeye ve hatta semptom oluşumuna yol açar, oysa daha büyük simgesel mesafe durumlarında, kişisel simge kullanımı ilerleyici bir biçimde daha yaratıcı ve esnek yönlere uzanır.

Simgesel mesafe kavramı, Winnicott'un kültürel deneyimin geçişsel konumuna ilişkin iddiasını genişletmemize imkân tanır. Grolnick (1987) Obeyesekere'nin önerdiği simgesel mesafe gibi bir kavramın, geçiş olgularının nasıl kültür haline geldiğini anlayabilmek için söz konusu edilmesi gerektiğini iddia eder. "Potansiyel uzam"la (Winnicott'un da kullandığı bir terim) geçiş olguları arasında bir ayrım yapar ve şunu savunur: "[Potansiyel uzam] simgesellik *öncesi* geçiş nesnesi ve olguları kavramının daha soyut, ilkel olmayan yanılsamalı bir vârisidir. Geçiş uzamında, yalnızca kısmen ayrışmış simgeler ve göndergeler gelişimin, toplumsallaşmanın ve kültüre uyum göstermenin hizmetinde yaşamlarını sürdürür ve etkileşime konu olurlar. Potansiyel uzamda, kökenleri bedensel

12. Her ne kadar bu özel işleyiş, kitabının odak noktası olsa da, Obeyesekere kültürün işleyişinin bütünüyle bilinçdışı imgelerin simgesel olarak kültüre dönüşmesiyle kurulduğunu öne sürmez. Psikanalize dayanan bir Weberci olarak, kültürün, bir özne bu dönüştürme işlemini gerçekleştirmeden şekillenebileceğini veya dönüştürülebileceğini öne süren yapısalcı görüşle tartışmaz (1990, xix).

kendilikte –veya dilerseniz dürtülerde diyelim– bulunan daha gelişmiş, çok-değerli olması umulan simgeler anagojik olana erişir" (139). Her iki kavramsallaştırma –simgesel mesafe ve simgesel alanda geçiş olgularından potansiyel uzama doğru değişim– Winnicott'u bir şekilde Freud'un yüceltme kavramına bağlamasının yanı sıra, Klein (1930) ve Segal'in (1957) simgelemenin ruhsal sağlık açısından önemi konusundaki ısrarıyla da onaylanır.[13]

Bence Jean Briggs (1991, 1998 vd.) kültürel anlamların ve ruh ile kültür arasındaki ayrışımların çeşitliliğine ve kişisel tekilliğine dair; kültürel olarak yoğrulmuş ruhlar ve psikolojik olarak yoğrulmuş kültürel anlamların (bir niteleyici ile bir isimden oluşan her terim sanki inşanın bir yönüne diğerinden daha fazla ayrıcalık tanıyormuş gibi görünüyor) tedirgin uzlaşmaları ve çatışmaları dışavurma biçimine dair en ikna edici ve geniş açıklamayı sunar. *Never in Anger*'dan (Asla Öfkelenmemek, 1970) bu yana, Briggs dikkatini yetişkin Eskimoların çocuklarla oynadığı, kültürel duygusal ve kişilerarası değerler içeren mini-dramalara veya "oyunlar"a yöneltmiştir. Eskimo değerlerine uyum sağlamanın çok zor ve çatışmalı olduğunu belirtmekle birlikte, Eskimoların da sergilemeleri beklenen coşkular hakkında karışık duygular beslediklerini fark etmedi (1982, 1987). Brigas bu oyunlara –öfkeyle, sahiplenmecilikle, kimin kime ait olduğuyla, kardeş kıskançlığıyla, sevilmeyle, aşağılanmayla veya terk edilmeyle ilgili oyunlara– dair gözlemleri sonucunda, kültürel değerlere ve anlamlara duyulan kişisel bağlılığın ve bunları sahiplenme ediminin, bu değerleri destekleyip kuşatan duygular çelişik, karmaşık ve çiftdeğerli olduğu ölçüde güçleneceğini ileri sürmüştür. Kültürel anlamları öğrenmek, basitçe doğrudan bir toplumsallaşma meselesi değildir; kültürel beklentilere uyum göstermek bir iç çatışma ve tehlike duygusundan ileri gelir. Böylece Briggs, önemli olanın tutarsız bir şekilde içselleştirilme olasılıkları yüksek olan kültürel değerler ve anlamlar olduğunu savunarak, içselleştirme ve kültürel uyumluluk hakkındaki tartışma-

13. Winnicott göreli sağlık veya hastalık koşullarında simgeleme ile fantazi kurmayı karşılaştırır. Bilinçli fantazi, düşlemenin ve hakiki bir simgesel işleyişin aksine anlam ve derinlikten yoksun olabilir ve ruhsal canlılıktan kaçınmanın yolu olabilir (bkz. Winnicott 1971, böl. 2).

yı tepetaklak eder. Kültürel anlamları birey ve dolayısıyla kültür için canlı tutan şey duygu yüklü olmalarıdır, sürekli olarak fantaziyle, çatışmayla ve değişen kişisel anlamlarla donatılıyor olmalarıdır.

Briggs şunu sorar: "Birey üzerine yapılan bir incelemenin antropolojik bir girişime ne katkısı olabilir?" (1991, 111), ama "bireye" gönderme yaparak zaten birçok bireyi homojenleştirdiğini ve soyutlama yaptığını hemen fark eder: "Anlamları yaratan *birey* değildir, bireylerdir."[14] Amacı, "kültürün kişilerde nasıl işlediğini ve kişilerin kültürle birlikte nasıl işlediğini, kültürün ve kişilerin birbirini nasıl yarattığını" göstermektir ve bunu yapmak için vaka incelemesi metodunu seçer (112). Bu doğrultuda Chubby Maata adlı küçük bir kızın kendisine, ailesine ve kültürel ortamına ilişkin anlamlar yaratışını izler. Böylece bu küçük kızın ruhu hakkında (Briggs kişisel olarak psikolojik olanla başlı başına bir kayıt olarak ilgilenir) ve her kültürel anlamın, pratiğin ve kuralın küçük kızın uğraşmak zorunda kaldığı çoklu, değişken, muğlak, yerleşik karmaşıklığı hakkında bilgi sahibi olur (Briggs kültürün kurulması ve deneyimlenmesiyle de ilgilidir). Bir çocuğun ilk yaşlarındaki deneyimlerin nasıl kültürel ve kişisel anlamın bir karışımı olduğunu; etkileşimin ve paylaşılan duygusal deneyimlerin, nasıl kendileri de kültürel ve bireysel olarak fail ve deneyimleyici olan ötekilerle ilişki içinde bir kendiliğin şekillenmesini sağladığını belgeler.

Briggs genel anlamda kültürün öğrenilmesi ve edinilmesi sürecini betimlemez yalnızca, belli kültürel-kişisel anlamların öğrenilmesi ve benimsenmesi sürecine de değinir. Çocukları antropolojik olarak gözlemler, onların içsel anlam dünyalarının karmaşıklığını, sezgisel olarak ve araştırmaları sayesinde anlar. Örneğin çocukların cinsiyete dayalı bilinçli veya bilinçsiz bir öznelliğe nasıl ulaştıklarına, anneyle çocuk arasında Emde ve meslektaşlarının betimlediği tarzdaki (Emde 1991, Emde ve Sorce 1983) "biz" deneyim-

14. Sonraki alıntılar Briggs'in "Anlam Labirentleri" (1991) başlıklı önemli bir makalesinden alınmıştır, gerçi benim aklımda onun Chubby Maata üzerine yürüttüğü ve birçok makalede yer verdikten sonra *Inuit Morality Play*'de (1998) sonuçlandırdığı daha geniş kapsamlı çalışması var. Ben bu kitabın müsveddesini okumuştum, ama son sayfa numaraları hazır değildi ve ifadeler kesinleşmemişti.

lerinin nasıl yaratıldığına veya Loewald'ın (1978a) düşündüğü gibi, dilin aslen kişilerarası analık matrisinde nasıl ortaya çıktığına ve kültürel açıdan tanınan kamusal anlamının yanı sıra her zaman kendine özgü, yerleşik bilinçdışı duygusal ve fantaziye dayalı bir anlamı da olduğuna dair bu kadar geniş kapsamlı doğalcı açıklamalara başka hiçbir yerde rastlayamayız.

Briggs oyunlara ve çocuğun dahil olduğu sorunlu meselelere geri döner: "Ne zaman bir sorun çıksa, bu sorun daha önceki olaylarla etkileşecektir, böylece her olay örgüsü, sorunla nasıl baş edileceğine dair ek ipuçları sağlayacaktır. Anlamlar birikecek ve çocuklar bu şekilde yavaş yavaş kendilerine ebeveyn dünyasındaki olay örgülerinin varyantlarını içeren dünyalar yaratacaklardır." Karşılaşılan olaylar, bilişsel olay örgüsünün yanı sıra duygusal olay örgüsü tarafından da bağlantılandırılacaktır: "Mesajların iletildiği ses tonlarını izleyerek de etkileşimler arasındaki bağlantı noktalarını bulmak mümkündür... tüm bu karşılıklı ilişkileri izleyerek, aynı zamanda diğer iletişimsel kiplerde –yüz ifadeleri, mimikler, dokunuşlar, kokular– çağrışımlar tarafından yaratılan ve izleyemediğim birçok başka ilişki olması gerektiğini kabul ederek... [tüm bunlar] çocukların yollarını bulmak zorunda oldukları potansiyel anlam labirentleridir, çocuklar durmadan bu anlamları izlemek, bağlantıları seçerek, algıları kodlayarak, ilişkilere ve eylemlerin sonuçlarına dair hipotezler kurup düzelterek vs. *geçici* bir şekilde tekrar tekrar anlamlandırmaya çalışmak zorundadır" (1991, 147). Briggs'in iddialarındaki alçakgönüllülük, bence, bir yetişkini analiz ederken bu yetişkinin çocukken ne düşünmüş ve hissetmiş olduğunu tam olarak bildiklerini iddia eden klinik tedavi uzmanlarınca önemsenmelidir: "Benim bir çocuğun kurmakta olduğu dünyaya ilişkin imgem hiçbir zaman o çocuğunkine tam olarak uymaz elbette... Orada duran ve çocuğun inşa ederken kullanacağı malzemelerin hepsine birden ulaşmam mümkün değildir; hiçbir zaman çocuğun başına gelen her şeyi göremem, duyamam, koklayamam, hissedemem. İkincisi ve daha da önemlisi, ben o çocuk değilim; çocuğun bazı olaylarla karşılaşmak, onlara tepki vermek, onları yaratmak ve onlara dayanarak inşa etmek için biriktirdiği duygu ve düşünce stoğuna sahip değilim. Dahası, çocuğun düşüncelerini ve duygularını taşımamam bir yana, kendime ait olan ve araya giren

birçok düşünce ve duygum var" (1991, 147-8).

Briggs, tek bir bireyin "kültür"e dair zengin bir dokuya sahip, karmaşık, çok katmanlı deneyimlerine ilişkin araştırması sonucunda, kültür anlayışını postmodern anlayışlarla şaşırtıcı ölçüde uyumlu olacak şekilde değiştirdi. Ona göre kültür, ruh gibi, çeşitli ve değişken anlamlar içerir, bu anlamlar "birbirini yanılayan, kesen, doğrulayan ve yadsıyan bir ikilemler mozaiğidir; hiçbir zaman tam olarak çözülmezler, her zaman dengelenmeleri, yeniden düzenlenmeleri, durmadan tekrar tekrar ele alınmaları gerekir" (1991, 148). Bu mozaik "ona katılanların zihinlerinde ve bedenlerinde düzenlenir ve yaratılır" (148). Kültür, bireylerin aktif bir biçimde "seçtiği, yorumladığı ve fırsatların, yeteneklerin ve deneyimin izin verdiği farklı biçimlerde kullandığı" (112) birçok "bileşen"den oluşur. Ama mozaikten yapılan bu seçme yalnızca pratik, kurumsal, bilişsel veya stratejik olmakla kalmaz, aynı zamanda duygusal ve kişiseldir: Bileşenler "duygulanımla, dolayısıyla anlamla donatılmaya uygundurlar" (148).

Bu yaklaşım risklidir. Her ne kadar Briggs'in vaka incelemesi bir bireyi, Chubby Maata'yı, tüm karmaşıklığıyla ele alsa da, kültürü "bir bileşenler torbası" olarak formüle etmek, duygusal ve kişisel anlamın yalnızca kültürel anlamlar arasında seçim yapmadığını, fiilen kültürel anlam yaratmada rol oynadığını gözden kaçırma riski taşır. Briggs bu antropolojik tuzaktan sakınmaya çalışır. LeVine, Spiro ve Levy'nin yaptığı gibi Briggs de kültürün "töz"üyle kültür "deneyimi" arasında, "değerlerin, tavırların ve davranışın açık tözüyle –'Eskimolar cömerttir'; 'Eskimolar özerkliğe önem verir'– onların psikodinamik işlevleri ve anlamları", yani tözel kültürün temelini oluşturup ona anlam veren "duygusal tınılar ve güdüler" arasında bir ayrım yapar (1991, 150). Cinsiyetle ilgili kültürel hikâyeler ve çeşitli duygusal, cisimleşmiş ve diğer duyusal iletişimler, nasıl bir çocuğun cinsiyet duygusunun oluşmasına yardımcı oluyorsa, Briggs de küçük bir Eskimo çocuğu için (ve diğer Eskimo çocukları için), "duygusal olarak güçlü yöntemlerle" (149) yaratılan oyunların ve dramaların, belli duygusal açmazları ve kültürel değerleri görünür kıldığını gösterir. Önceden de tartıştığım gibi, Briggs bu süreçlerin muhtemelen nasıl işlediklerine dair genelleme yapabileceğini ama her çocuğun kendi ailesinden, kendi gün-

lük deneyiminden ve kendi özel potansiyelinden kaynaklanan fantazilerinin ve çatışmalarının özel içeriği hakkında genelleme yapamayacağını belirtir.[15]

Briggs'e göre bireysel bir deneyimi incelediğinizde, kültürün neredeyse tanımsal olan "paylaşılan" doğası problemli hale gelir. Ne kültürün açık tözünün ve onun altında yatan psikodinamik anlamların, ne de kültürün bilişsel veya duygusal öğelerini edinim süreçlerinin aynı olduğu varsayılamaz; bunların ortakmış gibi göründüğü durumlar, araştırma açısından tanımsal değil deneysel bir meseledir. Kişilerarası aktarımlar ve dış dünyaya bilinçdışı fantazi ve anlam yansıtılarak yapılan yatırımlar gibi, herhangi bir bireyin kültürel bir kimlik veya değerle ilişkiye girişi, bilinçdışı ve bilinçli, duygusal ve fantaziye dayalı yatırımı ve kültür öğelerine ilişkin yorumu farklı zamanlarda farklı olacaktır. Kültürel değerlerin birey için duygusal öneminin saptanmasına ve yaratılmasına yardımcı olan şey sorunsuz bir içselleştirme değil tehlike ve çatışmadır. Briggs'in iddiası –"'aynı' değer farklı bireylerin ruhsal iktisatlarında ya da aynı bireyin yaşam döngüsünün farklı noktalarında, hatta gün içinde farklı anlarda psikodinamik açıdan farklı olabilir ve farklı roller oynayabilir; çünkü bu değer farklı deneyim düğümleriyle birleşmiştir" (1991, 151) – Klein'ın iç ve dış dünyaların içe ve dışa yansıtmalı hızlı değişimlerine dair açıklamasını (1952 vd.) adeta tekrar eder. Loewald'ın, birey için benin ve gerçekliğin aynı anda yaratıldığı yönündeki iddiasını (1951 vd.) herkesten çok Briggs belgeler.

Antropologlar yalnızca yerlinin ruhunu incelemekle yetinmezler. Çağdaş psikanalistler gibi, onlar da etnografik karşılaşmanın antropolojik bilgi üretimindeki rolünü vurgularlar ve kendi tepkilerini de hesaba katarlar. Obeyesekere'nin dediği gibi "etnografya, tek bir bireye veya en fazla iki bireye odaklanarak ve yabancılaştırıcı bir saha çalışması sırasında ümitsizce durumu idare etmeye çalışarak, araştırmacıyla incelediği özne arasındaki öznelerarası iliş-

15. Farklılığın ayrıntılarına ilişkin iyi bir örnek, Briggs'in *Never in Anger* adlı kitabındaki ailenin iki kızını karşılaştırarak da elde edilebilir: Her ikisi de sonunda kendi kendini frenleyen Eskimo çocukları olarak nasıl topluma uygun davranacaklarını öğrenirler, ama şurası açık ki uyum ve direnç nüansları ile ebeveyn tepkisine ilişkin nüanslar iki vakada farklılık gösterir.

kiye, öteki beşeri bilimlerden çok daha fazla dikkat çeker" (1990, 225). Obeyesekere burada psikanalizi de etnografyanın yanında sayabilirdi: Etnografın katılımının ve gözleminin "ikinci öznelerarasılığı" olarak adlandırdığı şeye dair betimlemesi (225-236), psikanalitik ortama, bu ortamda psikanalistin rolüne, bilgisine ve kendilik bilgisine dair birçok çağdaş psikanalitik betimlemeyle neredeyse kelimesi kelimesine aynıdır.

Ama bu tür gözlemlerde bulunanlar sadece psikolojik antropologlar değildir. Örneğin Ortner, etnografyanın birçok anlama geldiğini iddia eder, ama "etnografya en azından, ... insanın kendiliğini –mümkün olduğunca büyük bölümünü– bir öğrenme aracı olarak kullanarak başka bir yaşam dünyasını anlama girişimini ifade edegelmiştir," der (1995, 173). Rabinow da etnografyada "deneyimin ve anlamanın karşılıklı olarak inşa edilmiş zemini" hakkında yazar (1977, 39). Sosyolojik etnograf Stacey, yeni etnografyanın "etnografik bilginin etkileşimli ve öznel karakterini" vurguladığını öne sürer (1990, 36), Riesman da (1974) kitabını "içebakışa dayalı bir etnografya" olarak tanımlar.[16]

Beşinci bölümde, klinik muayenehanede ve sahada yöntemin, epistemolojinin, dikkatin ve deneyimin kayda değer çakışmasına işaret ettim. Tüm "uygulamalı" psikanaliz alanları arasında sadece psikanalitik antropolojide fiili öznelerarası ortamla, aktarım ve karşı aktarım süreçleriyle ve ötekini (veya ötekileri), onlarla girdiğimiz etkileşimin –bu etkileşime psikanalitik klinik ortamda da rastlarız– doğrudan bir sonucu olarak anlama girişimiyle karşılaşırız. Psikanalistler, en büyük ve derin içgörülerinin –belki de bilinçdışı yaşama en uyumlu olanların– karşı aktarımın, yansıtmalı özdeşleşmelerin ve bir hastanın ruhu hakkında düşünsel bir bilmece çözüyormuş gibi değil de, bir anlamda, o ruhla ilişki içinde bir şey-

16. Bu formülasyonların bazılarında tarihin belli bir şekilde yeniden yorumlanması söz konusudur. Aktarıma ilişkin ilk psikanalitik görüşlerde ve karşı aktarıma ilişkin daha sonraki psikanalitik görüşlerde olduğu gibi, kendiliğin bir öğrenme aracı olarak işe karışması ve etnografik ortamın iki tarafça karşılıklı inşası birçok antropolog tarafından tarihsel olarak reddedilmiş veya etnografik çalışmaya talihsiz ama zorunlu müdahaleler (tıpkı karşı aktarım yaşayan analistin yeterince iyi analiz edilmemiş olması gibi, antropoloğun da yeterince iyi eğitilmemiş olmasının bir neticesi) olarak görülmüştür.

ler deneyimliyormuş gibi hissettiren diğer anların analizinden kaynaklandığını keşfetmişlerdir; tıpkı bunun gibi, psikolojik antropoloji alanında da kendini dikkatle incelemenin yerlinin ruhuna dair ikna edici bir içgörü sağladığı görülür. Etnografik bilginin öznelerarası karşılaşmadan ve içebakıştan doğduğunu kabul eden birçok antropolog olsa da, psikanalitik etnograflar bu gözlemlere ilişkin en kuramlaşmış açıklamayı sunarlar. Antropoloğun düşünsel psikodinamik farkındalığı, etnografik ortama katılımı ve yerli için kültürel, duygusal anlam üreten dinamik süreçlere ilişkin kavrayışı arasındaki girift bağlantıları belgelerler.

Ne var ki psikanalistler bu paralellikleri (en azından 1930'lardan bu yana) fark etmemiştir. Normalde disiplinlerinin doğası üzerine bu kadar çok düşünen uygulayıcıların bu tuhaf ihmali hakkında spekülasyon yapabiliriz. Genelde psikanalistler ilgi alanlarını biyomedikal olmayan yönlere doğru genişlettiklerinde, beşeri bilimlere ve sanatlara kaydıkları görülür. Psikanalitik sanat ve edebiyat eleştirisinin, psikobiyografinin, psikotarihin ve metinlere, hikâyelere ve mitlere ilişkin psikanalitik yorumların kendine özgü önemini ve cazibesini küçümsemeksizin, analistlerin bu başka alanlarda yetişmiş bilim insanlarınınkine benzer tarzda uygulamalı bir psikanaliz gerçekleştirmek istediklerini söyleyebiliriz. Ama daha fazla profesyonel eğitim almadıkları sürece, psikanalistlerin genelde insanlara, özellikle de farklı kültürlerin insanlarına –metinlere ve diğer sanat ürünlerine olduğu gibi– araştırma amacıyla erişebilmeleri mümkün değildir. Ayrıca, psikanalizi bir bilim olarak savunmayı iş edinmek (hatta saplantı haline getirmek), psikanalistlerin çoğunun, kendi alanları ile iddialı bir biçimde bilimsel olmayan bir sosyal bilim alanı arasında kıyaslama yapmaktan kaçınmalarına yol açmaktadır. Bu uygulayıcılara göre, tersine, kişinin bir metni yorumlarken tamamen farklı bir şey yaptığı besbellidir. Dolayısıyla yorumbilgisel-yorumlayıcı bir perspektife yönelen psikanalistler, bu işi felsefe ve edebiyat yorumu aracılığıyla yapmışlardır; yorumbilgisi ve yoruma olan ilgileri, sosyal bilimlerle ilgilenmelerine ya da bu konuda daha fazla bilgi edinmelerine yol açmamıştır.

Psikanalitik antropologlar, hem etnografik ortamı klinik ortam olarak kuramlaştırırlar hem de bunu yaparak kazandıkları deneysel anlayışı betimlerler. Kracke (1987a) bir antropoloğun başka bir

kültüre olan duygusal bağlılığının, başarılı bir kültürlerarası kavrayış için esas olduğunu iddia eder. Tıpkı onu ilgilendiren araştırma konularının bilinçdışı fantazilerle, rüyalar ve duygular gibi ruhsal süreçlerle ve farklı kültürdeki insanların bilinçdışı fantazileri dışavurmak veya bunların ürettiği kaygıları bastırmak için kültürel inançları ve pratikleri kullanma biçimleriyle ilgili olması gibi, kendisinin "etnografyanın doğasına bakışının da esasen psikanalitik" olduğunu ileri sürer (1994, 196). "Kültür şoku" gibi terimlerin, kültürlerarası deneyimin duygusal etkisini (bu durumda olumsuz olduğu görülen etkisini) kanıtladığını belirtir. Onun tanımlaması duygusal tepkilerin hızla dalgalanan çeşitliliğini –Devereux'nün betimlediği (1967), özellikle etnografın kendi kültüründe bastırılmış, dışta bırakılmış olan kültürel pratikler ya da inançlar tarafından ortaya çıkarılan kaygı da dahil, "heyecan, keşif, hüsran, utanç, özgürleşme, depresyon, taşkınlık ve şaşkınlığın birbirini izlemesi"ni (1987a, 60)– vurgular.[17]

Kracke, aktarım kavramını, hem antropoloğun etkileşime girdiği tekil bireylere yönelik aktarımlarını hem de bir bütün olarak kültürel temalara yönelik aktarımları, etnografik deneyimin duygusal boyutunu kapsamak açısından yararlı bulur. Antropolojik ortamda bir yandan halihazırdaki deneyim geçmişten gelen bilinçdışı anlamlarla donatılır ve bu anlamlar –bir bakıma kişinin tasavvurunu ve kavrayışını çarpıtıp daraltabilen anlamlar– ışığında yaşanırken, antropoloğun aktarımlarının da ortam için büyük önem taşıdığını

17. Devereux'nün *From Anxiety to Method in the Social Sciences* (1967) adlı kitabı, antropolojik saha araştırmalarında duyguların inkârına ilk kez işaret etmiştir. Sosyal bilim önceden kestirilmesi zor kişilerarası ortamları ve yabancıyla yaşanan deneyimleri içerdiği için, Devereux (psikanalistlerin teknikten ve taraflızlıktan katı bir şekilde ve savunma amaçlı olarak faydalanmalarına kadar kolayca genişletilebilecek bir açıklamayla), sosyal bilimcinin çoğu faaliyetinin kaygı ve çatışma yarattığını ileri sürer. Sosyal bilimciler, bu çatışma ve kaygıyla aralarına mesafe koymak ve kendilerini korumak için, biçimlendirilmiş, zorunlu bilimsel yöntemler geliştirmişlerdir. Ayrıca antropologlar gözledikleri bazı pratiklerde (genital yaralama, yamyamlık ve kelle avcılığı gibi) korkularını ve kaygılarını savuşturmak ve bastırmak için, kültürel görecilik kavramına yatırım yapmışlardır. Devereux'nün –antropoloğun tekil kültürel pratiklere veya kültürlerarası deneyime karşı gösterdiği gerçek duygusal tepkilerin araştırmaya eşlik etmesi gerektiğine ilişkin– iddiası hâlâ güçlü ve ikna edicidir.

belirtir. Kracke, Loewald ve Bird'e dayanarak bilinçdışı aktarımların her yerde bulunduğunu ve her ilişkiye ya da deneyime derinlik ve anlam kattığını öne sürer. Aktarımlar bu şekilde etnografik ortamın duygusal anlamını oluştururlar ve farklı bir kültüre, bu kültürde yaşayan bireylere dair karmaşık, çokkatmanlı bir kavrayışı mümkün kılarlar. Tıpkı analistin hastanın ruhunu kısmen kendi ruhunu deneyimleyerek tanıması gibi Kracke de, antropoloğun aktarımlarının –yankılanan kişisel anlam yaratımlarının– söz konusu kültürün "ele geçirilmesi zor –ve özellikle duygu tonu yoğun olan– veçhelerini algılamak için önemli bir araç olabileceğini" öne sürer (1987a, 65). "Kendini anlama, yalnızca kültürlerarası deneyimin bir yan ürünü değildir; etnografyanın çok önemli bir aracıdır" (1994, 211).

Kracke, etnografın aktarımlarının, onun zihninde farklı bir kültürü yansıtmalı olarak yaratmaktan ziyade, bu kültürü betimleyip yansıttığını varsaymanın getirebileceği tehlikenin farkındadır. Ama antropoloğun aktarımlarının, analiz edilip bilinçli hale geldiğinde, kültürel bir "'kanca'"ya –"halihazırdaki durum veya ilişki ile geçmiştekiler arasındaki gerçek, ama incelikli uyumun, ikisini de aynı şekilde deneyimlemeyi mümkün kılan nüvesi"ne (1987a, 65)– tepki göstereceğini ileri sürer. Aktarımın yalnızca iç yaşamın ve iç dünyanın bilinçdışı kişisel, duygusal ve fantaziye dayalı anlamını oluşturmadığını, aynı zamanda gerçekliğe ilişkin nesnel değerlendirmeler ve algılarla da açığa çıkarıldığını öne sürer. O halde Kracke'nin savı, Klein'ın iç dünyayı kısmen yaratan ve "kopyalayan" dış dünyaya yönelttiği titiz dikkatle (1940), Winnicott'un geçiş nesnesinin kısmen nesnel olarak dışarıdan sunulduğu yönündeki anlayışıyla (1971) ve Bollas'ın çağrışımsal nesne kavrayışıyla (1992) uyum içindedir. Kracke'nin kendi kendini analiz ettiği saha çalışması, uyanan aktarımsal fantazilerin (bir kardeşle rekabet etme, çocukken anlaşılmadığını hissetme, yetişkinlere göre daha az bilgiye ve yeterliliğe sahip aciz bir çocuk olma, babası hakkındaki duyguları) nasıl belli deneyimlere ve kişilere gösterdiği duygusal tepkileri şekillendirdiğini, yazılarındaki bazı vurgularla yorumları belirlediğini ve aynı zamanda belli kültürel temaları, takıntıları ve kişisel etkileşimleri anlamada ona nasıl yardımcı olduğunu görmesini sağlar. Başka bazı etnograflarda olduğu gibi, duygusal ve aktarım-

sal anlamda daha serbest katılım göstermek, onu da kendi meselesi olmaktan çok "*onların* asıl meselesi" olan kültürel temalara yönlendirmiştir. Başkalarının duygu yüklü meseleleri hakkında topladığı bu verilerin, muhtemelen kendi açık araştırma konusu hakkında topladığı verilerden daha iyi olduğunu ileri sürer.

Obeyesekere, kişisel simge kavramını geliştirdiği klasik psikanalitik etnografyada Kracke'nin iddialarını da aydınlatır. Obeyesekere (elbette incelediği Sri Lankalı yerlilerden farklı bir Sri Lankalı yerlidir), rahibelerin yılan gibi keçeleşmiş buklelerini ilk gördüğünde hadım edilme endişesi olarak yaşadığı güçlü tepkileri yüzünden "Medusa'nın saçı" araştırmasına yönelmiştir. Bu karşı aktarımsal tepkileri kullanır ama onları dayatmamaya dikkat eder: "Ama bu gerçek olmaktan çok, psikanalize duyarlı bir antopoloğun hadım edilme endişesi *fantazisi* olamaz mıydı?" (1981, 7). Yine de, kendi kişisel tepkisinin antropoloğun anlam yansıtmasını oluşturduğunu kabul etmekle birlikte, kendine hem rahibeleri hem de ritüellerini ayrıca ele alıp inceleme izni verir. Dahası, karşı aktarımlara yönelik geçmişteki tutumlar hakkında yazan yeni psikanalistlerin belirttiği gibi, antropologların hemen hemen hiçbir zaman kendi kişisel yansıtmalarından ya da değerlerinden ve çalışma alanına taşıdıkları kültürel önyargılardan söz etmediğini belirtir. "Görüşülen kişinin kaygılardan, kültürel değerlerden ve kişisel özelliklerden oluşan yükü taşıdığını, araştırmacınınsa bunlardan muaf olduğunu düşünmek aptalca," der (8). Kişisel yansıtmaları araç olarak kullanmayı savunur (aynı zamanda bkz. Obeyesekere 1990); bu kullanım, araştırmacının ruhuyla görüşülen kişilerin ruhu arasında benzerlik olduğunu varsaymaya yönelik olmadığı gibi, kişisel takıntıların görüşülen kişilerin takıntılarını yansıtıyor olma ihtimalini göz ardı etmeye de yönelik değildir.

O halde, analitik dinleme ile klinik dinleme arasında bir paralellik söz konusudur. Kracke'nin dediği gibi "analist, antropoloğun yaptığı gibi, diğer kişinin düşünce yapısındaki farklılığa mümkün olduğunca açık olmaya, kendi varsayımlarından, takıntılarından veya tercihlerinden kaynaklanan müdahaleyi en az seviyede tutmaya çalışır" (1994, 199). Tıpkı psikanalizde olduğu gibi, çatışmalı konuları mercek altına alan etnografik odak etnografı kişisel-kültürel anlama yaklaştırır. Ewing (1987), tıpkı saha çalışmasında oldu-

ğu gibi terapide de, kültürel anlam deneyimine dair en iyi bilgiyi, yamasız, anlatısal olarak akıcı kültürel hikâyelerden çok, görüşülen kişinin çiftdeğerli, duygu yüklü ve çatışmalı açıklamalarından öğrendiğini keşfeder. Terapide olduğu gibi etnografyada da anlam inşaları tamamen antropologla görüşülen kişi arasındaki etkileşime bağlıdır, öyle ki antropoloğun kendi kaygıları ve kafa karışıklıkları her türlü etkileşimin niteliğine katkıda bulunur. Ewing, klinik eğitimini tamamladıktan sonra geçmişe bakarak önceki etnografik araştırmalarına müdahale eden kendi psikodinamik anlam inşalarını ve yansıtmalarını analiz edebilmiş, görüştüğü kişinin, çatışmalı ve zor konulardan söz ederken ilettiği birçok iletişim düzeyini algılayabilmiştir. Ewing, kültürel inançlar hakkında bilgi sahibi olabilmek için, yalnızca bir insanın bu inançları nasıl oluşturduğunu dinlemekle yetinmemiş, aynı zamanda kendi karşı aktarımlarının ve yansıtmalarının, hem onun dinleme tarzını hem de karşısındakinin iletişime girme özgürlüğünü nasıl şekillendirdiğine dikkat etmiştir.

Rosaldo'nun "Keder" başlıklı yazısının, psikolojik antropolojinin dışından, antropoloğun duygusal deneyiminden yararlanmanın kültürel kavrayış açısından önemine ilişkin paradigmatik bir argüman geliştirmesi gibi, Briggs de psikolojik antropolojinin içinden, tamamlayıcı ve çok daha geniş kapsamlı bir argüman geliştirir. Briggs, duyguların kültürel olarak şekillendiği konusunda ısrar eden ve bunu kendi deneyimi aracılığıyla yapan ilk etnograflardandı; ancak klinik yöntemini son dönem yazılarında geliştirmişti. Şimdi klasikleşmiş olan *Never in Anger* (1970) adlı kitabında, Eskimoların duygulara dair kurallarını nasıl anlamaya başladığını ve onlar arasında hareket etmenin, hissetmenin ve karşılıklı etkileşime girmenin onu nasıl etkilediğini anlatır. Dediğine göre Briggs şamanizmi incelemek niyetiyle işe koyulur ama toplulukta şaman olarak tanınan kimse yoktur. Aynı zamanda, Eskimo ailesiyle olan ilişkilerinin son derece zorlayıcı olduğunu ve sonuçta kendini çoğunlukla sinirli ve bunalımlı hissettiğini fark eder. Ona göre, topluluğu Kanadalı avcıların sömürüsünden korumaya çalıştığı için bir noktada topluluktan dışlanmıştır. Hızla öfkelenmesi, duygusal patlamaları ve genel asabiyeti ev sahipleri için kesinlikle kabul edilemez olduğunda duyduğu şiddetli kişisel acı ve sarsıntı, bir çadırda günlerce hiç ziyaret edilmeden kendini nasıl yalnız, üşümüş ve

kimsesiz hissettiğine dair açıklamaları, böyle bir ortamda kişilerarası ilişkinin ne anlama geldiğini anlamamızı sağlar. Bu gibi durumlarda ona aksi bir çocuk gibi davranıldığını ve kendisinin de çoğunlukla öyle –toplumsallaşmamış, kızgın, yardım etmek istemeyen, yalnız kalmak isteyen bir çocuk gibi– hissettiğini söyler.

Briggs elbette Eskimo kültüründe yetişmemiştir, ama onun deneyiminden ve kendisi üzerinde yaptığı gözlemlerden "asla öfkeyle hareket etmeme"nin bedellerinin ve zorluklarının neler olabileceğini anlamaya başlarız. Bunu, çocuklar duygularını kontrol etme konusunda yavaş yavaş toplumsallaşmaya başlarken, Briggs'in onlarla girdiği etkileşimlere dair ayrıntılı, dikkatle sunulmuş gözlemlerinde de görürüz. Hâlâ bebek sayılan üç yaşındaki kız kardeşinin taleplerini kabul etmeye zorlanan dört yaşındaki bir kızı ele alır: "Somurtmanın bu kadar saldırgan bir edim olabileceğini, insanın hareketsizlikle karşılaştığında kendisini bu denli doğrudan saldırıya uğramış hissedebileceğini hiç hayal edemezdim" (138). Yetişkinlerin, öfkeye tamamen hâkim olma konusunda gösterdikleri yeteneklerdeki bireysel farklılıkları da yakından gözler. Ama açıklamasının asıl ikna ediciliği, betimlediği duygusal etkileşimlere ve kurallara, tarafsız bir antropolojik gözlemciye dönüşmeksizin iştirak etme tarzını anlatışından gelir. Briggs'in tercüme sorunu yaşayan bir kültürel failden ibaret olmadığı elbette kitapta açıkça belirtilir. Briggs bize, uzak ve yabancı bir ortamdaki duygusal dışavurumun niteliğine ilişkin, şimdi ve burada yapılan dolaysız bir yorum sunar.

Briggs'in Eskimoların duygusal kendilik inşasına dair ilk çalışması, her ne kadar dikkatli, geniş alan gözlemlerine, görüşmelere, resmi röportajlara, uzun süre bir Eskimo ailesiyle birlikte yaşamaya ve diğer geleneksel etnografik pratiklere dayansa da, gerçekte, kendisinin de kabul ettiği gibi, kendi deneyimlerinin analizinden türemiştir: "Eskimoların kişilerarası ilişkilerine dair ilk görüşüm... sahada karşılaştığım o ilk sorundan türedi: Eskimolarla ilişkilerimde neyin yanlış olduğunu nasıl anlayacağım?" (1987, 9). Sonraki araştırmasında, birinci tekil kişinin ağzından dolaysız anlatımını korumasına ve böylece bizim Briggs'in gözlemlediği her ortamda veya etkileşimde her zaman katılımcı olduğunu hissetmemize rağmen, kendi tepkilerini kültürel anlayış açısından kilit önemdeymiş

gibi açıkça betimlemez ve onlardan yararlanmaz. Yine de, kültürel süreçlerin kişisel gücüne odaklanmayı sürdürdüğünden, araştırmasının, yöntemlerinin ve kuramının sonraki odak noktası, doğrudan olmasa da dolaylı olarak bu ilk deneyimden türer. Briggs'in, Eskimoların duygusal değerlerine ve pratiklerine dair etnografik kavrayışı, kendisinin bu değerleri kişilerarası ve ruhsal olarak deneyimlemesiyle gelişmiştir.

Son olarak, bu etnografik ortamın, kültürel ruhu ve onun içindeki psikolojik olarak yoğrulmuş kültürü inceleyenler açısından nasıl kuramsallaştırılacağı; antropoloğun gözlemlerinin, aktarımlarının, kaygılarının ve ona yöneltilen yansıtmaların ve yansıtmalı özdeşleşmelerin, görüşülen kişinin dışavurumlarıyla, betimlediği deneyimleriyle, kültür ve yaşamöyküsü anlatımlarıyla ilişkili olarak yaptığı katkının nasıl kavranacağı meselesine dönebiliriz. Kracke, Briggs, Obeyesekere ve diğerleri bu tür ortamlardaki önemli öğeleri betimlerler; Crapanzano (1980) bu öğelerin sonuçta nasıl bir araya getirileceğini göstermeye çalışır. *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (Tuhami: Bir Faslı'nın Portresi) adlı yapıtında kendi üzerine düşünen çağdaş etnografyanın alanını tanımlar. Diğer psikanalitik antropologlar, kültürün veya kişisel simgelerin yaratıldığı ve dışavurulduğu potansiyel uzama ve etnografın aktarımlarının bağlandığı kültürel çağrışımsal nesnelere vurgu yapmışlardır. Crapanzano, etnografik ortama da benzer bir kavrayışı taşır. Antropolojik bilginin –antropoloğun sonradan bir kültürün gerçekliği olduğunu iddia ettiği bilginin– yanlış sunulduğunu ileri sürer. Bu bilgi bizatihi potansiyel uzamın veya Ogden'in analitik üçüncü kavramının (1994) izinden giderek söylersek etnografik üçüncünün bir parçasıdır. Ne görüşülen kişinin ne de etnografın perspektifine ve deneyimine indirgenebilir, bütünüyle ilişkisel olarak temellendirilmiş ve yaratılmıştır: "Etnografik ortam, bireyler arasında gerçekleşen herhangi bir karşılaşma veya insanın kendisi üzerine düşündüğü anlarda kendisiyle karşılaşmasında olduğu gibi, tarafların belli bir gerçekliğe razı olduğu karmaşık bir müzakeredir her zaman. Bu 'gerçeklik' taraflardan hiçbirine ait değildir (belli bir toplumsal veya ruhiçi ortamdan uzaklaştırılmış bir gerçekliğe sahip olmaktan söz etmek ne kadar mümkünse tabii). Bu gerçekliğin –ki bu çok önemlidir– meseleyi kolaylaştırmak için kişinin razı olduğu karşı

tarafın gerçekliği olduğu varsayılır" (Crapanzano 1980, ix).

Crapanzano, gerçekliğin müzakere edilmiş doğasını yadsıma ihtiyacını, gerçekliğin ortaklaşa inşasının tam olarak tanınmasının yarattığı kaygılara ve "ortamın araştırmacının ruhuna dayattığı yük"e (xiii) bağlama konusunda Devereux'nün izinden gider. Devereux gibi o da anlamlı nesnelliği ve genelleştirilebilirliği sağlama almak için kullanılan çeşitli yöntemlere işaret eder (örneğin yinelenen sorgulama, tutarlılığa ve örüntülere odaklanma, çoğul araştırma tarzları) ve bu yöntemlerin, hatta kendi üzerinde düşünme ve kendini değerlendirmenin bile, "müzakere edilmiş gerçekliğin nesnelleştirilmesi ve bu gerçekliğin Öteki'ne atfedilmesi için rasyonalizasyon görevi gör[düğünü]" iddia eder (x). Diğer çağdaş etnograflar ve psikanalitik düşünürler gibi Crapanzano da, bir kültürü ve onun üyelerini sanki durup incelenmeyi bekliyorlarmış gibi sunan mesleki eğilimi eleştirir: "Meselenin Öteki'ne ve onun gerçekliğine ilişkin bilgi edinmek olduğu etnografik ortamda, müzakere edilmiş gerçekliği görüşülen kişiye atfetme konusunda çok güçlü bir zorlama vardır" (x). Yazarın betimlediği bu eğilim, analistin keşiflerini analiz edilen kişinin doğasında varmış gibi kavramsallaştırma eğilimine çok benzer: "Antropolog kendisini etnografik ortamın dışında tutarak ortamın esas dinamiklerini yadsımış olur ve incelediği insanların, bu insanların hal ve tavırlarının statik bir görüntüsünü üretmeye varır. İnsanların 'kültürü' haline gelen... işte bu *görüntüdür*" (ix).

Psikanalitik antropoloji literatüründe, ruh ile kültürün –birinin diğerine indirgenemediği ya da birinin diğeri tarafından belirlenmediği ama her birinin diğerinin içeriğini doldurduğu– kesişimlerine dair giderek karmaşıklaşan açıklamalara rastlıyoruz. Aynı zamanda bu değerlendirmelerin ruhsal içeriğe ilişkin evrenselci nosyonlardan veya kültürün temelinde biyo-evrimsel ve içgüdüsel tümeller bulunduğu fikrinden uzaklaştığını görüyoruz. Bu anlamda bu değerlendirmeler, doğaya indirgenmeyen içsel bir ruhu kavramayı zor bulan ve psikolojiyi biyolojiyle bir tutan sosyal bilimcilere hitap ediyor. Değerlendirmelerin yazarları, kavrayışlarını formüle etmek için uygun psikanalitik terimlere her zaman sahip olmaksızın, ruhun, öznelerarası (aktarımsal ve karşı aktarımsal) ortamda ve esas olarak çocukluk geçmişinden ziyade, ruhiçi "şimdi ve bu-

rada"da, dışa ve içe yansıtmalı olarak kurulmuş olduğunu düşünmektedirler. Kültür-ruh bağını, geçiş nesnelerine ya da potansiyel uzama, canlı, fantazi ve duyguyla yoğrulmuş kişisel simgelere dayanarak kavramsallaştırmaktadırlar. Bazıları, Freud'un ruhsal içerik konusundaki evrenselciliğine –örneğin evrensel Oidipus kompleksi kavramına– karşı çıkar ve bu evrenselciliğe karşı deneysel argümanlar geliştirir (bkz. örn. A. Parsons 1964; Obeyesekere 1990). Ama aynı zamanda cinselliğin, saldırganlığın, kaybın, bağlılığın ve diğer temel ruhsal deneyimlerin insan yaşamı için ne kadar önemli olduğunu deneysel olarak belgelerler.

Psikanalizin ve antropolojinin verileri, hem psikanalizde en açık biçimiyle ben psikolojisinde yansıtılan bireyleşmiş, sınırlandırılmış Batı tarzı kendilik anlayışına hem de suçluluğu duygunun ve çatışmanın asal güdüleyicisi olarak gören psikanalitik eğilimlere meydan okur. Böylece bu veriler, örtük veya açık bir biçimde, yapısal kuramın bazı versiyonlarının Batı eğilimini vurgularlar. Psikanalistler ve antropologlar, bir yandan birçok kültürün bilinçdışı yaşamı alenen kendi içine aldığını ve bu kültürlerin rüyalara, fantazilere, mitlere ve kendinden geçmeye, psikolojisi bu hallerle bilinçli uyanık haller arasındaki bölünmeyi kuramlaştırmış olan Batı kültüründen çok daha fazla onay verdiğini belirtseler bile, bilinç ile bilinçdışının topografyasının insanın psikolojik yaşamını her yerde şekillendirdiğini örtük ya da açık bir biçimde kabul ederler.

Psikanalitik etnografya, tıpkı klinik araştırmanın yaptığı gibi, duyguların ve kendiliklerin doğal, kültürel ve bireysel olarak hem verili hem de yaratılmış olduğunu; insanlara ve durumlara anlam atfedildiği her defasında kişilerarası deneyimlerin, kültürel kategorilerin, toplumsal süreçlerin, bedensel deneyimlerin ve algıların içe ve dışa yansıtmalı olarak yeniden biçimlenişlerine rastlandığını gösterir. İnsanlar olarak, kültürel anlamlar, toplumsal oluşumlar, tarih ve toplumsal uygulama örüntüleri yaratma yeteneğine, ayrıca kişisel anlamı yaratan bilinçdışı, fantazi ve duygu yüklü, içe ve dışa yansıtmalı inşalarla uğraşma yeteneğine doğuştan sahibiz. Biyolojik temelleri ne olursa olsun, doğuştan gelen bu yetenekler hem kültürel anlam hem de psikolojik anlam yaratma yetisini ayakta tutar.

Dolayısıyla psikobiyolojik olanak, bilinçdışı duygulara ve fantazilere sahip olmamızı ve hem ilk bakıcılarımızla ilişkimizde hem

de sonraki ilişkilerimizde bunlara karşı belli bir tepki örüntüsü geliştirmemizi sağlar. Bu tepki örüntüsünü geliştirdikçe, duygusal anlam atfeden aktarımlarla, yaşam boyu devreye soktuğumuz içe ve dışa yansıtmalar aracılığıyla bir kendilik algısı ve kendilik duygusu oluştururuz. Aynı zamanda, hem işleme ve yorum yetileri psikobiyolojik olarak verili olduğundan hem de "kültürel" anlam her zaman bireysel olarak iletilip duygusal olarak tikelleştirildiğinden, kültürel anlamları bireysel olarak edinir ve kullanırız. Anlamlar ve anlam sistemleri yalnızca ortak ve kültürel değildirler. Kültürel duygusallık örüntüleri ve kendiliğe ilişkin anlamlar da işin içine girer, çünkü bazı duygular daha kesin bir biçimde sınıflandırılmıştır, bizzat bakıcılar bunları dışavurur, anlatılar ve hikâyeler bunları ayrıntılandırır, çünkü duygusal etkileşim örüntüleri ve karşılıklı duygusal anlam atıfları çocukluktan başlayıp yaşam boyu sürer. Ama bu örüntüler bireyin kendilik, duygu, kültürel simge ya da anlam duygusunu tek başlarına belirlemez ya da bunların şekillenmesinde öncelikli değillerdir. Birey için anlam her zaman kültürel olduğu kadar bireyseldir de.

Freud (1911) dünyayı ruh ve gerçeklik olarak ikiye ayırmış, psikolojik gelişmenin önceden verili olan gerçeklikle, yani "dış dünya"yla uzlaşmaya dayandığını düşünmüştü. Bu dış dünya fiziksel maddesellik, ebeveyn ikazları ve davranışlarından kaynaklanan engellenme, toplum veya kültür olarak kavramsallaştırılmıştır. Benim geliştirdiğim açıklamada ise tersine birey kendiliği ve dünyayı oluşturduğu için gerçeklik de onun tarafından inşa edilir. Özne açısından bakıldığında, bireyin verili bir gerçekliğe veya kültüre kaydedilmesinden, alınmasından ve uyum sağlamasından çok, ben ile gerçekliğin ya da ruh ile kültürün aynı anda inşa edilmesi söz konusudur. Hem klinik ortam hem de etnografik ortam, kendiliğin ve nesne dünyasının, kişisel ve kültürel anlamın bu şekilde bireysel olarak tekrar tekrar şekillendirildiğini belgeler. Biz kültürel ve dilsel dünyayı bilinçdışı, duygu yüklü ve fantaziye dayalı anlamlarla donattıkça ve donattığımızdan dolayı o da bizim için var olur.

Duygusal ve fantaziye dayalı anlamın bilinçdışı yaratımını süregiden bir bireysel süreç olarak ele alan bu yorum, kültürle ilgilendiğimiz kadar onu deneyimleyen bireyle de ilgileniyorsak, ortak anlamlarla ilgili genelleme yapmanın yeterli olmadığını kabul et-

memiz gerekeceğini öne sürer – bu ortak anlamlar kültürel anlamların yanı sıra psikodinamik anlamları içerse bile, şu günlerde ortak kültürden söz ettiğimizde artık bütüncü, yamasız bir kültürel anlam ağını kastetmediğimizi hep aklımızda tutsak bile. Anlam yaratma süreci, sadece yaşamın erken dönemlerinde geliştirilen kişiye özgü anlamların, kişi toplumsallaştıktan sonra geliştirilen ortak anlamlarla kaplanması ya da kişiye özgü anlamların ortak psikolojik anlamlardan ayrıştırılması değildir. Kültürel pratikleri veya anlamları iletenler bile, bu pratiklere ve anlamlara önceden kişisel, kendilerine özgü bir biçim vermişlerdir. Kültürel fenomenler hakkında genelleme yapabilsek bile, kültürel kategorilerin ve pratiklerin ne kadar insan varsa o kadar çok bireysel yorumu olduğu da söylenebilir. Kişisel anlam sadece kültürel terimlerle anlaşılamaz.

Toplumbilimcilerin ve diğer çağdaş kültür düşünürlerinin bu görüşü kabul etmeleri çok zordur. Hem kültürle hem de ruhsal veya duygusal yaşamla ilgilenenler bile kültürü ruha yaptıkları gibi sorunsallaştırmazlar. Onlara göre psikolojik anlamlar kültürel anlamları telkin edebilir ya da onları canlandırabilir ve kültürel dışavurumu sağlayabilir; ama kültürel anlamların ve kültürün ruhu şekillendirdiği gibi kültürel anlamları şekillendiremez, değiştiremez veya oluşturamazlar. Psikolojik belirlenimcilik veya indirgemecilik konusunda bir yasaklama söz konusudur ama kültürel, söylemsel, toplumsal veya siyasal belirlenimcilik veya indirgemecilik için böyle bir yasaktan söz edilemez.

Bu bölümlerde psikolojik olanın tıpkı kültür gibi indirgenemez olduğunu, insan yaşamını ve toplumu şekillendirme ve kurma konusunda kültür kadar güçlü ve etkili olduğunu iddia ediyorum. Klinik psikanaliz ve psikanalitik antropoloji –kültüre, dile ve iktidar ilişkilerine ilaveten ama bunlardan farklı bir düzenekte– birey için anlamı inşa eden bireysel psikolojik süreçleri gösterir. Kültürel ve psikolojik anlamın hem dışarıdan sunulduğu hem de içeriden yaratıldığı ve üçüncü bir alanda benzersiz bir nitelik taşıdığı yolundaki geçişsel kavrayış, iki düzeneğin birleşimini ifade eder.

Psikolojik yaşam kültürden daha yamasız bir bütün değildir. Psikanaliz, bilinçdışı fantazilerin ve çatışmaların çeşitliliğini ve bireyin ruhsal yaşamını tanımlayan karmaşık iç dünyaları gösterir. Böyle bir çeşitlilik ve karmaşıklık, kültürel tını/kişisel tını karşıtlı-

ğına bağlı olarak iki kola ayrılmaz. Tıpkı kültürü kültürel olarak düzenlenmemiş kategorilere ayırdıkları için eleştirilen psikolojik kuramcılar gibi, kültür düşünürleri de ruhu, kültürel ve toplumsal açıdan uygun olduğunu düşündükleri anlamlara, duygulara veya kendilik ya da kimlik veçhelerine ayırır. Halbuki, psikodinamik anlamların ve deneyimin kendine özgü bütünlüğü içinde, kültüre bir şekilde bağlı olanla olmayanı birbirinden ayıramayız.

Ne var ki antropolojik projenin açıkladığı gibi, psikolojik olanın kendine özgü ayrı bir düzenek olarak kabul edilmesi, kültürün anlamda, kendilikte ve duyguda hiçbir girdisi olmadığı anlamına gelmez. Psikanalistlerin, toplumsal ve kültürel formları çoğu kez yanlışlıkla psikolojik olana indirgediklerini, kültürlerarası deneysel gözlemle uyumlu olmayan bir evrensel gelişim evreleri kuramına bel bağladıklarını ve kültürel tikellik ile kültüre gömülmüşlüğü görmezden gelen bir evrensel simgesellik kuramına başvurduklarını ileri süren kültürcü ve sosyal bilimci eleştirilere katılıyorum. Klinik danışma seansında hem ortak ya da kişiye özgü kültürel anlam inşaları hem de kendiliklerin, duyguların ve anlamın kültürel inşaları önemli bir hale gelir.

7

Kültür Üzerine Sonsöz: Danışma Odasındaki Kültür Üzerine Ön Düşünceler

> Çocukluk dönemindeki ben kimliği krizlerini belirlemiş olan tarihsel prototipler, belli aktarımlarda ve belli dirençlerde açığa çıkar.
>
> Erik Erikson, "Ben Gelişimi ve Tarihsel Değişim"

BETİMLEDİĞİM antropolojik düşünce, kültürleri divanda analiz etmenin, kültürel bağlam dışında psikolojik tümeller dayatmanın veya "dış gerçeklik" hakkında genellemeler yapmanın epey ötesine geçen bir düşüncedir. Ruhu saha araştırmalarıyla inceleyen antropologların, hem etnografik bulgularını ve deneyimlerini kavramak hem de yazılarına uygun bir kuramsal incelik katmak için, çağdaş psikanalitik kuram ve klinik kavrayış konusunda sürekli bilgilenmeleri gerekebilir; ama psikanalitik derslerini iyi öğrenmişlerdir. Buna karşılık psikanalistlerin de, danışma odasında kültürü klinik açıdan anlayabilmek için derin içerimleri bulunan antropolojik kuramları, bulguları ve epistemolojik düşünceleri görmezden gelmemeleri gerekir. Klinik çalışmada (tıpkı gündelik hayatta olduğu gibi) her gün türlü şekilleriyle kültürle yüz yüze geliriz. Bu bölümde sunduğum, kişisel anlamın kültürün ve kültürel anlamın kavranması açısından taşıdığı öneme ilişkin daha kapsamlı düşüncelerimden türemiş olan kestirme düşünceler, böyle bir karşılaşmanın neye yol açabileceğini belirlemeye yönelik hazırlık niteliğinde bir girişimdir.

Kültür, danışma odasında hazır ve nazırdır; gelgelelim, en azından Batılı analistler tarafından, henüz neredeyse hiç fark edilme-

miş ve araştırılmamıştır. Kanımca, nasıl ki feminizm cinsiyete ve cinselliğe ilişkin klinik ve kuramsal anlayışımızı etkilemişse, psikolojik antropoloji, kendilik ve duygu antropolojisi ile kültürel, tarihsel anlamda duyarlı birkaç analistin üretken düşünceleri de bizim kendiliğe, kimliğe, ruha ve danışma odasındaki kültüre ilişkin anlayışımızı etkilemelidir. Analiz ortamının kendisi ve bu ortamdaki ruhlar içeriden yaratılmalarının yanı sıra kültürel olarak da sunulurlar. Freud'un bir zamanlar patoloji incelemesinin normalliği açığa çıkardığını savunması gibi, antropolojik incelemeler de bizim her zaman sadece türsel evrensel oidipal veya pre-oidipal ruhla değil, Ilongot bir kelle avcısıyla, küçük bir Eskimo kızıyla, Brezilyalı yerli bir siyasi liderle veya bir Yeni Gine kabilesinden şaşkın ve üzgün bir oğlan çocuğuyla etkileşime girdiğimizi belirtir. Klinikte, hepimiz başlangıçta ruhlarını, ailelerini ve kültürlerini hiç bilmediğimiz yabancı yerlileri tedavi ederiz.

Kolay bir iş değildir bu. Antropologların sezgisel bir kültürel belirlenimciliğe kapıldığını öne sürmüştüm; kültürün ince ayrıntıları üzerinde –kültürel anlam ağlarını tahlil ederek– ısrarla dururken bireyin ruhsal deneyiminin tüm veçhelerinin sürekliliğiyle bütünlüğünü görmezden gelebiliyor, hatta ruhu tamamen göz ardı edebiliyorlar. Analistler de aksine ruhun bakış açısına dayanarak –ruhsal anlam ağlarını analiz ederek– düşünürler ve çoğunlukla kültürün psikolojik gücünün hemen hemen hiç farkında değildirler. Belki de sosyal bilimci olmayı seçenler, karakterleri gereği, yansıtmalı olarak dertlerin ve fırsatların dışarıdan geldiğini düşünen paranoid dışsallaştırıcılar olmaya, analist olmayı seçenler ise dünyanın içeriden yaratıldığını düşünen tümgüçlü (veya depresif) narsisistler olmaya sezgisel anlamda daha yatkındırlar. Dolayısıyla analistler, eğitimleri ve belki karakterleri gereği tarihsel, toplumsal ve kültürel güçleri önemsiz görürler.

Danışma odasındaki kültür üzerinde düşünürken, Fast'in (1984) gözlemlenen cinsiyet ile öznel cinsiyet arasında yaptığı ayrımı ödünç alabiliriz. Cinsiyet söz konusu olduğunda bu ikisi katı bir ayrım oluşturmaktan çok, çakışan kategorilerdir. Yine de cinsiyetleri, kişinin cinsiyet duygusuna bağlı bilinçdışı fantazilerden ve kendilik kavrayışlarından farklı olarak tanımlayan psikolojik örüntüleri kavramsallaştırmak, bulgusal anlamda faydalıdır. Benzer bir

ayrım psikolojik kültürü de aydınlatır. Antropolojik düşünce hem gözlemlenen hem de öznel kültüre odaklanır – bir taraftan kültürlerdeki yaygın psikolojik süreçlere ve örüntülere, diğer taraftan belli bir kültürde veya grupta bir kişiyi, kendiliği, nedenleri ve duyguları neyin inşa ettiğine dair kültürel (ve bireysel) anlayışa bakar. Aynı zamanda, kültürel grupların üyeleri etkileşime girdikleri diğer insanların karşısında kendilerinin kim olduğuna dair bir anlayış geliştirdiklerinde de öznel kültürü gözleriz. Kendi çokkültürlü toplumumuzda da (farklı etnik kökenlerde, farklı aile normları ve hayat tarzları hüküm sürer) gözlenen kültür örüntülerini, öznel kültürden –bugün politik ve kuramsal anlamda önemli olan etnik ve ırksal grupların üyelerince taşınan kültürel kimliklerden– ayırabiliriz.

Önceki bölümlerde tartışılan antropologlar (psikanalitik biyoiçgüdüsel evrenselciler hariç) ve klinik ortamda kültürün farkına varmış birkaç psikanalist (örn. Doi 1973, 1990; Erikson; Kakar 1990) gözlemlenen kültür alanında olduğumuzda, altta yatan evrensel psikolojik tümellere yüzeysel olarak dayatılmış kültür farklarından söz etmediğimizi açıkça ortaya koyar. Daha önce aktardığımız gibi, bilinç ile bilinçdışı süreçler arasında kültürel açıdan yaygın olan çok farklı bağlantıların ve bu süreçler arasında kültürel olarak oluşturulmuş sınırların keskinliğinin farkına varmamızı sağlarlar. Kültürler arasındaki bu ayrımlar, düşlerin kültürel olarak ne derece önemli ve yorumlanabilir sayıldığını, nasıl deneyimlendiğini ve rüya gören kişi için gerçek hayatta işe yarar olup olmadığını belirleyebilir. Antropologlar, gerek cinsiyet çatışmalarındaki kültürel örüntülerin, gerekse cinselliğin serbestlik, bastırılma ve kültürel şekillenme ölçülerinin farklılaştığına değinirler. Trans halinin, cinnetin ve diğer farklılaşmış bilinç biçimlerinin kültürel kabulünü, fazlasıyla tanınan ve az tanınan duygularla bunların ne ölçüde söze döküldüğünü, yaygın kültürel yaşam anlatılarını, kendiliğe ve kendilik-öteki sınırlarına ilişkin çeşitli kavramsallaştırmaları incelerler. Kayba ve yas tutma örüntülerine verilen, kültüre bağlı olarak değişken tepkileri, psikolojik bozukluk ve krizlerdeki kültürel örüntüleri anlatırlar. Kültürel olarak çeşitlilik gösteren evlilik ve ebeveynlik ilişkilerinin, duygu yüklü iç dünyalardan ve kültürel öykülerden oluşan farklı kümelenmeleri nasıl şekillendirip yansıttığını betimlerler.[1]

Öyle görünüyor ki analistlerin kendiliğin, bilinçdışı fantazinin ve duygunun inşasına yardımcı olan bu temel kültürel farklılıkların ayırdında olmaları gerekmektedir. Obeyesekere ide, bene ve üstbene ilişkin yapısal kuramın, bizi farkında olmadan zaten ruhsal işleyiş hakkındaki kültürel varsayımların içine çektiğini öne sürer. Bu kitap, ruhsal fantazi içeriğine dair evrenselleşmiş açıklamaların, gelişime ilişkin yapısal gerekliliklerin ve çocukluk dönemine ilişkin zorunlu gelişim aşamaları varsayımlarının da bunu yaptığını öne sürüyor. (Özellikle, yapısal kuram ve gelişim hakkındaki evrenselleşmiş psikanalitik varsayımlar, Freud'un Oidipus kompleksini nevrozun düğüm kompleksi olarak ele aldığı sonraki argümanında birleşirler.) Bu kitapta ve başka yerlerde belirtmiş olduğum gibi, bu düşünceler, gelişimi ve cinsiyeti yeniden düşünmemizi gerektirir. Gözlemlenen kültürdeki çeşitliliğin yeterince farkına varmanın yanı sıra kişisel anlamı ve iç dünyayı oluşturan bilinçdışı aktarım süreçlerine dikkat etmek, kültürel anlamların, simgelerin ve süreçlerin nasıl dışavurulduğunu fark etmemizi sağlar ve analiz ortamını şekillendirir. O halde, fantazide, savunma süreçlerinde, utanç ve suçluluk ifadelerinde, bireyleşme ve ilişki kurma tarzlarında ve diğer birçok alanda kültüre özgü eğilimlerle karşılaşmayı beklemeliyiz.

Analitik literatürde, özellikle de psikopatolojinin kültüraşırı değerlendirilmesini ele alan yazılarda, bu tür bir yeniden düşünmenin ilk adımlarını bulabiliriz. Klinik tedavi uzmanı-antropolog Anne Parsons, eski bir makalesinde bu meselelerin zorluklarını en açık biçimde ortaya koymuştur. "Büyücülük ve Sanrıda Anlatımsal Simgesellik" (1969c) başlıklı yazıda sunulan vaka incelemesinde, büyücülük inancının kişinin içinde yaşadığı kültürün tüm üyelerince kültürel olarak kabul edilmiş olması durumunda, klinik tedavi uzmanının kişideki paranoid sanrıları nasıl ayırt edebileceğini sorar. Güçlü önsezilere dayanan "İçgörünün Önündeki Kültürel Engeller ve Aktarımın Yapısal Gerçekliği" (1969b) başlıklı diğer bir

1. Bu sonuncusu elbette en uzun ve en heyecan yüklü kültürlerarası psikanalitik tartışmanın, Malinowski'yle başlayan, Oidipus kompleksinin evrenselliğine ilişkin tartışmanın odak noktasıdır. Bu çerçevedeki açıklamalar için bkz. A. Parsons 1964; Spiro 1982, 1992; Obeyesekere 1990; Johnson ve Price-Williams 1996. Ebeveynliğin kültürel çeşitliliği ve sonuçları için bkz. Kurtz 1991, 1992; Okonogi 1978, 1979; Whiting vd. 1958.

makalesinde, terapiste yönelik belli aktarım tutumlarının kültüre özgü olduğuna dikkat çekerek analiz ortamının bazı hastalar için taşıdığı kültürel anlamı ya da hastayla analist arasındaki gerçek kültürel ve sınıfsal farklılıkların bazı hastalar için taşıdığı önemi kabul etmeyen analitik beklentileri ve aktarım yorumlarını tartışmaya açar.[2] Son zamanlarda, görünürde narsisizme yönelik klinik ilginin bir sonucu olarak, ama aynı zamanda belki de analistler oidipal suçluluğun kültüre özgülüğünün ayırdına sezgisel olarak daha çok vardığı için, utanca yönelik analitik ilgi artmıştır. Utanç ve suçluluk literatürünün de öngördüğü gibi, utanç da kişiye özgüdür, çünkü farklı kesimlerden, hayatlardan gelen hastalar için kültürel kavrayışlar, onların kim olduğunu ne yaptıklarıyla bağlantılandırır, yaptıkları şeylerin aileleri için utanç ya da övünç kaynağı olacağını düşünmelerine yol açar. Sahiciliğe, yani meslekten, aileden, rol ya da statüden ayrı bir hakiki veya içsel kendilik olduğuna ilişkin Batılı nosyonlar, tarihsel ve kültürel inşalardır.

Batılı olmayan birkaç analist (Kakar 1995; Akhtar 1995; daha önceki bir psikiyatrik açıklama için bkz. Doi 1971), Geertz'in yaptığı gibi, kendilik/öteki sınırlarında, ruhiçi ve kişilerarası kendilik/öteki ilişkilerinde bulunan yaygın kültürel farklılıklara dikkat çeker. Bu bağlamda, bireyleşme ve bireyselliğin yanı sıra analiz edilebilirlik hakkındaki psikanalitik varsayımların da yeniden düşünülmelerini ve kültürel olarak konumlandırılmalarını savunurlar. (Önceki bölümlerden birinde belirttiğim gibi, Kakar normal cinsiyet hakkındaki psikanalitik varsayımlara dahil olan kültürel normları da sorgular.) Kakar, kültüre özgü bireyci görüşlerin klinik olarak dayatılmaması uyarısında bulunurken endişelerini etkili bir şekilde dile getirir: "[Hastam] Pran'in bence olduğundan daha hasta

2. Parsons'ın dikkat çekici çalışması, benim burada gösterdiğimden daha fazla ilgiyi hak ediyor. 33 yıllık kısa yaşamında ve kültürel farkların analiz gündeminde neredeyse hiç olmadığı bir dönemde, psikopatolojideki kültürlerarası farklara, kültürlere özgü oidipal kümelenmelere ve aile örüntülerine, farklı kültürlerden gelen insanlarla girilen klinik ilişkinin anlamına ve kültürle uyumlu hale getirilmiş psikiyatrik tedavi ihtiyacına ilişkin sıra dışı bir dizi meseleye işaret etmeyi başarmıştır. Aynı zamanda, hem analitik düzenin direncindeki yapısal ve psikodinamik etkenlere hem de adayların karmaşık kişisel ve akademik motivasyonlarına ve arzularına odaklanarak, akademik araştırmacılar için psikanalitiz eğitimi hakkında ayrıntılı bir makale kaleme almıştır (1969d).

görülmesine yol açan bu tarz bir psikanalitik beklenti, ne ölçüde hastanın cinsel farklılaşma ve ayrılma-bireyleşme sürecine dair klinik değerlendirmeye sızan kültürel kirlenmeden kaynaklanıyor acaba?" (1995, 279). Ardından şu karara varır: "Farklı bir kültürde yapılan klinik çalışma, Amerika ve Avrupa'nın psikanalitik söylem üzerindeki tahakkümü yüzünden Batılı kültürel (ve ahlaki) muhayyilenin, bazen gizli 'sağlık ve olgunluk yasaları' olarak psikanalitik kuramlaştırmaya sızma eğilimi gösterdiğini fark etmemizi sağlar... Psikolojik olgunluk, gerçekliğin doğası, çatışmaların ve komplekslerin 'olumlu' ve 'olumsuz' çözümleri hakkındaki kültürel hükümler, sık sık karşımıza evrensel psikanalitik kurallar kılığında çıkarlar" (280-1).[3]

Nihayetinde Kakar, Hintli hastalarının özgüllüğüne yönelik bu klinik dikkati yeniden genel psikanalitik projeye taşır. Hem aşırı bireyleşmenin hem de aşırı bağlılığın kimi kültürlerde diğer kutup pahasına güçlendirilebileceğini belirtir: "Kültürel olarak kişilerarasılığın ve kişilerötesiliğin vurgulanmasına rağmen, geleneksel hayatlar süren Hintli hastalarımın bilinçdışı yaşayışları itibarıyla başlangıçta fark ettiklerinden daha bircy olduklarını keşfettim. Benzer şekilde, özerk bireyselliğe yapılan Batılı kültürel vurguya rağmen, Avrupalı ve Amerikalı hastalarım da ilişkilere *fark ettiklerinden* daha fazla bağlılar. Bireysel ya da komünal, kendilik ya da öteki, zihinsel yaşam örgütlenmesini ele almanın tamamlayıcı yollarıdır. Herhangi bir kültür... doyurucu insan yaşamına ilişkin ideolojisi gereği, birinin ya da diğerinin önemini vurgulayabilir ve böylece kişinin *bilinçli* kendilik deneyimini bireysel veya komünal tarzların ağır bastığı biçimlerde şekillendirebilir, ancak bu ikisi diyalektik bir ilişki içinde var olurlar" (274).

Klinik olarak çeşitli kültürlerden ve ülkelerden insanlarla çalışmış olduğum için kendimi şanslı sayıyorum, ama sanırım böyle bir pratik, adı bu şekilde konmamış olsa da, tarihsel anlamda istisnai olmaktan çok analitik bir kuraldır. Freud ve önceki analistler, bir

3. Her psikanaliz okuru psikanalitik kuramlar arasında çarpıcı ulusal farklılıklar (çağdaş dönemde Fransız, İngiliz, Amerikan, Arjantinli vs.) bulabilir. Buna karşılık, psikanalitik iddiaların kültürel varsayımlara gömülü olma biçimlerini vurgulayanların başında Avrupalı ve Amerikalı olmayan analistler gelir.

Orta Avrupa kültüründe çakılı kaldıkları ve farkına varmadan bu kültürden yola çıkarak genelleme yaptıkları için defalarca eleştirilmişlerdir, ama aslında Freud'un hastaları farklı ülkelerden geliyorlardı (klasikleşmiş vakalarından en azından "Kurt Adam" ve "Miss Lucy R." böyleydi; Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle Amerika'dan, İngiltere'den ve öteki Avrupa ülkelerinden hem hasta olarak hem de analist adayı olarak birçok insan gelmişti.) Üstelik, İkinci Dünya Savaşı'ndan ve psikanalistlerin göçünden sonra, hastanın da analistin de kendi dilini konuşmadığı çok sayıda analiz yapılmış olmalıdır (bu konuda daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Amati-Mehler, Argentieri ve Canestri 1993; Akhtar 1995). Dahası, ben kendi deneyimimde "öteki" kültürlerden gelen hastalarda düşüncelerin, ifadelerin, fantazilerin ve çatışmaların özgüllüğünü fark etmeye başladığımda, hastaların her birindeki kültürel özgüllüğün ayırdına varmamanın imkânsız bir hale geldiğini keşfettim. Benim kültürümden (adı konmamış beyaz Amerikalı kültürü) geldiği varsayılan hastalar da özel kültürel ürünlerdi ve kendilerine özgü kültürel bir konumları vardı.

Bu gözlemler, önceden ileri sürdüğüm savları geçersiz kılmaz; üstelik bu gözlemleri kültürel olarak belirlenimci bir tarzda da ifade etmiyorum. İnsanlar bireysel olarak ve kendilerine özgü yollarla kültürel kendilikler ve duygular oluşturur, kültürel anlamlara ve yorumlara hayat verirler. Ama hayat verdikleri şey yine de özgül kültürel kendilikler, duygular ve anlamlardır. Özgül kültürel örüntülere her zaman bireysel bir biçim verilir. Kracke'nin bize hatırlattığı gibi; Kagwahivliler, Viyanalılar ve New Yorklular hakkında genelleme yapabilsek bile, herhangi bir kültürün farklı üyeleri, Freud'un yüzyıl dönümündeki Viyanalı hastaları veya bugün New York'ta çalışan herhangi bir analistin hastaları kadar bireysel vakalar olacaktır.

Danışma odasındaki kültür, yalnızca tanımlamış olduğum gözlemlenen kültürel örüntü –farklı kültürlerin farklı yaygın kendilik ve öteki inşalarına, düşünme tarzlarına, fantazilere, vs. sahip olduğunu kabul etme– uyarınca dışavurulup deneyimlenmez. Danışma odasında aynı zamanda öznel kültüre de rastlarız. İnsanlar, gerek bilinçli gerek bilinçsiz olarak kültürel bir öznellik yaratırlar ve benim deneyimlerime göre kültürü bilinçli olarak, düşünceye karşı bir

savunma olarak da kullanırlar. Psikanaliz, başlangıcından itibaren öznel cinsiyetle ve cinsellikle ilgilenmiş, bunları bilinçdışı fantazinin ve zihinsel yaşamın temeli saymış, ancak öznel kültürü neredeyse görmezden gelmiştir. Diyebiliriz ki psikanaliz kültür, ırk, etnisite, milliyet veya köken hakkındaki bilinçli ve bilinçdışı fantazilerin ruhsal merkeziliğini fark etmeye karşı kültürel bir kör nokta geliştirmiştir. Freud'un cinsiyeti ele alışında olduğu gibi, kuram ile vaka arasında bir çelişki görebiliriz. Freud'un bütün vakaları kültürel ve tarihsel gözlemlerle, kültürel bilince ilişkin gözlemlerle ve cinsiyete, Yahudiliğe ve öteki kültürel kimliklere ilişkin (Freud'a ve hastalarına ait) kültürel kavrayışlarla doludur (*Düşlerin Yorumu*'nda yüzyıl sonu siyaseti ve kültürü hakkında bilgi için bkz. Schorske 1979). Öznel kültür, kendiliğin ve kimliğin özgül anlamlarında, bilinçli ve bilinçdışı fantazinin özel iç dünyalarında oluştuğu veya kök saldığı ölçüde, bunları tıpkı cinsiyet, cinsel kimlik, aile tarihçesi ve öznelliğin diğer veçheleri gibi analiz edebilmemiz gerekir.

Analistler arasında bir tek Erikson öznel kültürü eksiksiz ya da sistematik bir şekilde analiz etmiş veya dikkate almış görünmektedir. Erikson, psikolojik yaşam ile kültürel yaşamın iç içe geçmesi konusuna sürekli ve ısrarlı bir şekilde dikkatini vermiştir. Tarihin, toplumun ve kültürün, temel kendilik ve ruh örgütlenmesi ve deneyimiyle nasıl girift bir kurucu ilişkisi olduğunu klinik ve psiko-tarihsel açıdan belgelemiş; kültürün, tarihin ve etnik kökenin bilinçdışı fantazileri, semptomları ve çatışmaları nasıl canlandırdığını göstermiştir.

Erikson, ruh ile tarihi eşit ölçüde göz önünde bulundurmak ister. *Childhood and Society*'de, psikanalistlerle girdiği örtük diyalogda şunu iddia eder: "Eğer psikanaliz şimdiye kadar psikoseksüeli sosyalden ayırmışsa, ben ikisi arasında bir köprü kurmaya çabaladım" (1950, 108). Ayrıca klinik tedavi uzmanlarına hitaben de *Identity and the Life Cycle*'da (Kimlik ve Yaşam Döngüsü) şunları söyler: "Etnik bir alanı, tarihsel bir dönemi veya ekonomik bir uğraşı paylaşan insanlar, iyi ve kötüye dair ortak imgeler tarafından yönlendirilirler. Son derece çeşitli olan bu imgeler, tarihsel değişimin ele geçirilmesi zor olan doğasını yansıtırlar; yine de çağdaş toplumsal modeller biçiminde, iyi ve kötünün zorlayıcı prototipleri biçiminde, her bireyin ben gelişiminde belirleyici bir somutluk

kazanırlar" (1959, 18). Erikson bu "köprü"yü, bu "belirleyici somutluk"u kuramlaştırmak için psikanalistlere çağrıda bulunur. Aynı zamanda tarihçilerden ve sosyal bilimcilerden de benzer bir talebi vardır: "Öte yandan, tarih öğrencileri basit bir gerçeği, tüm bireylere bir annenin hayat verdiğini, herkesin bir zamanlar çocuk olduğunu, insanların yaşama çocuk yuvalarında başladığını ve toplumun çocukluktan ebeveynliğe doğru bir gelişim sürecindeki bireylerden oluştuğunu göz ardı etmeyi sürdürüyorlar" (18).

Ruhun, kültürün ve toplumun esas itibariyle iç içe olduğu hakkındaki bu tür genel iddialar, Erikson'un çağdaşı olan, psikanalitik toplumsal düşüncenin gelişip olgunlaştığı dönemde yazan birçok yazar tarafından da ortaya atılır. Ama bu meselelere yönelik sürekli ve verimli klinik dikkati nedeniyle Erikson'un vizyonu ve içgörüsü rakipsizdir. Kültürel ekol psikanalistleri ile kültür ve kişilik antropologlarının yaptığı gibi, Erikson da ikna edici bir biçimde, belli kültürel düzenlemelerin ve bakım düzenlemelerinin, kültürel anlamda yaygın olan savunmalar ve kendilik biçimleri üzerinde bir etkisi olduğunu iddia eder. Yalnızca kültürel kişilikler arasında gözlenebilir farklar olduğunu ileri sürmekle kalmaz, aynı zamanda kimliğin çeşitli sosyo-tarihsel bileşenlerinin klinik anlamda sürekli olarak ele alınması gerektiğini yadsınamaz bir biçimde (ve çok yakın bir zamana kadar psikanalistler arasında neredeyse görülmemiş biçimde) belgeler. Psikanalistler cinsiyete ve cinsel kimliğe ilişkin sorular yöneltmeye alışkındırlar; kültürel kimliği neredeyse yok saymışlardır. Erikson ise aksine, kırk-elli yıl önce, başarılı bir Orta Batılı işadamında bilinçdışı bir Gezgin Yahudi görüp yorumlamayı (1964, 87-8) ve ufak tefek, esmer bir balerinin kaskatı, dimdik duruşunda, yalnızca bilinçdışında cinsiyete dayalı –fallik– bir baba özdeşleşmesini değil, aynı zamanda, bilinç için daha da ulaşılmaz bir halde, etnik –sarışın, dik, asker, Alman– bir baba özdeşleşmesini keşfetmeyi başarmıştır.

Psikanalizin normatif beyaz orta sınıf psikolojik standartları dayattığı, öznelliğin biçimlenmesine yardımcı olan çeşitli sosyo-kültürel farklılıkları ve kimliğin buna bağlı veçhelerini ihmal ettiği yönünde haklı olarak yaygın eleştiriler yapılmıştır. Ama Erikson'un, kültürel kimlik ve bu kimliğin çatışma içindeki bilinçdışı ve bilinçli tezahürleri konusunda çok-kültürcü postmodern bir aka-

demisyen kadar saplantılı olduğunu ileri sürmek abartı olmayacaktır; hatta, onun dikkati bu eleştiriler karşısında özellikle dikkate değerdir. Bu tür eleştirilerde bulunanların kendileri, tıpkı Erikson gibi kimlik –cinsiyet kimliği, cinsel, ırksal-etnik, kültürel, ulusal veya sınıfsal kimlik– meselelerine gömülmüşlerdir. Gerçekten de "kimlik" bugün akademide en geniş ölçüde yararlanılan ve tartışılan terimlerden biridir, ama akademi bu konuda Erikson'a olan borcunun farkında değil gibidir: "Kimlik", sanki kendi tarihsel kimliğini ve köklerini yitirmiştir.

Erikson hastalarının semptomlarını, bilinçdışı çatışmalarını ve kimliklerini özellikle bu hastaların kökenlerine –ister Güneyli, Orta Batılı veya Batılı olsunlar ister Avrupalı veya Amerikalı olsunlar– dayanarak ele alır. Onların kastlarına, sınıflarına, ırklarına, ebeveynlerinin doğum yerlerine, dinlerine ve etnik kökenlerine odaklanır (bkz. Erikson 1950, 1959). "Bir Denizcinin Savaş Bunalımı" ve "Bir Topçu Çavuşunun Oğlu" gibi başlıkları olan bölümlerde Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'nın ve içgöçün fantaziye dayalı bilinçdışı yaşama nasıl girdiğini, hastaların iç dünyalarıyla ve kimlikleriyle nasıl karşılaştığını klinik olarak inceler (1950).

Erikson, bütün dikkatini buna yöneltmese de, etnik azınlık olmaktan ileri gelen kimlik çatışmasının ve ruhsal çatışmanın bilinçdışı öğelerinin yarattığı etkiye karşı özellikle hassastır. Konvülzif semptomları olan küçük Sam (ki bu vaka *Childhood and Society* adlı yapıtın ilk bölümünde yer alır) büyükbaba ve büyükannesinin Doğu Avrupa'daki bir Yahudi yerleşiminden göç etmelerinden, babasının farklı etnik kökenlerden gelen kabadayılardan oluşan bir grup içinde yetişmesinden ve kendi –New York sokakları ile "Yahudi olmayan orta sınıf mensubu kişilerin 'Yahudi olmasına rağmen sevimli bir çocuk' olarak nitelediği bir çocuğa dönüştüğü" (1950, 28) küçük, sessiz Körfez bölgesi arasında geçen– çocukluğundan kaynaklanan değişimler ve çelişkilerden psikodinamik olarak etkilenmiştir. Erikson, bu özel aile tarihçesi ile bilinçdışı fantazilerin ve kaygıların nesilden nesile aktarımının kültürel mitolojiler ve korkularla nasıl daha da desteklendiğini gösterir.

Erikson'a göre ben kimliği –kişinin kendi gözünde ve ötekilerin gözünde aynılığı ve sürekliliği– ruhsal sağlığın temel kaynaklarından biridir. Kimlik sadece ötekilerle özdeşleşmeye değil, aynı za-

manda ötekiler tarafından belli bir evrende belli bir birey olarak kabul edilmeye ve tanınmaya bağlıdır. Erikson söylemek istediğini açıkça ortaya koymak için klinik örneklerin yanı sıra sosyo-tarihsel örneklere de başvurur. Beyaz bir toplumda olumlu bir siyah kimliği inşa etmenin ve Kızılderililer ile beyaz toplum arasındaki ayrımlara, iki tarafı da idare ederek yaklaşmanın zorluklarına (klişeleşmiş ve bazen küçümseyici olduğunu –elli yıl sonradan baktığımızda– düşünebileceğimiz şekillerde de olsa) değinir. Göçmenliğin temel güveni, kabulü ve kimliği sarstığını iddia eder. "Çağımızda Kimlik ve Köksüzleşme" başlıklı yazısında kökünden kopmuş insanların radikal tarihsel değişimler karşısında, kimliklerini koruma konusunda çok büyük zorluklarla karşılaştıklarını belirtir. Göçmene göre tarih, nesillerin ve geleneğin sürekliliğine imkân vermez. Erikson'un belirttiği gibi köklerinden edilmiş insanlar "temelde bir tanınma umudu ve bu tanınmanın sekteye uğrayacağı –ölmüş, ölü doğmuş kimlik– korkusunu" taşırlar (1964, 95).

Erikson'un klinik değerlendirmeleri, bu sosyo-kültürel kimliklerin, "gerçek" analiz başladığında ortaya çıkacak olan daha temel bir ruhsal yapıya ve bilinçdışı yaşama yapılan ikincil, bilinçli eklemeler olmadığını gösterir. Kimliğe yapılan bu bireyselleşmiş tarihsel ve kültürel katkılar, bilinçdışı kendiliğe ve fantaziye derinlemesine bulaşmış ve ebeveyn özdeşleşmeleriyle kişileştirilmiştir; ben idealiyle ve ben idealinin reddettiği şeylerle karmaşık yollardan bağlantılıdırlar. Utanç, suçluluk ve korku gibi duygulara bağlanırlar. Yani, kültürel kategorilerin içinde kişisel anlamı inşa ederler.

Vaka incelemelerinin hiçbirinde, Erikson kültürel veya tarihsel belirlenimci olarak çıkmaz karşımıza. Bir bombardıman uçağı pilotunun oğlu olmanın o çocuğa belli bir kimlik, fantazi veya duygusal çatışma getirdiğini iddia etmez. Daha ziyade, hastalarının (ve genelde insanların) ebeveyne dair fantazilere, kimliğe ve gerek bilinçli gerek bilinçdışına bağlı bir şekilde iletilen kültürel ve tarihsel durumlara, kişisel psikodinamik yorumlar getirdiğini iddia eder. Bu tür kişisel yorumlar, her tekil vakada semptomların ve karakterin oluşmasına yardımcı olur. İnsanlar kültürel anlamların ve toplumsal kimliklerin veçhelerini yansıtmalı olarak canlandırırlar. Bu kültürel kimlikleri içe yansıtmaları da çatışmalı ve duygu yüklüdür, fantazi aracılığıyla süzgeçten geçirilmiştir. Dolayısıyla, Erikson'un

tarif ettiği oidipal özdeşleşme, babayla türe özgü, soyut bir özdeşleşme değildir. Daha çok, bireyselleştirilmiş, tarihsel ve kültürel anlamda tek olan belli bir babayla, bireyselleşmiş, duygu yüklü bir özdeşleşmeye dayanır. Erikson sonuç olarak şu karara varır: "Hastaların sorunları, dış ve iç koşullardan kaynaklanır" (1964, 89).

Erikson, *Identity and Life Cycle*'da, analistlerin değişen tarihsel gerçekliğin etkisini kabul etmeye karşı gösterdiği "bilinçdışı dirençler", karşı aktarımsal engeller hakkında uyarılarda bulunur. Şunu iddia eder: "Bu tür dirençler, gözlemlenen kişideki mevcudiyetlerinin tam olarak anlaşılabilmesi ve etkin bir şekilde üstesinden gelinebilmesi için, önce gözlemcide ve onun kavramsallaştırma alışkanlıklarında saptanmalı ve değerlendirilmelidir." Şöyle sürdürür sözlerini: "Psikanalistin eğitimi sırasında, insana bağışlanmış olan o yeteneği –kendisinden farklı olanı anlama yeteneğini– mükemmelleştirmeyi ümit edebilmek için, önce kendisinin şimdi olduğu gibi olmasına yol açan tarihsel belirleyicileri incelemeyi öğrenmesi gerektiğini belirtmek sağduyu gereğidir" (1959, 45). Erikson'a göre psikanalistler bu sağduyulu yaklaşımı tarihsel olarak belirlenmiş kendi özel durumlarına ve kullandıkları kuramın tarihsel belirleyicilerine uygulayamamışlardır. Analistin "sağduyu"sunun, hiçbir ön hazırlığa gerek olmaksızın, kültürel koşulların hem kendi hem hastaları üstündeki etkisini anlamaya yeteceğini öne sürdükleri için Hartmann'a, Kris'e ve Loewenstein'a serzenişte bulunur. Bu üç kuramcının, analiz ilerledikçe bilinçdışı ruhsal malzemenin kültürden bağımsız olarak ortaya çıkacağı yönündeki iddiasına karşılık Erikson, "ben gelişiminin, gerçekten de 'yalnızca analitik bir incelemeyle ulaşılabilir olan' o hayli merkezi sorunlarının, kültürel farklara dair psikanalistin söz konusu 'sağduyu'sunun çok ötesinde bir farkındalık gerektirdiğini; kendileri de seçkin birer kozmopolit olan bu üç yazarın bu gözlem alanında 'sağduyu'yu yeterli görmekle birlikte, başka alanlarda hiç kuşkusuz daha iyi 'analiz edilmiş' bir sağduyunun peşinden gideceklerini iddia etme cesareti" göstermiştir (152).[4]

4. Bugünlerde, karşıcinsel psikanalistlerin, gay ve lezbiyenlerin içinde büyüyüp yaşadığı homofobik kültürü ve endişeli aileleri anlama ihtiyacı hakkında benzer bir iddia ortaya atılmıştır (bkz. örn. Blechner 1996).

Erikson'un ruhu belli bir kültürel-tarihsel topluluğa ve nesile yerleştirme uğraşı, kendi içinde psikanalitik düşünceye yaptığı en büyük katkılardan biridir. Bu katkı, doğrudan Erikson'un kendi yaşamöyküsünden kaynaklandığı ve Erikson bunu çağdaş psikanalitik yazılarda az bulunur bir kabul ile karşıladığı için çok daha dikkat çekici bir hale gelir. Bugün analistin öznelliğine odaklanılıyor, ama bundan 50 yıl önce, Erikson'un tikelleşmiş kişisel, nesilsel, kültürel, tarihsel "ben"i, kimliğin ve kendilik gelişiminin evrensel veçheleri hakkındaki iddialarında bile mevcuttu (başka bir deyişle, Erikson kimlik ve kendilik hakkındaki yazılarında kendi kimliğini ve kendiliğini ortaya koyuyordu). Hangi yazısına bakarsak bakalım, psikanalizin sınırları içinde bir çocuğu incelediğinde, yetişkin bir hastanın dışavurduğu çatışmaları betimlediğinde, ona göre kimliğe ve toplumsal dönüşüme karşı girişilen kişisel ve tarihsel mücadeleleri temsil eden Luther ve Gandhi gibi insanları düşündüğünde, onlar hakkında yazdığında, buralarda hep kişi olarak Erikson'un varlığını hissederiz. Örneğin "Çağımızda Kimlik ve Köksüzleşme"de kendisini bir göçmen olarak konumlandırır: "Ne var ki, bu problemlere herhangi bir katkıda bulunabilmek için bize göç ederken katılamayanları, ölüleri anmak zorundayım. Göçün en berbat koşulları bile hiç olmazsa hayatta kalmalarını, insanlığa bir nebze umut beslemelerini sağlayacaktı. Ama kaçış imkânı bile ellerinden alınmıştır onların; bizim insana dair imgemiz de onların dünyadaki son deneyimleri olan cehennemi içermelidir" (1964, 85).

Erikson'un otobiyografik "ben"inin yanı sıra, kültürün bilinçdışı öznel inşası ve tarihsel gerçekliğin ruhsal önemi konusundaki ısrarı, kuşağının psikanalizle ilgilenen çoğu üyesinin yazılarıyla çarpıcı bir tezat oluşturur. Günümüzde bile pek az analist onun izinden gider ve bu istisnalar onun gündeme getirdiği konulara karşı dikkatin tazelenmesini sağlayabilir. Örneğin, Neil Altman (1995) ve Kimberly Leary (1995, 1997) analistle hasta arasındaki psikanalitik duruma dahil olan; kendilik ile ötekinin içsel anlamlarına, ruhsal bölünme ve yansıtmaya eklemlenen gerek bilinçdışı gerek bilinçli sınıfsal ve ırksal inşaları incelerler. Kendisi de bir göçmen olan Akhtar, göç sırasında yaşanan "üçüncü birleşme"den söz eder (1995). İncelemesi kayıp, yas ve idealleştirmeye, farklı kültürel (özellikle de cinsel ve kişilerarası) davranış standartlarının id ve

üstben üzerindeki etkilerine, analiz edilen kişinin yerel dilde deneyimlediği ruhsal öğeler ile kökleri başka bir kültürde yaşanmış çocuklukta olan bilinçdışı duygularla söz-öncesi deneyimlerin muhtemel bölünmesine kadar uzanır. Analizi yerel olmayan bir dilde ele alır ve bir göçmenin ruhsal yaşamını şekillendiren ve analiz sürecini etkileyen başka birçok deneyimin farkına varır.

Kakar, Doi ve diğerlerinin aksine Akhtar, bir şekilde kültürün ötesinde konumlandırılmış bir ruhsal yapı öngören evrensel ve normatif ben psikolojisi kavrayışlarını kabul etmeye eğilimlidir. Hatta böyle bir perspektif, hastaların kültürü kaygı veya suçluluğa karşı bir savunma olarak veya diğer çatışmalara ve bölünmelere karşı yansıtmalı bir kılıf olarak kullandığı durumları klinik anlamda sınıflandırmasını ve tanımasını sağlar. Kendilik-öteki ilişkilerindeki problemler, örneğin, iç ve dış analiz, kültürel farklılığa dayanarak bilinçli bir şekilde ifade edilebilir. İnsanlar kendiliğin inkâr edilen öğelerini bazen memleketlerine bazen yerleştikleri ülkeye atfedebilirler.[5] Oidipal bölünmeyi veya anne-baba bölünmelerini, libidinal veya saldırgan çatışmaları ve üstbenin emirlerini, bunları kültürel bölünmenin şu ya da bu yönüyle birleştirerek onaylayabilir ve yadsıyabilirler.

Benim deneyimlerime göre, böyle bir durumda analist ince bir çizgi üzerinde yürür. Kendimi zorunlu bir kültürlerarası duyarlılık saydığım şey ile, tarihsel olarak psikanalizin kültürel normları bilimsel iddialara dönüştürdüğüne dair bir kabul ve aynı anda, hastanın kişisel içgörüden kaçınmak için kültürü kullandığına dair özgül bir klinik değerlendirme arasına –yani kültürel emperyalizmle klinik değerlendirme arasına– sıkışmış bulduğum olmuştur. Analist açısından bu ikilem, görünürdeki kültürel iletişim olumsuz karşı aktarıma veya ahlaki suçlamaya yol açtığında iyice zorlaşır. Zenginle yoksul arasındaki ayrımın çok derin olduğu bir kültürden gelen bir hasta aklıma geliyor. Para kazanmak zorunda olduğu, ihtiyaçlarını tümüyle karşılayan bir kocaya sahip olmadığı için sürek-

5. Bu tür yansıtmalı süreçler, elbette Freud'un (1930, 114), küçük farkların –daha geniş bir siyasi ölçekte, çağdaş dünyadaki soykırım, savaş ve saldırganlık gibi en ağır meseleleri yaratan ve destekleyen farkların– narsisizmi dediği şeye başka bir örnek teşkil eder.

li nefret kusuyordu. Tepkilerinin nedenini kültürel olarak izah ediyordu: "Böyle yapıyorum çünkü ben X'liyim [kendi memleketi]. Şımartılmaya, ilgiye ihtiyacım var çünkü böyle yetiştirildim. Benim sınıfımdan gelen kadınlar çalışmazlar. İşte bu yüzden öfkeliyim." Kendisinin de belirttiği gibi, dünyayı emir veren ve emir verilenler, efendiler ve hizmetçiler olarak ikiye ayırmıştı. Kendisini bir efendi gibi hissedememekten nefret ediyordu. Öte yandan ben onun yanında çoğunlukla hizmetçi muamelesi gördüğümü hissettim: Onun üstünde çok düşünmediği varsayım ve bilinçli bir şekilde sahip olduğu inanç, doktorların onun emrinde oldukları, hizmetçiler gibi onun isteklerini yerine getirmek için tutuldukları yönündeydi. Bu inşayı incelemeye çalıştığımda, dünyada işlerin böyle yürüdüğü konusunda ısrar etti. Sıkıştırıldığında, kendi memleketinde işlerin böyle yürüdüğünü söylüyordu.

Bu hastanın, anne ve babasının hizmetçilere bağırıp çağırmasına, onları eleştirmesine ve cezalandırmasına ilişkin pek çok anısı vardı. Bilinçli bir şekilde özdeşleştiği bu güç onu heyecanlandırıyordu. Bir evlat olarak kendi anne-babasının kızı olmaktan gurur duyuyor, böyle bir güce erişmeyi umuyordu. Ama aynı zamanda, anne-babasının, hizmetçiler gibi onun davranışlarında da çoğu zaman bir kusur bulduğunu hatırladığında öfkeleniyordu. Açıkçası, hastam kültürel ve ailevi, ama aynı zamanda kişisel davranış ve tutumları tarif ediyordu. Belki onun için bunun fazla bir önemi yoktu. Kökenleri ne olursa olsun, dünyaya ilişkin yorumları ve kendi durumuna dair duyguları ona yalnızca keder vermişti. Oysa onun özel olma talepleri, melodramatik bir şekilde kendine acıması ve bana kültür adına yönelttiği insafsız, acımasız eleştiriler, bende pek de kuvvetli bir kültürel görecilik arzusu uyandırmadı.

Başka birçok vakada, hastalar daha az duygu yüklü, kendilerine daha az zarar veren kültürel inançlar aktarabilirler – örneğin, farklı bir zaman duygusu veya nazik ya da uygun davranışa ilişkin farklı bir algı. Kültürlerarası bilgi ya da en azından kültürlerarası bilgi konusunda iddiasız davranmak, bütün bu vakalarda yararlı olacaktır. Özel bir örnek verecek olursak, kadınları peçe altında gizleyen bir kültürden gelen bir hasta, sokakta kendini çıplak ve savunmasız hissettiğinde veya muayenehanede utanç ve savunmasızlık hissettiğinde, bir taraftan kendi cinsel ve teşhirci arzuların-

dan dolayı kişisel utanç duygusunu ve özeleştirisini, diğer yandan erken çocukluk döneminden beri özümsediği bir kültürel normu dışavuruyordur. Hissettiği duygunun "gerçek" nedeni ne biri ne de diğeridir. Her ikisini de hem birlikte hem ayrı ayrı incelememiz gerekir.

O halde gözlemlenen kültür ruhsal gerçekliğin, yaygın duygusal örüntülerin birçok öğesi ile ruhsal yapı ve sürecin çeşitli veçhelerinin kurulmasına yardımcı olur. Aynı şekilde öznel kültür de ruhsal fantazinin, kendilik duygusunun birçok öğesine ve içsel bir dünyanın inşasına dahil olur. Hastalar, ruhsal olarak kendilerine ait hale gelen kültürel öğeleri sözlerinde ve edimlerinde bilinçli ve bilinçsiz bir şekilde ortaya koyarlar; klinik tedavi uzmanının da bunları fark edip anlarken bir yandan da kendi kültürlerarası aktarımlarını ve tepkilerini gözlemesi gerekir. Her ne kadar birçok psikanalist kültürün ruhsal yaşama katkılarını geleneksel olarak görmezden gelmiş olsa da, biz yine de, Erik Erikson'un bu konuda yazmış olduğu dikkat çekici ve güçlü önsezileri dışavuran yazılarının yanı sıra, kendi deneyimleri yüzünden psikanalizin kültürel önyargılarını ve ruhun kültürel dayanaklarını fark etmek zorunda kalan ve Batılı olmayan birkaç analistin klinik yazılarına ve kuramlarına başvurabiliriz. Hepimiz danışma odasındaki kültürü her gün deneyimleriz ve bu kültür klinik ortamı çeşitli yollarla şekillendirir. Bu bölüm, kültürün ruhtaki ve klinik ortamdaki yaygınlığını nasıl ayırt edebileceğimizin yanı sıra bunu nasıl analiz edebileceğimizi de tartışmaya açmaktadır.

Dördüncü Kısım

Sonuçlar

8

Psikanalizin Öznellik Tasavvurları

> Özellikle, bilinçli deneyimimizin altında yatıp ona fazladan bir ışıltı katan katmanlarla ilgileneceğim.
>
> Robert Donington, *Opera ve Simgeleri*

> Bizim şu andaki, halihazırdaki deneyimlerimiz, kendilerinden sonraki tüm deneyimlerin bozulmaz matrisini temsil eden bilinçdışı çocukluk deneyimleriyle iletişim (etkileşim) içinde oldukları ölçüde yoğunluk ve derinliğe sahiptir.
>
> Hans Loewald, "Psikanalizin İyileştirici Etkisi Üzerine"

BU KİTABA *Duyguların Gücü* adını verdim, ama duyguları işlenmemiş duygulanımın ortaya çıkması anlamında kullanmadım. Psikanalizi ilgilendiren duygular, öykülerin içinde yakalanan duygulardır her zaman. Belli bir duygu, kendiliğe, bedene, ötekine, ötekinin bedenine ya da kendilikle ötekine ilişkin bilinçdışı bir fantaziyi yoğunlaştırır ve dışavurur. Bilinçdışı fantazi, dünyayı duygu yüklü bir öyküden süzerek yansıtmalı bir biçimde kişisel anlamla donatır, böylece içsel bir nesne dünyasının içe yansıtmalı inşasını etkiler ve şekillendirir. Bilinçdışı fantazi, duyguların gücü sayesinde özneyi –kendiliğin birbiriyle ilişkili farklı veçheleri hakkındaki, içsel ve dışsal bir nesne dünyasıyla ilişki içindeki kendilik ve beden hakkındaki duyguları ve öyküleri– yeniden şekillendirir. Bu anlamda, bilinçdışı fantazi hem dış dünyayı hem de iç dünyayı yaratır.

Psikanalistlerin tartıştığı duygulanımlara baktığımızda bunların gündelik, yaşam kurucu anlamlar taşıdığını görebiliriz. Hiçbir za-

man sadece teknik terimler değillerdir ve mesele onları basit bileşenlere indirgemek değil, kendi yoğun karmaşıklıkları içinde incelemektir. Kaygı, haset ve şükran, şehvet ve arzu, sevgi ve nefret, umut ve dehşet, canlılık veya yok olma duygusu hakkında düşünürüz. Ve her bir kaygı, haset, şükran, şehvet, vs. deneyimi kendi bilinçdışı öyküsünü anlatır. Bu öyküler tutku doludur ve çok büyük sonuçlara yol açarlar. Kendiliği ya da ötekini tahrip etmekle, baba ya da ana katliyle, kendi yıkıcılığının sonuçlarını telafi etmek veya onarmakla, başkasıyla kaynaşma veya onu ele geçirme korkularıyla, cansızlaşmış biri yüzünden cansızlaşmış veya insanın tüm yaşam gücüne el koyan hayat dolu bir öteki yüzünden cansızlaşmış hissetmekle ilgili olabilirler. Öyküler, istekler veya eylemler yüzünden cezalandırılma duygusuyla ya da belli bir başarı veya ilişkinin mutluluk getireceği inancıyla ilişkili olabilir. Bunlar ruhsal yaşamı kuran ve aynı zamanda kişilerarası ilişkileri, kişisel projeleri, çalışmayı ve kültürel anlamlarla pratiklerin inşasını şekillendiren kişisel anlamlardır.

Bir kuram olarak psikanaliz bizim kişisel anlamı nasıl yarattığımızı açıklarken, bir pratik ve süreç olarak psikanaliz de analiz edilen kişinin yarattığı kişisel anlamlara ilişkin geniş kapsamlı bir kavrayış ve farkındalık edinmesini amaçlar. Psikanalizin bir öznellik anlayışının yanı sıra bir de öznellik tasavvuru vardır. Böyle bir tasavvuru ilk kez, "id neredeyse ben de orada olmalıdır" iddiasında bulunan ve psikanalizin "bilinçdışını bilince taşıdığını" öne süren Freud elde etmiştir, ama bu tür ifadeler, Freud ve meslektaşlarının, hem çalışmalarıyla gidermeye niyetlendikleri korkunç acıya ilişkin hem de "iyi analiz edilmiş" bir insanın ruhsal olanaklarına ilişkin anlayışlarını pek de ifade etmez.

Psikanaliz ümit verici bir öznellik tasavvuruna dayanır, bununla birlikte analistler, anlaşılabilir nedenlerle, bilinçdışı tepkilerin, semptomların, karakter problemlerinin, nevrozun, kusurların, ketlemelerin, kaygının, depresyonun ve diğer ruhsal zorlukların insanın yaşamını hangi yollarla aksattığına veya sınırlandırdığına odaklanmışlardır çoğunlukla. Pek çokları gibi onlar da, psikanalizi öncelikle insanın işleyişindeki sorunlara dair bir kuram olarak görmüşlerdir. Freud, ben'in kendi evinin efendisi olmadığını belirtmiş, kendi kontrolü dışındaki bilinçdışı güçler –bir yanda cinsel ve sal-

dırgan dürtüler, diğer yanda acımasız üstben– tarafından güdüldüğünü belirtmiştir. "İd neredeyse ben de orada olmalıdır" ifadesi büyük ölçüde, yalnızca ide dayalı bilinçdışı güçlerin bütünleşmesini değil, aynı zamanda bu güçlerin alt edilmesini ve defedilmesini savunur. Özellikle yapısal ben psikolojisi geleneğinde "bilinçdışını bilince taşımak", en iyisinin id gibi bilinçdışının da yok edilmesi olduğunu ima ederek, "id neredeyse" ifadesiyle birlikte dışarıda bırakılır. Freud'a göre rüyalar bilinçdışına giden kral yollarıydı ve rüyaların analizi de karanlık bilinçdışı arzuların büyük ölçüde gün ışığına çıkarılması anlamına geliyordu. Psikanaliz geliştikçe aktarımlar da bilinçdışı fantazilerin, korkuların ve arzuların keşfine giden kral yollarına dönüştü. Daha önce değindiğimiz gibi, aktarım başlangıçta psikanalitik sürecin önünde bir engel olarak görülüyordu. Aktarımlar veya rüyalar bir kez analiz edildi mi bunların dışavurduğu bilinçdışı fantazilerin kişiyi artık etkilemeyeceği varsayılıyordu. Freud'un iyi bilinen iki hükmüne uyduğumuz ölçüde, psikanalizin amacı usdışının yerine ussalı yerleştirmek ve bilinçdışını bilinç lehine silmek olarak görünür.

Bastırılmış veya bölünmüş bilinçdışı fantaziler ve bilinmese, tanınmasa da güçlü olan duygular, arzular ya da kendilik ve nesne yorumları, kişinin kendisini sürekli zor veya feci durumlara sokmasına ve kaygılı, baskı altında, korkulu veya kontrolsüz hissetmesine neden olabilir kuşkusuz. Ne var ki bu kitap boyunca yaptığım değerlendirmeler aktarım ve fantaziye dair böyle bir görüşün yetersiz olduğunu ileri sürer. Freud'dan bu yana birçok analist psikanalizin bir nevroz ve tedavi kuramından daha fazlası olduğuna, genel olarak insan yaşamına dair bir içgörü sağladığına dair sezgilerini açıkça ortaya koymuştur.[1] Gelişim veya patolojiye dair değerlendirmeler arasında gezinirken, merkezine öznelliğe ilişkin psikanalitik bir görüyü betimleme tasarısını alan yazıların yanı sıra ruhsal yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin fikirlere de rastlanır. Hem içe ve dışa yansıtmanın ruhsal alanına hem de aktarım ve karşı aktarımın öznelerarası alanına konumlanmış psikanalitik ortama odaklanmak, bizi daha kapsamlı bir bakış açısına yönlendirir.

1. Elbette pek çok kültür, toplum ve edebiyat eleştirmenleri de özgürleştirici ve sezgi dolu kavrayış ve eleştirilerinin merkezine psikanalizi koymuşlardır.

Yaklaşık on beş yıl kadar önce "hayatın anlamı"na ilişkin önermeler olarak adlandırdığım bazı psikanalitik formülasyonların izini sürmeye başladım. Makalelerde veya kitaplarda nadiren vurgulanan önermelerdi bunlar –daha çok paragraflar içine gömülüydüler– ama yine de yaşamın nasıl olduğu veya olması gerektiğine ilişkin bütünlüklü bir kavrayışı özetliyorlardı. Bu önermelere, analizin ruhsal hedefleri hakkındaki formülasyonlarda, psikanalitik ortama ilişkin kavrayışlarda ve kişilerarası matriste bireysel gelişime ilişkin açıklamalarda da rastladım. İlk olarak, yüksek lisans öğrencisiyken Loewald çekmişti dikkatimi: "İçsel olsun dışsal olsun tüm ilişkilere yayılmış görünen çiftdeğerliliğin en derin kökü, anlaşıldığı kadarıyla bireyleşmenin tekil varoluşunda ve 'birincil narsisistik birlik'te ta başından bulunan kutuplaşmada yatar" (1962, 264). İz sürmeye başladığımda Margaret Mahler'le karşılaştım: "Burada, yeniden yakınlaşma alt evresinde, insanın gerek birleşmeye gerek yalıtılmaya karşı verdiği sonsuz mücadelenin kaynağının yattığını hissederiz" (1972, 231). Michael Balint: "Dolayısıyla tüm libidinal yönelimlerin nihai amacı en baştaki uyumu korumak veya yenilemektir... Bu *unio mystica*, birey ile bireyin çevresindeki en önemli parçalar olan sevgi nesnelerinin ahenkle iç içe geçmelerinden oluşan bileşimin yeniden kurulması, tüm insanlığın arzusudur" (1968, 74). Ella Sharpe: "En huzurlu olan, hayat şartlarından ve işlerinden en büyük tatmini sağlayan insanlar, varoluşlarını kendileri için gerekçelendirebilmiş olanlardır. Yaşama hakkını kazanmak için güçlükleri yenmişlerdir ve yaşama hakkı, fiziksel ve zihinsel güçlerin benin çıkarı ve iyiliği için, yani topluluğun çıkarı ve iyiliği için kullanılabildiği bir yaşam demektir. 'Yaşama hakkı' eninde sonunda diğerlerinin yaşama hakkına dayanır çünkü. Bence, 'varoluşun gerekçelendirilmesi' problemlerimizin esas kaynağıdır" (1930, 81).

İnsan yaşamı hakkında genellemeci iddialardan sakınan ve küstah hümanizmden kuşku duyulan bir dönemde, her türlü öznellik tasavvuru şüphe uyandıracaktır. Günümüz entelektüelleri, postmodernizmlerin ve Lacancı kuramın takipçileri çoğunlukla ruhlarımızın kaçınılmaz olarak bölünmüş ve yabancılaşmış olduğuna, söylemde aldığımız çeşitli konumların, merkezi olmayan parçalı, istikrarsız bir öznelliği şekillendirdiğine inanırlar (hatta bu inancı ide-

alize ederler).[2] İlginçtir, Freud modern bireyselliğin merkezsizleştirilmesi ve istikrarsızlaştırılmasının başlıca temsilcilerinden biriydi, yine de psikanalistler insani olanağa ilişkin bir umut duymadan işlerini yapamazlardı. Bu kitap, genellemeciliklere ve özcülüklere ilişkin eleştiriye büyük ölçüde katılıyor, ama ben aynı zamanda arzu edilir bir yaşama ilişkin tutarlı bir görüş ortaya koymak istiyorum. Bu sonuç bölümünde, psikanalizin klinik hedeflerini dikkate alıyorum ve bence öznelliğe ilişkin psikanalitik tasavvurlara, analistlerin kişisel duygusal inşanın sınırlandırdığı yaşamları bu inşayla zenginleştirilmiş yaşamlara dönüştürme ümitlerine dahil olan bazı unsurları ana hatlarıyla belirtiyorum. Elbette bu uğraşa girmiş her analistin çalışmasına göndermede bulunamıyorum. Bunun yerine, birkaç düzenleyici temaya ve bence bu temaları en verimli şekilde ya da açıkça ifade etmiş olan yazarlara işaret ediyorum.

Psikanalitik uygulama tanımı gereği her zaman ruhsal değişimle ilgilense de, psikanaliz tarihinin belli dönemlerinde analistler daha çok arzu edilir bir yaşama ilişkin kavrayışlar geliştirmeye, başka dönemlerde ise neredeyse takıntılı bir biçimde klinik teknik ve işleme ilişkin sorunlara odaklanmaya yönelmişlerdir. Benim düşünme biçimimi en çok etkilemiş olan birkaç yazar (örneğin Loewald, Winnicott, Erikson ve Schachtel) fikirlerini 1950'lerde geliştirmişlerdi (bu aynı zamanda psikanalitik sosyal kuramın da geliştiği dönemdir). Son yıllarda başka bir kuşak (belki de özellikle Benjamin, Bollas, Mitchell ve Ogden – elbette ben de bu kuşağın bir üyesiyim) psikanalitik öznellik tasavvurlarını formüle etmeye girişmişlerdir.[3] Bu yazarlar örtüşen kavramsallaştırmalarında bi-

2. Batı düşüncesinde coşku ve duygudan rahatsızlık duymak yeni değildir (bkz. Hochschild 1983; Jaggar 1989; Lutz 1988; Nussbaum 1990) ve kuşkusuz birçok bilim ve rasyonellik normunun yanı sıra akademik disiplinleri de şekillendirmiştir (bkz. Keller 1985).

3. Kişinin kendi fikirlerinin çağdaşlarının fikirleriyle ne kadar paralel geliştiğini keşfetmesi hem memnun edici hem de biraz tekinsiz bir durumdur (yine kültür ve bireysellik giriyor işin içine). Bu projenin tamamlanması uzun yıllar aldı ve şimdi tamamlamak üzereyken anladım ki bu yazarlar (belki özellikle Mitchell 1993b, 1998) benimle aynı kuramcılardan ilham almışlar ve değerlendirmelerini benim değerlendirmemi formüle ettiğime çok benzer şekilde formüle etmişlerdir.

1950'lerdeki nesil hakkında da kafam karışmıştı, özellikle de kısa süre önce

linçdışı fantazi ve aktarımın yararlarını ve imkânlarını sorgular, kendini kabul ve (yeniden) keşfetmeye ilişkin sorunlara parmak basar, belirlenim ve nedenselliği inceler, bireyleşme ve bağlılığın doğası üzerine kafa yorar, ruhsal anlamda canlı olmanın ne demek olduğunu düşünür ve öznelerarasılığın ve nesne ilişkilerinin biçimlerini değerlendirirler. Sözün kısası, duyguların gücünü betimlerler.

Winnicott, psikanalizin öznellik tasavvurlarına yaptığı katkıdan dolayı adeta kahramanlaştırılmıştır, ama ben yine de Loewald'la başlayacağım.[4] Özellikle Bollas ve Mitchell tarafından takip edilen Loewald, bilinçdışı ile bilinç arasındaki ilişkilere dair Freud'un çalışmasını (ve usçu bir ben psikolojisini) tepetaklak eden bir yorum geliştirir. Loewald'a göre, anlamlı bir yaşam bilinçdışı etkinin yokluğuna veya alt edilmesine değil, bilinçdışı etkinin varlığına ve bütünleşmesine dayanır. Rüyalarda ve aktarımlarda dışavurulan bilinçdışı fantaziler yaşamı zenginleştirir, ona anlam kazandırır. Freud'un belirttiği gibi ruh, biri bilinçdışı ruhsal gerçeklik ve fantazi, diğeri bilinçli, ussal, pragmatik yaşam olmak üzere iki kayıttan oluşuyorsa eğer, bu durumda klasik yaklaşım birincisinin yerine ikincisinin geçmesini ister, oysa Loewald bilinçdışı ile bilincin, aktarım ile gerçekliğin sürekli olarak birbiriyle örülmesini savunur,

ruh, kültür ve toplum üzerine bir ders hazırlamaya kalktıktan ve neredeyse izlencenin tümünün (Freud'un ardından) bu döneme dayandığını fark ettikten sonra. Belki de tarihte daha çok dışarıya odaklanan özgürlükçü ve dönüştürücü görüşlerle daha çok içeriye odaklananlar arasında bir git gel söz konusuydu. 1950'ler (ve 1930'lar) gibi ideolojik ve politik baskı dönemleri boyunca, içsel yaşamla ilgili görüşlerin kendi içlerinde iş görürken bir yandan da örtük siyasi eleştiriler olarak işe yaramış olmaları da mümkündür (*Eros ve Uygarlık*, yabancılaşmaya ilişkin bir kuram geliştirmek için Freud'un öncüllerinden yararlanır ve Marx'tan ismen söz etmez).

4. Bu tercih kısmen benim kendi kendilik inşamdan geliyor olmalı (aynı zamanda teşekkür etmem gereken isimler. bkz. Loewald, Fogel 1991; Fogel vd. 1996; Lear 1990, 1996; Mitchell 1993b ve 1998). Benim ilgimi çeken, felsefe eğitimi almış Loewald'ın açıkça dile getirdiği savlardır; oysa başka birçok kişi, Winnicott'un paradoksu ve eksiltmeli, anıştırmalı bir dili tercih etmesini cazip bulur. Okurlar, Winnicott'un yazılarını, hayatın anlamına yönelik psikanalitik dikkate önem veren (aralarında gevşek bir bağ bulunan) Bağımsız perspektife kolayca dahil edebilirler; halbuki, ana referans noktaları ben psikolojisinde olan ve ağırlıklı olarak bununla özdeşleşen Loewald (ve Erikson) gibi Amerikalı kuramcıları (aralarında yine gevşek bir bağ bulunan) alternatif bir kuramsal ve görüşsel gelişimin parçası olarak görmek okurlar için daha zor olmuştur.

böylece arzu edilen durumda her bir düşünce veya duygu kendini eş zamanlı olarak her iki gerçeklikte de yaratacak ve her iki gerçekliğe de yerleşecektir.[5]

Loewald "Psikanalizin İyileştirici Etkisi Üzerine" başlıklı etkileyici makalesinde, Freud'un aktarımdan üç şekilde yararlandığını belirtir. Geleneksel olarak aktarım, çocukluk döneminde nesnelerle kurulan ilişkilerin sonraki nesnelere aktarılması demektir. İkinci bir anlamı ise libidonun benden nesnelere aktarılmasıdır. Son olarak aktarım, bilinçdışı düşüncelerin yoğunluklarını önbilince ve en sonunda bilinçli fikirlere aktarma biçimine gönderme yapar. Yoğun duygu yüklü bilinçdışı düşüncelerin, günden kalanlarla bağlantıları sayesinde bilince çıkmasına izin veren rüyalar, bu üçüncü süreç için bir model oluşturur. Loewald aktarımın her üç anlamda da normal ve arzu edilir olduğunu iddia eder, ama onu en fazla ilgilendiren üçüncü anlamdır. Her ne kadar psikanaliz, önbilinçle bilinçdışının nasıl etkileşime girdiğini nevroz ve rüyalar üzerine çalışarak keşfetmiş olsa da, nevroz ve rüyaların bu etkileşimi gerçekleştirme yolları "normal mekanizmaların sadece biraz daha patolojik, büyütülmüş veya çarpıtılmış versiyonlarıdır" (1960, 248).

Loewald, aktarım olmadan –psikanalitik durumda başlangıçta sorunlu olarak görülen o niteleme ve duygusal renklendirme süreçleri olmadan– kişisel anlamın olamayacağı görüşündedir. Şu anı tam anlamıyla yaşayabilmemiz ve bilinçli olabilmemiz için tam da bilinçdışımızın onu yarattığımız şekliyle ve geçmişimizin onu yaşayıp üstlendiğimiz şekliyle şimdiki zamana sızması gerekir. Loewald'ın formülasyonları, özellikle bilinçdışı süreçlerin nasıl bilinçli süreçlerle birlikte yankılandığını ve bastırılmak yerine bütünleştirildiklerinde nasıl bilinçli yaşama derinlik ve anlam zenginliği sağladığını görmemizi sağlar. Loewald'ın epey radikal bir biçimde ortaya koyduğu gibi "Ben ve gerçeklik bütünleşmesi, bilinçdışı süreçlerin ve 'içerikler'in güncel yaşamdaki yeni deneyimlere ve nesnelere aktarılmasına dayanır, ben ile gerçekliğin bütünlüğünün sürmesi de buna bağlıdır... Aktarım olmadan ne gerçeklik ne de ger-

5. Loewald, her ne kadar idin, benin ve üstbenin yapısı hakkında yazsa ve üstben ile ben oluşumunun birçok veçhesini tartışsa da, sezgisel olarak Obeyesekere gibi Freud'un birinci topografisini tercih eder görünür.

çek ilişki diye bir şeyden söz edilebilir. Her 'gerçek ilişki' bilinçdışı imgelerin halihazırdaki nesnelere aktarımını içerir. Hatta, halihazırdaki nesnelerin nesne olabilmeleri, kelimenin tam anlamıyla gerçek olabilmeleri... bilinçdışı ile önbilinç arasındaki dönüşümsel etkileşim anlamındaki bu aktarımın gerçekleşmesine bağlıdır" (1960, 252, 254).

Bilinçdışı anlamların bilinçli olgulara aktarılmasından gelen kazanımlarla ilgili ünlü analojisinde Loewald hayaletlerin atalara dönüşmesini betimler. Bilinçdışının hayaletleri, bilinçli veya bilinç öncesi yaşamda tanıdık bir şeyler –örneğin rüya oluşumunu mümkün kılan "günden kalanlar"ı– sezdiklerinde "kanlanıp" canlanacaklardır. Ama Loewald'ın dediği gibi "hayaletleri tanıyanlar bize onların hayalet yaşamlarından kurtulmak ve atalarımız olarak ebedi uykuya yatmak istediklerini anlatır. Atalar olarak bugünkü nesillerde yaşarlar, oysa hayalet olarak gölge yaşamlarıyla şimdiki kuşağa dadanmak zorundadırlar. Aktarım, bilinçdışı hayaletlerle dolu olduğu sürece patolojiktir...: [Analizde] savunmalar tarafından hapsedilmiş olan ama savunmalarının ve semptomlarının karanlığında hastanın yakasını bırakmayan bilinçdışı hayaletlere kanlanma ve serbest kalma izni verilir" (1960, 249).

Her ne kadar aktarımlar, hayaletler gibi, ortaya çıkmaya ve görünür olmaya muhtaç olsalar da, üstesinden gelinecek, günlük yaşamın gerçekliğine müdahale edecek şeyler değildirler. Loewald (1960) aktarımı güçlü bir şekilde savunur:

> Aktarım... "kişinin gerçekliğe karşı şiddetli isyanının sağlam bir anıtı ve olgunlaşmamışlık yolundaki inatçı ısrarı" değildir kesinlikle; kişinin içgüdüsel yaşamının, yani idinin bene dönüşmesini, gerçekliğin bütünleşmesini ve olgunluğa erişilmesini sağlayan "dinamizm"dir. Bilinçdışının yoğunluğunun ve dili barındırmayan, çok az bir örgütlenmeye sahip olan ama yaşam kaynaklarının yıkılmazlığını ve gücünü taşıyan çocuksu yaşam deneyim tarzlarının, önbilince, gündelik hayata ve çağdaş nesnelere aktarımı olmaksızın, ya da böyle bir aktarım başarısızlığa uğradığı ölçüde, insan yaşamı kısırlaşır ve boş bir kabuk haline gelir. [250]

Böylece Loewald aktarım yeteneğimizi bir erdem olarak ele alır. Aktarım –geçmişle şimdi veya bilinçdışıyla bilinç arasında psikolojik olarak yer değiştirmemiz– yaşama canlılık katar. Aktarımın başlıca rolü, elbette bunu yapabilmesine rağmen, deneyimi sı-

nırlandırmak, hızını kesmek veya olumsuz anlamda şekillendirmek değildir; klinik psikanaliz genellikle bu olumsuz şekillendirmeye gönderme yapar. Aktarım, aynı zamanda kişilerarası ve ruhsal deneyimlerin ve karşılaşmaların şekillenmesine ve anlam kazanmasına yardımcı olduğu için, deneyimi daha dolu bir hale getirir. Önemli olan aktarımın var olması değil, aktarımların deneyime bir yapı ve zenginlik kazandıracak şekilde ruhsal yaşama dahil olup olmadığıdır. Kişi aktarımlarını yaşıyor mu yoksa aktarımlar tarafından yaşatılıyor veya güdülüyor mu, önemli olan budur. Loewald, pek çok psikanalitik sosyal eleştirmenin yaptığı gibi, bilinçdışını idealleştirmeye karşı da bir argüman geliştirir. "Bilinçdışı kendi sürekliliği için, hayaletlerin karanlık yaşamını yaşamaya veya hayatı tahrip etmeye mahkûm olmamak için halihazırdaki dış gerçekliğe (nesnelere) ve halihazırdaki ruhsal gerçekliğe (önbilince) ihtiyaç duyar" (250) derken Loewald'ın aklında belli tasavvurlar yanı sıra klinik hedefler de vardır.

Loewald aktarımın yanı sıra fantaziyi de yeniden değerlendirir. Kleincılara göre aktarım, bilinçdışı fantaziyi, içe ve dışa yansıtmalarla ve diğer deneyime aracılık etme, onu şekillendirme yöntemleriyle yarattığımız kendilik ve nesne inşalarını dışavurmanın bir aracıdır. Ben psikolojisi görüşünde bilinçdışı fantazi, gerçekliğin karşısındadır ve bilinçli yaşama (aynı zamanda psikanalitik kuramlaştırmaya) zorla girer. Temelde içgüdüsel arzuları dışavuran dürtülerin bir türevidir, ama ben ve üstben tepkilerinden de bir miktar girdi alır ve varoluşu, bastırmanın ve ruhsal çatışmanın kanıtıdır (bkz. Arlow 1969). Her iki görüşte de analizin önemli bir amacı, fantazi ile gerçeklik arasındaki bağlantıyı yeniden kurmaktır. Loewald'ın belirttiği gibi "Analitik süreçte çocuksu fantaziler ve anılar, analitik durumun ve analistin o anki edimselliğine bağlanarak yeniden anlam kazanırlar ve toplam zihinsel yaşamın akışına yeniden eklenebilirler" (1975, 362-3).

Bu durumda gerçeklik esasen anlamlı değildir. Loewald'a göre bilinçdışı fantazi bu gerçekliğe kişisel anlam katar: "Fantazi, ancak ve ancak o anki edimsellikle girdiği iletişim kısıtlandığı veya kesildiği sürece gerçek dışıdır. Ama bu durumda o anki edimsellik de gerçek dışıdır. Belki de 'gerçek dışı' yerine 'anlamsız' demek daha yerinde olur" (362). Dolayısıyla mesele fantazinin üstesinden gel-

mek değildir: "Analitik durumun o anki edimselliği çocuksu fantazilere bağlandıkça, bu an anlam kazanır veya yeniden anlam kazanır – yani, deneyimin çocukluktaki kökleriyle girdiği canlı iletişim sayesinde oluşan bir deneyim derinliği kazanır" (363). Fantazi ile gerçeklik arasında bir yankılanma olur ve böylece fantazi, gerçekliği derinleştirip zenginleştirirken, gerçeklik de dünyada kök salmamızı ve bağlantı kurmamızı sağlar.

Aktarımda olduğu gibi hayaletler yakamıza yapışır ama atalar da bizi harekete geçirmek için oradadırlar. Loewald, analizle sağlanan ruhsal sağlık veya bütünlük iddialarının toplumsal anlamda normatif bir hale gelmesinden kuşkulanan ve Freud'un kuramsal karamsarlığını tercih eden psikanaliz yönelimli kültür düşünürlerinin aksine, ruhsal sağlığa ilişkin dolaysız, iyimser iddialarda bulunur: "Ruhsal sağlığın, bilinçdışı ile önbilinç arasında, ruhsal aygıtın çocuksu, arkaik evreleri, yapıları ile sonraki evreleri ve örgütlenme yapıları arasındaki iletişimle –mutlaka bilinçli olması gerekmese de, yerinde ve yeterli bir iletişimle– ilgisi vardır" (1960, 254).[6]

Aktarım ve bilinçdışı fantazi gibi, yansıtmalı özdeşleşme de kavrayış ve değişim için bir araçtır ve yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. Yansıtmalı özdeşleşme örüntüleri değişebilir ve bazıları fark edilebilir hale gelir, ama nihayetinde yansıtmalı özdeşleşme analizin ortadan kaldıracağı bir şey değildir. Mesele yansıtmalı özdeşleşmenin olmaması değil, kişinin yansıtma ve yansıtmalı özdeşleşme yetisini ne ölçüde katı, güdülenmiş, tekrarlı ve kontrolcü bir şekilde kullandığı ve kendiliğin parçaları ötekine atfedilirken, deneyimden tümüyle çıkartılıp çıkartılmadıklarıdır. Yansıtmalı özdeşleşme, kendiliğin veçhelerini veya kendiliğin iç dünyasını ötekine yükleyerek kendilik ve öteki deneyimini zenginleştirebilir, her ikisine de canlılık ve anlam katabilir (aynı zamanda bkz. Caper 1988). Öte yandan, eğer yansıtmalı özdeşleşmeler katı bir şekilde koru-

6. Mitchell, Loewald'ın izinden gider: "Bugün psikanaliz... otantik ve zenginleştirici görünen, rasyonel bir mutabakata değil kişisel anlama dayanan kişisel bir gerçekliği biçimlendirme umududur. Ötekilerle kurulan bağlantıları destekleyen köprü, fantazi ve hayalgücünün yerini alan rasyonaliteden değil, gerçek ve özgün bir şekilde deneyimlenen ve dıştan dayatılmaktan ziyade fantazi ve hayalgücüyle yakın bir ilişki içinde içerinden üretilen duygulardan inşa edilir" (1993b, 21).

nurlarsa, kendiliğin veçhelerini duygulanım ve anlamdan yoksun bırakabilirler.

Psikanalizin öznellik tasavvurları, bilinçdışıyla bilincin bütünleşmesinin yanı sıra geçmişle şimdinin de bütünleşmesini savunur. Daha önce, ruhsal yaşamda geçmişle şimdi arasındaki ilişki üzerine hem-hem de odaklı bir görüşe ihtiyacımız olduğunu ileri sürmüştüm. Psikanaliz, iç yaşam ve bu yaşamın gelişimi hakkında bir öykü veya öykü dizisi yaratırken, hem tarihsel sürekliliğin hem de ruhsal unsurlar arasındaki sürekliliğin yaratılmasına yardımcı olarak kişisel anlama katkıda bulunur. Psikanaliz geçmişten gelen örüntülerin şimdiyi nasıl etkilediğini, şekillendirdiğini ve ona anlam verdiğini görmemizi sağlar, şimdinin hafızayı ve geçmişi yeniden şekillendirmesine imkân verir. Analitik süreçte, başlangıçta kesintili bir biçimde yaşanan gündelik deneyimler, davranışlar, duygular ve birbirleriyle bağlantısız görünen korkular ve kaygılar, geçmişin içsel temsilleriyle ve birbirleriyle bir süreklilik kazanmaya başlarlar. Bu durumda söz konusu olan mutlak bir doğruluk değil, yaşamöyküsünü, anıları ve kişinin halihazırdaki kendilik duygusunu anlamlı kılacak tutarlı ve makul bir öykü akışı hissidir. Bu, her öykünün kabul edilebilir olduğu anlamına gelmez, ama herhangi biri hakkında farklı birkaç psikanalitik öykü –bir yaşamı tutarlı kılacak farklı farklı akla yatkın yeniden inşalar ve yöntemler– anlatılabileceğini söyleyebiliriz.

Tanıma ve kendini tanıyıp kabul etme, göründüğü kadarıyla, geçmiş ve şimdinin bütünleşmesi de dahil, özellikle bilinçdışı ile bilincin bütünleşmesi açısından çok önemlidir. (Bu alanı tanıma olarak adlandırma konusunda Benjamin'e [1988, 1995] teşekkür borçluyum.) Bilinçdışını bilinç seviyesine çıkarmak, eğer bu tür bir tanımanın bir yer değiştirme biçimi olmadığından eminsek, ilk tanıma biçimidir. Freud'un ilk kavramsallaştırmasında bilinçdışı, kısmen birincil bastırmanın ürünü olsa da, esasen ikincil olarak bastırılmış ve yeniden keşfedilebilecek düşüncelerden meydana gelir; Kleinci kuramın betimlediği bilinçdışı iç dünya da keşfedilmeyi bekler görünür. Hastanın iç dünyasının psikanalitik ortamda yaratıldığı, yani yalnızca analist tarafından keşfedilmediği yönündeki anlayışın giderek güçlenmesiyle birlikte, tanıma ve keşfetme meselesi daha karmaşık bir hal almıştır. Bollas (1987), "düşünül-

memiş bilinen"e dair yerinde kavrayışıyla analizde tanıma ve (yeniden) keşfetme sürecini ve sonucunu belki de en iyi kavrayan kişidir; yıllar önce fenomenolojik psikanalist Ernest Schachtel de "Bellek ve Çocukluk Döneminde Bellek Yitimi" başlıklı çalışmasında (1947) bilinçdışı yaşamda tanınamayan veya keşfedilmeyi bekleyen unsurlara dair anlayışımızı geliştirmiştir. Schachtel söylemek istediğini çocukluğa ilişkin kültürel bir eleştiriyle ortaya koyar, oysa daha klasik bir psikanalist olan Bollas, tekil ebeveyn-çocuk matrisindeki gelişimi dikkate alır.

Schachtel, bizim tam anlamıyla deneyimleme (daha doğrusu kendimizi tam anlamıyla canlı, yaşıyor hissetme) konusundaki yetersizliğimizin, belirli deneyimleri sınıflandırılamaz kılan şema eksikliğinden kaynaklandığını ileri sürerek, Freud'un çocukluk dönemi bellek yitimi kavramını genişletir. Schachtel'e göre, erken çocukluk dönemi inanılmaz bir deneyim zenginliğinin ve çeşitliliğinin, yeni duyumların ve duyguların yaşandığı bir dönemdir. Bu deneyimler beş duyu aracığıyla, ama özellikle de yaklaşmaya, yakınlaşmaya dayalı koku, tat alma ve dokunma duyuları aracılığıyla edinilir. Ayrışmış değil genel olarak hissedilirler. (Çocukluk dönemiyle ilgili araştırmalara daha fazla giren Stern bu erken duyusal deneyimleri betimler [1985].) Ne var ki sosyalleşme ve dil öğrenimi sürecinde sadece bazı deneyimler sınıflandırılır ve etiketlenir; dahası Batı toplumu uzaklık içeren görme ve duyma duyularına kültürel olarak ayrıcalık tanır ve bu duyuların üzerinde durur. Bu kaymaların sonucunda deneyimleme tarzı da değişir. Yeni deneyimlere açık olma, bunları coşkuyla kabul etme yeteneği azalır ve erken çocukluk dönemi deneyiminin zenginliğini anımsama yeteneği sınırlı bir hale gelir. Schachtel yakınlık içeren duyu deneyimlerinin ve erken çocukluk dönemi anılarının bastırılmakla kalmadığını, kişinin bunlardan mahrum bırakıldığını ileri sürer. Bastırma copa benzer, "toplumun düzeltici psikolojik silahı"dır (321), oysa –şemaların, şemaya girmeyen deneyimin korunmasına ve hatırlanmasına izin vermediği– normal çocukluk dönemi bellek yitimi, daha çok bir abluka gibi, yavaş yavaş gelişen bir mahrumiyet gibi işler.

Schachtel burada gelişime ilişkin bazı kaçınılmaz yönlere dikkat çekiyor. Birçok kültürel kuramcının iddia ettiği gibi, dilsel şemalar deneyimi şekillendirir, tanınabilir kılar, hafıza da dilin getir-

diği "Ben" ile daha kolayca gelir. Bu anlamda Schachtel, insan olmanın kaçınılmaz zorluklarını ifade etmektedir: Bir çocuk, deneyimlerin tanıdık bir hal alması ve dilsel olarak tanınmasıyla süreklilik duygusu kazandıkça; iletişim kurma, öznelerarası paylaşıma girme yeteneği sayesinde deneyimi derinleştirerek kendilik duygusu geliştirdikçe, aynı zamanda yoğun bir deneyim yaşama yetisini bir ölçüde yitirir.

Ama Schachtel bu kayıp duygusunun ve anımsama eksikliğinin kaçınılmaz bir kültürel sonuç olmadığını da ileri sürer. Bunlar (Briggs'in ayrıntılarıyla açıkladığı gibi) çocuğu toplumsal bir sürece yerleştirmekten kaynaklanır. Şema mahrumiyetinin derecesine bağlı olarak, psikolojik açıdan sonuç huzursuzluk, merak duygusunun kayıtsız bir şekilde azalması, yararsızlık duygusu ve iç sıkıntısı olabilir. Schachtel, belleğin yararcı bir hale geldiğini, bilinçli toplumsal öykülere –nerede ve kiminle büyüdüğümüze, nerede okula gittiğimize veya kariyerdeki ya da yaşamdaki başarılarımıza– yöneldiğini ileri sürer. Bununla birlikte, öteki analistler gibi Schachtel de umutludur. Mahrumiyet hiçbir zaman tam olarak işlemez; şema ötesi deneyimlere ilişkin hatıralar ve olanaklar ruhiçi bir gerilim olarak korunur. Etkileyici olan sonuç bölümünde Schachtel şunu iddia eder: "İnsanın belleği bütünüyle tüketilemez, deneyim yetisi şematikleştirme tarafından bütünüyle bastırılamaz. Her yeni içgörünün ve her gerçek sanat eserinin kökeni, her ilerleme umudunun, insan çabasının ve insan yaşamının ufkunun genişlemesi umudunun temeli kültürel şemaları aşan bu deneyimlerde, uzlaşımsal bellek şemalarını aşan bu deneyim anılarında yatar" (1959, 322).

Eleştirisi esasen kültürel ve toplumsal olduğu için Schachtel, mahrum bırakıldığımız deneyimlerin şimdiki yaşamdan ve bellekten geri kazanılmasına ilişkin analitik olanakları incelemez. Bu incelemeyi, Winnicott'un ve yararsızlık ve huzursuzlukla ilgilenen diğer nesne ilişkileri düşünürlerinin (aynı zamanda bkz. Guntrip 1969) takipçisi olan Bollas yapar. Bollas'ın "düşünülmemiş bilinen" tarifi, Schachtel'in şemalaştırılmamış birincil deneyim kavramsallaştırmasını yansıtır ve genişletir; aynı zamanda kişinin dile getirmek için kendi kendine çabalamasından doğabilen huzursuzluk duygusunu da betimler (Phillips'e de bakabilirsiniz [1993]). Bollas, Freud'un şu iddiasını başlangıç noktası olarak alır: "Nesne-

nin gölgesi ben'in üstüne düşer". Bu gölgenin, kendiliği etkileyen ve yapılandıran ama bilinç için ulaşılabilir olmayan bir "düşünülmemiş bilinen" olduğunu öne sürer. Bollas, kavrayışını Winnicott'un hakiki kendilik fikrinden türetir ve bu fikre (yine Winnicott'u izleyerek) düşünülmemiş bilinenin içsel olarak üretilmiş bir hakiki kendilik üslubunu anne ilgisiyle bütünleştirdiğini söyleyen öznelerarası bir perspektif katar. Düşünülmemiş bilinen, gelişimsel ve deneyimsel açıdan, kendiliğin veya nesnenin (ya da kendiliğin veya nesnenin birçok farklı veçhesinin ve varlığı oluşturan öteki şeylerin) gelişimini önceler. Kişinin temel "var olma ve ilişki kurma" yöntemidir (1987, 9) ve bir başkasıyla kurulan ilk ilişkiyle etkileşim içinde, kalıtımsal ya da bünyevi olan içsel ruhsal üsluptan kaynaklanır. Düşünülmemiş bilinen, "insan öznenin nesneye ilişkin ilk deneyimlerinin kaydı" veya "annenin öznelerarasılık mantığının zihinsel temsili"dir (1987, 3, 279).

Önemle belirtmek gerekir ki, düşünülmemiş bilinen dilde temsil edilmez; "bilinir, ama henüz düşünülmemiştir" (4) veya düşünülmeye yatkın değildir. Bollas, dile getirilmemiş, geliştirilmemiş ama bütünleyici olan düşünülmemiş bilinenin nasıl dışavurulduğunu, nasıl ötekiyle kurulan ilk ilişkiden çıktığını, ama bilinçdışı fantaziden ve içsel kendilik-nesne dünyasından önce geldiğini açıklar. Bollas'ın dediği gibi "Var olma ve ilişki kurma konusunda, kalıtımsal olanla edinilmiş olanın diyalektiğini yansıtan süreçlere dair karmaşık kurallara sahibiz. Birincil bastırılmış bilinçdışında bu kurallar bilinir ama şimdiye kadar yalnızca bazıları üzerine düşünülmüştür. Varoluşumuzun çok önemli bir parçası, bu düşünülmemiş bilinen tarafından önceden belirlenir" (9). Bilinçdışı fantazi, ilk olarak düşünülmemiş bilineni ifade etmeye girişir: "Fantazi zihinsel yaşamda düşünülmemiş bilinenin ilk temsilcisidir. Orada olanı düşünmeye ilişkin bir yöntemdir bu" (279-280). Bollas'ın belirttiği ve çağdaş çocuk araştırmacılarının yanı sıra Schachtel'in de katılacağı gibi, "Başlangıçta söz olabilir, ama sözsüz olan da vardı" (281).

Klinik psikanaliz, düşünülmemiş bilineni anlamayı, "düşünülmemiş bilineni düşünceye taşımayı" (9) –benim ifadelerimle, onu tanımayı veya keşfetmeyi– hedefler. Bollas şunu sorar: "Düşünülmemiş bilinen hangi olağan yöntemle... düşünce haline gelir?" Bu soruya da, nesne ilişkileri sayesinde geliştikçe düşünce haline ge-

leceği yanıtını verir. Düşünülmemiş bilinen, yansıtmalı özdeşleşme yoluyla ve aktarımda analistten hem içsel bir nesne olarak hem de öznelerarası bir öteki olarak yararlanılması yoluyla ortaya çıkar, tanınır hale gelir ve ayrıntılandırılır. Aktarım-karşı aktarım, "var olma ve ilişki kurmayla ilgili ilk anıların düşünce düzeyine çıkması"nı sağlar (3), ama öncelikle, bu var olma, ilişki kurma ve yararlanma, her analizde ilk olarak analistin karşı aktarımı aracılığıyla hissedilir ve ancak belli belirsiz dile getirilebilir. Diğer Kleinci analistler ve Bağımsız analistler gibi Bollas'a göre de, hastanın sözünü ettiği her şey kendisinin veya ötekine ilişkin kavrayışının bir parçasıdır ve hastanın analistten yararlanma biçimi, kendilik-öteki ilişkilerindeki düşünülmemiş bilineni dışavurur. Analist, yansıtmalı özdeşleşme örüntülerini tanıyarak hastanın kendiliğinin bu parçalarını eklemlenmiş, dönüştürülmüş ve kendilikle (yeniden) tanınarak bütünleşmeye uygun bir halde geri verir. Sonraki çalışmasında (1992) Bollas, kendilik üslubunun, doğal, kültürel ve kişilerarası dünyanın her tarafında, kendiliği zenginleştiren yansıtmalı anlam özdeşleşmelerini ortaya çıkaran "çağrıştırıcı nesneler"le nasıl karşılaştığını anlatır.

Psikanalizin öznellik tasavvurları başka bir tanıma biçimini daha ortaya koyar. Bence bunu en eksiksiz ifade eden Erikson'un ben bütünlüğü kavramıdır. Birçok insan için bu ulaşılması en zor tanıma biçimidir. Tanıma, Erikson'un söz ettiği birçok yaşam döngüsü evresinin içinden geçer ve ilk olarak temel güven-güvensizlik evresinin başlarında ortaya çıkar. Bu evrede çocuk, kendi failliğinin, varlığının ve dürtüsünün başkası tarafından tanınmasına muhtaçtır. Her ne kadar Erikson çocuğun güvenini ve güvensizliğini Freud'un tanımladığı oral döneme ve oral içe alma tarzına bağlasa da, tanıma oral değildir. (Bowlby'nin, Erikson'un kuramsal olarak kapana kısıldığı yönündeki iddiası [1969, 438] yerinde bir iddiadır.) Tanıma, gözler ve yüz sayesinde fiilen veya metaforik olarak kazanılan bir kabuldür. Erikson, "anne hem dışsal öngörülebilirlik hem de içsel kesinlik kazandığı için, çocuğun onu aşırı bir kaygı ya da öfkeye kapılmadan gözünün önünden ayırabilme" yetisini ve "deneyim tutarlılığı, sürekliliği ve aynılığı" gelişimini betimlerken Winnicott'un etkisinde gibidir (veya tersi: Erikson'un bu konudaki yazıları muhtemelen Winnicott'unkilerden önce gelir; 1950, 247). Ben

kimliğinin "içeride, dışarıdaki tanıdık ve tahmin edilebilir nesne ve insan nüfusuna sıkı sıkıya bağlı olan, anımsanan ve beklenen duyum ve imgelerden oluşan bir nüfusu olduğunu kabul etmeye" dayandığını iddia ederken ve "içe yansıtmada dışsal bir iyilik sanki içsel bir kesinliğe dönüşmüş gibi hissederek davranırız, [ve] yansıtmada ise içsel bir hasarı dışsal bir hasar olarak deneyimleriz: Önemli kişileri gerçekte bizim içimizde olan kötülükle donatırız" diyerek "içeri ile dışarı arasındaki erken ayrışma sürecini" betimlerken de Klein'ı anımsatır (247, 248-9). Güven aslen ilişkiseldir, yalnızca bireysel gelişim meselesi değildir; ilişkiye dayalı bu temel de, neden güven meselelerinin yaşam döngüsü boyunca etkisini sürdürdüğünü açıklar.

Aynı şekilde, Erikson'un bir diğer önemli kavramı olan ben kimliği de esasen diğerleriyle özdeşleşme meselesi veya bir özdeşleşmeler toplamı meselesi değildir. Ben kimliği kişinin varlığının diğerleri tarafından belli bir evrendeki belli bir birey olarak onaylanıp tanınmasını gerektirir. Önceden belirttiğim gibi, Erikson ben kimliğindeki sorunları göstermek için hem kişisel hem de kültürel örneklerden yararlanır; kültürel örneklerde azınlıktaki yabancıların ve göçmenlerin kişilerarası onay ve kabul görme konusunda yaşadığı zorlukları aktarmıştır. Erikson, kökünden koparılmış insanların tanınma arayışında olduğunu belirtir: "Söylediklerinizi duymaz ama gözlerinize ve ses tonunuza sıkıca tutunur"lar (1964, 95). Tanıma Erikson'un ben bütünlüğüne ilişkin kavrayışında yeniden ortaya çıkar. Erikson'a göre ben bütünlüğü ve umutsuzluk problemi yaşam döngüsünün en son zorluğudur. Onun savına göre ben bütünlüğü, "kişinin tek ve biricik yaşam döngüsünü, olması gereken, ikame edilemeyecek bir şey olarak kabulü"nü gerektirir (1950, 268).

Daha genç yaşlardayken ben bütünlüğü kavramı beni epey zorlamıştı. Bana sanki Erikson, kişinin, başına gelen toplumsal, kültürel ya da kişisel her türlü kötülüğü edilgen bir şekilde kader saymak zorunda olduğunu ileri sürüyor gibi gelmişti. Oysa Erikson tanımadan, kabulden bahsetmektedir. Kendi sözleriyle, "bireysel yaşamın, tek bir yaşam döngüsünün tek bir tarih kesitiyle rastlantısal bir şekilde çakışması" olduğunu bilmekten bahsediyor, ister dışsal ekonomik, tarihsel veya siyasi güçler, ırkçılık veya savaş, taciz veya kötü davranış yüzünden, ister kişinin kendi iç çatışmaları, ketle-

meleri ve nevrozları yüzünden, ne kadar acı verici, travmatik ve zor olursa olsun, ne kadar istemediği bir hayat olursa olsun, bunun kişinin kendi hayatı olduğunu söylüyor. Yani bu aşamada amaç, temel güveni içselleştirme, ilk dönemdeki annenin tanıma işlevini –annenin, çocuğun sürekliliğini veya aynılığını tanımasıyla veya Winnicott'un annenin ayna rolü olarak betimlediği şeyi gerçekleştirmesiyle oluşan işlevi– kendiliğe katma meselesidir. Eğer kişilerarası veya kültürel-tarihsel etmenler, trajik ve tatmin edilmemiş bir hayata neden olduysa, bu daha acı verici bir süreç olacaktır, ama amaç değişmez. Schachtel gibi Erikson da, ebeveynlerle yaşanılan ruhsal veya öznelerarası ilişkiye bakmakla kalmaz ("nitekim bu, kişinin anne-babasına duyduğu yeni, farklı bir sevgi demektir" [268]), aynı zamanda *Childhood and Society*'de ve başka yerlerde, ben bütünlüğünün daha kolay gelişmesine imkân verebilecek kültürel ve toplumsal etmelere de bakar.

Bir analizin sonunda, tıpkı bir yaşamın sonunda olduğu gibi, her şey yolunda gittiyse eğer, kişi şimdi kim olduğunu ve önceden kim olduğunu fark etmeye, kendini tanımaya başlar. Winnicott, psikanalizin amaçlarından birinin çatışmayı tümgüçlülük alanında toplamak olduğunu iddia ederken bu noktaya dikkat çeker: "Bildiğimiz biçimiyle psikanalizde bireyin tümgüçlülüğünün dışında kalan bir travma yoktur... Analist 'Annen yeterince iyi değilmiş'... 'baban seni gerçekten ayartmış'... 'teyzen seni bırakmış' vs. derse hastaya yardım etmiş olmaz. Travmatik etmenler psikanalitik malzemeye hastanın yöntemiyle ve onun tümgüçlülüğünde girdiğinde analizde değişimler meydana gelir ancak" (1960, 37). O halde analizde, bir hasta geçmişinde ve şimdiki hayatında zor deneyimler ve travmalar fark etse bile, bunları yaşamış olduğunu anlamalı, yaşanmış, dışsal geçmişe müdahale edip değiştiremese de halihazırdaki deneyime ve geçmişinin kavranışına müdahale edip değiştirebilecek bir fail olduğunu görmeye başlamalıdır.

Winnicott bu iddiayı, çocuğun varoluşundaki çatışmalardan habersiz olduğu için ortaya atmaz. Aksine, tıpkı Erikson'un iyi bir yaşamın önündeki kişisel, kültürel ve tarihsel engelleri eraflıca betimlemesi gibi, Winnicott'un gelişimsel açıklaması da, çatışmaların potansiyel bir uzamda hakiki kendiliğin gelişimini potansiyel olarak nasıl tehdit ettiğini ve bunların annenin korumasıyla savuştu-

rulması gerektiğini kabul eder. Winnicott, Erikson gibi, çocukluk dönemindeki gelişimin de analitik gelişimin de, kişinin çevreyi kendisinden kaynaklanıyormuş gibi deneyimlemesini, yaşamış olduğu deneyimleri sahiplenmesini gerektirdiğini söylemek ister. Winnicott bu sahiplenmeye yansıtma der ve şunları söyler: "Çocuğun çevresinde neyin iyi neyin kötü olduğu aslında bir yansıtma değildir ve paradoks da budur, ama yine de bu zorunludur, çocuk sağlıklı bir şekilde gelişecekse eğer, her şey ona bir yansıtma olarak görünmelidir" (1960, 38). Psikanaliz Oidipus'un *yapmış olduğu* şeyle değil, eylemlerinin farkında olmasıyla, içgörü kazanmasıyla ilgilenir; kişiye birinin ne yaptığı veya yapmış olduğuyla değil, kişinin bu olayların farkında olması ve içgörü kazanmasıyla ilgilenir.[7] Schafer'in belirttiği gibi "Nihayetinde Freud'un *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da gösterdiği tek şey... nevrotik semptomun kişinin *sahip olduğu* bir şeyden ziyade *yaptığı* bir şey veya ona yüklenen bir şey olduğu değil midir? Şu korkutucu bir gerçektir ki, insanlar kendi zihinsel semptomlarını kendileri yaratır. Eğer nevroz bir hastalıksa, öteki hastalıklara benzemeyen bir hastalıktır demek, pek hoş karşılanmayan bir içgörüdür. Bir düzenleme, bir yaratımdır, bireyin en temel anlayış kategorilerinin ve hayati ilgilerinin birçoğunun dışavurumudur" (1976, 153). Bu etkinliği tanımamak, Schafer'e göre kendiliğin eylemini ve kimi parçalarını inkâr etmektir.

Erikson ve Winnicott'un betimlediği kendini tanıma aynı zamanda bir bireyleşme şeklidir. Özerk bir benin ve üstbenin bireyleşmesi ya da anneden tek yönlü olarak ayrılmaya ilişkin bir bireyleşme değil, ama yine de anne işlevinin bir şekilde içselleştirilmesidir. Baba katli ve telafiyi içeren kaçınılmaz büyüme deneyimini tarif ederken Loewald'ı meşgul eden de bu bireyleşme ve içselleştirmedir. "Oidipus Kompleksinin Zayıflayışı" (1979) yazısında Loewald, Oidipus kompleksini ilginç ve konuyla bağlantılı bir şekilde yeniden düşünmenin mümkün olup olmadığını, ruhsal yaşama ilişkin yeni anlayışlarımız göz önünde tutulduğunda, Oidipus kompleksinin bizim için hâlâ düşünülmesi gereken bir şey olup olmadığını sorar. Loewald, nesneyi kişilerarası gerçeklikte yaratmak

7. Burada Janine Chasseguet-Smirgel'in Amerikan Psikanalitik Derneği'nde yaptığı konuşmayı (San Francisco, Mayıs 1989) açımladığıma inanıyorum.

için fantazide tahrip etme ihtiyacına dikkat çeken Winnicott gibi, büyümenin, kaçınılmaz olarak ebeveynlerin değil onlarla önceden girdiğimiz ilişkinin tahrip edilmesini içerdiğini öne sürer. Yaşamlarımızın sorumluluğunu kendi elimize almak istiyorsak, tanım gereği, bir zamanlar bizim sorumluluğumuzu almış kişilerin yerini almamız gerekir.

Loewald, Erikson ve Winnicott'un anne-çocuk alanına odaklanmalarının tamamlayıcısı olarak bireysellik için zorunlu olan oidipal bağımsızlaşmayı betimler: "Kuşaklar arasındaki oidipal mücadelede, yeni yetişenin büyüğünün sorumluluğunu veya otoritesini üstlenmesi ya da öne sürmesi onda suçluluk duygusuna yol açar. Sanki güç kazanma, otorite, özerklik ve suçluluk dağıtımı oyununu oynayabilmek için, rakipler gerekiyor gibidir... Bir anlamda, ki önemli bir noktadır bu, kendi özerkliğimizi, kendi üstbenimizi geliştirerek ve ensest-dışı nesne ilişkilerine girerek ebeveynlerimizi öldürürüz" (389-90). Bu bakış açısına göre, özerklik ve faillik, başkalarına bağımlı olmanın veya onlarla ilişkiye girmenin reddedilmesinden ziyade, kendiliğin sorumluluğunu alma biçimleridir: "Kişinin kendine karşı sorumluluğu... içsel bir faillik olarak üstbenin özüdür. Kişinin itkilerini ve ihtiyaçlarını, doğuştan getirdiği veya çocukluk süresince ebeveyn ile etkileşiminde şekillenen itkileri veya arzuları, kendininmiş gibi sahiplenmeyi ve kabullenmeyi gerektirir" (392). Loewald burada tam da ben bütünlüğünün ve çatışmayı tümgüçlülük alanında toplamanın, ne kadar olumsal veya rastlantısal bir şekilde, talihli veya talihsizce yaratılmış olursa olsun, yaşanmış olunan hayatı kendi hayatın olarak kabul etmenin alanındadır: "Bu tür bir sahiplenme... rızamız olmadan doğmuş olmamıza ve ebeveynlerimizi seçmemiş olmamıza rağmen, kendimizi failler olarak deneyimlememiz anlamına gelir" (392).[8]

Başka bir deyişle, kişisel deneyim yaratmak, hayatı anlamlı kılmak, o hayatın tanınıp kabullenmesiyle sağlanır. Burada deneyim geçişsel özelliklere sahiptir. Bir şey olmuş ve dışarıdan gelmiştir,

8. Yine, bugünkü analisi kuşağında bu formülasyonların bir yansımasını buluruz. Ogden şunu iddia eder: "Kişi geçmişini değiştiremez, annesini ve babasını değiştiremez, belli psikolojik felaketlerin gerçekleşmiş olduğu gerçeğini değiştiremez. Kişi, bu veçhelerini görme, anlama ve deneyimleme şeklini değiştirebilir" (1991, 364).

ama bunun kişisel olarak anlamlı bir hale gelmesi için aynı zamanda içeriden de yaratılması gerekir. İster çatışmanın tümgüçlülük alanında toplanması şeklinde formüle edilsin, ister yetişkinlik çağının görevi olarak ben bütünlüğünün sağlanması şeklinde formüle edilsin, ister kendimizi failler olarak görmemiz şeklinde formüle edilsin, bu tür bir tanımayı gerçekleştirmek analizin en zor görevleri arasındadır. Çünkü bu tanıma süreci, çok genç değilseniz eğer, şimdiye kadar yaşamınızı şekillendirmiş ve sınırlamış olan dış ve iç süreçlerin tanınmasını gerektirir kaçınılmaz olarak. Her ne kadar tüm yaşamlar olumsalsa da ve bir anlamda, olduklarından başka türlü olabilirlerse de, ben bütünlüğü meseleyi böyle görmemeyi gerektirir. Bu tür bir tanıma sadece kişisel tarihe değil, biyolojik tarihe de bağlıdır, çünkü hem geçmişteki çatışmayı tümgüçlülükte toplamayı hem de acı verse de, artık asla olamayacak şeyi kabullenmeyi zorunlu kılar. Mutlak bir şey olabilir bu –kırklı, ellili yaşlarında bazı kadınlar için en zor kabullerden biri, onları çocuk sahibi olmaktan alıkoyan kişisel çatışmalarını ve kaygılarını bir şekilde çözmüş olsalar bile, artık biyolojik olarak çok geç kalmış olmalarıdır– ama bir anlamda, yılları yaşamaktan ziyade acı çekerek "harcamış" olmanın kabulü de olabilir. Kişinin on, yirmi ya da otuz yıl boyunca güdülmüş ya da tatmin edilmemiş bir şekilde yaşadığı için kalan zamanı yakalama isteği "rasyonel" görünse de, zamanın gerçekten geçmiş olduğunu kabul etmeme ve bir tür olumsuz terapi tepkisi gösterme yönünde içsel bir zorlama da söz konusu olabilir. Bir hasta şöyle der merak ve şaşkınlıkla: "İnsanın kendisine değişme ve mutlu olma izni vermesinin ne kadar zor olduğunu yeni keşfettim."

Yeniden geçmiş ile şimdinin arenasındayız. Bunların hiçbiri her şeyin halledilebileceği ya da içinde bulunulan koşulların yaptıklarımız veya düşündüklerimiz üzerinde bir etkisi olmadığı anlamına gelmez. Geçmiş acı dolu, travmatik veya yetersiz olabilir, onu yeniden oluşturamayız. Fakat analizde geçmişteki yaşamımızı tanımaya ve bu geçmiş yaşama ilişkin öznel deneyimimizin şimdi yaptıklarımızın bir parçası olduğunu anlamaya başlarız. Önceki temalara dönecek olursak, böyle bir bakış açısı, oluşmakta, gelişmekte olan anlama ilişkin bir kavrayış gerektirir. Öznellikteki sürekliliklere ve kesintilere bakmak yerine, çocukluk dönemini yetişkin yaşamı ve öznelliğiyle ilişkilendiren bir kuram ise aksine, geçmişte

ve şimdide yaşanmış deneyimler arasındaki ilişkinin tanınmasından çok, paradoksal bir biçimde, kesintinin korunmasını destekleyebilir. Böyle bir strateji, aslında birbirleriyle bağlantılı olan davranış veya öznellik unsurları arasında böyle bir bağlantı yokmuş gibi görünmesine neden olabilir. Ben bütünlüğüyle, çatışmanın tümgüçlülükte toplanmasıyla veya failliğin deneyimlenmesiyle belirlenen tanıma, geçmişin şimdiyle iç içe geçmesini değil, geçmişin şimdiye neden olduğunu vurgulayan inancın ötesine geçilmesini gerektirir.

Psikanalizin öznelliğe ilişkin tasavvurlarını betimlerken, sabit başarılara veya hedeflere ilişkin açıklamalarla karşılaşırız kaçınılmaz olarak. Oysa analizin hedefi dediğimiz şeylerden hiçbiri kalıcı olarak tasarlanmaz veya kavramsallaştırılmaz. Gerek analizde gerek yaşam boyunca, yaşamı anlamlı kılan şey –fantazi ile gerçeklik, bilinçdışı ile bilinç, kendini tanıma ile (yeniden) keşif arasındaki arzulanan değiş tokuş– tek defalık bir kazanım değildir. Ruhsal yaşama ilişkin kavrayışlar, ruhsal etkinliğin süreklilik taşıyan doğasını vurgular; ruhsal yaşam bir sonuç olmaktan ziyade bir süreçtir. Loewald (1951, 1962, 1979) dışsallık ile içselliğin ve bu ikisi arasındaki sınırların nasıl sürekli yeniden yaratıldığını betimler; birleşme ile kaynaşmanın "psikotik öz"ü ile oidipal bireyleşme ve ayrım arasındaki gidiş geliş üzerine yazar. İlk eğilimi, insanın gelişimindeki ve psikolojik yaşamındaki gerilemeli anlarla, ikincisini ise ileriye taşıyan anlarla bağdaştırmanın ötesine geçmeyi savunur. Özellikle, özne-nesne ayrımı öncesinde, ilk gelişim evresinde ne elde ettiğimizi değerlendirmek ister. Loewald'a göre bireyleşmeye ve ahlaka ilişkin "oidipal" tasarılar ile sınırlarla, ayrılmayla, bağlantı kurmayla ve geçiş uzamıyla ilgili "preoidipal" kaygılar yaşam boyunca sürer: Psikanalizin başarısı "nispeten özerk bir bireyin ortaya çıkmasının insan gelişiminin zirvesi olduğu önermesine bağlı görünüyor... Öte yandan, kısmen analitik araştırmalar sayesinde, birlik, ortakyaşama, kaynaşma, birleşme veya özdeşleşmeye (bu ayrılmama ve farklılaşmama özlemini nasıl adlandırırsak adlandıralım) yönelik başka bir çabanın gücü ve geçerliliği giderek daha çok fark edilmektedir" (1979, 401-2).

Önceden belirttiğim gibi Kleincılar da, psikolojik yaşamın nasıl daimi yansıtmalar ve içe yansıtmalar, yıkımı onarmaya ve hase-

tin sonuçlarını telafi etmeye yönelik daimi teşebbüsler ve insanların yeni kendilikler ve nesneler yaratmasıyla sürekli yer değiştiren aktarımlar içerdiğini gösterir. Her ne kadar Kleincılar genellikle paranoid-şizoid işleyişten depresif işleyişe geçmeyi ve ruhsal bütünleşmeyi savunsalar da (ve tüm analistler her şeyi göz önüne alarak, depresif işleyiş ve bütünleşmenin kendilik ve öteki için daha az yıkıcı olduğu konusunda hemfikir olsalar da), Loewald gibi onlar da iki konum arasındaki gidiş gelişin yaşam boyu sürdüğünü, paranoid-şizoid bölünmenin, tahribatın ve değişimin tam bir deneyim yaşayabilmek için depresif bütünleşme, onarım ve bütünlük kadar gerekli olduğunu savunurlar (bkz. örn. Ogden 1989). Elbette tüm bu gidiş gelişlerde ve değişimlerde canlı olmayan, kendini defalarca tekrarlayan bir faaliyet olabilir. Benjamin (1995) buna özne-nesne tamamlayıcılığı der – görünüşte canlı ve hareketli olan bir etkinlik, aslında sadece fantazisi kurulmuş aynı konumların sürekli tersine dönmesinden ibarettir.

Etkinlik ve değişim üzerine bu düşüncelerin de açıkça gösterdiği gibi psikanaliz nihayetinde, canlı, yaşıyor olma hissinden söz etmektedir; bazı analitik yazarlar, kendi öznellik görüşlerinde asıl önemli meselenin ruhsal canlılık olduğunu iddia etme riskine girerler. Psikanalizin ruhsal varoluşun temel meselelerine işaret ettiğini söyleyen, analitik düşüncede bugün artık neredeyse genelgeçer hale gelmiş bu düşünce, muhtemelen Freud'da büyük şaşkınlık yaratırdı, nitekim bir dönem sadece İngiliz Bağımsızlarının ve kişilerarası ilişkilerle ilgilenen birkaç kuramcının iddiası olmuştu. İngiliz Bağımsızlar grubunun, analizin temel hedefinin canlı, yaşıyor olma duygusu, hatta sadece var olma duygusu olduğu yönündeki kuşku götürür savına ilişkin formülasyonlarıyla en çok tanınan psikanalist Winnicott olmuştur (özellikle 1960, 1971; ama ayrıca bkz. Guntrip 1969; Little 1981, 1990; Milner 1936, 1957, 1969, 1987; Sutherland 1994). Winnicott görüşlerini gelişimsel bir kavrayışla formüle eder, bu kavrayışa göre çocuk, çatışmayı engelleyen hakiki bir kendilik geliştirmeye yönelik potansiyel bir özle, bütünleşmemiş bir durumda dünyaya gelmiştir. Hakiki kendilik, çevre-anne-analist tarafından uygun bir karşılık verilen, kendiliğinden oluşan yaratıcı bir jestin özünden gelişir: "Bireyin duygusal gelişiminin tarifi bütünüyle bireye dayanılarak yapılamaz, ... belli

alanlarda... çevrenin tutumu bireyin kendi kişisel gelişiminin bir parçasıdır ve bu nedenle hesaba katılması gerekir" (1971, 53). Winnicott, tıpkı diğer Bağımsız meslektaşları gibi sözünü ettiği ve kendileriyle görüştüğü bazı hastalarının yürüyüp ofisine gelebilseler de canlı olmadıklarını varsayar. Bir analist olarak birincil amacı, başlangıçta ölü olan bu hastalarda canlılık –kendiliğindenlik, düşleme, yaratma, oynama ve içsel bir coşkunluk duygusuna sahip olma yeteneği– uyandırmaktır.

Canlılığı yaratan ve dışavuran süreçte kilit öğe simgeleştirme yetisidir. Kleincılar (Klein 1930, Segal 1957, Bion 1961 ve O'Shaughnessy 1981), anlamın ancak simgeler açık olduğu sürece var olduğunu, bir anlamın diğerine olanak tanıdığını ve anlamın hiçbir zaman nihai olmadığını öne sürerek bu iddiayı kapsamlı bir biçimde geliştirmişlerdir. Winnicott ayrıntılı bir vaka incelemesinde (1971) fantazinin bölünmüş olması, değişime ve gelişime uygun olmaması ve başka hiçbir şeyin yerine geçmemesi ya da hiçbir şeyle ilişkili olmaması, sadece başlı başına bir fantazi olması halinde somut simgeleme düzeyinde nasıl deneyimlendiğini betimler (Segal 1957). Böyle ölü bir fantazinin yalnızca kişinin dış dünyada yaşama becerisi üzerinde değil, daha da önemlisi, yaratıcı bir biçimde düşleyebilme, yani coşkulu bir iç dünya yaratma becerisi üzerinde de bir etkisi vardır.

Winnicott'un formülasyonları, çağdaş takipçileri tarafından ayrıntılı bir biçimde işlenmiştir. Mitchell (1993b) onun hakiki kendiliğin sahiciliği dediği şeye odaklanmış ve psikanalizin bugün "yaşam deneyimlerinde esas olan bir şeyi kaçıran... bizzat öznelliklerinin temelde çarpık olduğu anlaşılan insanlarla" (1993b, 22) ilgilendiğini öne sürmüştür. Bollas (özellikle 1987, 1992b) hakiki kendiliği veya yaratıcı jesti betimlerken kişisel üslup kavramını kullanmış ve kişisel üslubun teşvik edilmesini psikanalizin temel amaçlarından biri olarak görmüştür. Ogden, Winnicott'un kavrayışını ayrıntılandırırken doğrudan canlılık deneyiminden söz etmiştir: "Bu açıdan bakıldığında analizin amacı, bilinçdışı ruhsal çatışmanın çözülmesi, semptomların azaltılması, yansıtıcı öznelliği ve kendiliği anlamanın, kavramanın güçlendirilmesi ve kişisel faillik hissinin artırılması amaçlarını aşar. Her ne kadar kişinin canlı, yaşıyor olma hissi yukarıda belirtilen yetilerin her biriyle iç içe geç-

mişse de, canlılık deneyiminin bu yetilere tâbi bir nitelik olduğuna ve *kendi şartları içinde* analitik deneyimin bir veçhesi olarak ele alınması gerektiğine inanıyorum" (1995, 2).

Bu bölümde, tek bir öznenin bakış açısından psikolojik süreçlere ve ruhsal gerçekliğe odaklanmama rağmen, tek kişilik/iki kişilik psikoloji tartışmasına girmekten bilerek kaçındım. Tüm bu psikolojik süreçlerin ve ruhsal gerçekliklerin iki kişilik (ya da ikiden fazla sayıda kişiyi içeren) matristen –analitik düşüncede ideal ve tipik olan anne-çocuk ilişkisinin matrisi veya analitik aktarım-karşı aktarım ve yansıtmalı özdeşleşme matrisinden– doğduğunu, bununla birleştiğini ve kısmen bu matrisle şekillendiğini öne sürerken bile böyle yaptım. Örneğin aktarım, karşı aktarım, yansıtmalı özdeşleşme ve analiz ortamı hakkında Loewald ve Klein'ın da herkes kadar söyleyecekleri vardır, ama nihayetinde bugünkü tabirle tek kişilik psikolojiyi ileri sürerler. Bu pek de şaşırtıcı değildir. Loewald'ın tarihsel ve kuramsal yuvası, Hartmann, Arlow, Brenner, Rangell veya Gray'in yeğlediği ben psikolojisi içinde yer almasa da, Amerikan ben psikolojisi içinde yer alır; Kleinci kuram, kendilik ve nesne dünyasındaki içe ve dışa yansıtmalı içsel alışveriş ve bölünmeleri temel bileşenler olarak görse de, iç dünyaya odaklanır.

Öznelerarasılığın önemini (bu önem Benjamin tarafından zekice ifade edilmiştir [1995]) ve iki bağımsız öznede –ister çocuk-bakıcı ilişkisinde, ister analiz ortamında ya da yaşam boyunca– ortaya çıkan karşılıklı kabul ile kendini ortaya koyma arasındaki gerilimleri hafife almamakla birlikte, iki kişilik veya ilişki psikolojilerinin bazen iç dünyayı donuklaştırıp basite indirgediğinden endişeleniyorum. İki kişilik psikolojilerin, iç dünyanın zenginliğini dikkate almaktan fedakârlık etmeleri gerekmiştir, oysa tek kişilik psikolojiler bu dikkati korumuştur (bugün analistin öznelliğine odaklanılması ise tersine, analistin karmaşık iç dünyasının da analiz ortamını değiştirdiğini ileri sürer gibidir).[9] Bu durumda ben kendimi,

9. Benzer bir şekilde, Caper, hastanın ruhsal gerçekliğine Kleinci bir tarzda odaklanmanın, öznelerarası çifte, analistin öznelliğine veya analitik üçüncüye odaklanmakla ters düştüğünü iddia eder. Öznelerarası odağın, ortama kimin ne katkıda bulunduğunu tahlil etmeyi zorlaştırdığını veya imkânsızlaştırdığını öne sürer: "Hastanın ruhsal gerçekliğinde var olduğu haliyle analiz deneyimini hasta

birçok çağdaşımın aksine, ötekinin merkezi rolü öznelerarası yaşamda değil ruhiçi yaşamda oynadığı, tek kişilik psikoloji olarak anılması gereken psikolojiye yakın buluyorum.

Ne var ki, psikanalitik kuramın başlangıç noktası psikanalitik ortamda olduğu için psikanalitik öznelliğe ilişkin her kavramsallaştırma, kişisel anlam mevkii olarak bu tam anlamıyla iki kişilik öznelerarası ortamı da kuşatmalıdır. Burada, fiili ötekiyle girilen ilişki ve öznelerarası ortam üzerine çeşitli formülasyonlar söz konusu edilebilir, ama biz herkesin başladığı yerden, Winnicott'un geçiş nesnesi ve geçiş olgusu açıklamasından başlayacağız. Bir çocuğa gerçek bir oyuncak ayı verilir ve çocuk bu oyuncağa dış dünyada yer alan ayrı bir nesne ya da varlık gibi davranır; aynı zamanda bu oyuncak ayı çocuğun içeriden yarattığı öznel bir yanılsamadır. Annenin yerine geçer ama aynı zamanda anneden ayrı ve anneyle çocuk arasındadır, bu yüzden de kendi nitelikleriyle donatılmıştır. Winnicott'un deyişiyle, öznel bir nesnedir, aynı zamanda nesnel bir şekilde algılanan bir nesnedir. Muğlak ve paradoksal statüsü, simgesel olarak başka olgular ve ortamlara genellenebilir; bunlar da sunulan dünyanın bir parçası olarak algılanıp deneyimlenir ve aynı şekilde yaratılmış, yansıtılmış, kişisel anlamda renklendirilmiş, içeriden şekillendirilmişlerdir. Bugünlerde Winnicott'un kuramından yararlanırken dikkatli olmak gerekir. Tıpkı çok sevilen oyuncak ayı gibi, geçiş nesnesi kuramının kendisi bir geçiş nesnesi haline gelmiştir. Başvurula vurula Winnicott'un bu konu hakkındaki yazıları sevilmiş, sakatlanmış, tahrip edilmiş ve her kullanan nasıl olmasını isterse o hale dönüşmüştür.

Analistler (ayrıca başka birçok alandan gelen yazarlar) danışma odasındaki iki özneyi açıkça aşan bir şeyi kavramsallaştırmak için Winnicott'un değerlendirmesinden yararlanmışlardır. (Kişilerarasılıkla ilgilenen ilk dönem kuramcıların, Lewin'in saha kuramından benzer bir kavrayış türettiklerine inanıyorum, Lewin ve Cartwright 1964, ama bu öteki geleneklerden gelen analistler tarafından devralınmamıştır.) Winnicott, çoğu zaman çocuğun bakış

ile analist *arasında* bir yere yerleştirir ve böylece iki tarafın ayrı ayrı katkılarının tahlil edilmesi imkânsızlaşır. Bu, aktarımın analiz edilebilirliğini yadsımanın bir yolu gibidir" (1997, 30).

açısından, anneyle çocuk arasındaki, her iki bireyin de dışında olan potansiyel uzamı betimler. Ne içsel bir ruhsal gerçeklik ne de dış dünyadır bu; iki insanın etkileşimiyle yaratılmış, etkileşimi aşan bir ara ortamdır. Her iki katılımcı da bu potansiyel uzama kişisel anlam yükler, böylece yeni anlamlar yaratır. Analitik etkileşim de, Ogden'in analitik üçüncü olarak adlandırdığı bu tür bir potansiyel uzam yaratır (1994).

Ogden (1994, 60), Winnicott'un çocuk diye bir şey olmadığı, sadece çocukla anne bakımından oluşan bir birim olduğu yönündeki iddiasından hareket eder. Çocuk olarak çocuk ve anne olarak anne, yalnızca etkileşimlerinden doğan ara uzamda, kucaklama, içe ve dışa yansıtmalı özdeşleşme, aynalama, birincil anne takıntısı, nesne kullanımı ve besleme gibi birçok farklı süreçle yaratılabilir. Benzer şekilde analitik çift, psikolojik, profesyonel, tedavi edici ve kişisel-kültürel biyografileri birbirinden farklı olan iki ayrı bireyle başlar, ama bu iki kişi aralarındaki potansiyel uzamda, birlikte bir analitik üçüncü meydana getirirler. Analizle ilgili bütün süreçler, etkileşim yoluyla yaratılmış kendi anlamına sahip olan bu analitik üçüncüde meydana gelir (veya analitik üçüncü haline gelir): Bu etkileşim de, anne-çocuk durumunda olduğu gibi, içe ve dışa yansıtmalı özdeşleşmeyi, nesne kullanımını, birinin ya da diğerinin yarattığı geçiş anlamlarını ve nesnelerini, aynalamayı, birlikte fark etmeyi, vs. içerir.

Analitik üçüncü "tekil öznellik [iki ayrı öznellik] ile öznelerarasılığın etkileşimi" yoluyla yaratılmıştır (Ogden 1994, 64). Bir saatlik seans boyunca analistin ya da hastanın fark ettiği her nesne "analiz nesnesi" haline gelir; her olay, ister analist ile hasta arasında, ister analiz ortamının dışında geçmiş olsun ve tartışmaya açılsın, "analiz olayı" haline gelir. Bu nesneler veya olaylar da, geçiş olguları gibi dışarıdan sunulur, ama aynı zamanda içeriden yaratılır ve anlamlandırılır. Bu ikili yaratım sayesindedir ki, ruhsal olanla öznelerarası olanın kesişiminde, analizin bir parçası olarak yeni bir biçimde yaratılabilirler. Schafer (1983, 127-8) da benzer bir biçimde, analitik durumdaki metaforların eski öğelere dayandığını, böylece tarihlerinden ve anlamlarından dolayı güç ve inandırıcılık kazandıklarını, bununla birlikte, özgül bir analiz ortamında yeniden yaratıldığını öne sürer.

Ogden her tür anlamlı öznelerarası ortamda söz konusu olan nitelikleri betimler. Daha önce de belirttiğim gibi antropologlar etnografik üçüncü diyebileceğimiz şeyi tanımlamıştır (özellikle bkz. Crapanzano 1980, ayrıca Kracke 1987a, 1994 ve Obeyesekere 1990). Etnografik bir nesne, kültürün *içinde* etnograftan bağımsız bir şekilde var olan ya da var olmuş bir şey değildir; kültürde verilidir ve görüşülen kişi tarafından belirlenmiştir, ama aynı zamanda etnografik ortamda yaratılır ve antropoloğun öznelliğiyle, görüşülen kişinin öznelliğiyle ve her ikisinin yarattığı öznelerarası ortamla anlam kazanır. Anlama ilişkin böyle öznelerarası bir bakış açısı, ruhsal veya içsel bakış açılarını tamamlar. Öznelerarası bakış açısına göre de anlam sadece dışarıdaki kültürel veya kişilerarası varoluştan gelmez; aynı zamanda içeriden gelen yansıtma, fantazi ve yanılsama yoluyla yaratılır.

Öznelerarasılık ötcki tarafından tanınmanın yanı sıra ötekini tanımayı da gerektirir, ama birkaç istisna dışında analistler anneyle çocuk arasındaki potansiyel uzamda hayal edemedikleri karşılıklılığı, analiz ortamının potansiyel uzamında tahayyül edebilirler. Birçok kavrayışa göre, kendilik ile öteki arasında bir geçiş nesnesi ve potansiyel bir uzam yaratan çocuktur. Potansiyel uzam, yaratıcılık ve oyun alanlarına doğru genişledikçe –annesi yanındayken yalnız kalma yetisiyle– artık oynayabilen ve yaratabilen de çocuktur. "Kültürel deneyimin mevkii" ve "yaşadığımız yer" bile, karşılıklı yaratılmış, öznelerarası bir deneyim veya yer olarak değil, bebeğin bakış açısından görülür (Winnicott 1971; aynı zamanda bkz. Ogden 1986, 1994 ve Bollas 1987). Benjamin (1988, 1995) ise tersine, kavramsallaştırmalarının birçoğunu Winnicott'dan almış olsa da, yazılarında anne ile çocuk arasındaki karşılıklı tanımaya ilişkin bir tasavvur geliştirmiş ve gelişim açısından bakıldığında bebeğin anneyi başka bir özne ve deneyim merkezi olarak tanımasının önemli bir gelişim deneyimi ve hedefi olduğunu iddia etmiştir. (Konuyla ilgili bir iddia için bkz. Chodorow 1978, 1979. Her ikimiz de Alice Balint'e [1939] teşekkür borçluyuz.) Benjamin'e göre öznelerarasılık karşılıklı tanımaya dayanır. Bu gelişim açısından riskli bir iştir, çünkü o anda ve belli bir amaçla, nesnenin içsel bir nesne olarak tahribini ve ona tam bir dışsal nesne statüsü –özneye göre "kendiliğe eşdeğer bir merkez"– atfetmeyi gerektirir (Benja-

min [1995, 27] bu ifadeyi George Eliot'dan ödünç alır). Bir yansıtma olarak, nesne iç ruhsal olarak kullanılmalı ve acımasızca tahrip edilmelidir, burada her zaman ruhsal tahribin işi bitirmesi tehlikesi vardır; başlangıçtaki dışsal nesne –ruhiçi temsili besleyen kişi– dış dünyada yaşamını sürdüremeyebilir ve tekrar belirmeyebilir. Ama ruhiçi tahrip ve dışarıda hayatta kalmak bir kereliğine gerçekleşip bitecek projeler değillerdir. Ötekini yalnızca bir yansıtma olarak gören her küçük tahrip, aynı zamanda onun bir özne olarak tanınması olacaktır, umulan budur.

Schachtel odaksal dikkat anlayışıyla, Benjamin'in yanı sıra, ötekini tanımanın gelişimine ilişkin en kapsamlı açıklamayı sunar, ama bu süreçleri biraz farklı bir biçimde tasvir eder. Benjamin'in geliştirdiği, Winnicott'a dayalı görüşte dürtü türevleri –özellikle, acımasız nesne kullanımı biçimindeki basit, nefret dolu olmayan saldırganlık– kilit önemdedir.[10] Schachtel'e göre ise aksine, nesnenin bağımsız bir deneyim merkezi olarak tanınması dürtülerden değil dürtü belirleniminin hafiflemesinden kaynaklanır. Odaksal dikkat yetisi, bir fenomenoloğun tarafsızlığı ve merakıyla, dikkati tümüyle nesnede toplama yeteneğini gerektirir. Nesnenin birçok veçhesiyle, birçok yönden algılanmasını gerektirir. İhtiyaç duymaktan kaynaklanan gerilimde, nesne sadece tatmin ettiği ya da etmediği sürece fark edilir. Tanım gereği nesnenin sadece ihtiyaç gideren niteliklerine yönelen bir odaklanma söz konusudur. Güdümlü bir içe ve dışa yansıtma dünyasında, nesne aynı zamanda sadece kısmi nesne terimleriyle, kötü ya da iyi olarak görülür. Dolayısıyla odaksal dikkat, ancak nesne ihtiyaçtan bağımsız olarak değerlendirilebildiğinde mümkündür. Bu anlamda, öteki psikanalitik kuramcılar gibi Schachtel'e göre de, önemli olan dışarıdan verili olan dış dünya veya nesne değil, yaratılan dış dünya veya nesnedir. Odaksal dikkatle birlikte, bütünleşmiş, depresif bir biçimde kavranan nesne birçok farklı veçhesiyle, kendiliğin kötü ve iyi yanlarıyla ilişkili olarak kötü veya iyi olarak değil, kendilikten ve kendiliğin

10. Nesne ilişkileri ve ilişki üzerine çalışan birçok analist, dürtü kuramını reddetmelerine rağmen, saldırganlığın ruhsal yaşamdaki yaygın önemini kabul etmekten rahatsızlık duyarlar. Bkz. Mitchell 1993a; Fonagy, Moran ve Target 1993.

ihtiyaçlarından bağımsız var olan yanlarının göz önünde tutulmasıyla görülebilir.

Schachtel, nesne dünyasının, yani gerçekliğin ancak ihtiyacın yarattığı gerilimden, kaygıdan göreli olarak kurtulunduğu bağlamda ortaya çıkabildiğini ve yaşandığını iddia eder (nesne ilişkileri terimleriyle söylersek, kaygı güdümlü paranoid-şizoid bölünmeden göreli olarak kurtulma bağlamında). Odaksal dikkat, potansiyel uzamdaki geçiş deneyimi gibi, ötekinin ya da kendiliğin önce bir veçhesinin sonra başka bir veçhesinin incelenip yaşanmasının mümkün olduğu oyun alanında oluşur. Verdiği ilk örneği insanlardan değil nesnelerden seçen Schachtel, çocuğun sevilen bir kitaba verdiği tepkiyi betimler. Bir çocuğa kitap okuduğunuzda, kitabı tam olarak aynı sözcüklerle okumalısınız, tekrar tekrar, sayfa da atlayamazsınız, çünkü her okumada çocuk hikâyenin önce bir kısmına sonra diğer kısmına kulak verebilir. Sıkılmış olan yetişkin okura hikâye hep aynı hikâye gibi görünür; çocuğa göre ise her okuma fenomenolojik olarak farklı şekillerde paranteze almayı mümkün kılar. Schachtel şunu iddia eder: "Nesnelerin deneyimin belirgin parçaları haline gelebilmeleri için, ihtiyaç geriliminden yeterince uzakta, çocuğun nesneye *oyunbazca* yaklaşıp incelemesine, yani besin olarak içe alma zorunluluğu duymamasına izin veren bir alanda olmaları gerekir... Acil ihtiyaç geriliminden nispeten kurtulmuş olması, çocuğun nesne dünyasının zenginliğinin temelidir; öyle ki, çocuk oyunda ve düşüncede, nesneleri acil ihtiyaç tatmini için kullanmak zorunda kalmaksızın incelemekte özgür olmasaydı eğer, böyle bir dünya gelişemezdi" (1959, 270, 272).[11]

Elbette gerçek bir dış özne –öznenin hiç ilgi duymadığı başka bir özne– tanıma, odaksal dikkat veya potansiyel uzam söz konusu olduğunda pek önem taşımaz. Çiftdeğerli olmaksızın dışarısı olarak deneyimlenen dış dünya, psikolojik bir sorun oluşturmaz. Bu bağlamda, Schachtel nesnelerle odaksal olarak ilgilenmenin insan-

11. Schachtel'in ayrımı, Winnicott'un (1951) iki kardeşi ve onların ilk mülklerini ele alarak yaptığı incelikli karşılaştırmayı anlamlı kılar: aksi halde bu karşılaştırmayı kavramak zorlaşırdı. Depresif gerilim ve kaygı taşımayan kardeş, oyuncak ayısını oyunbaz bir şekilde geçiş nesnesi haline getirebilmektedir; diğeri ise oyuncak ayısını sadece bir avutucu, doğrudan annesinin yerine geçen bir nesne olarak kullanabilmektedir.

larla ilgilenmekten çok daha kolay olduğunu ve ebeveyni olmayan kişilerin odaksal dikkate erişmelerinin ebeveyn sahibi insanlara kıyasla daha kolay olduğunu, çünkü bu insanların ebeveynlerini aslen kaygı ve ihtiyaç gerilimi döneminde tanıdığını belirtir. Karşılıklı olarak, bir özne olan ötekine yönelen odaksal dikkat ve takdir yetisi kendiliğin kendini, bir anlamda nesnel olarak deneyimlemesini sağlar. Benjamin'in de belirttiği gibi, karşılıklı tanımada herkes açısından en büyük zorluklar, aynılık ile farklılık arasındaki kalıcı, aktif paradoksal gerilime katlanmaktan kaynaklanır: Başka bir özne hem benzer bir öznedir hem de sevgi öznesidir, sizin gibi ama aynı zamanda sizden farklı biridir (1995, 38). Bu durumun hemen hemen tersi bir durum da söz konusudur: Kendilik, nesne gibi, düşünümsel olarak yetileri ve öznelliği olduğu bilinen bir özne olarak görülmeye başlar; nesne, öznelliğine dayanılarak anlaşılır. Odaksal dikkat nadiren tam olarak elde edilir. Nesne, ancak onunla kurulan ilişkiler kaygılı ihtiyaç ile odaksal dikkat arasında gidip geldiği sürece aktif olarak bir anlam ifade eder.

Tanımaya veya odaksal dikkate ilişkin paradoksların kabulü, dikkatimizi nesnedeki muğlaklığa ve paradoksa çeker. Öyle görünüyor ki, önemli nesnelerin her zaman ikili bir karakteri vardır. Winnicott, geçiş nesnesinin paradoksal ikili karakterine dikkat çekmiştir, muğlak ikilik sonraki nesnelerin karakter yapılarında da yeniden ortaya çıkar. Loewald oidipal nesnelerin karakter yapılarını yeniden ele almış, libidinal gelişimdeki özgül rollerinden ziyade, kendilik açısından taşıdıkları muğlak ikiliği vurgulamıştır. Oidipal nesnelerin aşılması gerektiğini (ve bundan dolayı zorunlu olarak baba katline uğrayacaklarını), ama aynı zamanda enseste dayalı doğaları itibarıyla bir anlamda geçişsel olduklarını ileri sürer. Oidipal nesneler, hem özneyle bir hem de özneden farklı olmayı, özneye benzemeyi ve benzememeyi –öznenin bir parçası, ama yine de nesne olmayı– içeren bir geçiş alanı ve uzamında yer alır. Oidipal kümelenmeye yoğunluğunu, yoğun sevgiye de duygu yükünü veren budur. Oidipal nesneler aynı zamanda hem kendiliğin –preoidipal özdeşleşme ve birlik bağlarıyla özneye bağlanan– uzantıları hem de cinsel arzu nesneleri oldukları için, hem *özdeşleşmeler* hem de *nesneler* oldukları için önemlidirler: "Nitekim enseste dayalı nesne arada bulunan, muğlak bir varlıktır; ne tam bir

libidinal *nesnedir* ne de apaçık bir *özdeşleşme*" (1979, 397; Benjamin'in deyişiyle, zorunlu olarak hem sevgi nesneleridir hem de benzer öznelerdir). Loewald, oidipal nesnenin muğlaklığına ilişkin içgörüsünü, bizi öznelliğin ve nesnelliğin daima müzakere halinde olduğu üçüncü bir alana taşımak için kullanır: "Eğer özdeşleşme ve empati alanının tamamını normalliğin dışında tutarsak, ... gerçek yaşama çok az benzeyen bir normalliğe ulaşırız. Özne-nesne sınırlarının geçici olarak askıya alındığı veya işlemediği özdeşleşme ve empati, kişilerarası gündelik ilişkilerde önemli bir rol oynar; bunların psikanalist ve psikoterapistin gündelik iş yaşamındaki rollerini ise hatırlatmama gerek yok" (1979, 403).

Nitekim, her ne kadar oidipal nesnelerden vazgeçilmesi ve yerlerine daha mesafeli cinsel ilişkilerin konması gerekse de, bir önem taşıyan her sevgi nesnesi aynı zamanda benzer bir özne olacaktır. Loewald, aracı bir nesne, hem özdeşleşme hem de arzu nesnesi olan birine yönelik oidipal bağlılığın, kısmen yetişkin sevgi ilişkilerinin derinliği ve zenginliğini açıklayan, çok derinden hissedilen, uzun süre ertelenmiş bir arzuyu dışavurduğunu ileri sürer. Böylece, nasıl ki Briggs önemli kültürel değerlerin çatışmayla, yoğunlukla ve sürekli bağlılıkla içselleştirilmesi gerektiği iddiasında bulunuyorsa, öyle görünüyor ki Loewald da, önem verilen insanların çatışmalı ve yoğun bir biçimde, öznel nesne ve nesnel nesne olarak, ihtiyaç yüzünden fark edilen nesne ve odaksal dikkat sayesinde deneyimlenen nesne olarak konumlarına sürekli dikkat göstererek içselleştirilmeleri gerektiğini vurgular.

Kaygı ve çatışma güdümlü oluşumuz ve kişisel duygusal inşalarımızın bize sınırlama ve baskılar getirdiği görüşü ile bu tür inşalar tarafından –bilinçdışı ve bilinç, fantazi ve gerçeklik bütünleşmesini yaşayarak– zenginleştirildiğimiz tasavvurunu nasıl uzlaştıracağız? Yansıtmalı aktarımın dayandığı katı kalıplar, dünyayı kavrama becerimizi sınırlar; bu kabulü, aktarım ve yansıtma olmaksızın insanların ve deneyimlerin bir önemi olamayacağı yönündeki anlayışla nasıl bağdaştıracağız? Bu kitap boyunca psikanalizin amacının, kabaca, kişinin duygularının gücüne sahip çıkmasını sağlamak olduğunu iddia ettim. Hastalardan biri, sözcüklerden duyguları "silip" çıkartma, nefesini tutma ve muğlak olma ihtiyacını betimlemişti. Duyguların gücünü kabul etmenin yol açabileceği bü-

yük tehdidin fazlasıyla farkındaydı. Kişinin kendi ruhsal gerçekliğini, özgülleşmiş duygularının gücünü idrak etmesi, kendiliğe ve yaşanmakta olan hayata tutarlık, süreklilik ve anlam katar. Bu tutarlık bölünmez, değişmez bir benin veya tek bir kimlik ya da kendiliğin tutarlığı değildir. Kendiliğe ve kimliğe ilişkin birçok değişken duyguyla, değişken bir iç dünyayla ve iç ile dış arasındaki akışkan, canlı etkileşim süreciyle bağıntılıdır, hatta bunları gerektirir. İç yaşamda ve ötekilerle kurulan ilişkilerde değişim ve dönüşümle, kendiliğin parçalarını ötekine atfeden daimi yansıtmalı özdeşleşmelerle ve ötekinin parçalarını kendiliğe çeken içe yansıtmalı özdeşleşmelerle uyumludur ve bunların varlığını gerektirir. Basitlik ve değişmezlikten ziyade, dış dünyaya ilişkin bütün deneyimlerin, bütün izlenimlerin ruhsal gerçeklik tarafından dönüştürüldüğü ve yaratıldığı karmaşıklığı ve değişimi varsayar.

Tıpkı tutarlığın katı bir birlik olmaması gibi, süreklilik amacı da, çocukluk geçmişi ve şimdiki ruhsal yaşama dair şu ya da bu psikanalitik kuramın dilinde betimlenen yamasız bir biyografiyi gerektirmez. Bir süreklilik duygusu, ruhsal gerçekliğin öğeleri ile kendilik duygusunun yaşayan bir "ben"e bağlanmasını sağlar. Duyguların gücü, bireyin kendi tarihçesine, fakat yorumlanmış, özümsenmiş ve aktif olarak yaratılmış bir tarihçeye dayanarak ifade edilir. Bu gücün kişiye ait olduğu kabul edilir. Halihazırdaki duygular, güncel bir kendilik duygusu, tutkular, hissedilen ihtiyaçlar ve arzular, yalnızca fiilen geçmişte olan şeyden kaynaklanmaz, aynı zamanda şimdiyi inşa eden bir içsel süreçler ağından da kaynaklanır.

Bir tür geleneksel anlayışa göre psikanaliz belirlenimci bir kuramdır. Bense belirlenimci olanın daha ziyade toplumsal, tarihsel ve kültürel psikanaliz eleştirileri olduğunu ileri sürdüm. Toplumsal güçlerin, ekonomik veya siyasi koşulların ya da kültürel kategorilerin gücünü vurgulayan argümanlar, belirlenimci varsayımları gizleyebilir, yine de bireyi davranışsal ve yorumlayıcı faillikten yoksun bırakabilir. Psikolojik şemalar da, psikolojik anlamları katı ve fail için ulaşılmaz olarak tanımlayarak, düşünülmemiş bilinenin eylemi belirlediğini varsayarak ve failin kendisinin bu psikolojik anlamları tanıyıp bunlarla oynadığını yadsıyarak bireyin elinden failliği ve özgürlüğü alabilir. İşte bu yüzden psikanalizin bilinçdışını bilince taşıdığı yönündeki Freudcu iddia hâlâ çok önemlidir.

Psikanaliz, ruhsal yaşamı yaratan ve ona "ek bir coşku" katan kişisel anlamların tanınmasını ve kavranmasını sağlar; analiz ruhsal yaşamın bölünmüş veya bastırılmış veçhelerinin merkezileşmiş ve bilinen veçhelere katılmasını mümkün kılar, kesintilerden süreklilikler yaratır. Schafer (1976) psikanalize yönelik kuşku üzerine şöyle der:

> Bu bakış açısına göre sorun insanların kendi kişisel faaliyet alanlarına ve etkilerine ilişkin kavrayışlarının kabul edilmez bir biçimde *indirgenmesi* değildir sadece; sorun bu kavrayışın tehditkâr bir biçimde *genişlemesidir*. Esasen Freud insanların kendilerine ilişkin narsisistik algılarını geliştirmiştir. İnsanların yaptıkları şeylerle yaşamlarını oluşturduklarını göstermiştir ve psikanalize göre insanların "yaptıkları", tüm zihinsel işlemlerini, dolayısıyla tasarladıkları tüm koşulları ve ister tasarlanmış ister onlara dayatılmış olsun bu koşullara atfettikleri tüm anlamları içerir. Dolayısıyla insanlar kabul edebileceklerinden çok daha fazla yaratıcıdırlar ve tanrılarına kabul edebileceklerinden çok daha yakın dururlar. Çoğu insanın, psikanalitik yorumda kastedilen bu genişlemiş yaşam fikrini bilinçli olarak kabul ettiğini söylemek istemiyorum; yine de bundan korkarlar. [153]

Bir başka geleneksel anlayışa göreyse, psikanaliz bireylerin elinden benzersizliklerini alma tehdidi yaratır. İnsanlar çoğunlukla psikanalize girmenin eninde sonunda bir yazarı yazmaktan, bir ressamı çizmekten alıkoyacağı yönündeki korkularını ifade ederler, nevrozun yaratıcılığın kökeni olduğunu, psikanalizin nevrozla birlikte yaratıcılığı da yok etmeyi arzuladığını söylerler. Ama bilinçdışı fantazi bölünmüş kalırsa yaratıcılığı besleyemez, yaşamı daha dolu kılmaz. Bilinçdışı fantazi, bölünmediği durumda, deneyimi derinleştirme ve yaratıcılığı artırma potansiyeline sahiptir. Kendimizi klinik ortama ve klinik hedeflere yoğunlaştırırsak, iç ile dış, geçmiş ile şimdi arasındaki diyaloğun her gün nasıl gerçekleştiğini ve teşvik edilebileceğini daha açık bir biçimde anlayabiliriz; duyguların gücünün yaşamlarımızda canlılık ve zenginlik olarak deneyimlediğimiz şeyi nasıl sağladığını ya da sağlayamadığını görürüz.

Loewald bir paradoksa dikkat çeker. Psikanaliz, insan zihninin usdışı, bilinçdışı, fantaziye dayalı ve duygusal veçhelerinin ussal kavranışına diğer alanlardan çok daha fazla odaklanmıştır. Aynı zamanda, insan zihnini meşgul eden ussal soruşturmayı en inandırıcı biçimde sorunsallaştıran ve sorgulayan alan olmuştur: "Psikanaliz

her zaman garip bir konumda olmuştur... Niyeti, ussal kavrayışın ışığıyla bilinçdışı zihniyete nüfuz etmek olsa da, bilinçli ve ussal zihin süreçlerini güdüleyen ve örgütleyen usdışı bilinçdışı kaynakları ve güçleri aydınlatmayı da amaçlamıştır, amaçlamaktadır. Bu araştırmalar sırasında, bilinçdışı süreçler ussal kavrayışın ulaşabileceği hale gelmiş, aynı zamanda ussal düşüncenin ta kendisi ve bizim bir 'nesne dünyası' olarak dünyaya ilişkin ussal deneyimimiz sorunlu bir hal almıştır" (1979, 402).

Psikanaliz üzerine çalışan ve psikanaliz uygulamasına girişen herkes bu paradoksla karşı karşıya kalır. Benim duyguların gücünü anlama çabam da, tüm düşünürlerin anlam arayışları gibi, bilinçdışı bir ruhsal gerçeklik tarafından aktarımsal olarak şekillendirilmiş olmalıdır. Benim çabam, kişisel anlamı yaratma yollarına ışık tutarak onları anlamak ve bu yaratım sürecinde öznelerarası, kültürel ve toplumsal anlamın kullanımıyla üretimini araştırmak oldu. Psikanalizin klinik hedeflerinin, öznellik ve öznelerarası ilişki imgeleriyle iç içe geçtiğini ileri sürdüm. Analistin her bir hastasının, sosyal bilimcinin görüştüğü kişilerin, biyografi yazarının nesnesinin veya kişisel dostların, öğretmenlerin, öğrencilerin, çocukların, karıkocaların ve sevgililerin ısrarcı, acımasız, eşsiz bireysellikleri, hem psikanalitik kuramın hem de sosyal bilimin genelleştirici ve soyutlayıcı eğilimlerinin karşısında direnir. Bir insanın kim olduğunu anlamak için, onun tarihçesini dışarıdan etkileyen olayları veya geldiği kültürü bilmek hiçbir zaman yeterli değildir. Kendiliğin ve kimliğin kurmaca olduğunu, istikrarsızlaşmış, çoklu, değişken, bölünmüş ruhların yalnızca kaçınılmaz değil belki de aynı zamanda arzu edilir olduğunu söyleyen postmodern ve postyapısalcı iddialara karşılık ben ruhsal bütünlük biçimlerini ve deneyim derinliğini savunuyorum.

Klinik ortamda karşılaşılan dolaysız bilinçdışı fantazi ve duygularla yola çıkan bir psikanaliz, bireysel öznellik kavrayışımızı aydınlatır ve potansiyel olarak tüm sosyo-kültürel düşünceyi dönüştürür. Anlamla ilgili tüm kuramların bilinçdışı alanı kapsaması gerektiğini gösterir. Aynı zamanda, feminist, antropolojik ve diğer kültürel kuramlar, psikanalistlerin, kültürel anlamların ruhsal yaşamla iç içe geçme ve ruhsal yaşamın kurulmasına yardımcı olma biçimlerini ciddiye almasını gerektirir.

Ele aldığım psikanalitik yaklaşımlar farklı farklı kuramsal geleneklerden gelmektedir, ama her biri düşünürleri binlerce yıldır zorlamış olan insan doğası ve olanağı hakkındaki büyük sorularla uğraşma cüretini göstermiştir. Ben, analitik eleştirmenlerin ve hayalgücüne güvenenlerin geleneğine bağlı kalarak ve yaptığım katkının kendiliğin ve dünyanın değişmesine yardımcı olabileceği yönündeki aynı umutlu çekingenliği taşıyarak, meselelere bakmanın bir başka yolunu öneriyorum.

—

Kaynakça

Abel, Elizabeth (1990), "Race, Class, and Psychoanalysis? Opening Questions", Marianne Hirsch ve Evelyn Fox Keller (haz.), *Conflicts in Feminism* içinde, 184-204, Londra: Routledge.

Abel, Elizabeth, Barbara Christian ve Helene Moglen (1997), *Female Subjects in Black and White: Race, Psychoanalysis, Feminism*, Berkeley: University of California Press.

Abu-Lughod, Lila ve Catherine Lutz (1990), "Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life", Catherine Lutz ve Lila Abu-Lughod (haz.), *Language and the Politics of Emotion* içinde, 1-23, Cambridge: Cambridge University Press.

Adler, Gerald ve Daniel H. Buie (1979), "Aloneness and Borderline Psychopathology: The Possible Relevance of Child Development Issues", *International Journal of Psycho-Analysis* 60: 83-96.

Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sanford (1950), *The Authoritarian Personality*, New York: Harper.

Akhtar, Salman (1995), "Immigration and Identity", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 43: 1051-84.

Alarcon, Norma (1985), "What Kind of a Lover Have You Made Me, Mother: Towards a Theory of Chicanas' Feminism and Cultural Identity Through Poetry", Audrey T. McCluskey (haz.), *Perspectives on Feminism and Identity in Women of Color* içinde, 85-110, Bloomington: Indiana University Press.

Altman, Neil (1995), *The Analyst in the Inner City: Race, Class, and Culture Through a Psychoanalytic Lens*, Hillsdale, N. J.: Analytic Press.

Amati-Mehler, Jacqueline, Simona Argentieri ve Jorge Canestri (1993), *The Babel of the Unconscious: Mother Tongue and Foreign Languages in the Psychoanalytic Dimension*, New York: International Universities Press.

Anderson, Robin (haz., 1992), *Clinical Lectures on Klein and Bion*, Londra: Tavistock.

Anzaldúa, Gloria (1990), *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, San Francisco: Aunt Lute.

Applegarth, Adrienne (1976), "Some Observations on Work Inhibition in Women", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 24 (ek): 251-69.

Arlow, Jacob A. (1969), "Unconscious Fantasy and Disturbances of Conscious Experience", *Psychoanalytic Quarterly* 38: 1-27.

Balint, Alice (1939), "Love for the Mother and Mother-Love", Michael Balint, *Primary Love and Psycho-Analytic Technique* içinde, 91-108, New York: Liveright.

Balint, Michael (1968), *The Basic Fault*, Londra: Tavistock.

Balsam, Rosemary (1996), "The Pregnant Mother and the Body Image of the Daughter", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 44 ek: 401-27.

Bassin, Donna, Margaret Honey ve Ann M. Kaplan (haz., 1994), *Representations of Motherhood*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Bateson, Gregory (1936), *Naven*, Stanford: Stanford University Press, 2. baskı, 1958.

Belenky, Mary F., Blythe, M. Clinchy, Nancy R. Goldberger ve Jill M. Tarule (1986), *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*, New York: Basic.

Bem, Sandra (1993), *The Lenses of Gender*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Bemesderfer, Sandra (1996), "A Revised View of Menopause", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 44 ek: 351-69.

Benedict, Ruth (1934), *Patterns of Culture*, New York: Houghton Mifflin (Türkçesi: *Kültür Kalıpları*, çev. Nilgün Şarman, İstanbul: Payel, 2003).

Benjamin, Jessica (1988), *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Dominatio*, New York: Pantheon.

— (1995), *Like Subjects, Love Objects*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

— (1996), "In Defense of Gender Ambiguity", *Gender and Psychoanalysis* 1: 27-43.

Bion, Wilfred (1959), "Attacks on Linking", Elizabeth Bott Spillius (haz.), *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice* içinde, 1. cilt, 87-101, Londra: Routledge, 1988.

— (1961), "A Theory of Thinking", Elizabeth Bott Spillius (haz.), *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice* içinde, 1. cilt, 178-86, Londra: Routledge, 1988.

— (1967), "Notes on Memory and Desire", Elizabeth Bott Spillius (haz.), *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice* içinde, 2. cilt, 17-21, Londra: Routledge, 1988.

Bird, Brian (1972), "Notes on Transference: Universal Phenomenon and Hardest Part of Analysis", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 20: 267-301.

Birksted-Breen, Dana (1996), "Phallus, Penis, and Mental Space", *International Journal of Psycho-Analysis* 77: 649-57.

— (1999), "Melanie Klein's 'The Oedipus Complex in the Light of Early Anxieties'", Donna Bassin (haz.), *Female Sexuality: Contemporary Engagements* içinde, 281-6, Northvale, N. J.: Jason Aronson.

Blechner, Mark (1996), "Psychoanalysis in and out of the Closet", Barbara Gerson (haz.), *The Therapist as a Person* içinde, 223-39, Hillsdale, N. J.: Analytic Press.

Bloch, Ruth H. (1993), "A Culturalist Critique of Trends in Feminist Theory", *Contention* 2: 79-106.

Bock, Philip K. (haz., 1994), *Psychological Anthropology*, Westport, Conn.: Praeger.

Bollas, Christopher (1987), *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known*. New York: Columbia University Press.

— (1989), *Forces of Destiny: Psychoanalysis and Human Idiom*, Northvale, N. J.: Jason Aronson.

— (1992), *Being a Character*, New York: Hill and Wang.

Bowlby, John (1969-80), *Attachment and Loss*, 3 cilt, New York: Basic.

Breen, Dana (haz., 1993), *The Gender Conundrum*, Londra: Routledge.

Breuer, Josef ve Sigmund Freud (1893-95), *Studies on Hysteria. Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, James Strachey (haz.), Londra: Hogarth Press, 1953-74 (bundan sonra, *SE*), 2 (Türkçesi: *Histeri Üzerine Çalışmalar*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel, 2001).

Briggs, Jean L. (1970), *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge: Harvard University Press.

— (1987), "In Search of Emotional Meaning", *Ethos* 15: 8-15.

— (1991), "Mazes of Meaning: The Exploration of Individuality in Culture and of Culture Through Individual Constructs", L. Bryce Boyer ve Ruth M. Boyer (haz.), *Psychoanalytic Study of Society* içinde, 16: 111-53.

— (1998), *Inuit Morality Play: The Emotional Education of a Three-Year Old*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Britton, Ronald (1992), "Keeping Things in Mind", Robin Anderson (haz.), *Clinical Lectures on Klein and Bion* içinde, 102-13, Londra: Tavistock.

Britton, Ronald, Michael Feldman ve Edna O'Shaughnessy (1989), *The Oedipus Complex Today: Clinical Implications*, Londra: Karnac Books.

Brown, Norman O. (1959), *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, New York: Vintage.

Brown, Lyn Mikel ve Carol Gilligan (1992), *Meeting at the Crossroads: Women's Psychology and Girls' Development*, Cambridge: Harvard University Press.

Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londra: Routledge (Türkçesi: *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis, basımda).

— (1995), "Melancholy Gender-Refused Identification", *Psychoanalytic Dialogues* 5: 165-80.

— (1997), "Response to Lynne Layton's 'The Doer Behind the Deed: Tensions and Intersections Between Butler's Vision of Performativity and Relational Psychoanalysis", *Gender and Psychoanalysis* 2: 515-20.

Caper, Robert (1988), *Immaterial Facts*, Northvale, N. J.: Jason Aronson.

— (1997), "Psychic Reality and the Interpretation of Transference", *Psychoanalytic Quarterly* 66: 18-33.

Chasseguet-Smirgel, Janine (1985), *Creativity and Perversion*, Londra: Free Association Books.

— (1986), *Sexuality and Mind*. New York: New York University Press.
Chodorow, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press.
— (1979), "Gender, Relation, and Difference in Psychoanalytic Perspective", *Feminism and Psychoanalytic Theory* içinde, 99-113, New Haven, Conn.: Yale University Press; Cambridge, İngiltere: Polity Press.
— (1986), "Toward a Relational Individualism: The Mediation of Self Through Psychoanalysis", *Feminism and Psychoanalytic Theory* içinde, 154-62, New Haven, Conn.: Yale University Press; Cambridge, İngiltere: Polity Press.
— (1989a), *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, Conn.: Yale University Press; Cambridge, İngiltere: Polity Press.
— (1989b), "Psychoanalytic Feminism and the Psychoanalytic Psychology of Women", *Feminism and Psychoanalytic Theory* içinde 178-98, New Haven, Conn.: Yale University Press; Cambridge, İngiltere: Polity Press.
— (1989c), "Seventies Questions for Thirties Women: Gender and Generation in a Study of Early Women Psychoanalysts", *Feminism and Psychoanalytic Theory* içinde, 199-218, New Haven, Conn.: Yale University Press; Cambridge, İngiltere: Polity Press.
— (1993), "Perspectives on the Use of Case Studies: All It Takes Is One", Philip Cowan vd. (haz.), *Family Self and Society; Toward a New Agenda for Family Research* içinde, 453-62, Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum.
— (1994), *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond*, Lexington: University Press of Kentucky; Londra: Free Association Books.
— (1999), "From Subjectivity in General to Subjective Gender in Particular", Donna, Bassin (haz.), *Female Sexuality: Contemporary Engagements* içinde, 241-50, Northvale, N. J.: Jason Aronson.
Chodorow, Nancy ve Susan Contratto (1982), "The Fantasy of the Perfect Mother", *Feminism and Psychoanalytic Theory* içinde, 79-96, New Haven, Conn.: Yale University Press; Cambridge, İngiltere: Polity Press.
Coates, Susan W. (1997), "Is It Time to Jettison the Concept of Developmental Lines? Commentary on de Marneffe's Paper 'Bodies and Words' ", *Gender and Psychoanalysis* 2: 35-53.
Cohen, Mabel Blake (1952), "Counter-Transference and Anxiety", *Psychiatry* 15: 501-39.
Collins, Patricia Hill (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Londra: Routledge.
Crapanzano, Vincent (1980), *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
D'Andrade, Roy (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, tarihsiz, "Towards a Theory of Emotion and Culture", Birinci Mellon Sempozyumu'nda sunulan yayımlanmamış makale, "Emotion: Culture, Psychology, Biology", Emory University, 1993.
De Marneffe, Daphne (1997), "Bodies and Words: A Study of Young Children's Genital and Gender Knowledge", *Gender and Psycho*. 2: 3-33.

Devereux, George (1967), *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. Paris: Mouton.

Dimen, Muriel (1991), "Deconstructing Difference: Gender, Splitting, and Transitional Space", *Psychoanalytic Dialogues* 1: 335-52.

— (1996), Sempozyumun tartışma konusu "The Relational Construction of the Body", *Gender and Psychoanalysis* 1: 385-401.

Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press.

Doi, Takeo (1971), *The Anatomy of Dependence*, Tokyo: Kodansha International.

— (1990), "The Cultural Assumptions of Psychoanalysis", James W. Stigler, Richard A. Schweder ve Gilbert Herdt (haz.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* içinde, 446-53, Cambridge: Cambridge University Press.

Donington, Robert (1990), *Opera and Its Symbols: The Unity of Words, Music, and Staging*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

DuBois, Cora (1944), *The People of Alor*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dundes, Alan (1984), *Life Is Like a Chicken Coop Ladder: A Portrait of German Culture Through Folklore*, New York: Columbia University Press.

— (1997), *Flowering Tree and Other Indian Oral Tales*, Berkeley: University of California Press.

Emde, Robert N. (1991), "Positive Emotions for Psychoanalytic Theory: Surprises from Infancy Research and New Directions", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 39 (ek): 5-44.

Emde, Robert N. ve James E Sorce (1983), "The Rewards of Infancy: Emotional Availability and Maternal Referencing", Justin D. Call, Eleanor Galenson ve Robert Tyson (haz.), *Frontiers of Infant Psychiatry* içinde, 2. cilt, 17-30, New York: Basic.

Erikson, Erik H. (1950), *Childhood and Society*, 2. baskı, 1963, New York: Norton.

— (1958), *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, New York: Norton.

— (1959), "Ego Development and Historical Change", *Psychological Issues* Monograph 1: *Identity and the Life Cycle* içinde, 18-49, New York: International Universities Press.

— (1964), "Identity and Uprootedness in Our Time", *Insight and Responsibility* içinde, 81-107, New York: Norton.

Espin, Olivia (1984), "Cultural and Historical Influences on Sexuality in Hispanic/Latin Women: Implications for Psychotherapy", Carol Vance (haz.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* içinde, 149-64, New York: Monthly Review Press.

Ewing, Katherine (1987), "Clinical Psychoanalysis as an Ethnographic Tool", *Ethos* 15: 16-39.

Fairbairn, W. R. D. (1940), "Schizoid Factors in the Personality", *An Object-Relations Theory of the Personality* içinde, 3-27, New York, Basic, 1952.

— (1952), *An Object-Relations Theory of the Personality*, New York: Basic.
Fast, Irene (1984), *Gender Identity: a Differentiation Model*, Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum.
Fields, Karen E. (1985), *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton N. J.: Princeton University Press.
Fogel, Gerald I. (haz., 1991), *The Work of Hans Loewald: An Introduction and Commentary*, Northvale, N. J.: Jason Aronson.
Fogel, Gerald I., Phyllis Tyson, Jay Greenberg, James T McLaughlin ve Ellen R Peyser (1996), "Special Panel Report on Hans Loewald", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 44: 863-924.
Fonagy, Peter, George S. Moran ve Mary Target (1993), "Aggression and the Psychological Self", *International Journal of Psycho-Analysis* 74: 471-85.
Freud, Anna (1965), *Normality and Pathology in Childhood: Assessments of Development*, Londra: Hogarth Press ve Institute of Psychoanalysis (Türkçesi: *Çocuklukta Normallik ve Patoloji*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2000).
Freud, Sigmund (1900-01), *The Interpretation of Dreams. Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, James Strachey (haz.), Londra: Hogarth Press, 1953-74 (bundan sonra, *SE*), 4 ve 5 (Türkçesi: *Düşlerin Yorumu*, 2. cilt, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel, 1991).
— (1901), *The Psychopathology of Everyday Life*, *SE* 6 içinde (Türkçesi: *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel, 1996).
— (1905a), *Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria* ("Dora"), *SE* 7 içinde (Türkçesi: *Olgu Öyküleri 1: "Dora ve Küçük Hans"* içinde, çev. Ayhan Eğrilmez, İstanbul: Payel, 1998).
— (1905b), *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, *SE 8* içinde (Türkçesi: *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel, 1993).
— (1905c), *Three Essays on the Theory of Sexuality*, *SE* 7 içinde (Türkçesi: *Cinsellik Üzerine* içinde, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel, 2006).
— (1909a), *Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy* ("Little Hans"), *SE* 10 içinde (Türkçesi: *Olgu Öyküleri 1: "Dora ve Küçük Hans"* içinde, çev. Ayhan Eğrilmez, İstanbul: Payel, 1998).
— (1909b), *Notes upon a Case of Obsessional Neurosis* (The "Rat Man"), *SE* 10 *içinde* (Türkçesi: *Olgu Öyküleri 2: "Sıçan Adam"- Schreber-"Kurt Adam" Kadın Eşcinselliği* içinde, çev. Ayhan Eğrilmez, İstanbul: Payel, 1996).
— (1911), "Formulations on the Two Principles of Mental Functioning", *SE* 12 içinde.
— (1912), "The Dynamics of Transference", *SE* 12 içinde.
— (1913), *Totem and Taboo*, *SE* 13 içinde (Türkçesi: *Totem ve Tabu*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal, 1996).
— (1915), "Observations on Transference Love (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis III)", *SE* 12 içinde.
— (1917), "Mourning and Melancholia", *SE* 14 içinde (*Metapsikoloji Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd ve Diğer Çalışmaları* içinde, çev. Emre Kapkın

ve Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel, 2002).
— (1918), *From the History of an Infantile Neurosis (The* "Wolf Man"), *SE* 17 içinde (Türkçesi: *Olgu Öyküleri 2 "Sıçan Adam"-Schreber-"Kurt Adam" Kadın Eşcinselliği* içinde, çev. Ayhan Eğrilmez, İstanbul: Payel, 1996).
— (1923), "Two Encyclopaedia Articles", *SE* 18 içinde.
— (1924), *The Ego and the Id, SE* 19 içinde (Türkçesi: *Haz İlkesinin Ötesinde - Ben ve İd* içinde, çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2001).
— (1926a), *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety, SE* 20 içinde (Türkçesi: *Psikopatoloji Üzerine: Histerik Fantaziler / Paranoya / Ketlemeler / Semptomlar ve Kaygı*, çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki, 1997).
— (1926b), "Psycho-Analysis", *SE* 20 içinde (Türkçesi: *Psikanaliz Üzerine*, çev. Ali Avni Öneş, İstanbul: Say, 1998).
— (1930), *Civilization and Its Discontents, SE* 21 içinde (Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 1999).
— (1931), "Female Sexuality", *SE* 21 içinde (Türkçesi: *Cinsellik Üzerine* içinde, çev. Emre Kapkın. İstanbul: Payel, 2006).
— (1937), "Analysis Terminable and Interminable", *SE* 23 içinde.
— (1939), *Moses and Monotheism, SE* 23 içinde (Türkçesi: *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Bağlam, 1987).
Friedman, Lawrence (1996), "The Loewald Phenomenon", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 44: 671-2.
Fromm-Reichmann, Frieda (1950), *Principles of Intensive Psychotherapy*, Chicago: University of Chicago Press.
Frye, Marilyn (1990), "The Possibility of Feminist Theory", Deborah Rhode (haz.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference* içinde, 74-184, New Haven, Conn.: Yale University Press.
Furman, Erna (1996), "On Motherhood", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 44 ek: 429-47.
Gabbard, Glen O. ve Sallye M. Wilkinson (1996), "Nominal Gender and Gender Fluidity in the Psychoanalytic Situation", *Gender and Psychoanalysis* I: 463-81.
Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Enelewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.
Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic.
— (1974), " 'From the Natives Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding", Richard A. Schweder ve Robert A. LeVine (haz.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* içinde, 123-36, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Gerson, Samuel (1996), "A Shared Body of Language", *Gender and Psychoanalysis* I: 345-60.
Gill, Merton ve Hoffman, Irwin Z. (1982), *Analysis of the Transference*, New York: International Universities Press.
Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press.
Gilligan, Carol, Annie Rogers ve Deborah Tolman (1991), *Women, Girls, and Psychotherapy: Reframing Resistance*, Binghamton, N. Y.: Haworth Press.

Goldberger, Nancy, Jill M. Tarule, Blythe M. Clinchy ve Mary F. Belenky (1996), *Knowledge, Difference, and Power: Essays Inspired by Women's Ways of Knowing*, New York: Basic.

Goldner, Virginia (1991), "Toward a Critical Relational Theory of Gender", *Psychoanalytic Dialogues* 1: 249-72.

Gregor, Thomas (1985), *Anxious Pleasures: the Sexual Lives of an Amazonian People*, Chicago: University of Chicago Press.

Grolnick, Simon (1987), "Reflections on Psychoanalytic Subjectivity and Objectivity as Applied to Anthropology", *Ethos* 15: 136-43.

Guntrip, Harry (1969), *Schizoid Phenomena, Object Relations, and the Self*, New York: International Universities Press (Türkçesi: *Şizoid Görüngü, Nesne İlişkileri ve Kendilik*, çev. İpek Babacan, İstanbul: Metis, 2003).

Gussow, Mel (1997), "Interview with Studs Terkel", *New York Times*, 17 Haziran 1997: B1 ve B6.

Hallowell, Alfred Irving (1955), *Culture and Experience*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Harris, Adrienne (1991), "Gender as Contradiction: A Discussion of Freud's 'The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman'", *Psychoanalytic Dialogues* 1: 197-224.

— (1996), "Animated Conversation: Embodying and Gendering", *Gender and Psychoanalysis* 1: 361-83.

Harris, Adrienne, Owen Renik, Susan B. Parlow, Louise J. Kaplan, Kareen Ror Malone, Harriet Kimble Wrye ve Judith K. Welles (1996), "Commentaries on *The Narration of Desire*", *Gender and Psychoanalysis* 1: 483-529.

Heilbrun, Carolyn G. (1988), *Writing a Woman's Life*, New York: Ballantine Books.

Heimann, Paula (1950), "On Counter-Transference", *International Journal of Psycho-Analysis* 31: 81-4.

Herdt, Gilbert H. (1981), *Guardians of the Flutes; Idioms of Masculinity*, New York: McGraw-Hill.

— (1987), *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*, New York: Holt, Rinehart ve Winston.

Hochschild, Arlie Russell (1983), *The Managed Heart*, Berkeley: University of California Press.

— (1989), *The Second Shift*, New York: Viking.

Hoffman, Irwin Z. (1983), "The Patient as Interpreter of the Analyst's Experience", *Contemporary Psychoanalysis* 19: 389-422.

Hollan, Douglass W. ve Jane C. Wellenkamp (1994), *Contentment and Suffering: Culture and Experience in Toraja*, New York: Columbia University Press.

Horkheimer, Max (1936), *Critical Theory*, New York: Herder and Herder, 1972 (Türkçesi: *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY, 2005).

Ingham, John M. (1996), *Psychological Anthropology Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.

Irigaray, Luce (1985), *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Jacobs, Theodore J. (1991), *The Use of the Self: Countertransference and Communication in the Analytic Situation*, Madison, Conn.: International Universities Press.

Jaggar, Alison M. (1989), "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", Alison M. Jaggar ve Susan R. Bordo (haz.), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* içinde, 145-71, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.

Jay, Nancy (1992), *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity*, Chicago: University of Chicago Press.

Johnson, Allen ve Douglass Price-Williams (1996), *Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Jordan, Judith, Alexandra Kaplan, Jean Baker Miller, Irene Stiver ve Janet Surrey (1991), *Women's Growth in Relation*, New York: Guilford Press.

Joseph, Betty (1985), "Transference: The Total Situation", Michael Feldman ve Elizabeth Bote Spillius (haz.), *Psychic Equilibrium and Psychic Change: Selected Papers of Betty Joseph* içinde, 156-67, Londra: Routledge, 1989.

— (1987), "Projective Identificarion: Some Clinical Aspects", Michael Feldman ve Elizabeth Bote Spillius (haz.), *Psychic Equilibrium and Psychic Change-Selected Papers of Betty Joseph*, 168-80, Londra: Routledge, 1989.

Kakar, Sudhir (1990), "Stories from Indian Psychoanalysis: Context and Text", James W. Stigier, Richard A. Schweder ve Gilbert Herdt (haz.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* içinde, 427-45, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

— (1995), "Clinical Work and Cultural Imagination", *Psychoanalytic Quarterly* 64: 265-81.

Kandiyoti, Deniz (1988), "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society* 2: 274-90 (Türkçesi: *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* içinde, İstanbul: Metis, 1997).

Kardiner, Abram (1939), *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, New York: Columbia University Press.

Kaywin, Ralph (1993), "The Theoretical Contributions of Hans W. Loewald", *Psychoanalytic Study of the Child* 48: 99-114.

Keller, Evelyn Fox (1985), *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Conn.: Yale University Press (Türkçesi: *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007).

Kestenberg, Judith (1968), "Outside and Inside, Male and Female", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 16: 457-520.

— (1982), "The Inner-Genital Phase", David Mendel (haz.), *Early Feminine Development: Contemporary Psychoanalytic Views* içinde, 81-125, New York: Spectrum.

Klein, George S. (1973), "Two Theories or One?", *Psychoanalytic Theory*

içinde, 41-71, New York: International Universities Press, 1976.
Klein, Melanie (1928), "Early Stages of the Oedipus Conflict", *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works* içinde, 186-98, New York: Delta, 1975.
— (1930), "The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego", *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works* içinde, 219-32, New York: Delta, 1975.
— (1935), "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States", *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works* içinde, 262-89, New York: Delta, 1975.
— (1940), "Mourning and its Relation to Manic-Depressive States", *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works* içinde, 344-69, New York: Delta, 1975.
— (1945), "The Oedipus Complex in the Light of Early Anxieties", *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works* içinde, 370-419, NewYork: Delta, 1975.
— (1946), "Notes on Some Schizoid Mechanisms", *Envy and Gratitude and Other Works* içinde, 1-24, New York: Delta, 1975.
— (1952), "The Origins of Transference", *Envy and Gratitude and Other Works* içinde, 48-56, New York: Delta, 1975.
— (1957), "Envy and Gratitude", *Envy and Gratitude and Other Works* içinde, 176-235, New York: Delta, 1975 (Türkçesi: *Haset ve Şükran*, çev. Orhan Koçak ve Yavuz Erten, İstanbul: Metis, 1999).
— (1963), "On the Sense of Loneliness", *Envy and Gratitude and Other Works* içinde, 300-13, New York: Delta, 1975.
— (1975a), *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works, 1921-1945*, New York: Delta.
— (1975b), *Envy and Gratitude and Other Works, 1946-1963*, New York: Delta.
Kluckhohn, Clyde (1944), *Navaho Witchcraft*, Boston: Beacon.
Knoblauch, Steven H. (1996), "The Play and Interplay of Passionate Experience: Multiple Organizations of Desire", *Gender and Psychoanalysis* I: 323-44.
Kohut, Heinz (1971), *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, New York: International Universities Press (Türkçesi: *Kendiliğin Çözümlenmesi: Narsisistik Kişilik Bozukluklarının Psikanalitik Tedavisine Sistemli Bir Yaklaşım*, çev. Cüneyt İşcan, Banu Büyükkal ve Cem Atbaşoğlu, İstanbul: Metis, 1998).
Kracke, Waud (1978), *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*, Chicago: University of Chicago Press.
— (1979), "Dreaming in Kagwahiv: Dream Beliefs and Their Intrapsychic Uses in an Amazonian Indian Culture", *Psychoanalytic Study of Society* 8: 119-72.
— (1987a), "Encounter with Other Cultures", *Ethos* 15: 58-81.
— (1987b), "'Everyone Who Dreams Has a Bit of Shaman': Cultural and Personal Meanings of Dreams-Evidence from the Amazon", *Psychiatry Jour-*

nal of the University of Ottawa 12: 65-72.
— (1987c), "Myths in Dreams, Thoughts in Images: An Amazonian Contribution to the Psychoanalytic Theory of Primary Process", Barbara Tedlock (haz.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations* içinde, 31-54, Cambridge: Cambridge University Press.
— (1991), "Languages of Dreaming: Anthropological Approaches to the Study of Dreaming in Other Cultures", Jayne Gackenbach ve Anees A. Sheikh (haz.), *Dream Images: A Call to Mental Arms* içinde, 203-24, Amityville, N.Y.: Bay-wood.
— (1994), "Reflections on the Savage Self: Introspection, Empathy, and Anthropology", Marcelo Suarez-Orozco, George Spindler ve Louise Spindler, *The Making of Psychological Anthropology II* içinde, 195-222, Orlando, Fla.: Harcourt Brace.
Kracke, Waud ve Gilbert Herdt (1987), "Introduction: Interpretation in Psychoanalytic Anthropology", *Ethos* 15: 3-7.
Krieger, Susan (1991), *Social Science and the Self: Personal Essays on an Art Form*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
Kurtz, Stanley (1991), "Polysexualization: A New Approach to Oedipus in the Trobriands", *Ethos* 19: 68-101.
— (1992), *All the Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.
Lacan, Jacques (1982), *Feminine Sexuality*, Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose (haz.), New York: Norton.
Layton, Lynne (1997), "The Doer Behind the Deed", *Gender and Psychoanalysis* 2: 131-55.
Lear, Jonathan (1990), *Love and Its Place in Nature*, New York: Farrar, Straus & Giroux.
— (1996), "The Introduction of Eros: Reflections on the Work of Hans Loewald", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 44: 673-98.
Leary, Kimberlyn (1995), "Interpreting in the Dark: Race and Ethnicity in Psychoanalytic Psychotherapy", *Psychoanalytic Psychology* 12: 127-40.
— (1997), "Race in Psychoanalytic Space", *Gender and Psychoanalysis* 2: 157-72.
LeVine, Robert A. (1982), *Culture, Behavior, and Personality: An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaption*, 2. baskı, Chicago: Aldine.
— (1984), "Properties of Culture: An Ethnographic View", Richard A. Schweder ve Robert A. LeVine (haz.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* içinde, 67-87, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
— (1996), "Psychoanalysis", David Levinson ve Melvin Ember (haz.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology* içinde, 3. cilt, 1036-42. New York: Henry Holt.
Levy, Robert I. (1973), *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
— (1983), "Introduction: Self and Emotion", *Ethos* II: 128-34.
— (1984), "Emotion, Knowing, and Culture", Richard A. Schweder ve Robert

A. LeVine (haz.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, 214-37, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Lewin, Kurt ve Dorwin Cartwright (1964), *Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers*, New York: Harper & Row.

Little, Margaret I. (1951), "Counter-Transference and the Patient's Response to It", *International Journal of Psycho-Analysis* 32: 32-40.

— (1981), *Transference Neurosis and Transference Psychosis*, Northvale, N. J.: Jason Aronson.

— (1990), *Psychotic Anxieties and Containment: A Personal Record of an Analysis with Winnicott*, Northvale, N. J.: Jason Aronson.

Loewald, Hans W. (1951), "Ego and Reality", *Papers on Psychoanalysis* içinde, 3-20, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

— (1960), "On the Therapeutic Action of Psychoanalysis", *Papers on Psychoanalysis* içinde, 221-56, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

— (1962), "Internalization, Separation, Mourning, and the Superego", *Papers on Psychoanalysis* içinde, 257-76, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

— (1972), "Freud's Conception of the Negative Therapeutic Reaction with Some Comments on Instinct Theory", *Papers on Psychoanalysis* içinde, 315-32, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

— (1975), "Psychoanalysis as an Art and the Fantasy Character of the Psychoanalytic Situation", *Papers on Psychoanalysis* içinde, 352-71, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

— (1978a), "Primary Process, Secondary Process, and Language", *Papers on Psychoanalysis* içinde, 178-206, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

— (1978b), "Instinct Theory, Object Relations, and Psychic Structure Formation", *Papers on Psychoanalysis* içinde, 207-18, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

— (1978c), *Psychoanalysis and the History of the Individual*, New Haven: Yale University Press.

— (1979), "The Waning of the Oedipus Complex", *Papers on Psychoanalysis* içinde, 384-404, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

— (1980), *Papers on Psychoanalysis*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

— (1986), "Transference-Countertransference", *American Psychoanalytic Association* 34: 275-87.

Lugo, Alejandro ve Bill Maurer (yakında yayımlanacak), *The Legacy of Michelle Rosaldo: Politics and Gender in Modern Societies*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Lutz, Catherine A. (1988), *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago: University of Chicago Press.

Lutz, Catherine A. ve Lila Abu-Lughod (haz., 1990), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Maccoby, Eleanor E. ve Jacklin, Carol Nagy (1974), *The Psychology of Sex Difference*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

MacCormack, Carol P. ve Marilyn Strathern (1980), *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.

McDougall, Joyce (1986), *Theatres of the Mind: Illusion and Truth on the Psychoanalytic Stage*, Londra: Free Association Books.

Mahler, Margaret (1972), "On the First Three Subphases of the Separation-Individuation Process", Peter Buckley (haz.), *Essential Papers on Object Relations* içinde, 222-32, New York: New York University Press, 1986.

Mahler, Margaret S., Fred Pine ve Anni Bergman (1975), *The Psychological Birth of the Human Infant*, New York: Basic (Türkçesi: *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2003).

Mahoney, Maureen ve Barbara Yngvesson (1992), "The Construction of Subjectivity and the Paradox of Resistance: Reintegrating Feminist Anthropology and Psychology", *Signs* 18: 44-73.

Malcolm, Ruth Reisenberg (1986), "Interpretation: The Past in the Present", Elizabeth Bott Spillius (haz.), *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice* içinde, 2. cilt, 73-89, Londra: Routledge, 1988.

Marcus, George E. ve Michael M. J. Fischer (1986), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.

Marcuse, Herbert (1956), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon (Türkçesi: *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1995).

— (1964), *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon (Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1990).

— (1970), *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Boston: Beacon.

Martin, Emily (1987), *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon.

Martin, Jane Roland (1994), "Methodological Essentialism, False Difference, and Other Dangerous Traps", *Signs* 19: 630-57.

Marx, Karl (1845-46), *The German Ideology. Part I*, Robert C. Tucker (haz.), *The Marx-Engels Reader* içinde, 2. baskı, New York: Norton, 1978 (Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli ve Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 1992).

Mayer, Elizabeth Lloyd (1985), "'Everybody Must Be Just Like Me': Observations on Female Castration Anxiety", *International Journal of Psycho-Analysis* 66: 331-47.

— (1995), "The Phallic Castration Complex and Primary Femininity: Paired Developmental Lines Toward Female Gender Identity", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 43: 17-38.

Mead, George Herbert (1934), *Mind Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press.

Mead, Margaret (1928), *Coming of Age in Samoa*, New York: William Morrow.
— (1935), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York: William Morrow.
Mernissi, Fatima (1994), *Dreams of Trespass: Tales of Harem Girlhood*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.
Milner, Marion (1936), *A Life of One's Own*, Londra: Chatto & Windus.
— (1957), *On Not Being Able to Paint*, New York: International Universities Press.
— (1969), *The Hands of the Living God*, Londra: Hogarth.
— (1987), *The Suppressed Madness of Sane Men: Forty-Four Years of Exploring Psychoanalysis*, Londra: Tavistock.
Mitchell, Stephen A. (1993a), "Aggression and the Endangered Self", *Psychoanalytic Quarterly* 62: 351-82.
— (1993b), *Hope and Dread in Psychoanalysis*, New York: Basic.
— (1996), "Gender and Sexual Orientation in the Age of Postmodernism: The Plight of the Perplexed Clinician", *Gender and Psychoanalysis* I: 45-73.
— (1998), "From Ghosts to Ancestors: The Psychoanalytic Vision of Hans Loewald", *Psychoanalytic Dialogues* 8: 825-55.
Mitscherlich, Alexander (1969), *Society Without the Father: A Contribution to Social Psychology*, New York: Schocken.
Money, John ve Anke A. Ehrhardt (1972), *Man and Woman, Boy and Girl*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
Moraga, Cherrie (1986), "From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism", Teresa de Lauretis (haz.), *Feminist Studies Critical Studies* içinde, 173-90, Madison: University of Wisconsin Press.
Nussbaum, Martha (1990), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, New York: Oxford University Press.
Obeyesekere, Gananath (1981), *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: University of Chicago Press.
— (1990), *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.
Ogden, Thomas H. (1986), *Matrix of the Mind: Object Relations and she Psychoanalytic Dialogue*, Northvale, N. J.: Jason Aronson.
— (1989), "Misrecognitions and the Fear of Not Knowing", *The Primitive Edge of Experience* içinde, 195-221, Northvale, N. J.: Jason Aronson.
— (1991), "Interview", *Psychoanalytic Dialogues* I, 361-76.
— (1994), *Subjects of Analysis*, Northvale, N. J.: Jason Aronson.
— (1995), "Analysing Forms of Aliveness and Deadness in the Transference-Countertransference", *International Journal of Psycho-Analysis* 76: 695-709.
Okonogi, Keigo (1978), "The Ajase Complex of the Japanese (1)", *Japan Echo* 5, 88-105.
— (1979), "The Ajase Complex of the Japanese (2)", *Japan Echo* 6: 104-18.
Ortner, Sherry B. (1995), "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History* 37: 173-93.

— (1996), *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston: Beacon.

O'Shaughnessy, Edna (1981), "W. R. Bion's Theory of Thinking and New Techniques in Child Analysis", Elizabeth Bott Spillius (haz.), *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice* içinde, 2. cilt, 177-90, Londra: Routledge, 1988.

— (1992), "Psychosis: Not Thinking in a Bizarre World", Robin Anderson (haz.), *Clinical Lectures on Klein and Bion* içinde, 89-101, Londra: Tavistock.

Parsons, Anne (1964), "Is the Oedipus Complex Universal? The Jones-Malinowski Debate Revisited", *Belief Magic, and Anomie: Essays in Psychosocial Anthropology* içinde, 3-66, New York, Free Press.

— (1969a), *Belief, Magic, and Anomie: Essays in Psychosocial Anthropology*. New York, Free Press.

— (1969b), "Cultural Barriers to Insight and the Structural Reality of Transference", *Belief, Magic, and Anomie: Essays in Psychosocial Anthropology* içinde, 295-333. New York: Free Press.

— (1969c), "Expressive Symbolism in Witchcraft and Delusion", *Belief Magic, and Anomie: Essays in Psychosocial Anthropology* içinde, 177-203, New York, Free Press.

— (1969d), "On Psychoanalytic Training for Research Purposes", *Belief, Magic, and Anomie: Essays in Psychosocial Anthropology* içinde, 334-57. New York: Free Press.

Parsons, Talcott (1952), "The Superego and the Theory of Social Systems", *Social Structure and Personality* içinde, 17-33, New York: Free Press, 1970.

Paul, Robert A. (1982), *The Tibetan Symbolic World*, Chicago: University of Chicago Press.

— (1987), "The Question of Applied Psychoanalysis and the Interpretation of Cultural Symbolism", *Ethos* 15: 82-103.

— (1989), "Psychoanalytic Anthropology", *Annual Review of Anthropology* 18: 177-202.

— (1996), *Moses and Civilization: The Meaning Behind Freud's Myth*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Person, Ethel S. (1995), *By Force of Fantasy*, New York: Basic.

Personal Narratives Group (haz., 1989), *Interpreting Women's Lives*, Bloomington: Indiana University Press.

Phillips, Adam (1993), "Playing Mothers: Between Pedagogy and Transference", *On Kissing, Tickling, and Being Bored* içinde, 101-8, Cambridge: Harvard University Press (Türkçesi: *Öpüşme, Gıdıklanma ve Sıkılma Üzerine* içinde, çev. Fatma Taşkent, İstanbul: Ayrıntı, 2004).

Poland, Warren (1992), "Transference: An Original Creation", *Psychoanalytic Quarterly* 61: 185-205.

Poole, Fitz John Porter (1987), "Personal Experience and Cultural Representation in Children's 'Personal Symbols' Among Bimin-Kuskusmin", *Ethos* 15: 104-35.

— (1990), "Images of an Unborn Sibling: The Psychocultural Shaping of a Child's Fantasy Among the Bimin-Kuskusmin of Papua New Guinea", L. Bryce Boyer ve Ruth M. Boyer (haz.), *Psychoanalytic Study of Society* 15 içinde: 105-77.

— (1991), "Cultural Schemas and Experiences of the Self Among the Bimin-Kuskusmin of Papua New Guinea", L. Bryce Boyer ve Ruth M. Boyer (haz.), *Psychoanalytic Study of Society* 16: 55-85.

— (1994), "Socialization, Enculturation, and the Development of Personal Identity", Tim Ingold (haz.), *Companion Encyclopedia of Anthropology* içinde, 831-60, Londra: Routledge.

Prager, Jeffrey (1998), *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering*, Cambridge: Harvard University Press.

Pratt, Minnie Bruce (1984), "Identity: Skin, Blood, Heart", EllyBulkin, Minnie Bruce Pratt ve Barbara Smith (haz.), *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism* içinde, 9-63, Brooklyn, N.Y.: Long Haul Press.

Rabinow, Paul (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.

Racker, Heinrich (1953), "Contribution to the Problem of Countertransference", *International Journal of Psycho-Analysis* 34: 313-24.

— (1957), "The Meanings and Uses of Countertransference", *Psychoanalytic Quarterly* 26: 303-57.

Raphael-Leff, Joan (1996), "Pregnancy-Procreative Process, the 'Placental Paradigm,' and Perinatal Therapy", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 44 ek: 373-99.

Reich, Annie (1951), "On Counter-Transference", *International Journal of Psycho-Analysis* 32: 25-31.

Renik, Owen (1993a), "Analytic Interaction: Conceptualizing Technique in Light of the Analyst's Irreducible Subjectivity", *Psychoanalytic Quarterly* 57: 553-71.

— (1993b), "Countertransference Enactment and the Psychoanalytic Process", Mardi J. Horowitz, Otto F. Kernberg ve Edward M. Weinshel, *Psychic Structure and Psychic Change: Essays in Honor of Robert S. Walterstein* içinde, 135-58, Madison, Conn.: International Universities Press.

Richards, Arnold D. ve Phyllis Tyson (haz., 1996), *The Psychology of Women: Psychoanalytic Perspectives. Journal of the American Psychoanalytic Association* 44 (ek).

Riesman, Paul (1977), *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*, Chicago: University of Chicago Press.

Roiphe, Herman ve Eleanor Galenson (1981), *Infantile Origins of Sexual Identity*, New York: International Universities Press.

Rosaldo, Michelle Z. (1980), *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1983), "The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self", *Ethos* 11: 135-51.

— (1984), "Toward an Anthropology of Self and Feeling", Richard A. Schwe-

der ve Robert A. LeVine (haz.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* içinde, 137-57, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Rosaldo, Renato (1989), "Grief and a Headhunter's Rage", *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* içinde, 1-21, Boston: Beacon.

Sagan, Eli (1993), "Cultural Diversity and Moral Relativism", Brandeis University: Women's Studies Program Working Papers Series #4.

Sandler, Joseph ve Anne-Marie Sandler (1984), "The Past Unconscious, the Present Unconscious, and the Interpretation of the Transference", *Psychoanalytic Inquiry* 4: 367-99.

— (1994), "The Past Unconscious and the Present Unconscious", *Psychoanalytic Study of the Child* 49: 278-92.

Schachtel, Ernest G. (1947), "On Memory and Childhood Amnesia", *Metamorphosis* içinde, 279-322, New York: Basic, 1959.

— (1954), "The Development of Focal Attention and the Emergence of Reality", *Metamorphosis* içinde, 251-78, New York: Basic, 1959.

Schafer, Roy (1960), "The Loving and Beloved Superego in Freud's Structural Theory", *Psychoanalytic Study of the Child* 15: 163-88.

— (1974), "Some Problems in Freud's Psychology of Women", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 22: 459-85.

— (1976), *A New Language for Psychoanalysis*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

— (1982), "The Relevance of the 'Here and Now' Transference Interpretation to the Reconstruction of Early Development", *International Journal of Psyco-Analysis* 63: 77-82.

— (1983), *The Analytic Attitude*, New York: Basic.

— (1992), *Retelling a Life: Narration and Dialogue in Psychoanalysis*. New York: Basic.

— (1997), *The Contemporary Kleinians of London*, Madison, Conn.: International Universities Press.

Scheper-Hughes, Nancy (1992), *Mother-Love and Child Death in Northeast Brazil*. Berkeley: University of California Press.

Schorske, Carl E. (1979), *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, New York: Random House.

Schweder, Richard A. (1984), "Introduction", Richard A, Schweder vè Robert A. LeVine (haz.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion* içinde, 1-24, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1991), *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge: Harvard University Press.

Schweder, Richard A. ve Robert A. LeVine (haz., 1984), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, Joan Wallach (1988), *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press.

Segal, Hanna (1957), "Notes on Symbol Formation", Elizabeth Bott Spillius (haz.), *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice* içinde, 1. cilt, 160-77, Londra: Routledge, 1988.

— (1985), "The Klein-Bion Model", Arnold Rothstein (haz.), *Models of the Mind: Their Relationships to Clinical Work* içinde, Madison, Conn.: International Universities Press.

Settlage, Calvin F. (1980), "Psychoanalytic Developmental Thinking in Current and Historical Perspective", *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 3: 139-70.

— (1993), "Therapeutic Process and Developmental Process in the Restructuring of Object and Self Constancy", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 41: 473-92.

Shapiro, Sue A. (1996), "The Embodied Analyst in the Victorian Consulting Room", *Gender and Psychoanalysis* 1: 297-322.

Sharpe, Ella (1930), "The Technique of Psycho-Analysis. Seven Lectures", *Collected Papers on Psycho-Analysis* içinde, 9-106. New York, Brunner/Mazel, 1978.

Slater, Philip Elliot (1968), *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*, Boston: Beacon.

Smith-Rosenberg, Carroll (1985), *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America*, New York: Oxford University Press.

Spain, David H. (1988), "Taboo or Not Taboo: Is That the Question?", *Ethos* 16: 285-301.

— (1994), "Entertaining (Im)possibilities: Chance and Necessity in the Making of a Psychological Anthropologist", Marcelo M. Suarez-Orozco, George Spindler ve Louise Spindler, *The Making of Psychological Anthropology II* içinde, 104-31, Orlando, Fla.: Harcourt Brace.

Spillius, Elizabeth Bott (haz., 1988), *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice*, 2 cilt, Londra: Routledge.

Spiro, Melford E. (1984), "Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason", Richard A. Schweder ve Robert A. LeVine (haz.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* içinde, 323-46, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

— (1987), *Culture and Human Nature*, Chicago: University of Chicago Press.

— (1992), "Oedipus Redux", *Ethos* 20: 358-76.

— (1993), "Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' Within the Context of the World Cultures?", *Ethos* 21: 107-53.

— (tarihsiz), "On a Feminist/Constructionist View of Emotions", yayımlanmamış makale.

Stacey, Judith (1990), *Brave New Families*, New York: Basic.

Stein, Arlene (1997), *Sex and Sensibility: Stories of a Lesbian Generation*, Berkeley: University of California Press.

Stein, Ruth (1995), "Analysis of a Case of Transsexualism", *Psychoanalytic Dialogues* 4: 257-89.

Steiner, Ricardo (1995), "Hermeneutics or Hermes-Mess?", *International Journal of Psycho-Analysis* 76: 435-45.

Stern, Daniel (1985), *The Interpersonal World of the Infant*, New York: Basic.

Stigler, James W., Richard A. Schweder ve Gilbert Herdt (1990), *Cultural*

Psychology: Essays on Comparative Human Development, Cambridge: Cambridge University Press.

Stocking, George W., Jr. (haz., 1986), *History of Anthropology*, 4. cilt: *Malinowski, Rivers, Benedict, and Others*, Madison: University of Wisconsin Press.

Stoller, Robert (1968), *Sex and Gender*, 1. cilt, New York: Science House.

— (1985), *Presentations of Gender*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Stoller, Robert J. ve Gilbert Herdt (1982), "The Development of Masculinity: A Cross-Cultural Contribution", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 30: 29-59.

Stromberg, Peter G., *Language and Self Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press.

Suarez-Orozco, Marcelo M., George Spindler ve Louise Spindler (1994), *The Making of Psychological Anthropology* II, Orlando, Fla.: Harcourt Brace.

Sutherland, John D. (1994), *The Autonomous Self: The Work of John D. Sutherland*, Jill Savage Scharff (haz.), Northvale, N. J.: Jason Aronson.

Swidler, Ann (1986), "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review* 51: 273-86.

Tower, Lucia (1956), "Countertransference", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 4: 224-55.

Trawick, Margaret (1990), "Untouchability and the Fear of Death in a Tamil Song", Catherine A. Lutz ve Lila Abu-Lughod (haz.), *Language and the Politics of Emotion* içinde, 186-206, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Trevarthan, Colwyn (1979), "Communication and Cooperation in Early Infancy: A Description of Primary Intersubjectivity", Margaret Bullowa (haz.), *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication* içinde, 321-47, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1980), "The Foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding in Infants", Jeremy M. Anglin (haz.), *The Social Foundations of Language and Thought: Essays in Honor of Jerome Bruner*, 316-42, New York: Norton.

Turner, Victor (1967), *Forest of Symbols*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

— (1978), "Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbologist", George Spindler ve Louise Spindler (haz.), *The Making of Psychological Anthropology* içinde, 556-83, Berkeley: University of California Press.

Tyson, Phyllis (1982), "A Developmental Line of Gender Identity, Gender Role, and Choice of Love Object", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 30: 61-86.

— (1991), "Some Nuclear Conflicts of the Infantile Neurosis in Female Development", *Psychoanalytic Inquiry* II: 582-601.

Tyson, Phyllis ve Robert Tyson (1990), *Psychoanalytic Theories of Development*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Whiting, Beatrice B. ve John W. M. Whiting (1975), *Children of Six Cultures.*

Cambridge: Harvard University Press.
Whiting, Beatrice (haz., 1963), *Six Cultures: Studies of Child-Rearing*, New York: John Wiley.
Whiting, John W. M, Richard Kluckhohn ve Albert Anthony (1958), "The Function of Male Initiation Rites at Puberty", Eleanor E. Maccoby, Theodore M. Newcomb ve Eugene L. Hartley (haz.), *Readings in Social Psychology* içinde, 359-70, New York: Holt.
Winnicott, D. W. (1949), "Hate in the Countertransference", *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis* içinde, 194-203, Londra: Tavistock, 1958.
— (1951), "Transitional Objects and Transitional Phenomena", *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis* içinde, 229-42, Londra: Tavistock, 1958 (Türkçesi: "Geçiş Nesneleri ve Geçiş Olguları", *Oyun ve Gerçeklik* içinde, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 1998).
— (1956), "Primary Maternal Preoccupation", *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis* içinde, 300-5, Londra: Tavistock, 1958.
— (1958), "The Capacity to Be Alone", *Maturational Processes and the Facilitating Environment* içinde, 29-36, New York: International Universities Press, 1965.
— (1960), "The Theory of the Parent-Infant Relationship", *Maturational Processes and the Facilitating Environment* içinde, 37-55, New York, International Universities Press, 1965.
— (1965), *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. New York: International Universities Press.
— (1971), *Playing and Reality*, New York: Basic (Türkçesi: *Oyun ve Gerçeklik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 1998)
— (1989), *Psycho-Analytic Explorations*, Cambridge: Harvard University Press.
Wrye, Harriet Kimble (1996), "Bodily States of Mind: Dialectics of Psyche and Soma in Psychoanalysis", *Gender and Psychoanalysis* 1: 283-96.
Wrye, Harriet Kimble ve Judith K. Welles (1994), *The Narration of Desire: Erotic Transferences and Countertransferences*. Hillsdale, N. J.: Analytic Press.

—

Nancy J. Chodorow
Duyguların Gücü

Cinsiyet analizi, psikanaliz ve antropolojiyi bir araya getirerek hem topluma hem de kendimize nasıl baktığımıza ilişkin son derece özgün bir kuram geliştiren bu kitabın temel tezini şöyle özetleyebiliriz: "Duyguların gücü", yani bireysel öznel anlamlar, en az evrensel, kültürel anlamlar kadar önemlidir.

Sosyoloji doktorasından sonra psikanaliz eğitimi alan Chodorow, en önemli feminist psikanaliz kuramcılarından biridir. Nancy Chodorow evrenselleştirici bir kuram olarak psikanaliz ile terapi pratiği olarak psikanaliz arasındaki farkı özellikle vurgulayarak, kişiyi, bireyi toplumsal anlam ve pratiklerin basit bir taşıyıcısından ibaret gören bazı postmodernist eğilimlere karşı çıkıyor, felsefi bir dille söylersek, "tikele hakkını vermeye" çalışıyor.

Kapak Resmi: Paul Klee, "Şakoma Makinesi", 1922.

Metis Psikanaliz ve Kültür
ISBN-13: 978-975-342-632-9