KURAM

Freud'dan Lacan'a Psikanaliz

DÖRDÜNCÜ BASKI

SAFFET MURAT TURA



KANAT

FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ

SAFFET MURAT TURA



SAFFET MURAT TURA, 1955 yılında doğdu. 1980 yılında İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'ni bitirdi. 1982 yılına kadar İ.Ü. İstanbul Tıp Fakültesi Fizyoloji Ana Bilim Dalı'nda beyin biyofiziği ağırlıklı çalışmalar yaptıktan sonra aynı fakültenin Psikiyatri Bölümü'ne geçti ve 1986 yılında "Organo-dinamik Teorinin Epistemolojik Kritiği" adlı teziyle psikiyatr oldu. Elektroansefalografi Tekniği ve Psikanalitik Psikoterapi konusunda özel eğitim gördü. 1993 yılında İmago Psikoterapi Merkezi'ni kurdu. Çeşitli makaleleri ve çevirilerinin yanı sıra Metis Yayınları'nın "Ötekini Dinlemek" dizisinin yayın editörlüğünü yaptı. Çeşitli akademik ve entelektüel dergilerin yayın kurulu üyeliklerinde bulundu. Öteki kitapları: *Günümüzde Psikoterapi* (Metis Yayınları, 2000), *Şeyh ve Arzu* (Metis Yayınları, 2002), *Histerik Bilinç* (Metis Yayınları, 2007).

Freud'dan Lacan'a Psikanaliz

SAFFET MURAT TURA

KANAT

Kanat Kitap 20
Kuram dizisi 4
FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ
SAFFET MURAT TURA
Psikanaliz • Antropoloji • Felsefe
1. Baskı: Haziran 1989, Ayrıntı Yayınları
2. Baskı: Mart 1996, Ayrıntı Yayınları
3. Baskı: Nisan 2005, Kanat Kitap
4. Baskı: Kasım 2010, Kanat Kitap
ISBN 975-8859-16-0

© Yayın hakları Pusula Yayıncılık Ltd. Şti., 2004
Kanat Kitap, bir Pusula Yayıncılık Ltd. kuruluşudur.

Yayına hazırlayan: Ceyhan Usanmaz
Düzelti: Alper Zorlu
Kapak: Selahattin Sarı
Sayfa düzeni: Mehmet Öztürk

Baskı: Express Basım Evi, tlf. (0212) 671 61 51

Kanat Kitap
Ömer Avni Mah. Tarık Zafer Tunaya Sokak No. 18 Gümüşsuyu 34427 İstanbul
tlf.: (0212) 252 42 80 pbx • faks: (0212) 293 15 44
e-posta: kanat@kanatkitap.com
www.kanatkitap.com
www.pusula.com

İÇİNDEKİLER

Üçüncü Baskıya Önsöz	vii
İkinci Baskıya Önsöz	xi
Birinci Baskıya Önsöz	xii
Dün ve Bugün Psikanaliz	1
Psikanalizde Görünmeyen	23
Freud ve Diğerleri	51
Lacan'a Giriş	93
Lacan'ın Avrupa Düşüncesindeki Yeri	117
Dilbilim ve Yapısal Antropoloji	149
Lacan'ın Psikanaliz Kuramına Toplu Bir Bakış	165
Doğa ve Kültür	203
Freud'a Liyakat	211

GİRİŞ NOTU
ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Freud'dan Lacan'a Psikanaliz'in ilk baskısı 1989 yılında yapılmakla beraber, kitaba temel teşkil eden çalışmalar çok daha önce, seksenlerin başında yapılmıştı. Ancak 1996 yılında yayımlanan ikinci baskıyı hazırlarken düşüncemde, özellikle de psikanalitik kuramı epistemolojik olarak değerlendirmem konusunda önemli değişiklikler olduğunu görmüştüm. Bu nedenle de kitabın ilgili bölümlerini önemli ölçüde değiştirmiştim. Şimdi, ikinci baskıdan sekiz yıl sonra elinizdeki bu üçüncü baskıyı hazırlarken psikanalizle ilgili yargılarımın gene, ama bu sefer çok köklü bir şekilde değiştiğini fark ediyorum. Öyle ki, bir an için ikinci baskıdaki bazı bölümleri karşıma alıp kendi düşünsel geçmişimle acımışız bir tartışmaya girişmek bile istedim. Ama bugün daha çok önem verdiğim çalışmaları ertelememi gerektiren böyle bir çaba, insanın zamanlı varlık olması gerçeğiyle çelişiyor maalesef! Bu nedenle üçüncü baskıya özgün bir felsefi tartışmayı dile getiren "Lacan'ın Avrupa Düşüncesindeki Yeri" adlı yeni bir bölüm ve bugün psikanalize nasıl baktığımı açıkça dile getiren "Freud'a Liyakat" adlı bir sonsöz yazmakla

yetinmek zorunda kaldım. Kitabın diğer bölümlerini ise, okuru, içimdeki düşünsel tartışmayı izlemeleri ve değerlendirmeleri amacıyla, kendimi yaygın anlaşılış ve takdim ediliş biçimiyle psikanalize en yakın hissettiğim dönemimi temsil eden ikinci baskıdaki hallerini hemen hemen hiç değiştirmeden, koruyarak sunuyorum.

Gençliğinde yazmış olduğu bir kitap dolayısıyla insanın kendi düşünsel geçmişini defalarca gözden geçirmesi tuhaf bir duygu. O günlerde neyi, niçin düşündüğümü gayet iyi anlayabilmeme rağmen, artık bunları nihai olarak aştığımı ve son sekiz-on yıldaki okumalarım, çalışmalarım, klinik deneyimim sayesinde yepyeni bir platforma ulaştığımı sanıyorum. Ancak şimdilik bunlar o kadar önemli değil. Bence üçüncü baskı nedeniyle kendimde karşılaştığım bir başka ve çok daha kişisel tereddüt, altı çizilmeye daha fazla değer görünüyor. Çünkü pek çok konuda müteşekkir olduğum ve kabul ederse pek çok konuda hocam addettiğim değerli dostum Orhan Koçak'ın bütün ısrarına rağmen, bu üçüncü baskıyı hiç yaptırmamayı ve bu kitabın artık unutulmaya terk edilmesini istediğim zamanlar bile oldu. Gerçi genel olarak psikanalizle ilişkim daima gel gitlerle, şüphe, tereddüt ve ikna olma arasında yalpalamalarla, yaklaşıp uzaklaşmalarla, daima belli bir gerilimi koruyarak sürüp gitmişti. Ne bazı meslektaşlarım gibi psikanalizi benimseyip defteri kapatmış, belki başka açılardan ciddi bir mücadele vermeme rağmen kuramsal açıdan kafam rahat bir şekilde yoluma devam etmiştim, ne de bazıları gibi onu büsbütün bir safsata olarak damgalayıp bir kenara bırakmıştım. Mesela zamanında psikanaliz eğitimimi formel kalıplar içinde sürdürme konusu ciddi bir şekilde önüme geldiğinde de önemli bir tereddüt yaşamıştım ve tam anlamıyla istekli olmamıştım. Sonuç itibariyle muhtemelen psikanalizle bu gerilimli ilişkim nedeniyle psikanaliz ve psikanalizden türeyen psikoterapiler konusuna her iki cenahtan meslektaşlarımdan çok daha fazla çaba harcamak zorunda kaldım sanırım. Ama dikkatli okurların gözünden kaçmayacağı gibi, bu konudaki bütün çalışmalarım daima bir

"acaba" sorusunu gündeme getirmiştir, içim hiçbir zaman tam anlamıyla rahat olmamıştır. Kimi kez de kendimi ikna etmeye çalışırcasına psikanalizi savunan epistemolojik yargılar geliştirmeye çalışmıştım. Ama gene de beni bu kitabın üçüncü baskısını yapma konusunda tereddüde sevk eden ve hatta artık unutulmasını istememe kadar varan bütün bunlardan daha derin bir kaygının varlığını hissediyordum.

Belki psikanaliz karşısındaki gerilimli tavrımı bilimsel şüpheciliğin bir gereği olarak niteleyebilirdik. Ne de olsa bilimde bir tarikat sadakatiyle kuramlara, geçmiş bilim adamlarına, ustalara vs. bağlanılmaz, iman edilmez. Geçmiş bilim adamları, mirasını korumak zorunda olduğumuz "baba"lar ya da "anne"ler değildir. Bilimde söylenen her söz, bir gün aşılmak için ve aşılsın diye, yani bir aşama olarak söylenir. Zaten gayet net bir kafası olan ve bilimin esasını gayet iyi kavramış bir bilim adamı olarak Freud, son tahlilde kendi eserine geçici ve o gün için yararlı bir çalışma varsayımı gözüyle bakmış, üstelik bütün çalışmalarında da ısrarla kendisine iman edilmemesi konusunda uyarmıştır okurlarını. Varsayımlarını açıkça dile getirmiş, eksik kalan noktaları adına yakışır bir bilimsel dürüstlükle belirtmiş, karşılaştığı sorunların geleceğin doğabilimleri tarafından çözüleceğini ummuştur. Ama gene de kendi kaygılarım konusunda bilimsel şüpheciliğe istinat eden bu yanıt tatmin etmiyor beni. Çünkü ben psikanalizle ilişkimden sadece bilimsel şüphecilik gereği, mesela bir "genel görelilik kuramı"ndan veya "kuvantum mekaniğinin Kopenhag yorumu"ndan şüphe ettiğim gibi şüphe etmemiştim. Acaba psikanaliz konusunda niçin bilimsel vicdanım bir türlü tam huzur bulmuyordu?

Bu noktada bir yanıt olarak psikanalizin herhangi bir kuram olmayıp insan sağlığını ilgilendiriyor olması da yeterince tatmin etmiyor beni. Çünkü hem mesleki pratiğimde psikanalitik kuramlardan gerçekçi bulduğum bir düzeyin üstünde asla medet ummadım hem de genç meslektaşlarımı bu konuda daima uyardım. Kaldı ki, bilimsel şüphecilik gereği bazı durumlar için daha gerçekçi bulduğum uygulamaları da daima eleştirel

olarak düşündüm, hatta her zaman bütünüyle psikiyatrik kurumu bile sorguladım kafamda, yazılarımda. Peki, o halde bu üçüncü baskıyı yaptırma konusunda beni derin bir tereddüde sevk eden neydi?

Kendimce bulabildiğim tek yanıt psikanalitik kuramın kendisinden kaynaklanmıyor; Freud'dan da... Psikanalitik kuram başlangıç için iyi bir çalışma varsayımıdır ve zaten kurucusu da onu açıkça böyle koyar ortaya. O zaman kuramda sorun yok. Doğru olabilir, yanlış olabilir veya daha gerçekçisi, her kuram gibi belli sınırlar çerçevesinde belli bir doğruluk değeri taşıyabilir. Gerçi bugün artık bu kuramı birçok bakımdan aşmamız gerektiğini ve üstelik aşabileceğimizi de sanıyorum. Ama bu mütevazı kitap çerçevesinde şimdilik o kadar önemli değil bu tartışma. Sanırım benim açımdan psikanalizin aydın, yarı-aydın ve hatta maalesef bazı meslektaşlarım tarafından yaygın algılanışında ve takdim edilişinde ciddi bir sorun var. Galiba beni bu yaygın algılanış ve takdim tarzı rahatsız ediyor. Tam bir gizem bozucu, put kırıcı olan Freud'un gizemlileştirilmesi, putlaştırılması, tarikatlaştırılması ve tam tersini yapmaya çalışırken benim çalışmalarımın da bu yönde kullanıma açık olması endişesi beni huzursuz ediyor.

Bu nedenle okurdan rica ediyorum; lütfen bu kitabı bilimsel bir kuramı anlamaya çalışır gibi, yani her kuramın hak ettiği şekilde eleştirelliğinizi koruyarak, zekânızı kullanarak okuyun. İnanmayın; ölçün, değerlendirin, anlayın ve en önemlisi, çok daha köklü doğabilimi alanlarından öğrendiklerinizle karşılaştırarak okuyun. Çünkü sorunumuz bilim adamı Freud'a sadakat değil, liyakattir.

Ağustos 2004
İstanbul

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Beş yılı aşan bir aradan sonra yapılan bu ikinci baskıda bazı bölümleri düzeltme ve kitabı destekleyip genişletme gereğini duydum.

Kitabın birinci bölümünü ise tamamen değiştirdim. Bu bölümde, ilk baskıda olduğu gibi eleştirel bir tavırla psikanalize yaklaşmaya çalıştım, ama bu defa ona çok daha anlayışlı bir şekilde bakmaya yöneldim. Aradan geçen yılların, bugün "pozitivist" olarak nitelemekte sakınca görmediğim katı yönlerimi törpülemiş olduğunu fark etmek, yıllarca "epistemoloji mi, ontoloji mi?" tartışması yaptığımız dostlarımı sevindireceğini umduğum kadar sevindirdi beni de.

Geniş ölçüde Lacan'a yönelmiş bu kitapta, onunla ilgili bölümlerde önemli bir değişiklik yapmaya yönelmedim. Çünkü ilk olarak bu kitap, "Birinci Baskıya Önsöz"de belirttiğim gibi, Lacan'a giriş bakımından mütevazı bir denemedir, bunu daha fazla zorlamanın gereği yok diye düşünüyorum.

İkincisi, her ne kadar bazı çevrelerde Lacan'cı bir psikanalist olarak tanınıyorsam da, mesleki pratiğimde Lacan'a pek az yer veren bir psikiyatrım. Bu saptama Lacan'ı önemsemediğim anla-

mına gelmiyor tabii. Ancak özellikle "Benlik Psikolojisi"ni psikoterapi pratiği açısından da, insanın "iç dünyasını" kavramak bakımından da, hatta felsefi açılımlar yönünden de kendime çok daha yakın buluyorum. Böylece Lacan ile ilgili daha ayrıntılı çalışmaları ilgilenenlere bırakarak, sadece bir giriş denemesinden ibaret olan bu kitabı bazı destekler, genişletmeler, düzeltmelerle yeniden sunuyorum. Umarım yararı olur.

Mart 1995
İstanbul

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitap aslında henüz psikiyatri asistanı olduğum yıllarda Laçan üzerine hazırladığım seminerlerin bir ürünü. Sanırım 1983 yılında, o sıralarda baş asistan olan dostum Doç. Dr. Olcay Yazıcı, asistanlar, psikologlar ve tıp öğrencilerinden oluşan bir grupta detaylı bir psikiyatri okuması başlatmak istemişti. Bu amaçla bazı çalışma alt grupları oluşturularak iş bölümüne gidildi. Bu çerçevede ben ve arkadaşım Dr. Talat Parman, Lacan konusunu üstlendik.

Ancak bu güzel ve verimli çalışma kürsü-içi bazı sorunlar nedeniyle kesintiye uğrama tehlikesiyle karşılaşınca, aktivitemizi dışarıda, evlerde toplanarak sürdürmeyi kararlaştırdık. Sürecin böyle bir yola girmesi bence olumlu iki sonucu da beraberinde getirdi. İlk olarak, grubumuz fakülte dışından sosyologlar, psikologlar, felsefe, iktisat öğrencilerinin katılımıyla zenginleşti. İkinci olarak da, söz konusu seminerler fiilen Lacan üzerine seminerler halini aldı ve bir kış boyunca hemen her hafta aralıksız devam etti.

İşte bu kitap doktorlar, psikologlar, sosyologlar ve üniversite öğrencilerinden oluşan söz konusu grupta anlatılanların bir özetini içeriyor.

Şunu hemen kaydetmek isterim ki, Lacan'a olan ilgim mesleki kaygılardan ziyade Althusser okumamdan, Althusser'in Lacan'a göndermeleri olan kuramını geliştirme eğilimimden kaynaklanıyordu. Nitekim bu yolda birkaç yazım da yayımlandı. Lacan'ı bir amaçtan çok bir araç olarak görmem nedeniyle de doğrudan Lacan kuramını nasıl yorumladığımı anlatan bir yazı yazmayı düşünmemiştim. Ancak aradan geçen yıllar olaya daha soğukkanlı yaklaşmamı sağladı. Lacan üzerine sadece Türkiye'de değil, dünyada bile pek az inceleme olduğunu göz önüne alarak, pek çok hata ve yanlış anlamayı içermesi muhtemel bu kitabı kaleme alma cesaretini buldum. Sanırım Lacan'ı pek çok kişi için muamma haline getiren sayısız engeli aşmak bakımından pek güvenilir olmasa bile, yine de bir başlangıç noktası görevini yerine getirecek ufak bir çalışma çıktı ortaya. Kitapta sadece bir Lacan özet-yorumu vermek yerine, onu psikanaliz geleneği çerçevesine yerleştirmeye de çalıştım. Ancak kitabın ilk bakışta iddialı görünen bu yapısına rağmen, ben hiç de iddialı değilim: Sonuç olarak bu çalışmanın ilgilenenler için orta halli sayılabilecek bir deneme olduğunu düşünüyorum, o kadar.

"Önsöz"ün son satırlarını, bu kitabın hazırlanmasına temel teşkil eden çalışmaları birlikte yaptığımız, ancak sonra ne yazık ki elimizde olmayan nedenlerle ayrı düştüğümüz ve bu nedenle de kitabın yazarlarından biri olma şerefini çoktan hak etmiş olmasına rağmen, sadece bir vefa borcu çerçevesinde adını anmakla yetinmek zorunda kaldığım arkadaşım Dr. Talat Parman'a teşekkür etmeye ayırmayı, yerine getirilmesi zorunlu, ancak hiçbir şekilde yeterli olamayacak bir ödev gibi görüyorum.

Haziran 1988
Diyarbakır

I.
DÜN VE BUGÜN PSİKANALİZ*

Psikanaliz, psikiyatride hiçbir zaman temel teori, "paradigma" düzeyine ulaşamadı. Aslında psikiyatrinin hiçbir zaman Kuhn anlamında bir "paradigma"sı da olmadı. Ama doğrusu bir aralar psikanalizin saygınlığı artmış, psikiyatrların gözünde etkinliği, egemenliği dünyanın hemen her yerinde hissedilir bir düzeye ulaşmıştı. Bugün artık psikanalizin o altın dönemi de hemen tamamıyla tükendi.

Psikiyatrların önemli bir bölümünün -en güçlü olduğu günlerde bile- daima psikanalize biraz şüphe ile bakmış olması, üzerinde dikkatle düşünülmesi gereken bir konu. Psikiyatride bir dönemin "tutuculuğunu" simgeleyen "organik" bakış açısını savunanların şu sıralardaki biraz abartılı gururunu da anlayışla karşılamak gerek. Kabul etmek gerekir ki, zaman "tutuculuğu" haklı çıkardı ve ne de olsa fikir tarihinde zamanın "tutuculuğu" haklı çıkarması pek az görülen bir durumdur.

* Psikanalize bakışımda meydana gelen değişikliği özetlemek için ilk baskının ve ikinci baskının birinci bölümlerini karşılaştırmanıza sunuyorum. Bu ve izleyen bölümde -aynı kaynaklara istinat etmekle beraber- yaklaşım tamamen değişmiştir.

Burada psikanalizin uğradığı yenilginin nedenleri üzerinde duralım. Açıktır ki, bu yenilginin önemli bir tek nedeni vardır: Biyoloji, fizyoloji ve farmakoloji gibi temel tıp disiplinlerine dayanan organik psikiyatri çalışmalarının son yıllarda gösterdiği olağanüstü atılım.

Yani psikanaliz, rakip görüş açısını destekler gibi yorumlanan önemli deneysel veriler karşısında yetersiz kalmıştır. Çünkü psikanaliz teorisi Freud'un zannettiğinin tersine, bu tipte organik verilerle uzlaşmaya elverişli kavramsal aygıttan yoksun gibi durmaktadır. Bugün elbette hâlâ psikanalizi psikiyatrik yaklaşımın temeli olarak kabul eden odaklar vardır. Ama kanımca artık psikiyatride, en azından "ortodoks" anlamıyla psikanalizi savunmak "yeni tutuculuk"tan başka bir şey değildir.

Organik görüş açısını temel alan çalışmaların da dikensiz gül bahçesi olduğunu söylemiyorum. Bu alanda da pek çok metodolojik, teorik ve bence en önemlisi, epistemolojik güçlükler mevcuttur. Ancak bu sorunları başka bir çalışmada ele almayı düşünüyorum. Şimdi burada başka bir noktayı tartışmayı gerekli görüyorum. Psikanaliz, neden güçlü olduğu dönemde, yani organik verilerin böylesine güçlü bir karşıt kanıt oluşturmadığı, her şeyin psikanaliz için yolunda gittiği dönemde dahi psikiyatrinin temel teorisi olamadı? Psikanaliz neden bütün psikiyatrların üzerinde anlaştığı temel bir hareket noktası, bir "paradigma" haline gelemedi?

Bu soruya yanıt olarak tutucuların "dar kafalılığı" sebep gösterilebilir. Denebilir ki, psikiyatrlar klasik tıp eğitiminden geçmiş kişilerdir, dolayısıyla psikanaliz gibi eğilimlerinin temeline ters gelen bir teori ve tedavi tekniğini geniş bir kitle halinde benimsemeleri zaten beklenemezdi. Belli bir haklılık payı taşıdığını kabul etsek bile, psikanalizin bir psikiyatrik paradigma olamayışını sadece bu yanıtla açıklamaya çalışmak hem fazlaca kolaya kaçmak hem de tamamen yanlış bir çizgiyi savunmak anlamına geliyor bence. Klasik eğitimlerini Newton fiziği çerçevesinde görmüş fizikçilerin, "mutlak uzay

ve zaman" kavramının karşısında Einstein'ın "bağıl uzay-zaman süreklisi" kavramını anlamaları ve başlangıçta gösterdikleri bütün dirence rağmen benimsemeleri, eminim, klasik tıp eğitimi almış psikiyatrların psikanalizi benimsemelerinden çok daha zorlu bir düşünsel yenilenme sürecini gerektirmiştir. Kaldı ki, psikanalize en büyük katkıda bulunan teorisyenler hemen daima psikiyatrlar olmuştur.

Psikanalizin karşılaştığı direncin herhangi bir teorinin karşılaşabileceği dirençten daha büyük olduğunu düşünmek için hiçbir sebep olmadığına göre, bence söz konusu noktayı daha çok bizzat psikanalizin yapısında, teorisinde ve pratiğinde aramak gerek. Hem psikanaliz, analistlerin, neredeyse ilk Hıristiyanların çektiği çilelere maruz kaldıklarını iddia eden kendi yazdıkları kendi tarihleri hilafına klasik psikiyatriden oldukça anlayışlı yaklaşımlara da "maruz" kalmıştır. Ama Freud'dan beri analistler neredeyse Yahudiliği andıran "kapalı" ve *persécute** bir topluluk kurmayı yeğlediler. Sözgelimi Eugen Bleuler ve Théodore Flournoy gibi klasik psikiyatri devleri psikanalizi tartışmaya, hatta benimsemeye eğilimliydiler. Öte yandan hocamız Dr. Metin Özek'in, asistanı olduğu büyük psikiyatr Ernst Kretschmer hakkında naklettiği "psikanaliz" düşmanlığına rağmen, hemen bütün asistanlarının "hoca"dan "gizli" (?) psikanaliz eğitimine yönelmeleri de ilginç bir konu. Yani kısaca, psikanaliz en azından bir dönemin tüm genç kuşak psikiyatrları tarafından ilgiyle karşılanıyordu. Buna rağmen psikanaliz bazı ulusal ve uluslararası demeklerde, yine "dava"ya inanmış, bu dernekler tarafından yetiştirilmiş üyelerden oluşan küçük ve kapalı gruplarla sınırlı kalmayı yeğledi ve psikanaliz deneyimleri üzerine "bilimsel" tartışmaların esas itibariyle dışına taşmamasına özen gösterildi.

Jean Piaget bu tutumu aynı prensipleri benimsemiş kapalı bir grupta, tekrar tekrar başlangıçta aşılan problemlere dönmeden,

* *Persécute*: Çevrenin kendisine yönelik saldırganlık ve düşmanlık duyguları beslediği hezeyanını taşıyan.

daha hızlı bir ilerlemenin mümkün olabileceğini söyleyerek mazur göstermeye çalışır.[1] Ama bilimsel bir disiplin "tarikat" zihniyeti ile kurulamaz.

Psikanaliz "tarikatçılığı" bana, geometrinin bilim öncesini, yani Eukleides öncesi geometriyi hatırlatıyor. Eski Yunan'da "geometri," başlangıçta gizli ve mistik bir yön taşıyan okullarda geliştirildi. Bunların en önemlilerinden biri de Pythagoras'ın Kroton'da kurduğu okuldu (M.Ö. 572). Bu okulun bahtsızlığı şu ki, bugün bize Pythagoras adından kalan ve hâlâ bu adla anılan teorem, o günkü geometrinin "nokta" kavramıyla düşünülünce, açık bir paradoks ortaya çıkıyordu. Metapontionlu Hippasos bu mistik okulda söz konusu paradoksu açıklayınca ortalık karıştı. Hippasos okuldan kovuldu ve bir deniz kazasında ölmek suretiyle de Tanrılar tarafından cezalandırıldı.[2]

Tanrılar bu işe ne derse desin, Hippasos sayesinde Pythagoras geometrisinin kavramları yeniden gözden geçirildi, tartışıldı. Sonuçta iki bin yıl rakipsiz kalan bilimsel geometri, Eukleides geometrisi doğdu.

Bilim herkese açıktır ve açıklık bilimin varlık koşuludur; yoksa "kerameti kendinden menkul şeyh" zihniyeti ile bilim yapılamaz. Nitekim psikanaliz de daha Freud zamanında bile fireler vermeye başlamış, bazı Hippasoslar kendini kapının dışında bulmuşlardır (neyse ki Tanrılar bu konuda daha insaflı davranmıştır).

Demek ki psikanalizin psikiyatri içinde "paradigma" olamayışı klasik eğitimli psikiyatrların tutuculuğuna bağlanabileceği gibi, psikanalizin bilimsel açıklık yerine kapalı bir örgütlenme seçmiş olmasına da bağlanabilir. Ama bu ikinci yanıt da ilki kadar geçersiz görünüyor bana. Çünkü gerçi analist olmak adeta bir "tarikat" üyesi olmak gibi ritüellere bağlanmış ise de, psikanaliz teorisi herkesin ulaşacağı kitap-

[1] Jean Piaget, *Épistémologie des Sciences de l'Homme*, Gallimard, 1972.

[2] Lucien Godeaux, *Çeşitli Geometriler*, çev. F. Şemin, Türk Matematik Derneği Yayınları, 1965.

larda yazılmış çizilmiştir. Hatta itiraf etmek gerekir ki, analistler, bilimsel bir teorinin savunucularından sarf etmeleri beklenenden çok daha büyük bir gayret ile teorilerini geniş halk kitlelerine anlatmaya çalışmışlardır. Zaten psikiyatrların önemli bir bölümünü psikanalize karşı cephe almaya yönelten de, psikanalizin bir tedavi tekniği olarak klinik başarısı ya da başarısızlığı değil (çünkü o dönemde psikiyatride klinik başarı söz konusu bile olmadığından, psikanaliz bir umut ışığı gibi de görülebilirdi), psikanalizi teori olarak tatmin edici bulmamalarıdır.

Bütün dönemlerde psikanalize cephe alan bütün psikiyatrların, bilinçli epistemolojik incelemeler neticesinde böyle bir noktaya ulaştıklarını savunmak elbette gerçeklere uymaz. Tam tersine, psikanaliz pek çok psikiyatrın sağduyusuna "uçuk", "havada," mantıksız geldiği için, yani bilinçli bir epistemolojik eleştirinin sonucu olarak değil de, sadece sezgiye dayanan gerekçelerle psikanalize cephe alınmıştır. Ama pek çok psikiyatrın sezgi ile yakaladığı şeyler, ciddi epistemolojik bir tartışmanın sonucunda ulaşılan neticeler de olabilir. Sözgelimi Karl Popper böyle bir sonuca ulaşmaktadır.[3,4] Yeri gelmişken bu tartışmayı bir Popper yorumu ışığında özetlemekte yarar var. Bilimsel teorilerin içerdiği önermelerin doğrudan doğruya deneyle test edilemeyeceği kabul edilir. Çünkü bunlar evrensel önermelerdir, oysa deney, tanımı gereği tekilin bilgisini verir. Bu durumda, teorinin içerdiği teorik önermelerin, bazı ara önermeler aracılığıyla belli bir "deneysel öndeyi" önermesine mantık yoluyla bağlandığım ve bu "deneysel öndeyi" önermesi sayesinde deneysel olarak dolayısıyla test edilebildiğini kabul etmek gerekiyor.

Popper'a göre teorik önermeler deney yoluyla ancak "yan-

[3] Bryan Magee, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay, Şahin Alpay, Remzi Kitabevi, 1982.

[4] Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 1963.

lışlanabilir", ama asla doğrulanamaz. Şimdi sanırım bu anlayışın çok basit bir mantıki dayanağı var. Sözgelimi, en çok bilinen mantık çıkarımı olan şu örneği göz önüne alalım:

I- "*Bütün insanlar ölümlüdür.*"
II- "*Sokrates de insandır.*"
III- "*O halde Sokrates de ölümlüdür.*"

Şimdi buradaki I önermesi, evrensel olduğu için doğrudan deneylenemeyen teorik önerme olsun. II önermesi ampirik olarak doğruluğunu bildiğimiz, III ise dolayımı sayesinde I'in doğruluğunu deneysel olarak sınayacağımız "deneysel öndeyi" önermesi olsun. Şimdi III "deneysel öndeyi" önermesinin deneysel anlamda doğru olduğunu saptadığımızı varsayalım; acaba bu sonuç I teorik önermesinin de deneysel olarak doğru olduğu anlamında yorumlanabilir mi?

Hayır. Açıkça görmek için şöyle bir çıkarımı göz önüne alalım:

I- "*Bütün ölümlüler insandır.*" (teorik önerme)
II- "*Sokrates de ölümlüdür.*" (deneysel ara önerme)
III- "*O halde Sokrates de insandır.*" (deneysel öndeyi)

Şimdi burada akıl yürütme tam anlamıyla mantık kurallarına uygundur. II deneysel ara önermesi ve III deneysel öndeyi önermesi de deneysel anlamda doğru olmakla birlikte, bütün bunlar I teorik önermesinin deneysel anlamda doğru olmasını gerektirmemektedir (çünkü insanlardan başka canlıların da ölümlü olduğunu biliyoruz). O halde "deneysel öndeyi" önermelerinin deneysel anlamda doğru olması, bu önermelerin mantık yoluyla elde edildiği teorik önermelerin deneysel anlamda doğruluğuna deneysel bir kanıt teşkil etmez. Yani teoriler deney yoluyla doğrulanamaz, ancak yanlışlanabilir. Biz teorileri deney yoluyla yanlışlayana kadar doğru kabul ederiz, o kadar.

Popper'ın "yanlışlanabilirlik" ilkesi şöyle de yorumlanabilir gibi görünüyor: Yanlışlanamayan önermeler aslında *olgusal* anlamda bilgi vermez. Yani bir önermenin deneysel olarak yanlışlanabilir olması, onun olgusal bilgi vermesinin koşuludur. Bir örnekte görelim: "*Bugün haftanın günlerinden biridir*" önermesi, daima doğru bir önermedir, yani koşullar ne olursa olsun (bugün hangi gün olursa olsun) doğrudur bu önerme. Ancak biz bu kesin "doğru" önerme sayesinde olgusal anlamda neyi öğrenmiş oluruz? Açıkça hiçbir şeyi... Eğer önermemiz mantıken mümkün ihtimalleri daraltsaydı, yani mesela "*Bugün hafta sonudur*" gibi bir önermemiz olsaydı, açıktır ki, bu önerme mantık ihtimallerini daralttığına göre, mantık açısından yanlış olması muhtemel (yanlışlanabilir) bir önerme olurdu, ama biz bu önerme sayesinde olgusal anlamda bir bilgiye sahip olurduk. Eğer önermemiz "*Bugün pazardır*" olsaydı, bu durumda yanlış olması ihtimali göz önüne alınan durum açısından en yüksek, fakat verdiği bilgi miktarı da en yüksek bir önermemiz olurdu (bu söylediklerimizi matematik enformasyon ve antropi teorisinin formülleri ile ifade etmek bile mümkündür).

Şimdi bütün yanlışlanamaz önermelerin, "*Bugün haftanın günlerinden biridir*" önermesinde olduğu gibi, mantıken kesin doğru (analitik) olduğunu da düşünmemek gerek. Çünkü bu durumda, Popper'a göre psikanalizin de kesin bir doğru, adeta bir matematik olduğu iddia edilmiş olurdu ki, bu Popper'a tamamen ters bir yorumdur. Çünkü Popper'a göre psikanaliz "yanlışlanamaz" bir teori olmakla birlikte, bu "yanlışlanamazlık" mantıki kesinliğe dayanmaz, psikanalizin bir metafizik olmasına dayanır.

Demek ki Popper'a göre bazı önermelerin mantıken kesin doğru olmamakla birlikte (yani sentetik olmakla birlikte) yine de yanlışlanamaz olduğunu kabul etmek durumundayız, işte sanırım Popper'ın metafizik olarak yorumladığı teoriler bu tipte önermeleri içerirler.

Şimdi Russel'den ilham alarak şöyle bir önerme ileri sürelim: "*Bütün evren, tüm astronomik verileri, jeolojik, arkeolojik, vs. verileri, canlıların hafızaları, vs. ile birlikte, sanki milyonlarca yıldır varmış gibi, beş dakika önce yaratıldı.*" Bu önerme mantıken kesin doğru (analitik) değildir (çünkü bu önermenin aksini iddia eden önermeler de, mesela aynı koşulların bir saat, iki saat, vs. önce yerine geldiğini bildiren önermeler de mantıken mümkündür). Ancak bu önerme mantıken kesin doğru olmamakla -yani sentetik olmakla- birlikte, yine de önermenin yanlış olduğu ispatlanamaz. Çünkü onu yanlışlamak için göstereceğimiz her türlü olguya karşı baştan bağışıklığı vardır bu önermenin. Şimdi bu önerme, sentetik olmakla birlikte olgusal anlamda bilgi vermemektedir. Çünkü bu önerme yanlış olsaydı olgu düzeyinde neyin farklı olması gerektiğini bilmiyoruz. Bu önerme olgular üzerine bilgimize bir şey katmış olmuyor. İşte sanırım Popper bu tipte önermeleri metafizik olarak yorumluyor. Söz konusu tipte önermeleri içeren "teoriler" (?) adeta doğayı bilmeksizin açıklamaya çalışan ilkel kabilelerin, antik çağın, dinlerin masalları gibidir. Aynı gerçekliği açıklamak için pek çok masal anlatabilirsiniz. Bu masallar ilk bakışta bilgi verir gibi dursa da, olgular hakkındaki bilgimize hiçbir şey katmazlar.

Bu nedenlerle, Popper'a göre bilimsel teorilerin yanlışlanabilir, yani gerçeklik hakkında olgusal anlamda bilgi veren, yani yanlış olması durumunda olgu düzeyinde neyin farklı olması gerektiğini bilmemizi sağlayan teoriler olmaları gerekir.

Popper'a göre bilimsel metodoloji de teorileri doğrulayan olguları değil, teoriyi yanlışlaması muhtemel olguları almalıdır. Böylece teori her deney ile test edilmeli, yanlışlamaya açılmalıdır. Yoksa bilim adamları sadece teorilerine uyan olguları göz önüne alır, diğer olgularda gözlerini kapatırlarsa yine metafizik yapılmış olur (Popper'a göre sadece analistler değil, Marksistler de metodoloji düzeyinde bunu yapmaktadır).

İşte bu epistemolojik çerçevede, Popper'a göre psikanaliz, metafizik bir masaldan ibarettir. Analistler bütün klinik olguları kendi teorileri çerçevesinde öyle yorumlarlar ki, sonunda olgunun teoriye uymaması diye bir şey söz konusu olamaz. Teorinin yapısı yanlışlanmaya kapalıdır. İçerdiği çok sayıda, yer yer çelişik varsayımlar bütün karşıt olgu imkânlarını ortadan kaldırır. Eğer kazara teoriye mevcut varsayımlar çerçevesinde uymayan bir olgu ile karşılaşırlarsa, analistler hemen gerekli varsayımı teoriye ilave ediverirler. Böylece hastalarını birtakım kötü ruhların, cinlerin etkisinde kaldığına inandırıp sonra bu ruhları, cinleri kovan ilkel büyücüler gibi, analistler de önce hastalığı açıklayan bir masal anlatırlar, sonra da hastalığı "kovarlar." Psikanaliz çağdaş bir masal, analistler de çağdaş büyücülerdir.

İlginç nokta şu ki, böyle bir eleştiriden yeni bir psikoterapi teori ve tekniği bile çıkarılabilir. Gerçekten de bazı masallarla (mesela *Perili Köşk*) çocukları ve ilkelleri korkutmanın mümkün olduğunu herkes bilir. Tam tersine, bazı masallarla çocukların korkuları yatıştırılabilir. İşte, belki de psikoterapi, büyükler için masallardan ibarettir. Bu masalın bir kısmını hastalar anlatır, boşlukları da psikoterapist doldururuverir.

Popper'a dayanan Eliot Slater[5] ilginç bir örnek veriyor: Aynı rüya ya da psikopatolojik durum, Freud, Adler ve Jung açısından tamamen farklı bir şekilde yorumlanabilir ve bunlardan hangisinin yanlış olduğunu bilmek için elimizde hiçbir deneysel ölçüt de yoktur. Bu "teoriler" anlamsız bir gerçekliğe anlam veren masallardan başka bir şey değildir. Nasıl dünyanın yaradılışını "açıklayan" (?) değişik masallardan hangisinin doğru olduğunu araştırmak söz konusu bile değilse, bu tipte teoriler de deneysel araştırmaya kapalıdır. Eğer bu deneye kapalılık, mesela matematiklerdeki gibi bir kapalılık olsaydı, sorun yoktu. Ama söz konusu teoriler gerçeklik hakkında olgusal bilgi verdikleri iddiasında-

[5] Eliot Slater, "The Psychiatrist in Search of a Science III", *British Journal of Psychiatry*, Mart 1975, sayı 126.

ken, -biz bunların yanlış olması halinde olgu düzeyinde neyin farklı olacağını bilmediğimize göre- bunlar iddialarının tersine, olgusal bilgi vermezler. Söz konusu teorileri metafizik kılan da işte bu özellikleridir.

Şimdi psikiyatrların psikanaliz karşısındaki güvensiz tavırlarını bu tipte epistemolojik çözümlemelere bağlamak şüphesiz fazlaca iddialı bir tutum olurdu. Nitekim psikiyatrlar, zaman zaman disiplinlerine epistemolojik kaygılarla yaklaşmak gereğini duymuşlar ise de, bu kaygılardan hareket eden çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Fakat psikiyatrların psikanaliz karşısındaki güvensizlikleri, pekâlâ bazı epistemolojik sezgilere bağlanabilir. Psikiyatrlar fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimlerine dayanan tıp eğitiminden geçmiş kişilerdir. Şimdi bu çerçevede psikiyatrların psikanalizde bir şeylerin ters gittiğini sezmeleri kolay anlaşılır bir durum gibi duruyor. Belki bu sezgilerinin adını her zaman açık bir epistemolojik çerçeve içine koyamamışlardır, ama psikanalize de daima biraz kaygıyla yaklaşmışlardır. İşte, sanırım psikanalizin psikiyatri içinde hiçbir zaman bir "paradigma" düzeyine yerleşememiş olması, böylesi epistemolojik sezgilere ve kaygılara bağlanabilir.

Burada bir parantez açıp, psikanalize yaklaşırken göz önüne alınacak tek epistemolojik çerçevenin Popper'ınki olmadığını kaydetmek gerek. Nitekim mesela Althusser açısından psikanaliz bilimsel bir teoridir. Burada Popper'ı ele almamızın nedeni hem psikanalize getirdiği eleştirileri hatırlamak hem de psikiyatrların sezgilerine denk düşen bir epistemolojik çerçeve vermektir. Yoksa psikanalizin epistemolojik tartışmasını Popper ile kapanmış bir süreç olarak görmüyorum.

Burada Popper epistemolojisini tartışmak yerine, Popper'a karşı, psikanaliz lehine görülebilecek birkaç basit noktayı dile getirmek istiyorum. Sözgelimi Popper, psikanalitik teorilere güvensizliğini pekiştiren şöyle bir anı nakleder: 1919 yılında Popper, Alfred Adler ile yaptığı bir görüşmede, kendisine pek de

Adler'in kuramına uymazmış gibi görünen bir hastadan söz eder. Adler de vakayı kendi "aşağılık karmaşası" teorisi ile yorumlar ve açıklar. Bunun üzerine Popper, Adler'e sonuçtan nasıl böylesine emin olabildiğini sorar. Adler, "*Daha önceki bin deneyimim sayesinde,*" der. Popper de dayanamaz, "Bu yeni vaka ile deneyiminiz bin bir oldu herhalde," diye karşılık verir. Kısaca Popper'a göre Adler, sürekli olarak olguları kendi teorisini doğrulayacak şekilde yorumlamakta, yanlışlama yollarını tıkamaktadır. Ama bir an için Popper'ın Adler ile değil de, bir çocuk doktoruyla konuştuğunu ve ona başlangıçta ateş, bulantı, ishal, halsizlikle kendini belli eden, giderek ateşin düşmesini izleyen dönemde halsizlik, gözlerde ve derinin renginde sararma, dışkının renginin açılması ile seyreden şikâyetleri olan bir hastadan söz ettiğini düşünelim. Doktor, söz konusu hastanın hepatiti (karaciğer iltihabı) olduğunu, hastalığa da gözle görülmeyen virüslerin karaciğeri tutmasının neden olduğunu, hastalığın muhtemel seyrini, vs. duraksamadan söyleyecektir. Eğer Popper doktora "*Nasıl bu kadar kendinizden eminsiniz?*" diye sorarsa, doktor, "*Daha önce bin tane benzer vaka ile karşılaştım,*" diyebilir. Ama o zaman Popper, bu vaka ile doktorun deneyiminin bin biri bulduğunu mu düşünürdü? Anladığım kadarıyla Popper, hekimlik pratiği ile bilimsel metodolojiyi karıştırmaktadır. Hekimlikte, daha önceki deneyimlerimizi, hatta binlerce yıldır hastalarla ilgilenmiş eski hekimlerin deneyimlerini bir tarafa atarak her vakayı sanki ilk tıbbi deneyim gibi ele alsaydık, dahası, bildiklerimizi sürekli yanlışlamaya çalışsaydık, bu meslek icra edilemez bir hal alırdı. Hekimlikte daha önceki deneyimlerimizden elde ettiğimiz sonuçlara güvenmek genellikle en emin yoldur. Popper'ın hatası, bilim adamı Adler ile hekim Adler'i karıştırmasıdır ve muhtemelen psikanaliz pratiğini yargılarken de benzeri hatalara düşmektedir.

Yukarıda Slater'den aktardığımız aynı rüyanın, psikopatolojik durumun Freud, Adler, Jung açısından tamamen farklı yorumlanabilip de bunlardan hangisinin yanlış olduğunu deneysel olarak

ayırt etmeye elverişli hiçbir deneysel ipucunun olmaması durumuna gelince: Jung'un bu konuya ışık tutabilecek çok ilginç bir çalışması vardır.[6] Jung, Freud'la analitik yöntemleri arasındaki farklılığı açıklamak için 1916'da bir çalışma yayımlar. Bu çalışmasında Jung, bir rüyayı önce Freud'cu yöntemle, sonra da kendi yöntemiyle ele alır. Sonuç itibariyle Freud ve Jung arasında bir karşıtlık söz konusu değildir. Jung'a göre Freud, rüyanın nedenini, neden şu ya da bu rüya değil de belli bir rüya görüldüğünü anlamaya çalışırken, kendisi rüyanın amacını, hastanın dünyasına ne kattığını araştırır. Yani sadece bakış açıları farklıdır. İşte, söz konusu rüya:

Kelt kökenli genç bir Fransız kadın, rüyasında, toprağa gömülmüş eski bir kılıcın topraktan çıkarıldığını görür. Bu eski bir Kelt kılıcıdır; süslü, tam sanat eseri bir kılıç. Kılıcı topraktan çıkaran tanımadığı bir adam, onu genç Fransız kadına hediye eder.

Jung'un bu rüya üzerine uyguladığı Freud'cu serbest çağrışım şu sonuçları verir: Fransız kadın kaybettiği babasının askeri kılıcını anımsar, bu kılıcı küçük bir kızken babası ona gösterdiğinde, güneşte parlayan kılıç karşısında duyduğu heyecanı anlatır. Babası enerjik, erkeksi özellikleri ön planda, yiğit, gözü kara bir adamdır. Cesur oldukları söylenen Kelt kökenlerine bağlıdır.

Freud'cu analiz şöyle özetlenebilir: Hasta, babası karşısında ambivalan bir tutum içindedir. Bir yandan ona hayran, hatta ona erotik fantezilerle bağlı iken, öte yandan da babasının saldırgan tavırlarından acı çeken annesi ile özdeşleşmektedir (bu özdeşleşmeden dolayı da erkeksi özellikleri ön planda erkeklerden kaçmakta, daha çok kadınsı, zayıf, nevrotik erkeklerle ilgilenmekte, ancak bu ilişkilerine de pek değer vermemektedir. Zaten analiz süresince de erkek analist karşısında şiddetli dirençler geliştirmiştir). Rüyası, babasının fallusuna sahip olma arzusunu dile getir-

[6] G. Morf, *La psychotherapi de Carl Gustav Jung*, Encyclopédie Médico-Chirurgicale, 37814 A10, 1976.

mektedir. Rüyada kılıcı almakla bu çocuksu arzusu sanrısal bir şekilde tatmin edilmiştir.

Aynı rüyanın Jung tarafından yapılan, kendi teorisine uygun yorumu ise şöyle özetlenebilir: Hasta, babasının silahını almakla onun enerjisine, karar verme gücüne, sorunların üzerine gitmedeki yeteneğine, kendinden daha emin olmaya duyduğu ihtiyacı dile getirmiştir. Bir bölümüyle mirasçısı olduğu bu silah, potansiyel halinde bilinçdışında mevcuttur. Onu topraktan, gizli olduğu derinlikten çıkaran analizdir. Hasta böylece babasına daha çok benzeyecek, şimdiye kadar kullanmadığı gizli silahını kullanacaktır. Yaşamını eski atalarından kalma değerler üzerine inşa edecek, daha güçlü ve kararlı olacaktır. Onu nevrotik kılan korkular, kaçınmalar, boyun eğmeler bu yol ile son bulacaktır.

Şimdi bu iki analiz arasındaki fark nedir? İlki rüyanın görülmesini sağlayan bilinçdışı nedenleri araştırırken, diğeri bu rüyanın hastanın yaşamına nasıl bir yön verdiğini incelemektedir. Jung'a göre Freud'cu analiz hastaya bir şey vermez, ama aksine, kendi analizi hastaya izlemeyi arzuladığı yolu, uzun zamandır kullanmadığı, görmediği gizli psişik güçlerini gösterir. Kompleksinin altını çizmek yerine, olması gereken ve olabileceği kişiliği gösterir.

Şimdi kanımca Freud ve Jung birbirinden çok farklı yorumlar yapmıyorlar. Söz konusu yorumları karşıt, uzlaşmaz yorumlar olarak görmek gereksiz. Farklılık, tedavi edici faktörün ne olduğu konusundaki anlaşmazlıkta düğümleniyor; ilki bilinçdışı karmaşayı bilinç düzeyine çıkarmakla nevrozun tedavi edileceğini düşünürken, diğeri bilinçdışının kendisini tedavi edici bir potansiyel olarak görüyor. Bu bilinçdışı faktörleri güçlendirmeyi hedef alıyor. Bu nedenle, Slater'ın yukarıda sözünü ettiğimiz iddiası karşısında daha dikkatli düşünmemiz gerek. Söz konusu teoriler gerçekten uzlaşmaz, çelişik, dolayısıyla birinin yanlışlanması gereken teoriler mi, yoksa bir şekilde bütünleştirilebilir yaklaşım-

lar mı? Bana bu ikinci varsayım daha kuvvetli gibi görünüyor. Sözgelimi Adler de aslında Ödip karmaşasını reddetmez, ancak bu karmaşayı Freud'dan farklı bir şekilde yorumlar: Şiddetli aşağılık karmaşası olan ve sosyal duygusu gelişmemiş çocuk, dış dünyaya açılmak yerine aile içine kapanır ve arzularına, bu arada cinsel arzularına da aile içinde nesneler arar; Ödip karmaşasının nedeni budur Adler'e göre. Freud ise, şiddetli Ödip karmaşası nedeniyle nesne libidosunun karşı cinsten ebeveyne bağlı kalacağını, nesne libidosunun bu saplantısının toplumsal nesnelere yönelmeyi, toplum duygusunun gelişimini engellediğini söyleyecektir. Bu biraz tavuk-yumurta hikâyesini andırırsa da, her iki teorinin aynı anda doğru olması, yani bu iki sürecin birbirini pekiştiren faktörler olması da mümkündür. Yani bunları mantıken zorunlu olarak karşıt olmaktan çıkaracak bir yorum mümkündür. Bu durumda da bir seçim yapma zorunluluğu ortadan kaldırılabilir pekâlâ.

Popper'a karşı psikanalitik yaklaşımları destekler gibi görünen bu itirazların Popper'cı yaklaşıma önemli bir eleştiri getirdiği söylenemez tabii. Böyle bir eleştiri tüm Popper epistemolojisinin eleştirisini gerektirir ki, bu tartışmanın yeri burası değil. Ancak söz konusu itirazlar, Popper epistemolojisi doğru bile olsa, Popper'ın psikanalizi yeterince incelemediğini gösteriyor kanısındayım.

Psikanalizi epistemolojik açıdan daha ayrıntılı bir şekilde tartışmaktan kaçınarak kendi kanımı basitçe şöyle özetleyebilirim: Psikanaliz, diğer bilimsel teorilerde alışık olduğumuzdan çok daha fazla sayıda varsayıma dayanır. Bu varsayımların pek çoğunun gereksiz olduğu düşünülebilir. Şöyle ki, psikanalizde bazen bir varsayımı açıklamak için bir dizi varsayımın ileri sürüldüğünü görmek mümkündür. Oysa epistemolojik açıdan varsayımları açıklamak için yeni varsayımlara gerek yoktur. Çünkü varsayımlarla açıklama sürecine bir son düşünülemez. Bu çok sayıda varsayımlara dayanan (yapısı itibariyle) psikanalizin, psikiyatrik

olguları açıklamak bakımından âtıl bir teori görünümü aldığını kabul etmek gerek. Bununla beraber psikanaliz, klinik olgulardan ziyade, daha bütünsel alanları açıklamak için elverişli bir teori olabilir. Yani psikanaliz esas doğum yeri olan psikopatolojide değil, ama sözgelimi antropoloji gibi bir alanda ciddiye alınabilir bir teorik yaklaşım olarak değer kazanabilir. Nitekim bu ufak kitapçığı kaleme almaya değer bulmamda antropoloji açısından psikanalizin, özellikle Lacan'ın henüz yeterince değerlendirilmediğine inandığım potansiyellerini sergilemek kaygısı da rol oynadı. Lacan'ın elinde kazandığı yorumla psikanalizi, *filogenez* (türün gelişimi) düzeyinde bir hayvan türünün kültürel bir yaratık olma sürecini, *ontogenez* (bireyin gelişimi) düzeyinde bireyin biyolojik bir varlıktan kültürel bir toplum üyesi, yani "özne" olma sürecinde özetleyen, bu itibarla da her şeyden önce insanı açıklayan bir varsayım gibi görmenin mümkün olduğunu düşünüyorum.

Gerçekten de psikanaliz, içerdiği antropolojik yaklaşımlar ile antropoloji içindeki tartışmalara önemli katkılarda bulunmuştur. Sözgelimi Malinowski, Freud'dan hareketle, toplumsal yaşamın, gücünü temel biyolojik itkilerden almakla birlikte bu itkileri esas yataklarından saptırmak, hatta bastırmak zorunda olduğunu, kültür olgularının böylece ikincil bir nedensellik çerçevesinde organize olduğunu ileri sürer (geniş ölçüde Freud'un ego gelişimi teorisine benzeşmesi ilginç). Ancak temel itkiler ile kültürel olgular arasında öylesine bir bağ vardır ki, işte antropolojinin esas ödevi bu bağı ortaya koymaktır (psikanaliz pratiğinin özüyle benzerlik). Malinowski, Freud'un Ödip karmaşasının evrenselliği tezini eleştirmesine rağmen, psikanalizden geniş ölçüde yararlanmıştır. Kültürel antropoloji okulunun önde gelen isimleri Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton ve Abram Kardiner psikanaliz teorisini antropolojide başarıyla uygulamıştır.[7] Söz konusu

[7] Claire Brisset, *Anthropologie Culturelle et Psychiatrie*, Encyclopédie Médico-Chirurgicale, 37715 A10. 1960.

yazarlar farklı kültürel özellikler gösteren toplumlarda, birbirinden farklı ortalama bir kişilik yapısının ortaya çıktığını, kültürel faktörlerin söz konusu kişiliği belirlemek bakımından önemli olduğunu düşünürler ve kültürel faktörlerin kişilik yapısının gelişimi üzerine etkilerini incelerken, özellikle psikanalitik teoriyi göz önüne alırlar.

Bir örnek olarak Margaret Mead'in Samoa ve Yeni Gine'de yaptığı çalışmaları ele alabiliriz: Mead, Samoa'da öyle bir egitim sistemi, psikanalitik açıdan öyle bir toplumsallaştırma süreci saptadı ki, bu toplumda çocukluktan genç erişkinliğe geçiş, Batı toplumunda sık rastlanan "buluğ krizi"ne (*puberté*) yol açmıyordu. Söz konusu toplumda çocuk çok küçük yaştan itibaren sorumluluk üstleniyor ve toplumsal işbölümüne katılıyordu. Çocuklardan problemleri çözmeleri beklenmiyordu, ama özellikle dans gibi toplumsal etkinliklerde kendilerini serbestçe ortaya koyabiliyorlardı. Tüm yaşlar için belirlenmiş bir toplumsal statü vardı. Cinsel yaşama geçiş yeniyetmelik (*adolescence*) çağında kolay ve çabuk gerçekleşiyor, bu alanda toplumsal sınırlamalar söz konusu olmuyordu. Mead, söz konusu toplumda kuşaklar arası çatışmanın, gençlik sorunlarının, hatta nevroz ve psikoz olgularının bile gözlenmediğini bildirir.

Buna karşılık Mead, Yeni Gine'de incelediği bir toplumda Samoa'dakinden tamamen farklı bir eğitim sistemi saptadı. Bu toplumda çocuk yaşamı ile erişkin yaşamı arasında şiddetli bir kopuş söz konusuydu. Çocuklardan buluğa kadar hiçbir şey beklenmiyordu. Bedensel beceri ve kuvvete aşın önem verilen bu kültürde erişkinliğe geçiş ani bir rol değişikliği gerektiriyor, bu insanlardan güçlü, kahraman, kararlı, becerikli olmaları bekleniyordu. Mead, söz konusu toplumda yaşayanların kaygı (*anxiété*) düzeyinin çok yüksek olduğunu bildirmekteydi.[8]

Antropolojideki bu yaklaşım, psikanaliz içinde de yankısını

[8] Henri Ey, Paul Bernard, Charles Brisset, *Manuel de Psychiatrie*, Masson, 1978.

bulmakta gecikmedi; "yeni Freud'cu" kültüralist Amerikan okulu, psikanalizin biyolojik vurgusunu kültürel faktörler üzerine kaydırdı.[9] Bu çerçevede Harry Stack Sullivan, Clara Thompson, Karen Horney gibi yazarlara ilerki bölümlerde değineceğiz. Ancak psikanalizdeki kültüralist eğilime güzel bir örnek olarak Thompson'dan bir bölüm aktaralım. Thompson, "oral dönemdeki" biyolojik faktörleri kabul etmekle birlikte, psikanalitik açıdan esas önemli olanın kültürel faktörler olduğunu şöyle açıklıyor:

> Oral dönem temel olarak biyolojik gelişimle belirleniyor gibi duruyor. Doğuşta, en gelişmiş beyin kabuğu bölümü "oral bölgeyi" yöneten kısımdır. Çocuğun oral yol ile dünyayla ilişkiye geçtiğini ve dünyayı başlangıçta ilkesel olarak ağız sınırlarıyla kavradığını düşünmek için önemli sebeplerimiz var. Bununla birlikte elde edilen oral tatminin belirleyici faktör olup olmadığını sorgulamamız gerek. Gerçekten de en uygun organ olduğuna göre çocuğun dünya ile ilişkiye ağız yoluyla girdiğini, böylece oral dönemin, haz değeri nedeniyle organik olarak belirlendiğini kabul edebiliriz, ancak birinci dereceden değil.
>
> Olaya başka bir açıdan yaklaşacak olursak, ağızın ilişkiye geçtiği dünya tipi evrensel olarak aynı değildir ve bu deneyimde söz konusu edilebilecek farklılıklar kişiliğin gelişimi üzerinde oral dönemdeki organik baskınlıktan çok daha anlamlı bir etkiye sahiptir. Farklı uygarlıklarda çocuğun anne memesi ile beslendiği süre konusunda, hatta beslenmenin sıklığı konusunda önemli değişiklikler söz konusudur. Belli bazı uygarlıklarda çocuk yıllarca anne memesi ile beslenir, halbuki bizim toplumumuzda bu süreyi mümkün olduğunca kısaltma eğilimi vardır. Aynı şekilde, pek çok toplumda çocuk ağladığı zaman emzirilir, halbuki bizim toplumumuzda, en azından yakın

[9] C. Brisset, "Le Culturalisme en Psychiatrie," *Évolution Psychiatrique*, 1963.

> zamana kadar çocuğa katı bir emzirme rejimi empoze edilmekle kalınmaz, hatta bu tutumun çocuk için daha hayırlı olacağı düşünülürdü. Moloney, Okinava yerlileri üzerine yaptığı bir çalışmada, yumuşak bir beslenme alışkanlığı ile bu yerlilerin yumuşak başlı, sevecen ve anksiyetesiz kişilikleri arasında belli bir bağ görüyor. Böylece oral dönemin organik bir temeli olmakla birlikte, bu dönemin kişiliğin gelişimi üzerindeki neticeleri, hiç şüphe yok ki, çocuk karşısında takınılan kültürel faktörlere bağlı tutumdan geniş ölçüde etkilenmektedir.[10]

Bu kitabın temel görevi Lacan'ı açıklığa kavuşturmak olduğuna göre, hemen belirtelim ki, Lacan'ın söz konusu kültüralist Amerikan okulu ile hiçbir ilgisi yoktur ve Lacan'dan antropolojik tartışmalara yapılacak henüz yeterince değerlendirilmediğine inandığım- muhtemel katkı bu yolda olmayacaktır. İlk olarak Lacan farklı kültürler ile değil, doğa-kültür karşıtlığı bağlamındaki "kültür" ile ilgilidir. Bu bağlamda da, olsa olsa Claude Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisine yaklaşabilir. İkinci olarak da, Lacan değişik kültürel faktörlerin kişilik üzerine etkilerini tartışmak yerine, değişik kültürleri temellendiren yapının psikanalitik bir açıklamasını verebilir ancak.

Psikanalizin antropolojiye yönelik katkılarının ya da muhtemel katkılarının bizzat Freud'un bu konudaki çalışmalarını aşan bir yönü olduğunu iddia etmek, sanırım yanlış sayılmaz. Bilindiği gibi, psikanalizi klinikten antropolojiye taşıyan Freud olmuştur. Freud'un antropolojik yaklaşımında şu varsayım vardır: İnsanları klan, kabile, politik parti, toplumsal sınıf, dini ya da milli topluluklara bağlayan güçler, öz itibariyle insanları aileye bağlayanlardan farklı değildir; hatta ilk güçler ikincilerden türemiştir.

Bu varsayımı biraz açıklarsak, temelde "özdeşleşme-kimlik kazanma"* sürecinin bulunduğu görülür. Tüm toplumsal "özdeş-

[10] Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development*, Hermitage House, 1950.

* *Identification* kelimesinin analitik bağlamdaki anlamının Türkçede ancak "özdeşleşme-kimlik kazanma" kavram çifti ile karşılanabileceğini düşünüyorum.

leşme-kimlik kazanma" süreçleri, "özne"nin ilk "toplumsal-kültürel" model olan "baba" karşısındaki konumunun kazanılması sürecinin bir tekrarı olarak ele alınabilir. Niçin "anne"nin değil de "baba"nın ilk toplumsal kültürel model olduğu konusu ileride aydınlığa kavuşacak. Ancak şimdiden şunu söyleyebiliriz: İnsanlar tüm "toplumsal-kültürel" yaşamları boyunca bilinçdışına yerleşik bulunan, sürekli olarak duygulanımlarını yapılandıran ve "biyolojik-doğal" yaşamdan "kültürel-toplumsal" yaşama geçişin mirasçısı olan çatışkıları tekrar tekrar, yeniden yaşarlar (bir anlamda psikanalitik teoriye göre psikanaliz tedavi tekniğini mümkün kılan "aktarma" ve "aktarma çözümlemesinin" bu "tekrarlama" ilkesine dayandığını hatırlatmak yerinde olacaktır).

Şimdi eğer bireyle "toplumsal-kültürel" gerçeklik arasındaki tüm ilişkileri, "özne"nin ilk *kültürel* İlişkisi olan "baba" ile ilişkisi temelinde ele alacak olursak, "toplumu-kültürü" birey karşısında "yasaklayıcı," biyolojik eğilimleri bastıran bir güç olarak kabul etmek durumundayız. Ancak "toplum-kültür," kültürün dünyasındaki yaşama ters düşen itkileri bastırırken, bu bastırmaların sonunda ortaya çıkabilecek bireysel saldırganlığı ve isyanı çeşitli "yüceltmeler" sayesinde bertaraf etmeye yönelik düzenlemelere de sahiptir. Demek ki toplumsal-kültürel yaşam, tıpkı Ödip durumunda olduğu gibi, "yasak" ile birlikte bir "vaat" de taşır.

Bu noktada Marcuse'ün[11] Freud ve Marx'ı biraraya getirme çabası ile tüm toplumların, kısacası uygarlığın belli bir "baskıyı gerektirdiğini, ancak sınıflı toplumlarda bu zorunlu baskıya "artık-baskı"nın da eklendiğini ileri sürdüğünü hatırlatmakta yarar var. Söz konusu çerçevede sınıfsız toplumu, bireyin toplum karşısında mümkün olan en büyük özgürleşmeyi elde ettiği toplum olarak ele almak gerekir.

Freud'a göre toplumun başlıca etkinlikleri esas itibariyle cinselliğe yöneliktir; toplumsal yasakların ilki ensest yasağıdır.

[11] Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation*. Minuit, 1966.

Freud, yasakçı ve bütün kadınlara sahip "baba" ile oğullar arasındaki mitik mücadelenin, "baba"nın öldürülmesi ile son bulduğunu, ancak babanın ölümünden sonra doğan kaos ortamının Babanın Yasası'nın yerleşmesine yol açtığını savlar.[12] Nitekim Freud, "Musa ve Tektanncılık"ta da aynı temayı işler ve Musa'nın Tanrısının, Musa, kavmi tarafından öldürüldükten sonra Tanrı konumuna tam olarak yerleştiğini söyler.[13] (şunu kaydetmekte yarar var: Musa'nın kavmi tarafından öldürüldüğü tezi tarihi bir veri değil, Freud'un analitik bir yorumundan ibarettir).

Şimdi bu antropolojik çerçevede Ödip karmaşası (yani hem hayranlık duyulan hem nefret edilen yasakçı baba teması) toplumsal plana taşınmıştır. Ambivalan duygular* uyandıran kabile şefi, "baba"nın konumundadır. Ve Babanın Yasası'nı babayı öldürdükten sonra benimseyen, içselleştiren oğulların her biri artık birer küçük baba olur; ensest yasağının koruyucusu ve egzogaminin (dış-evlenme) kollayıcısı. Zaten Lévi-Strauss'u belli bir şekilde yorumlarsak, ailenin ve kültürün temelinde de bu yasağın olduğunu görürüz. Freud'a göre Babanın Yasası "Totem"de simgeleşirken, yasaklar da tabularda kutsallaştırılır.

Demek ki psikanalize göre dinsel gereksinimler temelde, toplumu birarada tutma ve anarşiye karşı düzeni sağlama amacından kaynaklanmıştır.

Bir başka açıdan bakınca da, toplum doğal dürtüleri baskı altına alırken, aynı zamanda bu dürtülerin baskı altına alınmasıyla nesnesiz kalan enerjiye ikâme nesneler bulmakta, toplumsal "yüceltmeler" zincirini başlatmaktadır. Freud'a göre bastırılmış arzuları yönlendirmek bakımından dinin temel bir işlevi vardır. Din, insandaki temel güçsüzlük ve güvensizlik duygularını telafi eder; sınırsız güven ihtiyacına sanrısal bir tatmin sağlar. Dahası,

12 Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, Payot, 1947 (Fransızca çeviri).

13 Sigmund Freud, *Moise et le Monotheisme*, Gallimard, 1948 (Fransızca çeviri).

* *Ambivalan duygular*: Birbirine karşıt duyguların birarada yaşanması.

tamamen kültürel yasaklara, insan ve kültür-üstü bir köken atfetmek yoluyla bu yasaları tartışılmaz kılar.

Freud'a göre din yanılgısı, içselleştirilmiş "baba" imgesine büyüsel ve fantastik bir görünüm vermeye de imkân tanır. Aynı şeyi tersten söylemenin de Freud'a ters düşmeyeceği açıktır: Tanrı, vicdanın, Üst Ben'in somutlaşığı bir simgeden ibarettir. Bir başka deyişle, Tanrı fikrinin temelinde tamamen etik kaygılar vardır. Dostoyevski bunu pek güzel sezmişti: *"Eğer Tanrı yoksa her şey yapılabilir."* Bu söz, fenomenolojik açıdan Tanrıtanır varoluşçuluk için güzel bir çıkış noktası olarak kabul edilebilir. Zaten Dostoyevski'nin düşüncesi de buradan hareket eder: insani değerleri saymacılıktan kurtaracak tek güç Tanrı'dır.

Şimdi ahlak sorununu ele alırsak, Freud'a göre her türlü "toplumsal-kültürel" eğitim, bireyde bir Üst Ben geliştirmeye yöneliktir. Freud, kültürün düzeninin insanların biyolojik kaynaklı dürtülerinden vazgeçmesini isterken, onlara bazı telafi edici tatminler de sağladığını ileri sürer. Toplumun sağladığı kültürel yüceltmeler, sanat, bilimsel faaliyetler, vs. şeklinde özetlenebilir. Ancak Freud, bu yüceltmeler yolunun toplumun büyük bir bölümü için kapalı olduğunun da bilincindedir.[14]

Bütün bunlardan sonra Freud'u romantik bir uygarlık düşmanı gibi ele almamak gerek. Tam tersine, eğer yanlış anlamıyorsak uygarlığı savunur Freud. Gerçi insanların uygar maskeler altında biyolojik güdülerinin olması onları bazı "doğal durum" fantezilerine yöneltir. Uygarlığın baskılarından arınmış mitik ve yitik bir cennet arayışı, vahşi yaşama nostaljisi, ilkel insanların, köylülerin, çocukların sadece insan olmakla insanda kültür tarafından bozulmamış bir erdemi koruduğu yanılgıları aslında insanların çocuksu "benmerkezciliğinden" ve yasaksız doyum arayışından kaynaklanır. Batı düşüncesi, en "akılcı" olduğu, en pozitivist olduğu dönemde, yani Rönesans'tan başlayıp "Aydınlanma Çağı'nda" doruğuna ulaşıp günümüzde de süren dönemde, sanki zıt karde-

[14] Sigmund Freud, *Malaise dans la Civilisation*, PUF, 1971.

şi gibi bu nostaljiyi de geliştirmiştir. Rousseau'dan günümüz "yeşilci"lerine uzanan nostalji. Ama Freud'a göre mitik özgür ve vahşi yaşam fantezileri aslında bir yanılgıdır: Doğal durum bir özgürlük durumu değildir. Özgürlük, biyolojik itkilere kayıtsız şartsız boyun eğmekten ibaret değildir. Ama "toplumsal-kültürel" baskılara körü körüne bağlı olmak ve boyun eğmek de değildir özgürlük. Özgürlük "toplumun-kültürün" temelini oluşturan yasakların gerekçesini anlamak ve özgürce bazı itkilerden vazgeçmektir. Freud, "*İnsan, kendi arzularına tabi olduğu yalnızlık durumundan çok, yasaklarını bilinçli olarak kabul ettiği sitede özgürdür,*" diyen Spinoza gibi düşünür.

Freud'un antropolojik ilgileri aşağı yukarı bu çerçevede özetlenebilir ise de, yukarıda da belirttiğim gibi psikanalizin insanı açıklamak bakımından antropolojiye çok daha zengin katkıları olduğunu ya da olabileceğini düşünmek için pek çok neden var. İşte bu kitapçıkta özellikle psikanalizin Lacan'ın elinde kazandığı yorumu vermeye çalışırken, aslında söz konusu imkânlara işaret etmeyi de hedef aldım.

Psikanaliz, elbette insan materyalinin en zengin çeşitliliği gösterdiği psikopatoloji alanında filizlendi. Bugün psikiyatri içindeki etkinliğini koruyamıyor ise de, bu durum, psikanalizin insanı açıklamak bakımından önemine gölge düşürmez. Söz konusu açıklama bir masal bile olsa.

II.
PSİKANALİZDE GÖRÜNMEYEN

Bu kitabın ilk baskısının birinci bölümünü, psikanalizi epistemolojik açıdan sorunlu hale getirmeye ve bu yolla okuru kitabın içeriğine eleştirel bir bakışla yaklaşmaya davet etmeye ayırmıştım. Şüphe yok ki, psikanalizi sorunlu hale getirmeye yönelik yegâne yaklaşım epistemoloji değildir; zaten epistemolojik açıdan sorunsuz bir bilim de düşünemiyorum.

Bu durumda okurun kitabın içeriğine bir mesafe almasını sağlamak bakımından epistemolojiyi ön plana çıkarmamın sebebi ne?

Çünkü psikanaliz iki yön içerir. Bunlardan birine "pozitif yön diyelim. Bu yön, psikanalizi hakkında düşünülebilir, ele alınabilir, tartışılabilir kılan "bilgi ve gerçeklik" yönüdür. Ancak psikanaliz bir yön daha içerir ki, bu kolaylıkla ele gelmeyen, gizemli ve alacakaranlık bir yöndür. Meslek yaşamımın geride kalan yıllarında, bir tür "tarikatçılık" gibi de görme eğiliminde olduğum bu "negatif" yön, alacakaranlıktan korkmamaya alıştığımdan beri giderek cazibesini artırıyor. Çeşitli ontolojik, etik tartışmalara

açılabilecek söz konusu "negatif" yön, "bilgi ve gerçeklik"le değil, "anlam ve hakikat"le alakalıdır; zaten bu yüzden kolayca düşünülebilir bir konu değildir.

O halde psikanalizi zaten çetrefil olan "negatif" yönüyle değil, ele gelebilir tarafı ile, "bilgi ve gerçeklik"le ilgili yönüyle tartışmak daha kolay görünüyor. Ama gene de bu bölümün kolaycılık olmadığı anlaşılacaktır. Birinci bölümde psikanalizin pozitif yönünü eleştirel bir tarzda incelerken, birkaç noktadan alacakaranlık tarafına uzaktan işaret etmekle yetineceğim.

Yeri gelmişken belirtmeliyim ki, Lacan dilbilime dayanarak psikanalizi bilimleştirmeye, nesnelleştirmeye çalışırken, aynı zamanda asla terk etmediği o gizemli üslubuyla da bir derinlik duygusu yaratırken, psikanalizin sislerle kaplı ve ancak ulaşılması için gerekli yolculuk yapıldıktan sonra meşru bir tarzda girilebilecek muhteşem manzarasına işaret etmeye de çalışmıştır. Ben ise bu bölümde, pozitif yönünün hak ettiği açık bir dili tercih etmekten başka ne yapabilirim?

Bu kitabın ilk baskısına, okuru psikanaliz karşısında uyanık bir tavır almaya sevk etmek için, Karl Popper'ın psikanalize yönelttiği eleştiriyi konu alarak başlamıştım. Bugün de aynı hareket noktasının doğru olduğunu düşünüyorum; Popper'ın psikanalize yönelttiği eleştiriyi mesleki pratik açısından çok ciddiye aldığım için değil, psikanalitik teorinin, bilginin ve bunların gerçeklik ile ilişkisinin ne olduğunu kolayca düşünebilmemizi sağlayacağını sandığım bir sorunlu alanı açtığı için yapıyorum bu tercihi.

Popper'ın eleştirisine temel teşkil eden tespiti[1,2] kısaca şöyle ifade edebilirim: Bilimsel teoriler öylesine teoriler olmalıdır ki,

[1] Bryan Magee, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay, Şahin Alpay, Remzi Kitabevi, 1982.

[2] Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 1963.

bunlardan mantıki yollardan türetilecek deneysel önermeler sayesinde teori yanlışlanabilsin. Çünkü Popper'a göre hiçbir deney, teorinin doğruluğunu kesin olarak göstermez. Nitekim Newton teorisi yüzyıllarca deneysel olarak doğrulanmıştır, ama bugün Newton teorisinin geçersiz olduğunu biliyoruz. O halde yanlış bir teoriden deneysel olarak doğrulanabilecek önermeler elde edilebilir. Bir örnekte görelim: Mesela "*Bütün ölümlüler insandır,*" gibi bir teorimiz olsun. Şimdilik bu teorinin yanlış olduğunu (yani insandan başka canlıların da ölümlü olduğunu) unutup, bu önermeyi deneyde doğrulamaya çalışalım. Sokrates'in ölümlü olduğunu biliyoruz, o halde teorimize göre Sokrates'in de insan olması gerekir ki, bu deneysel anlamda doğru bir sonuçtur. Bu küçük örnek, yanlış bir teorinin deneysel olarak doğru sonuçlar verebileceğini gösteriyor.

İşte Popper diyor ki, teorilerin deneysel olarak doğrulanması durumuna bakarak bunların bilimsel olduğuna karar veremeyiz. Bilimsel bir teori, geçersizliği, yanlışlığı gösterilmeye yatkın bir teori olmalıdır. Bu bağlamda, yukarıdaki örnekteki "*Bütün ölümlüler insandır,*" teorisi yanlış olmakla beraber, bilimsellik sıfatına açıktır. Çünkü biz bu teoriden yola çıkarak şöyle diyebiliyoruz: "*Bu tavşan insan değildir*", o halde "*Bu tavşanın bizim teorimize göre ölümlü olmaması gerekir*". Oysaki deney, bu düşüncenin doğru olmadığını gösteriyor. Demek ki, sadece sonuçta ulaştığımız deneysel önermemiz değil, mantıken bu önermeyi zorunlu kılan tezimiz de yanlıştır. Teori yanlıştır, ama çürütülebilmeye, geçersizliği gösterilebilmeye kapalı olmadığı için, yani biraz geniş düşünürsek, ona inanmakla düşünce ufkumuz tıkanıp kalmayacağı için bu teori bilimseldir.

Bir de Russell'dan ilham alarak şöyle bir teori ileri sürelim: "*Evren, bütün astronomik, jeolojik verilerine, canlıların hafızalarına, vs. bütün ayrıntılarına varıncaya dek, sanki milyarlarca yıldır varmış gibi delillerle iki dakika önce yaratıldı.*" Böyle bir önermenin yanlış olduğunu göstermenin imkânı olmadığı hemen

anlaşılır. Eğer bu teoriye inanırsak, bunu çürütmeye, geçersizliğini göstermeye imkân bulamayız; düşünce ufkumuz tıkanmış, ilerleme durmuştur. İşte Popper'a göre bu tipte, başlangıçta açıklayıcıymış gibi görünen teoriler aslında metafiziktir. Bunları bilimselmiş gibi ele almak mümkün değildir. Üstelik bu teoriler gerçekten de doğrunun ta kendisi olabilirler, ama bilimsel olarak ele alınamazlar.

Popper psikanalizin de Marksizm gibi, bu tipte bir metafizikle benzeştiğini düşünür. Psikanaliz çeşitli nedenlerle yanlışlanamaz bir teoridir. Doğru olabilir, ama bilimden çok metafiziğe benzer.

Bu düşünce, bir dönemde psikiyatri ve psikanaliz içinde de ciddiye alınmış, bazı yazarlar Popper'ı destekleyen sonuçlara varmıştır.[3]

Yazının bundan sonraki bölümünde psikanalizin gerçekten de yanlışlanamaz önermeler ürettiğini, hatta bunların yanlışlanamazlığını, Popper'ın düşündüğünden çok daha içeriden bir gözle sergileyeceğim. Bu yanlışlanamazlığın nedenlerini irdelemeye çalışırken aslında tam da Popper ile tartışmayı değil, psikanalitik bilginin özgün doğasını sergilemeyi hedef alıyorum.

Ayrıca gerek psikanalizi gerek diğer bilimleri ele alırken, bilimin, bilimselliğin nasıl bir şey olarak düşünülmesi gerektiğine dair kendi epistemolojik görüşlerimi aktarmaya çalışacağım; Popper'ın ve diğer bazı filozofların düşüncelerinin, ne kadar düşünce açıcı ve uyarıcı olurlarsa olsunlar, genel olarak bilimleri, ama özel olarak da psikanalizi kavramak bakımından yetersiz kaldıklarını telkin etmeye çalışacağım.

Bilimlerin yanlışlanabilirlikten çok öte bir gelişim dinamiği olduğu, bu dinamikte bilim adamlarının tartışmalarının, bazı inançlarının, uzlaşmalarının ne denli rol oynadığı bugün pek çok

[3] Eliot Slater, "The Psychiatrist in Search of a Science III", *British Journal of Psychiatry*, Mart 1975, sayı 126.

filozof tarafından kabul ediliyor. Bunlara en bilinen örnek Kuhn'un çalışmasıdır.[4]

Nitekim psikanaliz, bu bölümde açıklayacağım gerekçelerle, deneysel olarak yanlışlanabilir önermeler üretemezken büyük bir gelişme dinamiği göstermiş, daha Freud döneminde teori hızlı dönüşümlere uğramış, izleyen dönemde de bu dinamizm devam etmiştir. Bugün psikanaliz, diğer bilimlerde olduğu gibi, kökenden (Freud'dan) çok ötelerde karşıt teorilerin çarpıştığı canlı bir alandır. Yani psikanalistler Freud'a inanmakla düşünce ufuklarını kapatmamışlar, ketlememişler, onu aşmanın, hatta bazı yönleriyle geçersiz kılmanın yollarını bulmuşlardır. Sözgelimi, bugün Freud'cu klasik dürtü teorisine dayanan bir tek psikanalitik bilimsel yayın bulamazsınız. Klasik teorinin bu bölümü artık kullanışsızdır. Ve psikanalizin bu dinamizminin temelinde yatan yanlışlanabilirlik değil, geniş ölçüde "açıklama gücünün yükselmesi"dir.

Konuya psikanalizin yanlışlanamazlığından girmek istiyorum. Popper'ın düşünsel olarak gerçekten uyarıcı tespitlerinden yola çıkarak, yanlışlanamazlığı bilgisel (*enformatik*) anlamda da önemsediğimi söyleyeceğim.

Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesi ile "matematik enformasyon teorisi"[5] arasında belli bir ilişki kurulabilir. Matematiğin teoriden yola çıkılarak bilginin başlangıçtaki olasılık belirsizliğini (*entropi*) azalttığı, hatta bilginin başlangıçtaki olasılık belirsizliğini azaltan şey olduğu söylenebilir.

Bu tespitleri açıklayalım: Sözgelimi, bugünün haftanın hangi günü olduğunu bilmediğimiz bir belirsizlik durumunu göz önüne alalım. Bu belirsizliği bir soruyla ifade ettiğimizde "*Bugün*

[4] Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, 1982.

[5] A.M. Yaglom, I.M. Yaglom, *İhtimaliyet ve İnformasyon*, çev., Lütfi Biran, Türk Matematik Derneği Yayınları, 1988.

haftanın günlerinden biridir," şeklinde bir yanıt alırsak, her koşulda kesinlikle doğru, asla yanlışlanamayacak bir önermeyle karşılaşmış oluruz. Bu önerme mantıken zorunlu doğrudur, ama belirsizliği azaltmaz. Oysa "*Bugün salıdır*," gibi bir yanıt, elbette yanlış olması ihtimalini taşıyan, yanlışlanabilecek, ama bilgi veren bir önermedir, başlangıçtaki belirsizliği azaltan bir önermedir. O halde Popper, bir teorinin bilimsellik bakımından yanlışlanabilir olması koşulunu koyarken, bilimsel teorilerin deneysel anlamda bilgi vermesi gerektiğini de söylemiş oluyor.

Mantıken kesin doğru, deneysel doğru ve yanlış, deneyleme gibi çok önemli tartışmaları erteleyerek şu soruyu soralım: Psikanalitik önermeler, "*Bugün haftanın günlerinden biridir*," örneğinde olduğu gibi, başlangıçtaki olasılık belirsizliğini azaltmayan önermeler olduğu için mi yanlışlanamazlar? Yani psikanalitik önermeler, başlangıçtaki olasılık belirsizliğini azaltan önermelere felsefi gelenekle bir yakınlık kurmak için *sentetik* adını verirsek, sentetik önerme değil midir? Bu soruya "*Hayır, psikanalitik önermeler sentetiktir*," yanıtını vermemiz gerekir. Bir örnekte görelim.

Aşağıda aktaracağım örneğin gerçek bir kısa süreli psikanalitik psikoterapi pratiğinden alınmakla beraber, ne psikanalizin ne de psikanalitik psikoterapinin ruhunu yansıttığını, ne aktarmayı ne bilinçdışı arzunun mahiyetini ilgilendirdiğini, sadece bu vakaya özel, kısa sürede sonuç almaya yönelik aktif terapötik manevralara dayanan bir terapiden alındığını kaydetmeliyim. Bununla beraber, verilen yorumlar (psikanalitik önermeler) psikanalitik yorumun mantığını sergilemek için yeterlidir.

Bayan A, kısa süreli psikanalitik yönelimli psikoterapisine başladığında yirmili yaşlarının ortalarında, "*enfantil*" (çocuksu) kişilik özellikleri gösteren, yüksekokul mezunu ve yaklaşık bir yıllık evli genç bir hanımdı. Evliliğinin ilk ayından sonra, görünüşte bazı küçük örseleyici olaylarla (mesela arabalarının çalınması, vs.) ilişkiliymiş gibi duran ve hasta tarafından da bu tür

olaylara bağlanan şiddetli sıkıntı, uykusuzluk, delirme ve kudurma korkusu gibi nevroz benzeri şikâyetler ve bu korkulara eşlik eden "panik atakları" tarzında belirtiler geliştirmişti. Bu nedenle bir süre ilaç tedavisi görmüş ise de, yalnızca kısmi bir fayda elde etmişti.

Kısa süreli psikanalitik yönelimli bir çalışma, bu korkuların simgesel mahiyetini gösterdi. Bayan A, bilinç alanındaki değerlendirmesiyle mutlu olması gereken, dolayısıyla "*şu hastalığı bir tarafa bırakılırsa*" mutlu olarak ifade ettiği bir evliliği sürdürüyor, eşinin ailesiyle ilgili ufak tefek şikâyetlerini pek önemsemiyordu. Rüya materyali ve psikanalitik psikoterapinin temel kuralı olan "*serbest çağrışım*" ile yapılan inceleme, Bayan A'nın bilinç alanının marjinal uçlarında yer alan bazı ufak ve anlamsız görünen kaygıları da ortaya çıkardı. Mesela Bayan A, bazen bir an için "*Acaba kontrolümü kaybedip eşimin ailesine saygısızlık yapar mıyım?*" gibi kaygılara kapılıyordu.

Bayan A çok hareketli, neşeli, dışadönük, uyaran ihtiyacı fazla ve daha önemlisi *enfantil* kişilik özellikleri gösteren bir hanımdı. Görünüşte, bu özellikleri bekârlık ve öğrencilik yıllarında önemli bir sorun yaratmamıştı. Evlendikten sonra ani bir sosyal rol değişimine girmiş, kendini çevresinin beklentilerine uygun olmadığına inandırdığı bazı çocuksu taleplerini kontrol altında tutmaya, olgun ve evli bir genç kadın rolü oynamaya zorunlu hissetmişti.

Bununla beraber, zaman zaman aniden -bir an için mesela- "*Ya otostop çekersem?*" veya "*Arabayı eskiden olduğu gibi delice kullanırsam?*" gibi kaygılara kapılıyordu. Psikanalitik açıdan bu kaygılar, bilinç alanını adeta dürtüsel (*impulsif*) bir tarzda zorlayan arzuların ve bunları kontrol etmeye çalışan yapıların çatışkısının sonucuydu. Delirme, kudurma gibi kontrolünü kaybetme ile ilgili korkular da, derinden gelen *enfantil* arzular ve bu arzuları kontrol etme çabalarıyla alakalıydı.

Durumu daha netleştirmek için psikoterapinin dördüncü ayından bir seansı özetlemek isterim. Bu dönemde belirtileri

oldukça gerilemiş, yorum çalışması sayesinde hem belli bir "*içgörü*" hem de klinik bir salah ortaya çıkmışken, Bayan A bir seansa yeni gelişen obsesyon benzeri yakınmalarla geldi. Sabahleyin eşi henüz Bayan A kalkmadan işe gidiyor ve Bayan A da uyanıp ısrarla eşinin dairenin kapısını iyice kapatmasını istiyordu. Bununla da yetinmeyip eşi evden çıktıktan sonra gidip kapıyı birkaç kez kontrol ediyor, saçma olduğunu bilmesine rağmen sıkıntıyla kapının iyice kapandığından emin olmak istiyordu. Eğer kapı açık kalırsa kedisinin evden kaçacağı, sokakta diğer kedilerden kuduz kapacağı şeklindeki takıntılardan kurtulamıyordu. Bayan A bu şikâyetlerini anlattıktan sonra "*serbest çağrışım*" çerçevesinde dikkati giderek o sabah gördüğü bir rüyaya yöneldi. Rüyada eşi evden çıktıktan sonra bazı eski arkadaşları eve geliyor ve ona dışarı çıkmayı teklif ediyorlardı. Rüya çeşitli macera ve seyahatlerle sürüyordu. Rüyanın anlatımından sonra gelen "*serbest çağrışım*" materyali de kullanılarak, yeni ortaya çıkan obsesyon benzeri belirti şöyle yorumlandı: Bayan A, bilinçdışında, eşi evden çıktıktan sonra evden fırlayıp çıkmayı arzuluyor, fakat bu arzusunu kontrol etmek için kapının kapalı olduğunu kontrol etmeye, adeta kendini kilit altına almaya çalışıyor, evden kaçma, çeşitli maceralara atılma arzusunu ve bağlı kontrolünü kaybetme (kudurma!) arzusunu da korku şeklinde kedisine yer değiştiriyordu (söz konusu belirtinin de bu yorumla kaybolduğunu kaydetmeliyim).

Başlangıçta sözünü ettiğim gibi, bu örnekte sadece belirtiye yönelinmiş, terapinin temel konuları incelenmeden geçilmiştir. Mesela hastanın özellikle Oidipus döneminde alkolik olduğu (kontrolünü kaybettiği) için babası tarafından terk edilen ve daha sonra pek az gördüğü annesi ile ilişkisi, aktarma, bilinçdışı arzunun derinlemesine incelenmesi, vs. dışta bırakılmıştır. Ancak gene de bu basit örnek, basitliği sayesinde yukarıda koyduğumuz soru açısından yeterlidir: Psikanalitik önermeler (yorumlar) sentetik midir?

Bu soruyu yanıtlamaya yönelmeden önce, psikanalizin, bölümün başında sözünü ettiğim o "negatif" sisli yönüne uzaktan işaret etmeden geçemeyeceğim. Dikkat edilirse, verilen yorum başlangıçta özne'ye anlamsız, hatta saçma görünen korkuları, belirtileri anlamlı, anlaşılabilir hale getirmekte, özneyi yabancılaşmış gibi ortaya çıkan yönleriyle bütünleştirmektedir. Ama bu bütünleştirme çabası, öncelikle teorik olarak özneyi karşıt eğilimlerin çatıştığı bir bölünmenin, bir yarılmanın farkında olmayan, kendini bilmeyen bir nesne olarak, bir "öteki için şey" olarak nesneleştirmeye dayanmaktadır.

Psikanaliz ve psikanalitik psikoterapi, özneye bir şekilde, bir miktar özne olmadığını da gösterir. Öte yandan daha yakından bakacak olursak, birbiriyle çatışan eğilimler de bir amaçlılık, bir yönelimlilik gibi temelde özneye atfettiğimiz nitelikler taşır (Lacan, "*Bilinçdışı ötekinin söylemidir*," diyecektir). O halde psikanalizdeki özneyi nesneleştiren şey, onun kontrolünde olmayan bir amaçlılık, bir öznelik çoğulluğu içermesidir diyebiliriz. Bu bakımdan psikanalizde özne, bütünlüğü içinde birey olmaktan çok, karmaşası ve çatışmaları içinde bir gruptur. "*Özne bir bütün olmayı hedefleyemez*," der Lacan.

Ama ilginç, hatta paradoksal bir şekilde, psikanalizin özneyi bu tarzda nesneleştirmesi, psikanalitik yorumun burada, bu görünümüyle anlamsızı anlamlandıran "*hermeneutik*" bir nitelikte olduğundan çok "*enformatik*" nitelikte karşımıza çıktığına işaret eder. Çünkü bu durumda psikanaliz ancak öznede, klasik özne statüsünde olmayan bir şeyi, bir nesneyi yani bilinçdışı süreçleri kabul etmek durumunda kalmak gibi bir noktadan hareket edebilir. Bir nesnenin ise anlamından çok bilgisi vardır. Bir başka ifadeyle, burada anlamsızı anlamlı kılan psikanalitik yorum, teorinin özneyi farkında olmadığı bir bölümüyle nesneleştirip bir bilgi konusuna dönüştürmesi sayesinde verilebilir.

Fakat psikanaliz bir yandan özneyi kendini bilmeyen şey, "öteki için şey," bir nesne statüsüne indirir; bu sayede hakkında

bilgi üretilebilir bir durum yaratırken, onu gene de kendine yabancılaşmış, bölünmüş bir özne olarak kabul eder ki, bu son tahlilde bir özneyi kabul etmek anlamına gelir. Düşüncenin bu aşamasında Jean-Paul Sartre'ın psikanalize yönelttiği eleştirileri hatırlamak, fikir açıcı olduğu kadar eğlenceli de olabilirdi.[6] Ama konumuza teğet olduğu için girişmediğimiz böyle bir incelemeden yoksun olmamıza rağmen hissediyorsunuz ki, psikanalitik öznenin statüsü, kartezyen filozofik özneden çok farklıdır.

Şimdi, psikanalizin sisli alanlarına böylece uzaktan baktıktan sonra yukarıda önümüze koyduğumuz "pozitif" soruya dönelim. Psikanalitik önerme (yorum), başlangıçtaki olasılık belirsizliğini azaltan, potansiyel olarak bilgi veren, yani "sentetik" olarak isimlendirdiğimiz türden bir önerme midir?

Yukarıdaki örnekteki yorum, bütün ikna ediciliğine rağmen *potansiyel olarak* yanlış olması ihtimali olan, yani *potansiyel olarak* yanlışlanabilecek bir önermedir. O halde bu önerme, sentetik bir önermedir. *Potansiyel olarak* başlangıçtaki enformatik belirsizliği daraltan bir önermedir. "*Bayan A neden bu belirtiyi gösteriyor?*" sorusuna verilebilecek pek çok yanıttan biridir bu. Başlangıçta nedenle ilgili bir belirsizlik vardır, yorumdan sonra belirsizlik azalmıştır. Fakat psikanalitik yorum, sentetik bir önerme olmakla beraber deneysel olarak yanlışlanamaz. Neden?

Bence bu neden sorusunun ileride daha ayrıntılarıyla inceleyeceğimiz üç yanıtı var:

1- Çünkü psikanalitik yorum önermesi sentetik olmakla beraber, deneysel değil, teorik-hipotetik bir önermedir. Diğer bir deyişle, şu ya da bu deneyleme prosedürü sayesinde olgu ile karşılaştırılabilecek bir önerme değil, bazı olgular dile getiren önermeleri (Bayan A'nın şikâyetleri, bazı duyguları, düşünceleri, rüyaları, vs.) *açıklayan*, bunların hipotetik olarak nedenini gösteren bir önermedir.

[6] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943.

2- Bu yorum önermesinin deneylenmesi, eğer deneylemeden fizik ya da fizyolojide olduğu gibi bir prosedür anlaşılacak ise, mümkün değildir. Çünkü psikanalizin "bilgi nesnesi" bu tipteki bilimlerinkinden kökten farklıdır, bu tipte bir deneylemeye elverişli değildir.

3- Yukarıda psikanalizin "negatif" yönüyle ilişkili olarak işaret ettiğim gerekçelerle, başlangıçtaki yani psikanalitik yorum verilmeden önceki belirsizliğin enformatik bir belirsizlik mi, yoksa hermönetik bir belirsizlik mi olduğu kesin değildir, sorunludur. İnsan için bilgiden başka, bilgiden öte bir "anlam" var mıdır? Mesela Heidegger'e bakarsak böyle bir farkın, ontik olan ile ontolojik olan arasında bir farkın olması lazım.[7] Öte yandan Lévi-Strauss, psikanalizin anlamlandırma yönünün altını çizerek, modern bir Şamanlık olduğunu telkin eder.[8] Psikanalizin, zaten herkesin bildiği bir gerçeği anlamış olmak gibi ifade edebileceğim (yani bir cümle sayesinde öznenin yeni bir şey öğrenmiş olmayacağı, ama gene de bu cümleden önce olduğundan farklı olacağına inandığım) garip ve gizemli bir yön de içerdiğinden söz etmek isterdim. İnsanın zaten bildiği bir şeyi anlaması ne demektir? Bu soruya verilecek yanıtın belirsizliği, bu üçüncü gerekçeyi daha baştan "pozitif" bir çerçeveyle sınırlamaya çalıştığımız bu incelemenin kenarlarında bırakıyor.

Bütün bunların dışında göstermeye çalışacağım ki, psikanalitik yorum önermesi bir şekilde deneysel olarak yanlışlanmış olsaydı bile, bu Popper'ın beklediği gibi psikanalitik teorinin yanlışlanmasına yol açmayacaktı.

Şimdi bu noktaları daha ayrıntılı bir şekilde incelemeye geçelim.

İncelemenin geri kalan bölümüne, yukarıda psikanalitik yorum önermelerinin yanlışlanamazlığının gerekçelerinde ikinci

[7] Martin Heidegger, *Être et Temps*, Gallimard, 1986.

[8] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, 1985.

sırada saydığım noktaya uygun bir soru ile başlamak istiyorum:

Psikanalizin "bilgi nesnesi" nedir?

Psikanalizin "bilgi nesnesi"ni araştırmak için önce psikanalizin neyin bilgisi olmadığına bakalım. Mesela sıradan dost sohbetlerinde psikanalizin toplumsal olaylar, sınıflar, kurumlar, vs. karşısında duyarsız olduğu söylenir ki, Freud'un ve diğer pek çok psikanalistin toplumla ilgili düşüncelerini anlatan yüklü literatüre rağmen doğrudur bu tespit. Psikanalitik psikoterapide toplumsal sınıflar, kurumlar, vs. analiz edilmez, sorgulanmaz.

Organikçi bakış açısından yaklaşırsak, psikanaliz beyinde geçen fiziko kimyasal-fizyolojik olayları da incelemez. Oysaki hipotez gereği, psişizma (ruh) merkezî sinir sisteminin işlevlerinden biridir.

Hatta psikanalitik bir psikoterapiye giren bir özne, belki şaşırarak yavaş yavaş fark etmeye başlayacaktır ki, terapist aslında onun gerçek dünyadaki ilişkileriyle de, ne olup bittiğiyle de ilgili değildir; ya da ilgili gibi görünüyor ise bu, olayların kendisinden tamamen farklı bir nedenle ilgilidir.

Psikanalizin çocuklukla yakından ilişkili olduğu söylenir ki, doğrudur bu. Ama psikanalizin çocukluğu ele alışında ortaya çıkan gerçek çocukluk değildir, kurmaca ve uzlaşımsal bir çocukluktur.[9]

Böylece elle tutulur, gözle görülür hemen hiçbir şey bırakılmadığına göre psikanaliz neyin bilgisidir?

Bu soruya yanıt vermek için bazı epistemolojik kavramlar geliştirme ve kendi epistemolojik kavrayışımı özetleme gereğini duyuyorum. Burada geliştireceğim kavramlar ve kavrayış, Fransız filozof Louis Althusser'den[10] etkilenmiştir, ancak sorumluluğun ona yüklenemeyeceğini kaydetmeliyim.

9 Daniel N. Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, Basic Books, 1985.

10 Louis Althusser, *Lire le Capital*, Maspero, 1975; Pour Marx, Maspero, 1977.

Öncelikle bir saptama ile başlayalım. Her bilimin bir görünmez alanı, bir unutma alanı vardır. Sözgelimi fizik, bizden "masa"yı fizik içinde bir nesne olarak düşünebilmek için öncelikle bildik bazı niteliklerini (mesela ne işe yaradığını, vs.) unutmamızı ister. Fizik içinde masayı düşünebilmek için onu bir "cisim" olarak ele almamız gerekir. Fizik açısından artık bu masa "cisim"e devşirilmiş, kütle, kuvvet gibi fiziğin "teorik-hipotetik" kavramları aracılığıyla düşünülebilen bir bilgi nesnesine dönüşmüştür. Teorik-hipotetik kavram derken, kütle örneğinde olduğu gibi, gerçekte doğrudan gözlenebilir bir nesneden, bir özellikten değil, gözlenebilir olayları, mesela ağırlık, süredurumluluk, vs. gibi bazı olayları açıklamak için kabul etmek gereken kavramları kastediyorum. Sözgelimi, aslında ısı enerjisi de, hatta enerji de teorik-hipotelik kavramlardır. Çünkü gözlenen yalnızca sıcaklık değişiklikleri ya da harekettir. Yeri gelmişken hemen kaydedelim, psikanalizin kullandığı anlamda bilinçdışı da gözlenebilir değil, gözlenen bazı olayları açıklamaya yarayan "teorik-hipotetik" bir kavramdır.

Düşüncemizi bu çizgide sürdürürsek, aynı masanın ekonomi politik içinde düşünülebilmesi de bir unutmaya dayanır; ekonomi politik aynı masayı "meta" kavramına devşirerek kendi sorgulama alanı içine alır. Marksist ise aynı masayı insan emeğinin bir ürünü olarak görecek ve ancak belli tarihi koşullarda, emeğin yaygın olarak metalaşmasını sağlayan tarihsel koşullarda "meta" formunu aldığını söyleyecek ve bu koşulları belirlemeye çalışacaktır. Böylece bilimlerin, bir unutma, bir ihmal etme ile belirlenen ve gerçekliği kendi teorik-hipotetik kavramları ile düşünülebilir kavramlara devşirerek içine aldıkları bu özel sorgulama alanlarına, Althusser'den esinlenerek "teorik sorunsal" diyoruz.

Acaba bilimler gerçekliği düşünmek için, onu günlük-doğal dilin sunduğu hazır kavramlarla değil de kendi teorik sorunsallarının içinde, bu sorunsalın teorik-hipotetik kavramları ile düşünülmeye elverişli kavramlara devşirmek gereğini niçin duyarlar?

Burada bir tez olarak şunu ileri sürüyorum: Bilimin temel amacı, gerçeklik hakkında mantıki işlem yapabilme kapasitesini artırmaktır. Söz konusu devşirme de bu kapasiteyi artırmanın aşamalarından biridir. "Mantıki işlem" derken, doğru olan ya da doğru olduğu varsayılan önermelerden, eğer bu önermeler doğru ise zorunlu olarak doğru olması gereken önermeler elde etme işlemini kastediyorum. Mantıki işlem kapasitesini artırmak derken de mesela fiziğin "masa" hakkında, fizik onu "cisim" olarak düşünmese ulaşılamayacak yeni önermeler elde etmesinde olduğu gibi, günlük-doğal dillerin imkânlarında düşünülemeyecek noktalara ulaşabilmekten söz ediyorum.

Mantıki işlem yapmak konusundaki vurgumu artırmak ve ileride kullanacağımız bir anlayışı iyice yerleştirmek bakımından Piaget'den bazı satırlar aktarmak istiyorum: "*[Ç]ocuğun düşüncesi benmerkezlidir, yani çocuk kendisini anlatmak, başkasının bakış açısına yerleşmek tasası olmadan kendi için düşünür. Bu benmerkezci alışkanlıkların düşüncenin yapısı üzerine hâlâ sayılır etkileri olduğunu defalarca göstermeye çalıştık. Özellikle de düşüncesini sosyalize etme ihtiyacından yoksun olan çocuğun, en azından bizim ölçümüzde ne ikna etmek, sonuç olarak ne de kanıtlamak tasası vardır... Gerçekten de mantık kanıtlama sanatı değilse nedir?*"[11]

Mantıki işlem yapmak, kanıtlamak, göstermek; bunlar daima kendinden merkezsizleşmiş bir düşüncenin, ötekini hesaba katan bir düşüncenin, çocuksu değil, olgun bir düşüncenin karakteristikleridir. Bilimin temelinde bilim adamlarının her kez için ortak bir platforma (mantığa) çıkıp kendilerinden merkezsizleşme çabaları vardır. Habermas da, bilim adamlarının birbirlerini ikna etmeye yönelik mantıki çalışmalarından yola çıkarak neo-Kantçı olarak nitelemenin yanlış sayılamayacağı bir etik temellendirmeye çalışır.

[11] Jean Piaget, *Le Jugement et le Raisonnement chez l'enfant*, Delachaux et Niestié S.A., 1930.

Mantık kanıtlama sanatı ise bunu ancak bir dilde, ne kadar formel, soyut, yapay, vs. olursa olsun, bu insanlar arası "*medium*" sayesinde yapabilir.

İşte yukarıda sözünü ettiğimiz devşirme de çeşitli sebeplerle mantıki işlem yapmayı sınırlayan günlük-doğal dillerden, bilimlerin yapay ve formel diline doğru yapılır. Bu yeni dil, gerçekliğin özel bir ilişkiler manzumesini daha kesin ve daha geniş bir şekilde düşünmeye elverişli olarak kurulmuş bir dildir.

Bu noktada, okuduğunuz satırlardaki dil ve bilim anlayışının Wittgenstein'ın ilk eserinden tamamen farklı, hatta bir bakıma tam tersi olduğunu vurgulamalıyım. Bazı deneysel-elemanter önermelerden giderek genişleyen bir dilbilim sistemi değil, tam tersine uzlaşımsal, saymaca, hipotetik, kurgulanmış tanımlardan hareket edip gene uzlaşımsal olarak türetilmiş bir dilbilim anlayışı söz konusu burada.

İster günlük-doğal diller olsun, ister bilimlerin yapay formel dilleri olsun, dilleri bir şekilde, bir düzeye kadar "aksiyomatik sistemlere" benzetmek mümkündür. Burada aksiyomatik bir sistemde, aksiyomlar arasındaki karmaşık ilişkiyi söz konusu etmeyeceğim. Kaydetmek istediğim yalnızca şu: Aksiyomatik bir sistemin temel tanım, aksiyom ve postulatları ile (ki modern anlayışta bu son iki grup da aslında bir şekilde tanım olarak kabul edilebilir) dillerin "temel sözlükleri" arasında bir benzerlik vardır. Doğal diller için böylesi iyice formalize olmuş bir sözlük hazırlamanın güçlüklerini biliyorum. Benim kastettiğim kabaca bir benzerlik sadece. Şöyle ki; gerçek aksiyomatik bir sistemde (mesela Öklid geometrisi) bazı başlangıç önermelerinden yola çıkılarak bu düşünce sistemi içinde kesinlikle doğru olması ve kesinlikle yanlış olması gereken önermelere varılabilir. Kant, önermeleri analitik, sentetik, *a priori, a posteriori* olarak sınıflamış, mantıken zorunlu totolojik doğru önermeleri analitik, zorunlu doğru olmayan ama bilgi veren önermeleri sentetik, doğru olduğunu deney yapmadan bildiğimiz önermeleri *a priori*, doğruluğu deneye bağlı

olan önermeleri *a posteriori* olarak isimlendirmiştir.[12] Kant'a göre bazı önermeler, mesela geometrinin temel önermeleri *a priori* sentetikti, yani bu tipte önermeler bilgi vermesine rağmen, doğrulukları kesin, deneylemeye istinat etmeyen önermelerdi.

Oysa bugün, analitik ve sentetik önermelerin temel tanımlara bağlı olduğunu biliyoruz. Böylelikle her dilin, o dile vâkıf bir insan için anlamlı önermelerini, dilin temel tanımlarına, sözlüğüne göre mantıken zorunlu doğru, yani analitik, yine bu sözlüğe göre mantıken zorunlu yanlış, yani çelişik ve yine bu sözlüğe göre doğruluğu belirlenemeyen, yani sentetik önermeler olmak üzere üç gruba ayırabiliriz. Bu durumda analitik bir önermenin yanlış olduğunu söyleyen önerme çelişik, çelişik bir önermenin yanlış olduğunu söyleyen önerme analitik, sentetik bir önermenin yanlış olduğunu söyleyen önerme ise yine sentetik olacaktır. Sentetik önermeler, dil içinde kalarak doğruluğuna karar veremediğimiz önermelerdir. Bunların doğruluğu deneye bağlıdır. Bir önermenin deneylenmesi konusunun ne kadar çetrefil felsefi problemleri olduğunu burada anlatmaya gerek yok; ancak felsefi açıdan çetrefil olan bu problem, gerek günlük hayatta gerek bilim yaşamında basitçe çözülür. Benim burada esas hatırlatmak istediğim nokta, bütün sentetik önermelerin deneylenmesinin mümkün olmadığıdır. Bu, gerek deneylemenin fiilen imkânsızlığından (mesela Güneş'in yüzey ısısını bildiren önerme hipotetik kalmak zorundadır) gerek deneyleme koşullarını bilmeyişimizden ya da bizzat önermenin yapısından (mesela yukarıda Russell'dan ilham alarak verdiğimiz önerme) kaynaklanıyor olabilir.

Bilimlerin kurdukları özel diller sayesinde, günlük-doğal dillerin ulaşamayacağı mantıki sonuçlara varabildiklerini söylemiştim. Acaba bilimsel teoriler, kendi özel bilimsel dil yapıları çerçevesinde hangi tipte önermeler sayesinde Popper'ın beklediği tarzda yanlışlanabilirler?

Bilimsel teorilerin kendi özel biçimsel dil yapısı çerçevesinde sentetik kalan önermelerden dolayı yanlışlanamayacağı

[12] Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, PUF, 1950.

açıktır. Çünkü bir teori ancak temel tanımları, varsayımları açısından mantıken zorunlu doğru olan, yani bu özel dil için analitik (veya zorunlu yanlış, çelişik) önermeleri sayesinde yanlışlanabilir. Bu önermeler sayesinde bilim adamı şöyle demiş olur: Eğer benim temel önermelerim doğru ise bunun mantıki sonucu olan şu önerme de doğru olmalıdır, ama bu önerme yanlış olmalıdır. İşte bu koşulda deney, teoriyi yanlışlayabilir.

Bununla beraber, bütün bilimler bu tipte önermeler üretmeye elverişli midir? Fiziğin böylesine deneyle iddialaşabilecek önermeler üretebildiğini biliyoruz, Ancak, mesela bir doğabilimi olmasına rağmen fizyoloji böylesi önermeler üretemez. Çünkü fizyolojide tamamen fiziksel ve kimyasal temel önermelerden yola çıkılmakla beraber, bu öncüller açısından zorunlu doğru ya da yanlış olmayan, doğruluğu deneye bağlı, olumsal yani sentetik önermeler üretilebilir. Bu da fizyolojiyi fizikten çok daha fazla deneye dayanan, teoriden uzaklaşan bir bilim kılar. Heisenberg biyoloji ve fizyolojinin geniş ölçüde fizik ve kimyaya bağlı olduğunu, ama bir gün biyoloji ve fizyoloji alanında yapılacak yeni deneylerin fizik ve kimyayı kökten sarsabileceğini telkin eder. Böyle bir anlayış, genel olarak Quine'nin görüşlerine de uygundur.[13] Bir bütün olarak bilim aslında kesinliği belli olmayan birtakım hipotezler, tanımlar, ön kabuller, vs. üzerine kuruludur. Tıpkı balçığa çakılmış direkler üzerine kurulu bir köyün giderek büyüyen nüfusunun bu temelleri çökertmesinde olduğu gibi, deneysel birikim, bilimsel ön kabullerin taşıyamayacağı bir boyuta da ulaşabilir.

Psikanaliz de fizikten çok fizyolojiye benzer. Terapide, teorinin öncüllerini mantıken zorlayacak deneysel bir önerme üretmek çok güçtür. Bununla beraber birikimler sayesinde, yukarıda da sözünü ettiğim gibi, klasik Freud'cu dürtü kuramı

[13] Paul Gochet, *Quine en Perspective*, Flammarion, 1978.

olguların ağırlığını taşıyamamış, dağılmış, giderek kullanışsız bir kuram halini almıştır.

Demek ki kısaca şunu söylemiş oluyoruz: Psikanalitik önermeler (yorumlar), geniş ölçüde teorinin kendi özgün dili içinde sentetik önermelerdir. Bir başka deyişle psikanalitik önermeler (yorumlar), bu teorinin öncüllerinden yola çıkıldığında zorunlu olarak doğru olması gerekmeyen, dolayısıyla yanlışlandıklannda öncüllerin, teorinin temellerinin de sarsılacağı tipte önermeler değildir. Bu bakımdan fiziğin değil, fizyolojinin önermelerine benzerler. Demek psikanalitik önermeler (yorumlar), bir şekilde yanlışlanabilseydi de teorinin temellerini sarsmazdı. Kaldı ki bu önermeler, aşağıda ifade edeceğim sebeplerle deneylenemezler bile.

Yukarıda psikanalizin bilgi nesnesinin ne olduğu sorusunu koymuş ve yanıtlamadan bırakmıştık. Ancak söz konusu bilgi nesnesinin ne olmadığını anlatmaya çalışmış- ve bir başka yerde diğer bilimlerin pek çoğundan farklı bir doğada olduğunu, dolayısıyla bunlarda alışık olduğumuz deneyleme prosedürlerinin psikanalitik süreçte geçersiz kalacağını düşünmüştük.

Lacan, Freud'a dayanarak psikanalizi "bilinçdışının bilimi" diye ilan eder. Althusser de bu kanıdadır.[14] Bence bu tez, fiziğin kütlenin ya da enerjinin bilimi olduğunu söylemek kadar kabul edilemez bir tespittir. Çünkü bilinçdışı, psikanalizin teorik-hipotetik bir kavramıdır. Tıpkı kütle ve enerjinin, fiziğin teorik-hipotetik kavramları olması gibi. Fizik dış dünyanın, fizik içine devşirilebilecek, bu kurgu sisteminde düşünülebilecek özelliklerinin bilimidir. Burada kütle, enerji, vs. teorik-hipotetik kavramlar kurgulanmış sistemin parçasıdırlar, bunlar sayesinde üzerinde düşünülen, fiziğin bilgi nesnesi haline gelen şeyin değil. Psikanaliz de

[14] Louis Althusser, *Freud ve Lacan*, çev. Selahattin Hilav, Yazko Felsefe Yazıları Kitap 1.

bilinçdışını düşünmez; bilinçdışı ve daha pek çok teorik-hipotetik kavramı sayesinde düşünülebilir kıldığı, kendi bilgi nesnesi haline devşirebildiği şeyi düşünür.

Fiziğin ve diğer pek çok bilimin bilgi nesnesine dönüştürdüğü yönleriyle dış dünyanın bilimi olduğu doğru ise, psikanalitik psikoterapinin bilgi nesnesi Sandler ve Rosenblatt'ın tabiriyle "temsili dünya"[15] ya da "iç dünya"dır. "Psikanalitik psikoterapinin ayırt edici özelliği (...) hastanın iç dünyasının araştırılmasıdır."[16]

Hatırlanacağı gibi, aslında analistin genellikle gerçekte yer alan olaylara yönelmediğini söylemiştim. Psikanalitik terapist açısından önemli olan, bu dış dünya olgularının hastanın iç dünyasında nasıl yaşantılandığı, değerlendirildiği, yorumlandığı, anlamlandırıldığıdır. İşte analitik yorum da genellikle bu tipte bir neden sorusunun yanıtıdır aslında.

İç dünyayı biraz anlamaya çalışalım. İç dünyanın bir bölümünü aslında herkes bilir, çünkü bu herkese doğrudan verilmiştir: Söz konusu olan sübjektif iç dünyadır. Algılar, duygular, heyecanlar, düşünceler, fikirler, vs... Genellikle bu iç dünyayı çok iyi isimlendirmeden, kendimize bile tam olarak dile getirmeden, burada geçen olayların bağlantılarını kurmadan algılarız. Ancak kendisiyle bir şekilde yüzleşmekten korkmayanlarımız, meşru ve erişkin gibi duran taleplerin ardında daha başka güdülenmeler, daha çocuksu arzular olduğunu fark eder. Psikanalitik psikoterapide de terapist, burada ifade edemeyeceğimiz araçlarla hastasının iç dünyasına girdiğinde karşılaştığı olayları düzenleyebilmek ve aralarındaki bağlantıları kurabilmek için özel teorik bir dil kullanır ki, teori bundan ibarettir.

[15] Joseph Sandler, B. Rosenblatt, "The Concept of the Representational World", *Psychoanalytic Study of the Child*, 1962, sayı 17.

[16] Frank E. Yeomans vd., *Treating the Borderline Patient*, Basic Books, 1992.

Kırk yaşlarında narsistik ve "histrionik"* özellikler taşıyan bir erkek hastam karısından şikâyet ediyor, onu pek çok açıdan yetersiz buluyor, ona kötü davranıyor, ama çeşitli "kişiler arası" baskılar ve pasif-agresif tutumlarla onun istediği yönde değişmesini engelliyordu. Görünüşte bu davranışlarını öfke duyduğu eşine karşı doğal tepkiler olarak meşrulaştırıyordu. Ancak giderek önemli bir içgörü gücü ile, aslında eşinin talep ettiği yönde değişmesini pek de arzulamadığını fark etmeye başladı. Görünüşteki talebi ile çelişen bu ikinci eğilimi ilk planda sadistik tatminlerden vazgeçmeme ve evlilik dışı ilişkilerini sürdürürken yaşadığı suçluluk duygularını hafifletme, ilişkileri meşrulaştırma hedefine yönelikti. Psikanalitik *nesne ilişkileri kuramına* göre sürdürülen daha derinlemesine çalışma, üç yılda, daha pek çok sonucun yanında şu sonucu verdi: Tamamen bilinçdışı düzeyde kendisini daima yetersiz hissetmesine yol açan, yeterliliği konusunda bir türlü tatmin edilemeyen bir tarzda *algıladığı* ve kompulsif bir hırsla yeterliliğini kabul ettirmeye çalıştığı Oidipal annesi karşısındaki öfkesini ona ikâme ettiği eşine yönelttiği gibi, eşini sürekli yetersiz olarak algılayarak Oidipal annesi ile özdeşleşiyor ve iç dünyasındaki Oidipal benlik tasarımını da eşine yansıtarak onu yetersiz konumda tutmaya, böylece kadınlar karşısında yaşadığı derin yetersizlik duygularını bastırmaya, bu sadistik manevralarla düşük benlik saygısını yükseltmeye çalışıyordu.

Bu durumda görüldüğü gibi, terapist için dış dünyada gerçek bir kötü evlilik ilişkisinden ya da gerçekten yetersiz bir eşten çok, iç dünyada bu ilişkinin neden böyle algılandığı, yorumlandığı, yaşantılandığı sorunu ön plana çıkar. Bu elbette ki gerçek dünyada gerçek hiçbir olumsuzluğun olmadığı anlamına gelmez. Ama terapistin bilgi nesnesi gerçek dünya değil, bu imgesel dünya, iç dünyadır. Terapist ne gerçek eşi, ne gerçekte yaşanan ilişkiyi, ne

* *Histrionik*: Histeri benzeri. Günümüz psikiyatrisinde histerik kişilik özellikleri taşıyan, ancak genellikle daha ciddi bir klinik seyir gösteren grubu nitelemek için kullanılan kavram.

gerçek ana babayı ne gerçek çocukluğu bilir; aslında bilmesi de gerekmez.

Nitekim yukarıdaki örnekte özellikle annenin gerçekten söz konusu niteliklere sahip olmasından çok, hastanın iç dünyasında annesi ile girişiği nesne ilişkisinden içselleştirdiği benlik ve nesne "tasarımlarını" vurgulayan bir dil kullanılmıştır. Böylece "iç dünya", kendi içinde kapalı ve kendi iç dinamikleri olan bir sistem olarak düşünülmüştür. Yani bu düşünce sisteminde her şey adeta dış dünyadan bağımsız gibidir. İşte psikanalizde görünmeyen, unutulan, ihmal edilen bu şey, yani gerçek gerçeklik sayesinde bir görünür alan, bir inceleme alanı, bir bilgi nesnesi yaratılır ki, psikanaliz kendi teorik-hipotetik kavramlarıyla söz konusu ihmal etme, indirgeme sayesinde ön plana çıkan bu alanı düşünür. Bu noktada ilginç olan şey şu ki, aslında terapist incelediği şeyi asla doğrudan gözleyemez. İnsanın sübjektif iç dünyası ancak kendine verilmiştir ve başka bir insanın doğrudan algısına kapalıdır. Terapist bu iç dünyayı ancak jest ve mimiklerden, davranışlardan, ama özellikle bu iç dünyanın özne tarafından dile getirilmesinden yola çıkarak, "dolayısıyla" anlayabilir.

Analitik ortamda özne, başarılı bir terapinin vazgeçilmez koşulu olarak tüm dürüstlüğüyle bu sübjektif iç dünyayı dile getirmeye başladıkça daha karmaşık deneyimlerle karşılaşır. Kendisinde akılcı benliği ile kontrol edemediği yönleri fark eder; bazı duyguların, heyecanların, fikirlerin sübjektif iç dünyasında adeta yerden biter gibi beliriverdiğini fark eder ve bunların nereden geldiğini araştırmaya koyulur.

Terapist ise özel bir dinleme konumundadır. Hastasını dinlerken kendi iç sesine, iç dünyasına kulak verdiği, hastasını kendi iç dünyasında dinlediği çok özel ve ulaşılması güç bir dinleme tarzıdır bu. Terapist herhangi bir yorum vermek için kendini zorlamaz, bir sorunu derhal çözmek için kafa patlatmaz, debelenmez bu teknik dinlemede. Yorum, hastaya verilebilir kıvama ve teorik

bütünlüğe ulaşmadan önce terapistin iç dünyasında öncelikle bir hammadde, bir sübjektif yaşantılama olarak kendiliğinden belirir. Ve terapist kendi iç dünyasında giderek beliren bu fenomenleri inceleyerek ve teori ile açıklayarak yorumu hastaya verilebilir kıvama getirir. Bu süreçte, ilginç bir şekilde kendi iç dünyasını dile getirdikçe, ona dışarıdan bakmaya başladıkça, hasta da aynı süreci tersten yaşantılamış ve yorumu alacak kıvama gelmiştir; kimi kez en "doğru" yorumlar hastanın kendisinden gelir.

Esasını gizleyerek bizim buradaki tartışmamız için yeterli olacak yönlerini verdiğimiz bu koşullarda psikanalitik bir önermenin (yorumun) deneylenmesi nasıl mümkündür?

Şüphe yok ki, diğer pek çok bilimde olduğu gibi elle tutulur, gözle görülür bir materyal üzerinde, gene ele gelir bir araçla çalışılmamaktadır söz konusu koşullarda. Bununla beraber iç deneyim sayesinde duyguların, düşüncelerin, heyecanların, kısaca sübjektif iç dünyanın bir varlık durumu olduğunu biliyoruz. Bu durumda yorumun kendisini bu deney ortamına uygun bir deney aracı olarak kabul edemez miyiz? Nitekim hastanın terapistle ilişkisi sırasında bu iç dünyaya bir müdahalede bulunulmuş, bir dönüşüm yaratılmıştır. Nitekim soyut bir bakış açısından fizikte, mesela mekanikte deney bir bakıma benzer koşullar sağlamaz mı?

Hastanın terapistle ilişkisinde iç dünyasında verilen yorumlar sayesinde belli bir dönüşüm olduğunu ve eğer terapi başarılı olmuş ise genellikle nevrotik belirtilerin gerilemesine yol açtığını biliyoruz. O halde bu sonuçlar, yapılan müdahalenin "doğru" olduğunu göstermez mi? "Doğru" ile "yararlı"yı karıştırmamak gerek diyelim kısaca.

Bizim burada araştırdığımız şey müdahalenin yararlı olup olmadığı değil, psikanalitik önermenin (yorumun) doğru olup olmadığına deneysel olarak nasıl karar vereceğimizdir. Bizi çıkmaza sokan durum şudur: Verilen yorum yanlış olduğunda hastanın iç dünyasında şu değişiklik, doğru olduğunda bu değişiklik meydana gelir diyemiyoruz.

Sözgelimi Claude Lévi-Strauss'a dayanarak, antropolojik verilere göre Şamanların da belli bir ölçüde psikoterapi yapabildiğini, daha doğrusu psikoterapi ile ulaşılan iyileşmeye benzer değişikliklere ulaşabildiğini söyleyebiliriz. Modern insanın bu yöntemlere ve bu yöntemlerin ardındaki teorilere inanmasına imkân yoktur. Demek ki sadece iyileşme bir ölçüt olamaz.

Kaldı ki, çok doğru olduğuna emin olduğumuz, hatta hasta tarafından doğruluğu kabul edilen yorumlar da bazen -en azından geçici bir süre için- olumsuz etki gösterebilir. Bu olgu, muhtemelen kimi kez hastanın iç dünyasında belli bir yapılanma ile uğraşırken, onunla bağdaşık daha karmaşık bir yapılanmayı gözden kaçırmamızdan kaynaklanır. Kimi kez hastanın kendi iç dünyasını tanımasına rağmen, dış dünyadaki gerçek ilişkilerinin gerçekten de bazı temel nitelikleri taşımaması, dolayısıyla tam bir hüsran ile alakalıdır. Ancak bu son koşulda "bazı temel nitelikler"den ne anlamak gerektiği de psikanalizin araştırma alanı dışındadır.

Tekrarlarsak, psikanalitik önermenin (yorumun) doğru ya da yanlış olması halinde iç dünyada ne gibi bir değişiklik görülmesi gerektiğini deneysel anlamda önceden bilemiyoruz. Demek ki psikanalitik önermeler (yorumlar) deneylenebilir gibi görünmüyor.

Acaba neden? Çünkü psikanalitik önermeler (yorumlar) deneysel değil, hipotetik önermelerdir. Bir başka deyişle, psikanalitik önermeler (yorumlar) bazı olguları açıklamaya yarar, hepsi bu.

Psikanalitik yorum verildiği zaman, hastanın iç dünyasında ilk bakışta bağlantısız, dağınık gibi duran bazı fenomenleri açıklayan küçük bir teori kurulmuştur aslında. Bu küçük teori büyük teorinin, yani hangi genel psikanalitik teori ile çalışılıyor ise onun içinde, bu genel teori açısından mümkün, olumsal bir önermeye, bir hipoteze dayanır ki, yorum bu hipotezden ibarettir.

Psikanalitik çalışmada her bir yorum bir dizi iç dünya olayını açıklayan, bağlantılandıran, anlamlandıran, küçük bir teoridir

dedik. Ancak analitik süreçte verilen yorumlarla hastanın iç dünyasında yeni fenomenler, rüyalar, dirençler, duygular, vs. gelişir, unutulmuş anılar canlanır, tepkiler yenilenir. Bu süreç analizin giderek derinleşmesine, yeni yorumlara, bunlar da yeni iç dünya fenomenlerine yol açar. Böylece yeni ortaya çıkan fenomenlerde ilk planda yorumlanmayan, diğer fenomenlerle birlikte ele alınır, yorumlanır, giderek olguları adeta öbek öbek toparlayan hipotezler daha büyük, kapsayıcı hipotezlerle biraraya getirilir, açıklanır. İdeal koşullarda bu teorik-hipotetik bütünleşme "gelişimsel tam yeniden kurgulama" noktasına ulaşır. Bir başka deyişle, hastanın hemen hemen bütün olarak iç dünyasının gelişimi açıklanır.

Dikkat edilirse, burada yapılan işlem bir teori kurmaktır. Bu teori genel psikanaliz teorisinin temel ilkelerine uygun, ama onun tarafından mantıken zorunlu kılınmamış bir küçük teoridir. İşte bu nedenle psikanalitik önermeler deneylenemez, çünkü deneysel değildirler, yanlışlanamazlar.

Hatta bu noktada daha da ileri gidip psikanalizin, genel olarak bilimlerin amacı olarak koyduğumuz şu koşulu bile sağlayamadığını söylemek durumundayız: Bilimlerin temel amacı, gerçeklik hakkında mantıki işlem yapma kapasitesini artırmaktır. Çünkü eğer mantıki işlem yapmaktan, doğru kabul edilen önermelerden -eğer bunlar doğru ise- mantıken zorunlu doğru önermeler elde etmeyi anlarsak, psikanalitik önermeler (yorumlar) teorinin temel önermelerinden mantıki zorunlulukla elde edilmiş önermeler de değildir. Tam tersine, bunlar adeta bazı iç dünya olaylarını dile getiren önermeleri açıklayan, bir başka deyişle bu ikinci önermeler grubunu mantıken elde etmeye yarayan kurgulanmış önermelerdir. Demek ki psikanalitik önermeler, gerçeklik (burada iç dünya olayları) hakkında mantıki işlem yapmayı bile sağlamaz, sağlayamaz.

Peki, o halde psikanalitik önermeleri (yorumları) ve psikanalitik teorileri nasıl bir çerçevede düşünmeliyiz? Psikanalitik teorileri bilimsel olarak kabul edebilir miyiz?

Psikanaliz özel bir "teorik sorunsalı"nın olması, bu sorunsala devşirerek düşündüğü, ele aldığı bilgi nesneleri (iç dünya olayları), içerdiği teorilerin mantıki yapısı itibariyle diğer bilimlerin çalışma tarzına benzer. Ancak özellikle deneylenebilir önermeler üretmek konusunda diğer bilimlerden farklılaşır. Üstelik pratikte, deneyde mantıki çalışma tarzı da bir bakıma diğer bilimlerin tersi istikâmettedir.

Ancak psikanaliz mantıki işlem kapasitesini artıramamakla beraber, bilgi nesnesini, yani iç dünya olaylarını akılcı bir tarzda düşünebilme imkânlarını genişletir. Bu bakımdan da bir ölçüde olsun diğer bilimlere yaklaşır.

"Akılcı bir tarzda düşünmek"le neyi kastediyorum?

Yukarıda Piaget'den yaptığım alıntıda "mantığın kanıtlama sanatı" olduğu söyleniyordu. Aslında günlük yaşamda mantıken kanıtlanamayan, üstelik deneysel olarak da kesinlikle gösteremediğimiz pek çok şeye inanırız. Bu tipte inançlarımızın bir bölümüne de bize akılcı geldiği için inanırız. Akılcı gelen inançlarımız mümkün gibi görünür bize. Emin olmasak da ikna oluruz. Şüphe yok ki, ikna olduğumuz, bize akılcı gelen inançlarımız çağın ve kültürün özelliklerini taşır.

Şimdi genel olarak bilimlerin durumuna bakalım. Yukarıda bilimlerin kökeninde bazı tanımların, kabullerin, hipotezlerin, vs. bulunduğunu söylemiştim. Bilimler bu temel önermelerden yola çıkarak mantıki kanıtlamalara gidebiliyorlar ise de, temel önermelerin daima kanıtlamanın dışında kaldığı göz önüne alındığında, genel olarak bilimlerin de aslında kanıtlamadığı, sadece bize akılcı görünen, ikna edici sonuçlara ulaştığı hemen fark edilir.

İkna etmek, şüphe yok ki inandırmanın bir biçimidir. Ama diğer inandırma türlerinden farklı olarak inandırılanın da akıl yürütmesine, karşı çıkmasına fırsat tanıyan bir inandırmadır bu, ötekini hesaba katan bir tartışmanın ürünüdür. Bu bakımdan aslında mantığın temel özelliğini taşır; kendinden merkezsizleşebilmek, ortak bir platforma çıkabilmek. Bu bağlamda verdiği

yorumu mesleki otoritesini kullanarak hastasına kabul ettirmeye çalışan terapist doğru çalışmıyor demektir.

Psikanalitik önermeler (yorumlar) ne mantıken kesin doğru ne de deneysel anlamda doğrudur, ama akılcı ve ikna edicidir. İşte tam da bu noktada psikanalitik teoriler genel olarak bilimlerin ortak özelliğini paylaşırlar. Bu özelliğin en azından modern felsefe tarafından da paylaşıldığını kabul etmek gerekir.

Sonuç olarak Popper'a geri dönersek, gerçekten de psikanalizin yanlışlanabilir önermeler üretmeye yatkın olmadığını tekrarlamak gerekir. Ancak bu sebeple psikanalizin bilimsel olmadığı söylenebilir mi?

Psikanalitik teoriler pozitif yönleri bakımından kendine özgü teorik soruşturmaları, özgün bilgi nesneleri, teorilerin mantıki iç tutarlılığı, akılcılığı ve ikna ediciliği, bilgi nesneleri hakkında mantıki işlem yapabilme değilse de genel anlamıyla düşünebilme alanını genişletmeleri bakımından diğer bilimlere benzer. İşte bu nedenle psikanalitik teorilerin gelişmesi, giderek daha çok "iç dünya olayını" açıklayan daha kapsayıcı teoriler kurulabilmesi, eski bazı teorilerin unutulması, terk edilmesi mümkün olabilmektedir.

Yukarıda psikanalitik önermelerin deneysel anlamda doğruluk ya da yanlışlık değeri alamayacağını, ancak ikna edici ve akılcı olduğunu söylerken basitçe ve sadece analizdeki öznenin ikna edilmesi sürecini anlatmak istemedim. Doğruluk, yanlışlık değeri ile ilgili bu saptama sadece epistemolojik düzeyde geçerlidir, ontolojik düzeyde değil.

Epistemoloji bilginin düzeyidir, anlamın düzeyi ise farklıdır. Basit bir örnek alalım. Şüphe yok ki, herkes ölümlü olduğunu bilir. Ama bir ölümlü olduğunu anlamak başka bir şeydir. Bu noktada bilincine varma, bilinçlenme diyebileceğimiz bir deneyim meydana gelir ki, bu değişik bir yaşantılama demektir. Şüphe yok ki, Freud "*Bilinçdışı olan her şey bilinçli kılınacak,*" derken,

her şeyden önce teknik-terapötik bir ilke koyduğunu düşünmüştür. Ama Freud gibi bir dehanın bilinçli kılınan materyalin "bilincine varılması" ile meydana gelen deneyimi kavramamış olmasına imkân yok gibi duruyor. İşte bu noktada şöyle diyebiliyoruz; psikanalitik yaklaşımın amacı sadece öznenin kendisini bilmesini sağlamak değil, ama daha çok öznenin kendisini anlamasını sağlamaktır. Psikanalitik yaklaşım kendiliğinden, zaten, adını koymadan, belli bir varoluşçuluğu içermiş olur. Öte yandan "anlamak", bilmenin tersine, bir bakıma yaşamı kolaylaştırmaktan çok güçleştiren bir şeydir.

Bilmek muktedir olmaktır, yapabilmektir. Kendini anlamak ise basit bir aydınlanma ânıdır. Eğer böyle bir deneyim epistemolojik açıdan bir doğruluk ölçütü olsaydı, bu bölüm açısından mesele kalmayacaktı. Ne çare, kendini anlamak sadece güç bir sınavla karşı karşıya bırakır psikanalitik özneyi; kendini kabul etmek. Bu güçlük de önceden kestirilemez tabii.

İnsanın kendini anlaması, her şeyden önce kendini anlamlandıran bir varlık olarak kavraması anlamına gelir psikanalizde. Şu anlamda ki, özne için ötekinin varlığı, ancak bir yorum sayesinde düşünülebilir. Ötekinin varlığını bilmez özne; yorumlar, anlamlandırır. O halde psikanalitik ortamdaki özne, ötekinin, yani terapistin yaptığı şeyi bilinçdışı bir süreçte bizzat kendisinin de yaptığını anlar. Bu, özne tarafından aktarma'nın anlaşılmasıdır. Özne, analitik ortamdaki ötekini (terapisti) yorumladığını anlarken, kendini anlamlandıran varlık olarak anlar.

Analitik sürecin bir tür solipsizme vardığı da düşünülmemeli. Tam tersine, bu süreç iki iç dünyanın karşılaşması, iki insanın tanışmasıdır aslında. Ve büyük ustalardan birinin söylediği gibi, analiz, özne psikanalist tarafından anlaşıldığında bitmez; tam tersine, özne analistini tanıdığı zaman biter.

Psikanalitik yaklaşımın bu anlam ve hakikat yönü, onu sadece epistemolojinin konusu olmaktan çıkarır. Hakikat, gerçeğin bilgisini aşan bir yön taşır. Çünkü hakikat, gerçeğin bilgisinin anlaşıl-

ması ve kabul edilmesi deneyimidir. Bu ise daha mutlu kılmaz insanı, olsa olsa vahşi ve çocuksu acılarını biraz daha olgun biçimlere dönüştürür; böylece de özneyi, kendini anlamdıran varlığı karşısında daha az telaşa kapıldığı bir duruma ulaştırır.

III.
FREUD VE DİĞERLERİ

Bu bölümdeki amacım psikanaliz konusundaki bilgisi değişik düzeylerde olabilecek okurları psikanalitik teorinin kavramlarına hazırlarken, Lacan hakkında vereceğim yorum bakımından önem kazanan bazı noktaları ön plana çıkarıp onun söz konusu bağlamlardaki konumuna işaret etmek olacak. Şüphesiz, Lacan'ı psikanaliz geleneği çerçevesinde özgün kılan, dilbilim ve psikanaliz arasında kurduğu ilişkidir. Ancak Lacan'ı bu en özgün yönü dışında özgün kılan başka bazı bağlamlar da var. İşte şimdi bunları ele alacağız daha çok.

Bölümün, psikanaliz bilgisine sahip olan okurları başlangıçta sıkabilecek bir yapısı var. Ancak olayın giderek ilgi uyandıracağını umduğum, karmaşık bir çizgiye dönüşeceğini ifade etmek isterim.

Öncelikle Freud'un düşünsel gelişimini ana hatlarıyla özetleyip teorisinin bazı ayrıntılarına inmeyi düşünüyorum. Bu ayrıntılarda çeşitli psikanalitik teorilerin bir karşılaştırmasını yapmaya çalışacağım. Üstelik Lacan'ın bu bağlamlardaki konumunu da yorumlamaya çalışacağım.

Yolumuz uzun; o halde hemen başlayalım:

Psikoloji, Freud'a gelene kadar bilinç fenomenleri ile psikolojik olguları özdeş saymıştır. Bilinç fenomenlerinin tüm psişik olguları içermesi anlayışını Descartes'a bağlamak mümkündür. Descartes "ruh tözünün" esası olarak düşünmeyi ele alıyor ve düşünmeyi de bugünkü anlayışımızla "bilinç eylemi" ile aynı şey kabul ediyordu. İnsanın bilincinde olmadığı düşüncesi olamazdı.

Descartes'ın Batı düşünce sistemi üzerinde bugüne dek süren büyük etkinliği tartışılamaz; tüm Rönesans ve Aydınlanma çağının düşünsel temelini atmıştır o. Böylece psikolojinin uzun süre psişik olguları bilinç fenomenleri olarak ele almış olmasını anlamak kolaylaşıyor.

Ancak Freud'dan önce de bazı filozofların "bilinçdışı"nı sezdiklerini hatırlamak yerinde olur. Sözgelimi Spinoza, "*özgür irade yanılgısının, eylemlerimizin bilincinde olup da bizi harekete geçiren nedenleri bilmememizden kaynaklandığını*" söylemişti. Geçen yüzyılda Nietzsche, insan davranışlarının görünürdeki soylu amaçlarının altında "iktidar tutkusu" gibi ilkel eğilimlerin bulunduğunu ileri sürüyordu.

Freud'un parlak çıkışı yüzünden genellikle gözden kaçırılmış olan çağdaşı filozof-doktor Pierre Janet de bilincin insan kişiliğinin sadece en yüzeysel bölümü olduğunun farkındaydı.

Freud, hekimlik mesleğinin başlangıcında özellikle fizyolojiye ilgi duymuştu: *Nemo physiologus nisi psychologus.* * Bir fizyolog olarak Freud'un çalışmaları özellikle merkezi sinir sistemine yönelikti ve bu dönemde yaptığı fizyolojik çalışmalar bile Freud adının günümüze kalmasına yetecek mahiyettedir.[1] Ancak Freud geçinme kaygısıyla çalışmalarını psiko-patoloji alanına kaydırdı. Charcot, Brenner, Bernheim gibi alanın ustalarıyla çalışma imkânı buldu.

* *Nemo physiologus nisi psychologus* (Latince): Fizyolog olunmadan psikolog olunamaz.

[1] Henri Hecaen, *Les Fonctions du Cerveau*, Masson, 1983.

Freud'un başlangıçta özellikle hipnoz olgularından çok etkilendiği söylenir. Hipnoz altında telkinde bulunulan deneklerin, uyandıktan sonra davranışlarının gerçek nedenini bilmeksizin telkinler doğrultusunda hareket etmeleri, dahası bu davranışlarının sebebi sorulduğunda, tamamen farklı gerekçeler ileri sürmeleri Freud'un bilinçdışı kavramını geliştirmesinde önemli bir ipucu sağlamış olsa gerek.

Freud'un tezlerini birkaç cümle ile özetlemek gerekirse şöyle denebilir: İnsanların doğumdan itibaren maruz kaldıkları toplumsal baskı, bazı arzuların bilinçdışına bastırılmasına neden olur ve bu bilinçdışı arzular da kendini "*lapsus*"larda (dil sürçmesi), "hatalı hareketlerde" (*âcti manqué*), rüyalarda ve nevrozlarda simgesel bir tarzda şekil değiştirerek gösterir ve tatmin yolları arar. Ayrıca toplum tarafından en çok kabul gören "yüceltmelerimizin" ardında da bilinçdışına bastırılmış arzularımızın hedef aldığı nesnelere toplum tarafından kabul gören yeni nesnelerin ikâme edilmesi yatar. Bu nedenle psikanaliz bir "derinlikler psikolojisi"dir.

"Bilinçaltı" ve "bilinçdışı" kavramlarını da ayırt etmek gerek. Bilinçaltı, dikkatimizi yoğunlaştırmadığımız algılarımızı, bazı otomatik hareketlerimizi, fikir çağrışımlarını, hatta üzerinde bilinçli olarak düşünmediğimiz halde bir anda olgunlaşmış olarak bilinç alanında bulduğumuz fikirlerimizi, vs. ilgilendirir. Buna karşılık bilinçdışı, toplum tarafından kabul edilmeyen arzuların bastırılması ve tamamen bilincin alanının dışında tutulması ile oluşur. Aynı şekilde, çocukluk çağının tüm travmatik anıları da (ki bu anılar da doğrudan toplum tarafından kabul edilmeyen arzular ile ilişkilidir) bilinçdışının materyalleri arasındadır. Bu durumda bilinçdışına bastırma, toplumsal Ben'in ilkel dürtülere karşı kendini koruduğu bir "savunma düzeneği" olarak karşımıza çıkar.

Bu kısa genel çerçeveden sonra Freud'un düşünsel gelişimine göz atmakta yarar var. Freud psikoterapi pratiğine Breuer ile bir-

likte ve esas itibariyle hipnoza dayanan bir teknikle başlamıştı. Freud-Breuer işbirliğinin sonunda bazı histerik semptomlar ile unutulmuş travmatik anılar arasında belli bir ilişki olduğu sonucu açıkça ortaya çıkmışlı. Üstelik söz konusu anıların hipnoz seanslarında hatırlanması, histerik semptomların ortadan kalkmasına neden oluyordu. Ancak Breuer bu sonucu, klasik ve aslında kendileri de açıklanma gerektiren "hipnoz", "hipnoid durum" kavramlarıyla düşünürken, Freud "bilinçdışı" kavramını geliştirdi ve olguları bu kavramla açıklamaya yöneldi (Bachelard-Althusser çizgisinde bir epistemoloji açısından Freud, bilim kurucu bir "epistemolojik kopuş" gerçekleştirmiştir böylece).

Breuer'e göre histerik semptomların kökenindeki "bloke" edilmiş duygular, aslında, şahıs adeta "hipnoid" bir durumda iken yaşantılandıkları için normal yollardan boşalım bulamıyorlardı. Breuer bu nedenle histerik semptomların herkeste değil, ancak merkezi sinir sistemini ilgilendiren "konstütüsyonel" bir bozukluk zemininde ortaya çıkabileceğini düşünüyordu[2] (bu noktada Pierre Janet'nin de Breuer'e yakın bir görüşü olduğunu kaydetmek gerek). Freud ise olayı "dinamik" bir çerçevede yorumluyordu. Bilinçdışı çatışkılar ve "bastırma", nevrotik fenomenleri açıkladığı temel kavramlardı. Bu yaklaşım psikanalizin temelinde yer alan dinamik görüşü oluşturuyordu. Freud'un bastırılan materyalin cinsel içeriği konusundaki ısrarlı görüşleri, Breuer ile birlikte çalışmasını tamamen imkânsız kıldı.

Breuer'den ayrıldıktan sonra Freud hipnoz tekniğini de terk etti ve "*serbest çağrışım*" tekniğini geliştirdi. Serbest çağrışımda hastadan hiçbir kaygı taşımadan, aklına gelen her türlü fikir ve imgeyi sansürlemeden söylemesi beklenir. Freud, bu tekniği uygularken "direnç" olgusu ile karşılaştı. Hasta ya aklına hiçbir şey gelmediğini söylüyor, ya da düşüncelerini sansürden geçirerek aktarıyordu. Analizleri sırasında Freud, bu dirençlerin özel-

[2] S. Nachı, *Psychanalyse Freudienne*, Encydopedie Médico-Chirurgicale, 37810/10, 1955.

likle bazı noktalarda yoğunlaştığını ve bu noktaların da hastalığın dinamiğini kavramak bakımından önemli olduğunu fark etti. Demek ki "direncin" ardında "bastırma" mekanizması vardır.

Freud'un analizleri sırasında geliştirdiği bir başka nosyon da "aktarma" oldu. "Aktarma," psikanaliz ilişkisinde hastanın eski duygulanım yapılarından kaynaklanan duygularını hekime yansıtmasına dayanıyordu. Sözgelimi hasta, babasına yönelik bilinçdışı arzularını hekime aktarıyordu. Direnç de, hastanın, travmanın meydana geldiği dönemde yaşantıladığı kaygıyı, saldırgan ya da erotik arzularını hekime aktarmasının bir sonucuydu. Bu durumda psikanalizin ilerleyebilmesi için hastanın "direnç" nedenlerinin bilincine vardırılması gerekiyordu ki, bu yol klasik psikanalizin artık bir "direnç" ve "aktarma" analizi halinde hemen hemen son şeklini bulması demekti.

Freud, dinamik görüş çerçevesinde "bastırma" mekanizmasını açıklamak için giderek çelişik psişik güçler arasında bir çatışkının bulunması gerektiğini düşünmeye başlamıştı. Bu çatışkı, bastırılmış dürtü bilinçdışındaki varlığını sürdürdüğü sürece yeni öğelerin ilave olması ile güçleniyordu. Bastırılmış dürtüler, sonunda bastırma mekanizmasını kökenindekinden farklı birtakım simgelerle aşıyor, kendini görünüşte hiçbir anlamı olmayan rüyalarda, dil sürçmelerinde, hatalı davranışlarda, nevrotik semptomlarda ifade ediyor ve doyum yolları arıyordu. Bu durumda da psikanaliz bir "anlam" arayışı halini almıştı.

Demek ki nevroz, geçmişteki bastırılmış bir çatışkının güncel olarak ve simgesel bir tarzda ifade edilmesi olarak görülebilirdi. Daha bu aşamada bile, bir "anlam" araştırması olan psikanalizin tam olarak teorikleştirilebilmek için dilbilime ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Bu bağlamda Lacan'ın tüm yaptığı, söz konusu teorik gereksinimi karşılamaktan ibarettir.

Freud'un analizlerinde "rüya analizleri" giderek daha önemli bir yer almaya başlamıştı. Rüyalarda, ilk bakışta anlamsız duran görünür içeriğin ardında anlamlı bir söylemin bulunduğunu

düşünüyordu Freud: Analiz edilen şahsın özel dili anlaşılmaya başlandığında ilk karmaşa ortadan kalkıyor, rüya, bir şifre çözülür gibi belli bir anlama kavuşuyordu.

Düşünce gelişiminin bu düzeyinde Freud "psişik aygıtı", bugün "birinci topik" ya da "topografik görüş" adını verdiğimiz şekilde ayırıyordu: "Bilinç", "bilinçaltı" ve "bilinçdışı". Bu kavramlar ışığında Freud, *Rüyaların Yorumu*, *Rüya ve Yorumlanması*, *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*, *Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme* gibi eserlerini verdi.

Freud, bu dönemdeki eserlerinde "bilinçdışı dürtü" kavramına da ışık tutmaya çalıştı. Buna göre "bilinçdışı dürtü"nün kaynağı içsel, esas itibariyle "organik-biyolojik" bir uyarımdı (sık verilen örnekle, açlık duygusu gibi). Dolayısıyla dürtünün amacı bu uyarımı ortadan kaldırmak, yani tatmin elde etmek oluyordu. Dürtünün nesnesi ise uyarımı ortadan kaldıracak nesneden ibaretti. İtkiler yönelimlerini, nesnelerini değiştirebiliyorlar, ancak enerjileri (!) bilinçdışında daima mevcut kalıyor ve doyum yolu arıyordu.

Freud'un Oidipus karmaşası ve çocuk cinselliği konusundaki görüşleri de ilerlemeye başlamıştı. Çocuğun dolayımsız tatmine yönelik psişizmasını "haz ilkesi"nin organize ettiğini, daha sonra gelişen "gerçeklik ilkesinin" ise hazzı erteleme ve gerçekliğin gereklerine uydurma hedefine yönelik olduğunu ileri sürüyordu.

Bu arada Freud "libido" kavramını da olgunlaştırdı. Dürtüler ya da içgüdüler arasında en çok "bastırma"ya maruz kalan, esas itibariyle cinsel kökenli olan içgüdülerdi ve bu içgüdülerin enerjisi "libido" adını alıyordu. Freud "narsistik libido" ile "nesne libidosu" kavramlarını da ayırt etmeye yöneldi. Başlangıçta kendi öz bedenine yatırılan libido, bu narsistik dönemden dış nesnelere taşınıyor (nesne libidosu), hatta kökenindeki tüm cinsel mahiyetini kaybederek, tamamen "toplumsal-kültürel" nesnelere yönelmek suretiyle yüceltilebiliyordu. Kökendeki cinselliğini kaybetmiş libidinal enerji fikri, Ben (*Ego*)

kavramının geliştirilmesinde ilk adımı oluşturuyordu.

Freud, böylece teorisindeki bazı kavramları değiştirmeye yöneldi. *Haz İlkesinin Ötesinde*, *Kolektif Psikoloji ve Ben'in Analizi*, *Ben ve Id* gibi çalışmalarla psişik fenomenleri üç boyutta ele almaya yöneldi.

Ilk boyut, "gelişimsel" görüş açısına dayanır: Bu görüş açısında psişik güçlerin gelişimi esas alınır. Psişik güçlerin gelişimi bakımından temel gösterge, libidonun geçtiği değişik evrelerdir. Söz konusu evreler de libidonun yatırım tarzları ve nesnelerindeki farklılıklar bakımından birbirinden ayrılır. Gelişimin nihai aşaması, libidonun "sosyokültürel" çevreye uydurulması olacaktır. Oral dönemde erojen (cinsel bakımdan duyarlı) bölge ağızdır, yani libido ağız yoluyla tatmin edilir. İkinci evre olan "anal" dönemde ise libido dışkılama fonksiyonuna yönelmiş, bu yolla tatmin aramaktadır. Anal dönemde nesne libidosu da gelişmeye başlamıştır. Anal dönemi "fallik dönem" izler. Bu dönemin temel özelliği, nesne libidosunun giderek ağırlık kazanmasıdır. Erojen bölge genital organlarıdır. Libidinal dürtüler karşı cinsten ebeveyne yönelirken Oidipus karmaşasının tohumları da atılmış olunur. Bu süreç çocukta kastrasyon karmaşasının gelişiminde etkili olacaktır. Genellikle kastrasyon karmaşası* erkek çocuklar için Oidipus'tan çıkışta, kız çocuk için ise Oidipus karmaşasına girişte etkili olur. Kız çocuk kastre edildiği fantezileriyle, yani eskiden sahip olduğu bir penisin ondan alındığı imgelemesiyle, penis sahibi olmak yerine babasından bir çocuk sahibi olmayı düşler ve böylece libidosunu babaya yöneltirken, erkek çocuk annesine duyduğu cinsel arzular nedeniyle babası karşısında geliştirdiği saldırgan duyguları babasına yansıtır ve babası tarafından penisi kesilmek suretiyle cezalandırılacağı kaygısına (*angoise*) kapılır. Karmaşanın çözümü, erkek çocuğun annesinden vazgeçmesi (ensest yasağını tanıması) ve babasıyla özdeşleşmesi iken, benzeri

* *Kastrasyon karmaşası*: Oidipus döneminde yaşanan penisini kaybetme (erkek çocukları) ya da penisten yoksun olma (kız çocuklar) kaygısı.

süreç kızlarda çok daha geç ve güç gerçekleşir. Nitekim "kız çocuk-anne" çatışmaları "erkek çocuk-baba" çatışmalarından genellikle daha uzun, kimi kere tüm yaşam boyu sürer ve "anne-kız çocuk" ilişkisi, hatta iki kadın arasındaki ilişkiler daima daha çift değerli seyreder.

İzleyen dönem "*latans*" dönemidir. Bastırma mekanizmasının tüm gücüyle çalıştığı, toplumsal yüceltmelerin yerleştiği dönemdir bu. "Ergenlik dönemine" gelince libido tekrar cinsel ilgilerini kazanır, ancak artık tamamen toplumsallaşmış, kültürün kurallarına uygun düşen nesnelere yönelmiştir: *Egzogami* (dış evlilik).

Kabaca özetlemeye çalıştığımız bu gelişimsel görüş çerçevesinde Freud, "saplantı" ve "gerileme" kavramlarını da geliştirmeye imkân bulmuştur. Psikoseksüel gelişim aşamalarından birinde şiddetli bir früstrasyonla (düş kırıklığına uğrama) karşılaşan birey, libidinal tatmini daha doyumlu olarak yaşadığı döneme "geriler" ve farklı evrelerde "saplantılar" ortaya çıkar.

Gelişimsel bakış açısından nevrozun (ve hatta psikozun) kökeninde böylesi "gerileme" ve "saplantılar" rol oynar. Bir anlamda nevrotik, duygusal gelişimini tamamlayamadan erişkin yaşamın toplumsal sorumluluklarını, güçlüklerini üstlenmek zorunda kalan kişidir.

Freud'un görüşünün ikinci boyutunu "ekonomik" görüş açısı oluşturur. Bu açıdan psişik güçler nicel büyüklükler olarak düşünülür. Semptomlarda belli bilinçdışı arzuların değil de diğerlerinin kendini göstermesi, bilinçdışı dürtülerin enerjilerinin farklı "nicelik"lerine bağlanır. Öte yandan dürtülerin gücünün zaman içinde artması, birikici bir özellikleri olmasına dayandırılır.

Üçüncü boyutu "yapısal" görüş açısı oluşturur. Freud bu dönemde, daha önce özetlediğimiz topografik ayrımının yerine ikinci "topik" ya da "yapısal kuram" adı verilen yeni bir psişik aygıt modelini kullanmaya başlamıştır. Freud'un ikinci "topik" ayrımını, yani topografik görüşü kullanmayı yeğlemesinde şu faktörlerin rol oynadığını düşünüyorum: Freud açık-

ça kendi ilk "topik" ayrımını, yani topografik görüşü eleştirmediğine, bundaki yanlışlıklara ya da yetersizliklere dikkat çekmediğine göre, ikinci "topik"in ilkini içerdiğini düşünüyor olsa gerek. İkinci olarak, dinamik görüş açısıyla "topik" görüş açısını ilişkiye geçirme, bütünleştirme kaygısı rol oynamış olabilir. Gerçekten de dinamik görüş açısı ve psikoseksüel gelişim teorisi ilk "topik" ile ilişkiye geçirilemezken, ikinci "topik" için belli bir ilişki söz konusudur. Üçüncü olarak, kaynağındaki cinsel ve saldırgan özelliklerinden arınmış bir libido fikri Ben'in işlevlerini açıklamaya imkân verir gibi durmaktaydı. Dördüncü olarak da, sanırım ilk "topik"te yerleştirilmeyen Üst Ben kavramı, insan psişizmasını açıklamak bakımından kendini zorunlu olarak kabul ettiriyordu. Freud'un ikinci bir topiğe ihtiyaç duymasında daha pek çok faktör söz konusu edilebilir. Ancak şunu hemen belirtelim ki, Lacan ikinci "topik" tarafından sağlanan bazı teorik avantajları ilki çerçevesinde elde tutmayı başarabilmektedir.

İkinci "topik" ya da diğer bir deyişle yapısal görüş çerçevesinde psişik aygıt Id, Ben ve Üst Ben'den oluşur. Yeni doğan bebeğin tüm psişizmasını oluşturan Id, bilinçdışı itkilerin kökeninde yer alır. Freud, bilinçdışı ile Id'i çoğu kez eşanlamlı olarak kullanmış ise de, bu tutumu, izleyen analistler tarafından çok eleştirilmiştir. Bu konudaki Lacan'cı yaklaşımı ileride tartışacağız. Id haz ilkesine göre çalışan, sürekli dolayımsız tatmin arayan en arkaik psişizma bölümüdür. Id'de zaman, mekân ve mantıklı yargı tanımayan "birincil süreç" düşüncesi hakimdir.

Ben, Id'den farklılaşarak oluşan, Id'in "gerçeklik ilkesi" çerçevesinde dönüşümüne dayanan ve gücünü, bastırmalar sayesinde kaynağındaki seksüel ve saldırgan eğilimlerinden sıyrılmış, "nötralize" bir libido'dan alan psişizma bölümüdür. Temel işlevi yargı gücü sayesinde gerçekliği değerlendirmek, gerçeklik ile Id'den kaynaklanan ve sürekli tatmin arayan dürtüler arasında uyum sağlamaktır. Ben'de yargı gücü, gerçekli-

gin ve koşulların değerlendirilmesine dayanan "ikincil süreç" düşüncesi egemendir.

Ben, gerçekliğin koşullarına uymayan dürtü ve arzuların bilinç alanına girmesine engel olacak savunma mekanizmasına sahiptir. Bastırma ve Ben'in Id'in isteklerine karşı koymada kullandığı diğer mekanizmalar bilinçdışıdır; bu nedenle bilinç ile Ben'i özdeşleştirmek yanlış olur. Ancak gerçekliği değerlendirme, akıl yürütme, vs. gibi Ben işlevleri bilinçlidir.

Üst Ben, Ben'in bir bölümünün kültürel faktörleri içselleştirmesi ile ortaya çıkan ve gene geniş ölçüde bilinçdışı olan psişizma bölümüdür. Kendisinin de belirttiği gibi Freud, daima insanın zannedilenden çok daha "ahlaksız" olduğunu göstermesi yüzünden eleştirilmiştir, ama o aynı zamanda insanın, kendisinin sandığından çok "ahlaklı" olduğunu da göstermiştir.

Üst Ben, temelleri "anal dönemde" atılmakla birlikte, esas olarak Oidipus döneminin mirasçısıdır. Özellikle ensest-yasağının içselleştirilmesi, babanın yasağının tanınması ile başlayan bu süreç giderek diğer kültürel ahlak değerlerinin içselleştirilmesiyle tamamlanır.

Şimdi Freud'un içgüdü kuramındaki tarihi gelişim bakımından son aşamayı şöyle özetleyebiliriz: Freud geniş ölçüde cinsel kökenli olduğuna inandığı yaşam içgüdülerinin (Eros) yanında, insanın yıkıcı ve saldırgan eğilimlerinin kökeninde yer alan "ölüm içgüdüsünün" de (Tanatos) bulunduğunu düşündü. Ölüm içgüdüsü de (Tanatos) başlangıçta narsistik, yani kendi öz bedenine yönelik iken, daha sonra nesneye taşınmaktaydı. Tanatos konusuna ileride döneceğiz.

Demek ki, Freud yukarıda ifade etmeye çalıştığımız beş temel yaklaşıma dayandırmaktadır teorisini: Dinamik, topografik, gelişimsel, ekonomik ve yapısal görüşler...

Freud kavramlarının gelişimini tarihi bir çerçevede vermeye çalıştıktan sonra, artık kuramın bizim buradaki konumuzu ilgilendiren bazı bölümlerini ön plana çıkarıp, yer yer Freud sonrası

analistler ve Lacan'ı da söz konusu ederek tartışmaya girişebiliriz. Eğer yanlış anlamıyor isem, Freud kuramı bazı çelişkiler taşır ve gene yanlış değerlendirmiyorsam, Lacan bu sorunlara en uygun çözümleri getirir. Söz konusu çelişkilere de yeri geldiğinde değineceğim.

Burada Freud'u ve diğerlerini ele alırken aslında temel olarak birinci ve ikinci "topik" ayrımları değerlendireceğim; içgüdü kuramı, dinamik görüş gibi noktaları bu "topik" ayrımlar çerçevesinde tartışacağım. Şunu da hemen belirteyim ki, gerekmedikçe orijinal Freud metinlerine başvurmayıp genellikle ortodoks analist Otto Fenichel [3] ile yetindim.

Lacan'ın geniş ölçüde sadık kaldığı birinci "topik" ayrımını ve bu sadakatin gerekçesini görmek için öncelikle Freud'cu içgüdü anlayışına bakmakta yarar var.

Fransızca ve İngilizce metinlerde pek çok anlam kargaşasına neden olan "içgüdü" (*instincts*) ve dürtü (*pulsion*) kavramlarını -buradaki incelememiz ayrıntılı bir tartışma gerektirmediğinden- genellikle eşanlamda kullanacağız.

Freud'a göre içgüdü ya da dürtü, biyolojik olanla psişik olan arasında bir kavramdır. Ancak organizma-psişizma ikiliğinden kaçınan Freud, içgüdüyü tamamen psikolojik bir anlamda kullanır: Bedenden kaynaklanan bir uyarımın "psişik temsilcisi." Bir anlamda içgüdüler, sözgelimi bedendeki uyarımı koşullandıran hormonlar, refleks mekanizmaları, vs. değil, bunların psişizmadaki yaşantılanmaları, korelatlarıdır.* Bu "psişik temsilci" konusunun Lacan yorumumuz bakımından nasıl bir önem kazandığına ileride değinmeye çalışacağım.

Klasik Freud kaynaklarına sadık kalan Fenichel, içgüdülerin üç öz niteliği üzerinde durur:

[3] Otto Fenichel, *La Théorie Psychanalytique des Névroses*, Presses Universitaires de France, 1933.

* *Korelat*: Aynı şeyin bir başka açıdan görünümü.

1- İçgüdünün amacı tatmindir. Tatmin ise organik kökenli uyarımın sonlandırılmasından ibarettir.

2- İçgüdünün nesnesi, dış dünyaya ait, sayesinde tatminin elde edileceği herhangi bir nesnedir.

3- İçgüdünün kaynağı ise organizmadaki fizikokimyasal olaylardır.

Fenichel, içgüdüleri iki ana başlık altında inceler: Basit fizik ihtiyaçlarla koşullandırılanlar (açlık, susuzluk, vs.) ve cinsel ihtiyaçlardan kaynaklananlar. İlk gruptaki içgüdüler bireyin yaşamını sürdürmesi bakımından psişik bir itici güç sağlarken, ikinci grup türün devamlılığı hedefine yöneliktir. Fenichel'e göre bu ilk grup, psikanaliz açısından önem taşımaz. Psikanaliz açısından aslında bireyin değil, türün devamlılığına yönelik olan cinsel içgüdülerin anlamlı olması ilginç bir noktadır kanısındayım: Bu nokta antropolojik açıdan tartışılabilir. Doğal eğilimleri kontrol altında, baskı altında tutan kültür, bireyin devamlılığından ziyade türün devamlılığını hedef almış gibi duruyor. Bir anlamda kültür, türün devamlılığı için bireyin cinsel dürtülerini yeniden biçimlendiren bir yapılanma olarak görülebilir.

Cinsel içgüdülerse çok daha geniş ve karmaşık bir örgütlenmeye dayanırlar. Bu içgüdüler kaynağındaki tatminden sapabilir, amaçlarını ve nesnelerini değiştirebilirler. Nitekim daha önce cinsel içgüdülerin enerjisi olan libidonun nasıl farklı evrelerden geçtiğine değinmiştik.

Yeni Freud'cu sosyo-kültüralist Amerikan okulunun temsilcisi yazarlar, Freud'u libido konusunda eleştirirler. Daha önce Jung libidoyu bir yaşam enerjisi gibi görmüş, libidonun kaynağını cinsel içgüdülerden aldığı tezini reddetmişti. Jung'a göre libido, tüm içgüdülerin enerjisi idi adeta. Yeni Freud'cular ise biyolojik gereksinimleri kabul etmekle beraber, özellikle libidonun biyolojik olarak farklı evrelerden geçmesinin değil, bu evrelerde çocuğun karşılaştığı kültürel faktörlerin önemli olduğunu savlarlar.

Sullivan, pek çok bakımdan Adler'e oldukça yakın bir yazar gibi görünür; içgüdüler konusunda insanın doğuştan bir "güçlü olma ihtiyacı" olduğunu ileri sürer. Bu ihtiyaç doğuştan tam anlamıyla tamamlanmış bir içgüdü olmasa bile, erken früstrasyonlar (düş kırıklıkları) psişizmada böylesi bir ihtiyacı ortaya çıkarırlar: Güçsüzlük ve yetersizlik durumunun kaçınılmaz sonucudur bu.[4]

İçgüdüler konusunda Lacan'ın vurguladığı şey, doğuştan bazı biyolojik ihtiyaçlarımızın olması ve bunların özellikle anne tarafından karşılanması olgusudur. Ön plana, bir doyum kaynağı olan anne ile "tatmin-früstrasyon" çizgisinde geçen ilişkiler taşınmıştır, yoksa içgüdülerin mahiyeti, vs. değil. Hatta Lacan'a göre içgüdülere cinsel kimliğini kazandıran şeyin bizzat kültürün baskısı olduğu bile savunulabilir. Belki biraz iddialı bir yorum olacak, ama bence Lacan'a göre biyolojik gereksinimler neyse odur ve anne ile ilişkide dolayımsız tatmini ararlar. Ancak kültürün düzeni, bir simgesel yasayı (anne ile cinsel ilişki yasağı) çocuğa kabul ettirmekle, ne ise o olan, yani kendinde hiçbir anlam taşımayan biyolojik ihtiyaçlara cinsellik adını koyar, böylece biyolojik gereksinimleri *kültürün anladığı anlamda* cinselliğe dönüştürür. Şimdi burada Lacan ile sosyo-kültüralist ekol arasında köktenci bir farklılık ortaya çıkıyor; yeni Freud'cular farklı kültürel faktörleri söz konusu ederken, Lacan tüm kültürlere özsel olan kültürden söz ediyor aslında. Bu sebeple bundan sonra Lacan bağlamında ele aldığım kültürü, "Kültür" şeklinde yazarak ayrımı belirtmeye çalışacağım.

Fenichel, içgüdüleri Eros ve Tanatos şeklinde ikiye ayırmanın pek yerinde olmadığını düşünür. Sanırım Lacan da bir ölçüde katılır buna. Fenichel'in bu düşüncesinin temellerini araştıralım.

Freud esas itibariyle cinsel kökenli yaşam içgüdüleri yanında, yıkıcı saldırgan davranışların kökeninde yer alan Tanatos'un, yani

[4] Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, William Alanson White Psychiatric Foundation, 1947.

ölüm içgüdüsünün de var olduğunu ileri sürdüğü zaman, bu içgüdünün de esas amacının biyolojik kökenli içsel uyarımları ortadan kaldırmak olduğunu düşünmüştü. Eski inorganik yaşamın kayıtsız devinimsizliği tam bir tatmin, yani içsel uyarımlardan kurtulma olduğuna göre, "yaşam ölüme doğru giden dolambaçlı bir yol gibi" de ele alınabilirdi. Freud bu şekilde intihar ve savaş gibi olguları açıklayabileceğini sanmıştı. Ölüm nostaljisi tam bir tatmin arayışı gibi göründüğüne göre, Fenichel, Eros ve Tanatos'u birbirinden ayırmak için pek önemli bir neden olmadığını söylemekte haklı gibi duruyor. Gerçi Fenichel de yıkım ve ölüm arzularının mevcudiyetini kabul eder; ancak o, gerek Eros'un gerekse Tanatos'un bir ve aynı ilkeden, "süreğenlik ilkesinden" türediğini söyler. Psişizmanın temel amacı, yani "haz ilkesi" içsel uyarımları ortadan kaldırmak iken, Eros ve Tanatos bu ilkeyi gerçekleştirmenin farklı yolları olarak ortaya çıkarlar. Gerilimlerden ve uyaranlardan kurtulma ilkesi olan "süreğenlik ilkesi" esastır; haz, süreğenliğin sağlanmasından, organizmanın içsel uyaranları nötralize etmesinden başka bir şey değildir.

Yeni Freud'cular ölüm içgüdusünü reddederler ve saldırgan duyguları daha çok früstrasyonlar karşısındaki bir reaksiyon olarak değerlendirirler:

> Bu açıdan ölüm içgüdüsü, Eros ortaya çıkmadığı ölçüde gelişen ve yayılan hastalıklı bir olgudur. Ölüm içgüdüsü, Freud'un kuramında önerdiği gibi normal biyolojinin değil, psikopatolojinin bir parçasıdır... Uygun koşullar yoksa ölümseverlik eğilimleri ortaya çıkacak ve insana egemen olacaktır.[5]

Melanie Klein'in ilginç psikanaliz teorisine ileride ayrıca değineceğiz. Ama şimdilik şunu söyleyelim ki, Klein yeni Freud'cuların tersine, ölüm içgüdüsüne temel bir işlev yükler ve hatta Üst Ben'in gelişiminde özellikle bu içgüdünün işlevine dikkat çeker.

[5] Erich Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman, Nalan İçten, Payel Yayınları, 1979.

Anladığım kadarıyla Lacan da tatminin esas itibariyle uyarımlardan kurtulmak olduğunu kabul eder. Ancak en çarpıcı örneğini her türlü gereksinimi dolayımsızca karşılanan, demek ki mutlak bir tatmin durumunda yaşayan dölyatağındaki ceninde bulan eksiksiz, devinimsiz mutluluk, yani Nirvana'da Kültür'ün düzenine düşman olan şeyi görür Lacan. Kültür, anne ile ilişkiyi simgesel bir ensest yasağında yasaklarken, aslında dolayımsız tatmini, Nirvana'yı, ölümü yasaklar. Kültürel yaşamın düşmanıdır ölüm; yani anneye dönme. Eğer anne ile dolayımsız hazzın yasağı olmasa, biyolojik varlık kültürel "özne"ye dönüşemez. Kültür'ün yasası olan Babanın Yasası bu nedenle Kültür için zorunlu, dolayısıyla *evrenseldir*. Görüldüğü gibi (bence) Lacan esas olarak içgüdü kuramının bütününde doğa-Kültür karşıtlığını ele almaktadır. "İnsanlaştırıcı Kastrasyon" anneden, annenin kendi penis eksikliği ve imrenmesi nedeniyle kendi fallusu gibi yaşantıladığı yavrusunun kültür adına kastre edilmesidir. Ve çocuk bir fallus *olarak* kastre edilir, yani eksiksizlik, "narsistik omnipotens" (kadiri mutlak), annenin eksiği olan şey olarak kastre edilir aslında.

Freud'un birinci "topik" ayrımının ve aslında bütün psikanalizin temel kavramı bilinçdışıdır. Hatta Freud psikanalizin bilinçdışının bilimi olduğunu ve bu nedenle fizikle kimyanın ayrı sorgulama alanları olan farklı bilimler olması gibi psikanaliz ile psikiyatrinin de farklı bilimler olduğunu, dolayısıyla karşılaştırılmalarının yersiz olacağını söyler.[6]

Freud dâhiyane epistemolojik görüşlere sahip olmakla birlikte (sözgelimi *Metapsikoloji'nin* ilk sayfaları neredeyse 1960'ların Althusser'inin elinden çıkmış gibidir) bu yoruma katılamıyorum; psikanalizin bilgi nesnesinin bilinçdışı olamayacağına daha önce değindim.

O halde bilinçdışı nasıl bir nesnedir? Simdi bu soruyu göz önüne alalım. Bilinçdışı "teorik-hipotetik" bir nesnedir; yoksa

[6] Sigmund Freud, *The Question of Lay Analysis*, Standard Edition 20

elbette beynin belli bir bölgesi değil. Psişik olayları gerçek nesnelerde somutlaştırarak düşünmek çocuksu bir düşünce olurdu.

Fenichel "bilinçdışının" teorik bir hipotez olmasını şu satırlar ile özetler:

> Bilinçdışının var olduğu, psikanaliz bilinçli fenomenleri bilimsel olarak açıklamaya ve anlamaya çalıştırdığı andan itibaren kendini kabul ettiren bir varsayımdır. Bu varsayım olmaksızın, sadece kendi ilişkileri içindeki bilincin verileri anlaşılmaz olarak kalırlar; bu varsayım sayesinde tüm bilimsel başarıları karakterize eden bir şey imkân dahiline girer: Geleceği önceden söyleyebilmek ve sistematik bir etki yaratabilmek.[7]

Bilinçdışı varsayımı şu olguları açıklar: Post-hipnotik telkinlerin esas sebepleri fark edilmeksizin yerine getirilmesi, rüyaların gizli içeriğinin kavranabilmesi, dil sürçmelerinin, vs. anlamının ortaya konabilmeleri, belli problemlerin kişi farkına varmaksızın çözüme ulaştırılması, psikanalitik tedavinin başarılı sonuçları, vs...

Şimdi, daha önce gördüğümüz gibi, bu olguları açıklamanın tek yolu psikanalitik bilinçdışı kavramı olsaydı hiçbir epistemolojik sorun kalmazdı. Oysa yukarıda söz konusu edilen olguların en azından bir kısmını olgu haline getiren hem bir anlamda teorinin kendisidir hem de bu olgular başka varsayımlarla açıklanabilir.

Bu noktada Lacan'ın tutumu oldukça farklı gibi görünüyor. Lacan bilinçdışını adeta mantıki bir zorunluluk ile ispat eder. Bilinçdışı Lacan'da, onun dil-insan ilişkisi anlayışının mantıki ve kaçınılmaz bir sonucudur: Bilinçdışı, dil'in mantıki bir içerimidir. Bir başka deyişle bilinçdışı, "dil (simge)-insan ilişkisi" anlayışının "totolojik-*a priori*" bir neticesidir.

[7] Otto Fenichel, *La Théorie Psychanalytique des Nevroses*, Presses Universitaires de France, 1933.

Şimdi bilinçdışının içeriği konusuna gelelim: Bilinçdışının içeriği ya hiçbir zaman bilinçli olmamış ya da önceleri bilinçli olup da sonradan bilinçdışına bastırılmış materyalden oluşur. Öncelikle bu söz konusu materyalin mahiyetini, sonra da bastırma mekanizmasını tartışalım. Ancak "bir şeyleri bastırma" metaforunun ortaya çıkarabileceği bir yanlış anlamayı şimdiden düzeltmekte yarar var: Bilinçdışı, bilinçdışı arzuların bastırıldığı bir havuz değil, bilinçdışı olmuş tüm arzuların toplamı ve dinamik ilişkileridir; bunlardan başka bir bilinçdışı yoktur. En azından Lacan'ın anladığı manada bilinçdışının bundan ibaret olduğunu söylemek yanlış olmaz. Aslında klasik metinlerde bilinçdışını, bilinçdışı materyali işleyen bir aygıt gibi gören bölümler mevcuttur. Ancak doğru yorumun, bilinçdışı işleyişin, bilinçdışı materyalin kendi dinamiğinden ibaret olduğu şeklinde verilebileceğini düşünüyorum.

Bilinçdışı içeriğin mahiyetinin içgüdüler olduğu söylenir. Aslında bu bir kısa söyleme tarzıdır. Yoksa içgüdülerin, duygulanımların, heyecanların bilinçdışı olduğu düşünülemez. Bilinçdışı olan, bunlara denk düşen fikirlerdir.

Sözgelimi, bilinçdışına bastırılan, organizmanın içinden kaynaklanan uyarımlar değildir. Ancak bunlarla ilişkide bulunan fikirler bilinçdışına bastırılır. Eğer belli bir içgüdü belli bir fikre bağlı olmasaydı, bu içgüdü hakkında hiçbir şey öğrenemezdik psikanaliz yoluyla.

Çıkan sonuç şu: Kişi belli bir duygulanım ve heyecanı bilinçli olarak yaşantılar, ancak bunlara denk düşen fikirler her zaman bilinç alanında yer almaz; esas fikirler bilinçdışı kalırken, bunların yerine başka fikirler bilinç alanını kaplar: Kişi duygularını tamamen farklı fikirlerle yorumlayabilir.

Demek ki bilinçdışına bastırılan fikirsel temsilcilerdir, neyse o olan yani, doğal haldeki içgüdüler değil. Bu yorum bizi iki açıdan Lacan'a yaklaştırır. İlk olarak, bilinçdışı simgelerden oluşur, çünkü simgeselleşmemiş bir düşünce düşünülemez. İkinci olarak

da, bilinçdışı tamamen simgesel kültür yaşantısının sonucudur.

Fenichel tam anlamıyla bilinçdışı duygulanımlardan söz etmekle birlikte, bunun tartışmaya değer bir yorum olduğunu sanmıyorum.

Ancak burada bir güçlükle karşılaşıyoruz. Önceleri bilinçli olan fikrin bilinçdışına bastırılmasını anlamak kolaydır. Ancak Freud, bilinçdışı materyalin bir bölümünün hiçbir zaman bilinçli olmadığını da söyler. Eğer bilinçdışı fikirlerden oluşuyorsa, hiçbir zaman bilinçli olmamış, bir başka deyişle simgeselleşmemiş bir fikri nasıl yorumlamalı? Kanımca Freud bu soruyu açık bırakmıştır ve gene sanırım Lacan'da uygun bir yanıt vermeye yetecek ipuçları vardır.

Şimdi sorunu daha açıkça formüle etmek için Freud'un "bastırma" mekanizması hakkında söylediklerine bakalım.

> Gerçekte bilinç ile bilinçdışı arasındaki karşıtlığın dürtüye uygulanamayacağını düşünüyorum. Herhangi bir dürtü asla bilincin nesnesi olamaz, yalnızca bu dürtüyü temsil eden temsilci için söz konusudur bu. Fakat bilinçdışında da dürtü sadece temsil edilerek ve bu temsil edilmiş biçimiyle var olabilir. Eğer dürtü bir temsilciye bağlı olmasaydı ya da duygulanım durumu biçimi altında ortaya çıkarmasaydı, söz konusu dürtü hakkında hiçbir şey bilemezdik...
>
> Aynı şekilde bilinçdışı duyum, duygulanım, heyecanlanım gibi konuları ilgilendiren soruya verilecek yanıtın da kolay olduğu düşünülüyor olsa gerek. Halbuki bir duygulanımın özü, algılanmış, yani bilinç tarafından ayırt edilmiş olmasıdır. Böylece duyumlar, duygulanımlar, heyecanlanımlar için bilinçdışı olma imkânı tamamen kapanmış oluyor. Fakat biz psikanalitik pratikte bilinçdışı aşklar, kinler, öfkelerden bahsetmek gibi bir alışkanlığa sahibiz; hatta kaçınılmaz olarak karşımızda şu garip bileşkeyi görüyoruz: Bilinçdışı suçluluk bilinci. Dahası, paradoksal biçimde bilinçdışı kaygıdan (*angoise*) söz ediyoruz.

Bu şekilde konuşmakla "bilinçdışı dürtüden" söz ettiğimizden daha anlamlı mı konuşmuş oluyoruz?

Gerçekte olay burada farklı bir şekilde ortaya çıkıyor. Öncelikle bir duygulanım ya da heyecanlanım çeşidinin algılanması, ancak bununla birlikte bilinmemesi pekâlâ mümkün olabilir. Dürtünün kendi öz temsilcisi bastırılmış olabilir ve o haliyle de bilinç tarafından bu ikinci temsilcinin tezahürü gibi değerlendirilebilir. Biz esas bağlantıyı saptadığımızda, kökendeki heyecanlanım biçimini bilinçdışı diye isimlendiririz, oysa duygulanım asla bilinçdışı olmamıştır, bastırmaya maruz kalan sadece temsilcidir.[8]

Demek ki Freud, bizim yukarıda fikirler ya da Lacan bağlamında simgeler ile ifade ettiğimiz şeyi "temsilci" kavramıyla düşünmektedir. Bu saptama, "bastırma" mekanizmasını anlamak ve bastırma mekanizmasına Lacan'ın getirdiği açıklama ile bağlantı kurmak bakımından önemli.

Bu durumda dürtünün psişik temsilcisinin bilinçte yer almayı reddeder görünmesine dayanan kökensel bir bastırmayı, bastırmanın birinci aşamasını kabul etmek yoluna gidiyoruz. Bununla bir fiksasyon ortaya çıkar ve bundan itibaren tekabül eden psişik temsilci bozulmaz bir şekilde devamlılığını korur, üstelik dürtü de bu temsilciye bağlı kalır...
Bastırmanın ikinci aşaması, yani kelimenin tam anlamıyla bastırma, kökensel bastırılmış temsilcinin uzantılarını ya da başka kaynaklardan gelmekle birlikte bu bastırılmış temsilci ile çağrışımsal bir ilişkide bulunan düşünce zincirlerini ilgilendirir. İşte bu ilişki nedeniyledir ki, bu ikincil temsilciler de kökensel olarak bastırılmış temsilcilerle aynı kaderi paylaşır. Kelimenin tam anlamıyla bastırma, demek ki aslında olay olup bittikten sonra gerçekleşmiş bir bastırmadır.[9]

[8] Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1978.
[9] Sigmund Freud, *agy*.

Demek ki Freud iki tip bastırma ayırıyor; Kökensel bastırma ve "kelimenin tam anlamıyla bastırma." Kelimenin tam anlamıyla bastırmada, bastırılan psişik temsilciler aslında kökensel olarak bastırılmış temsilci ile ilişkisinden ötürü bastırmaya maruz kalırlar. O halde kökensel bastırma neye dayanır? İleriki bölümlerde "bastırma"da rol oynayan mekanizmaları daha ayrıntılı göreceğiz. Ancak şimdiden söyleyelim ki, Freud bu konuya açıklık getirmemektedir. Lacan'dan hareketle soruna bir yanıt bulunabileceğini sanıyorum.

Önemli bir nokta da şu: Freud, yine bizzat aynı kitabında "bilinçdışı birincil süreçleri" incelerken bilinçdışında dürtü-temsilci bağlantısının "bilinç" alanındakinden çok daha oynak olduğunu, yani dürtülerin bilinçdışında bir temsilciden diğerine kolayca kaydığını söylerken, yukarıda aktardığımız bölümde kökensel bastırmada, dürtü ile psişik temsilcisi arasında bozulmaz bir bağlantı olduğunu -adeta bir bilmece gibi- ileri sürmekte. Çelişki nasıl açıklanabilir? Sanırım Freud'da bu soruya da cevap bulamayız. Ama bu soruma da yine Lacan'dan hareketle belli bir yorum getirebileceğimizi düşünüyorum.

Şimdilik söz konusu sorunları çözmeyi ileriki bölümlere bırakarak Lacan'ın bastırma konusundaki görüşünü kısaca ve kabaca ifade edelim. Lacan'ın bastırma mekanizmasını açıklaması dilbilimsel metafor kavramına dayanır. Metafor, bir söylemde dilbilimsel bir gösterenin yerine onunla eşzamanlı (senkronik-paradigmatik) ilişkide bulunan bir başka gösterenin ikâme edilmesi edimidir. Böylece gösterilen değişmeden kalmakla beraber, *gösterilenin* kökensel göstereni yerini başka bir gösterene bırakmış olur. Bir örnek aydınlatıcı olacaktır:

"*Daha hayatının gençlik yıllarındaydı*" cümlesinde, "gençlik yılları" yerine "bahar" ikâme edilebilir: "*Daha hayatının baharındaydı*". Lacan'a göre insan kendi gerçekliğini giderek üst üste yığılan metaforlarla düşünür, böylelikle kendi gerçekliğiyle düşüncesi arasında bir uçurum meydana gelir. Üst üste yapılan

metaforlar ardında bilinçdışı simgeler kalmıştır. İnsan kendi gerçekliğini giderek daha toplumsallaşmış simgelerle düşünür ve dile getirirken esas çıplak gerçekliğini dile getiren simgeleri geride, bilinçdışında bırakmış olur. Kültürün simgesel düzeninin sağladığı, hatta empoze ettiği metaforlar zinciri, bastırmadan başka bir şey değildir, insan biyolojik bir varlık'tan Kültürel bir "özne" olma yolunda, temel dürtülerine toplumsallaşmış tatminler aramak suretiyle ilerler. O halde "gerçeklik ilkesi" denen şeyde kastedilen "gerçeklik" doğal bir gerçeklik değil, kültürel bir gerçekliktir ve bu ilke de "haz ilkesine" tam anlamıyla karşıt sayılamaz. Gerçeklik ilkesi altında "özne", ilkel dürtülerine kültürel tatminler arar. Her kültürel isteğin ardında bilinçdışı bir arzu yatar. Peki ama Kültür özneyi nasıl kendine çeker; bunu ileride göreceğiz.

Demek ki Lacan'a göre bastırma, simgesel arzulara toplum tarafından kabul gören daha "uygar" simgelerin ikâme edilmesinden ibarettir. Bu durumda Lacan'cı analizin dilsel bir regresyon süreci olarak görülebileceğini ileri sürmek yanlış olmaz.

Freud'un ikinci "topik" ayrımı bakımından olaya yaklaştığımızda, Lacan'ın Freud'a daha az sadık kaldığı görülür. Şimdi bunun nedenlerini, ikinci "topik" ayrımını biraz ayrıntılı olarak izleyerek görelim.

Freud'un ikinci "topik" ayrımında psişizmanın İd, Ben ve Üst Ben katmanlarından oluştuğuna ve bu ayrımın psikoseksüel gelişim ile ilişkili olarak da yorumlanabileceğine değinmiştim.

Yeni doğan bebekte, yani oral dönemde psişizmanın bütünü İd'den oluşur. Bu açıdan yaklaşınca İd'in bilinçdışından farklı bir kavram olduğu kolayca ortaya çıkar. Bilinçdışı bastırılmış temsilcilerden oluşmuş ve sadece eşzamanlı bir kavram iken, yani psişik aygıtın sadece eşzamanlı bir kesitinde söz konusu edilebilirken, İd çok daha biyolojik ve art zamanlı bir yönü de olan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bir başka deyişle, bilinçdışının en arkaik psişizma bölümü olduğu iddia edilemezken,

Id için bu söylenebilir. Eşzamanlı bir düzeyde ele alındığında ise Id biyolojik kökenli bir kavramdır: Libidonun, içgüdüsel enerjilerin kaynağıdır Id. Id için bilinçdışına yüklenen "birincil süreç" özellikleri, haz ilkesine tabi olma, ahlak ve mantık tanımama gibi özellikler sayılabilirse de -eğer Id'in doğuştan getirdiğimiz psişizma olduğu düşünülürse- hiçbir simgesel içerik taşımıyor olması gerekir. Bu sebeple "bilinçdışı" ve Id kavramlarının örtüşmediğini düşünüyorum. Çünkü birinci "topik" ayrımda "bilinçdışı", psişik temsilciler, fikirler, simgelerden oluşur. Belki bu noktada Freud'un birinci "topik" ayrımına dayanarak ileri sürdüğü "kökensel bastırılmış materyalin" Id olduğu düşünülebilir. Ancak Freud, hem kökensel bastırılmış materyalin psişik temsilci olması bakımından ikincil bastırılmış materyalden farklı olmadığını açıkça söyleyerek hem de ikincil materyalin çağrışımlar yoluyla birincil materyale bağlı olduğunu ileri sürerek, birincil materyalin "id" niteliğinin altını çizmektedir.

Bu durumda, bilinçdışının simgesel olmayan hiçbir şey içermediğini kabul ettiğine göre, Lacan açısından bir tek uzlaşım yolu kalmaktadır: Art zamanlı inceleme ile en arkaik psişizma olan Id'in zaman içinde dönüşüp simgesel bir yapılanma kazanmış olması. Sanırım Lacan, Id kavramını kullandığında aslında böyle bir yola gitmektedir.

Şimdi art zamanlı bir kavram olarak Id'i ele alırsak, en eski insan psişizması ile karşılaştığımızı söylemiştik. Demek ki henüz oral dönem söz konusudur. Bu dönemde cinsel amaçlar otoerotik niteliktedir. Çocuk omnipotent (kadiri mutlak) bir eksiksizlik yaşamaktadır. Kendi ile dışarısı arasındaki ayrım netleşmemiştir. Henüz Ben gelişmediği için "gerçeklik duygusu" söz konusu değildir. Çocuğun tek eğilimi olan içsel gerilim ve uyarımı ortadan kaldırmak (tatmin) bilinç kaybı ile birlikte gider; karnı doyan çocuk uykuya dalar.

Lacan'ın da yaşamın başında böylesi bir *solipsist* (tekbenci) dönem varsaydığını kabul etmek gerek. İnsanın kendini öteki-

lerden ayırmasının çekirdekleri, Lacan'ın narsistik dönemi olan Ayna Evresi'nde temellendirilebilirse de, esas itibariyle bu ayrım, simgenin dolayım sağlayan niteliği sayesinde gerçekleşir.

Şimdi Ben ve gelişimine geçelim. Ben'in gerçekliği değerlendiren ve Id'den kaynaklanan dürtüler ile gerçeklik arasında uyumu sağlayan, bu amaçla hazzı erteleyen, hatta esas yatağından saptıran psişizma bölümü olduğuna değinmiştim. Ben işlevleri, çocuk hazzı elde etmek için dış dünyada bir şeyleri değiştirmeye yöneldiğinde kendini gösterir.

Benin dünyadan ayrışarak kendilik halini alması, anne-çocuk ilişkilerindeki "tatmin-früstrasyon" diyalektiğine dayanır. Yaşamın başında yer alan tekbenci dönem früstrasyonlar sayesinde yıkılır. Klasik yaklaşıma göre, eğer her ihtiyaç anında karşılanmış olsa, arkaik Ben'in gelişmesine imkân olmazdı. Anne-çocuk ilişkisinin kaçınılmaz bir boyutunu oluşturan früstrasyonlar sayesinde çocukta bir gerçeklik duygusu gelişmeye başlar, Id'in bir bölümü dönüşerek dış dünyanın koşullarını değerlendirmeye başlar: Arkaik Ben.

Fenichel'e göre psikozda, özellikle katatonide* gözlediğimiz nesnelerin net bir şekilde ayrışmaması, Ben ile Ben olmayan arasındaki sınırların yitirilmesi, kinestezik duyumların (vücuttan kaynaklanan duyumlar) ön plana çıkması gibi olgular, psikotik "gerileme"nin şiddetini göstermektedir. Bu sebeple psikotik hastayı incelerken "arkaik Ben" hakkında bilgi sahibi olabiliriz.

Çocuğun bu dönemde yaşantıladığı narsisizm, kendilik duygusuna aşırı bir önem verilmesi, tam bir benmerkezcilik ile karakterizedir. Tam anlamıyla omnipotent olma ile içgüdüsel gerilimleri ve uyarımları ortadan kaldırma bir ve aynı şey olarak kalır.

Çocuk giderek omnipotent olma, kendi dolayımsız tatmin kaynağı olma arzusunun sonuçsuz kaldığını algılar ve erişkinin

* *Katatoni*: Şizofreninin bir tarzı. Bu durumdaki hastalarda hareket etmeme, konuşmama, yemek yememe, verilen bir pozisyonu saatlerce aynen koruma gibi belirtiler görülür.

omnipotensini paylaşmaya yönelir. Böylece erişkinin sevgisi, bu sevgiyi kazanmak ve kaybetmemek arzusu ağırlık kazanmaya başlar.

Dış dünyanın koşulları çerçevesinde gerçekleşen früstrasyonlar, gerçeklik duygusunun yanında "gerçeklik ilkesi"nin de gelişmesine ışık tutar. Çocuk, davranışlarının muhtemel sonuçlarını değerlendirmeye başlar. Böylece gerçeklik ilkesi, dolayımsız tatmin arayışının yerine, gelecekte vaat edilmiş bir tatmini ikâme etmeye dayanır. Aşağıda göreceğimiz gibi, Lacan'ın gerçeklik ilkesinden anladığı şey de bu metaforik mekanizmadan ibarettir bir yönüyle.

Dış dünya ile Ben'in ayrışmasını, gerçeklik prensibinin oluşmasını koşullandıran oral früstrasyonların anneye bağlı olduğu açıktır. Ancak söz konusu früstrasyonlar kaçınılmazdır bir anlamda. Çocuğun oral dönemde ayrıştırmaya başladığı tek nesne olan anne, gidiş-gelişleri ile narsistik omnipotensi yıkar; anne çocuğa tabi bir nesne değildir.

Sullivan, parataksik kipliği ele alırken, yeni doğan çocuklarda Ben ile Ben olmayan'ın, önce ile sonranın, kendilik bilincinin ayrışmadığını söyler.[10] Anne imgesi giderek ve çok belirsiz bir şekilde gelişmeye başlar. Bu imge öncelikle kendinin bir bölümü olarak yaşantılanırsa da, "İyi Anne", yani tatmin eden anne ile "Kötü Anne", yani früstre eden anne imgelerinin bağlantısızlığı bu imgeye gerçeklik statüsünü vermeye başlar.

Bu aşamada Lacan'a dönmekte yarar var. Öyle görünüyor ki, klasik teoride oral früstrasyonlar tamamen biyolojik bir çerçevede geçmekte, kültürel bir gerçeklikten ziyade doğal bir gerçekliği ayrıştırmaktadır. Bu durumda insan gerçeklik ilkesi ile en azından çocukluk dönemi uzun süren yüksek omurgalıların gerçeklik ilkesi arasında özce bir farklılık olmasa gerek. Oysa Lacan, insan "gerçeklik ilkesinin" söz konusu ettiği "gerçekliğin" doğal bir ger-

[10] Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, William Alanson White Psychiatric Foundation, 1947.

çeklik değil, insani, simgesel, kültürel bir gerçeklik olduğu görüşündedir. Bir başka deyişle, erken oral frustrasyonların kendisi değil, nasıl simgeleştiği önem kazanır Lacan'da: Çocuklarda bu früstrasyonlar hangi simgeler ile kodlanmaktadır? Nitekim bazı yeni psikolojik araştırmalar insan hafızasının "hatıra imgelerden" ziyade bilişsel (*cognitif*) süreçlerle ilişkili olduğunu, bir başka deyişle simgesel düşünce ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu hafıza anlayışı, oral dönemdeki früstrasyonların ancak simgesel bir dolayım sayesinde kişilik gelişimi üzerine etkili olabileceğini gösteriyor. Nitekim Sullivan'da da yakın bir anlayış bulmak mümkündür:

> [Y]aşayan varlıklar yapıkları tüm deneyimleri belli bir yerde ve belli bir biçimde anlamlı çizgilerle sabitleştirirler. Ancak algılama ya da beyin kabuğunun uyarım durumları biçimi altında değil, daha çok organizmanın ve anlamlı çevrenin söz konusu anda hangi şekilde mevcut olduğunu saptayan şemalar halinde.[11]

Yukarıda Lacan hakkında vardığımız yorumu daha ileriye götürelim, ileride görüleceği gibi, Lacan'da Oidipal duruma geçiş ile simgesel kültürel düzene geçiş aynı anlama gelir. Bu noktayı oral früstrasyonların simgesel niteliği ile birleştirdiğimizde ortaya Lacan'da "erken Oidipus" kavramının bulunması zorunluluğu çıkıyor. Şunu hemen belirteyim ki, böyle bir sonuca ulaşan yalnızca ben değilim. Eğer Lacan için erken Oidipus karmaşasını kabul etmek zorunlu gibi duruyor ise, Lacan ile Klein arasında ilginç bir paralellik var demektir. Klein-Lacan ilişkisine daha ileride değineceğiz.

Demek ki Lacan'a göre anne-çocuk ilişkisindeki doğal (klasik teori çerçevesinde oral) früstrasyonlar çocuk için simgesel bir "yasa-yasak" ile yapılaşır; ne ise o olarak, yani doğal halinde etkili olmaz. Bu simgesel yasa ve yasak ise annenin söyleminde geçen

[11] Harry Stack Sullivan, *agy*.

Babanın Adı'dır. Böylece çocuk Oidipus üçgenine girmiş olur. Früstrasyonların kaynağı yasaklayıcı, yoksun bırakıcı, çocuğu anneden kastre eden "Baba"dır. Dikkat edilirse, böylece kültür, biyolojik bir varoluşu kendi düzenine çekmek için simgesel bir hile kullanılmış olur: Doğal "anne-çocuk" ilişkisini yasaklayan, dolayısıyla çocuk için biyolojik bir önem taşımamakla birlikte birden önem kazanan kültürel baba ile çift değerli özdeşleşme ilişkisi. Aslında elbette doğal früstrasyonlar kendinden bir zorunlulukla "baba"ya, kültüre gönderim yapmaz. Früstrasyonları "baba"ya gönderen annenin söylemidir. O, anne-çocuk ilişkisinde simgesel bir üçüncüye yer verdiği oranda çocuğu kültürün dünyasına bağlamıştır. Böylece çocuk ilk kez bir Nirvana durumu yaşantıladığı annenin *uterus*'undan yine bu *uterus*'un hareketleriyle doğal dünyaya atıldığı gibi, annenin simgesel hareketleriyle de kültürün dünyasına atılarak ikinci bir "doğum travmasında" narsistik omnipotensini yitirir.

Bütün bu yorumlara paralel olarak şunu da söylemek gerek ki, Lacan'da Ben ile Ben olmayan'ın ayrışması, gerçekliğin gerçeklik statüsüne ulaşması özne ile nesne arasına giren simgenin dolayımı sayesinde olmaktadır. Gerçi Lacan'ın narsistik dönemi olan Ayna Evresi'nde Ben (*je*) denebilecek bir şey ortaya çıkmış, ayrışmaya başlamıştır, ama bu sadece bir imkândır ve bu imkânı gerçekleştiren bir dolayım aktıdır; simge kullanmaktır. Çocuk, kültürel babanın, simgenin dünyasına girdiği oranda, annesi ile dolayımsız ilişkisini, eksiksiz solipsizmini yitirir, böylece de kendisini annesinden ayırt etmeye başlar. Kendisini annenin bir parçası (*fallus*u) olarak görmek yerine, annesinden kopmuş bir bütünlük olarak algılar. Ben'in ayrışması demek, Ben'in Ben olmayan'dan ayrışması demektir. Gerçekliğin gerçeklik statüsü kazanmasını koşullandıran süreç de budur zaten.

Klasik teori çerçevesinde Ben'in gelişimini izlemeye devam edersek, artık psikoseksüel gelişim açısından anal dönemde olan çocuğu göz önüne almamız gerekir. Bu dönemde çocuk

hareket kabiliyetini kazanmıştır. Eskiden erişkinlerin sevgisinden beklediği omnipotensi kendisi yakalamaya çalışır. Bu dönemde eğitimin de etkisi ile *sfikter kontrol** de başlamıştır. Yargı yetisi ve simgesel işlevler gelişmektedir. Dilin öğrenilmesi Ben'in oluşumunda önemli bir rol oynar. Bu dönemde çocuk büyüsel düşünce içindedir ve sözcüklere büyüsel bir nitelik yükler. Adeta sözcüklerle dünyaya egemen olmak arzusu söz konusudur. Sullivan, bu dönemdeki çocukta "*parataksik*" düşüncenin egemen olduğunu söyler; yani düşünce henüz mantıki ve dilbilimsel bağlantılarından yoksundur. Sentaks, dolayısıyla mantık kurallarına uymayan bu düşüncede neden-sonuç ilişkisi de yoktur. Erişkin yaşamdaki rüyalara egemen olan da parataksik düşüncedir. Bu dönemdeki çocuk "*otistik*" bir dil içinde düşünür. Bir başka deyişle, kavranılan ona ait kavramlardır ve henüz herkes tarafından kabul edilen uzlaşımsal kavramlara ulaşılmamıştır. Bu özel ve kişisel dil anlayışının Lacan'ın bilinçdışı kavramına geniş ölçüde yaklaşacağını düşünüyorum. Her bilinçdışı kendi diline sahiptir.

Şimdi burada bir soruyu daha göz önüne almalıyız: Id'in isteklerini dış dünyanın koşullarına uydurmaya çalışan Ben, gerek Id ile mücadelesinde gerek dış dünyayı değerlendirmede zorunlu olan psişik enerjiyi nereden almaktadır? Klasik teoriye göre bu psişik enerji Id'den kaynaklanmakla birlikte, esas itibariyle "kaynağındaki cinsel ve saldırgan özelliklerinden arınmış", "nötralize" bir enerjidir.[12] Şimdi bu enerji nasıl olmuş da nötralize edilmiştir? Akla gelen ilk yanıt, "bastırma"lar sayesinde, şeklinde olacaktır. Ancak burada bir çelişki vardır. Bastırma ikinci "topik" ayrımında Ben'in savunma düzeneği olarak ortaya çıkar.

* *Sfikter*: Anüs bölgesindeki kaslara benzer şekilde işlev gören anatomik yapılara verilen isimdir. Sfikter kontrolü, çocuğun bu kasları denetleme yetisini kazanmasıdır.

12 Charles Brenner, Psikanaliz: *Temel Kavramlar*, çev. Yusuf Savaşır, Işık Savaşır, HYB Yayıncılık, 1977.

O halde Ben'in işlevi olan bastırma, Ben'in kurulması için zorunlu olan nötralize enerjiden önce nasıl gerçekleşebiliyor?

Kanımca bu soruya klasik metinlerde çelişkiden arınmış bir yanıt bulunamaz. Oysa olayı bir kez de Lacan hakkında verdiğimiz yorumla düşünürsek yolumuz aydınlanır. Söz ettiğimiz gibi, Lacan'da Ben olanla Ben olmayan'ın ayrışması, yani klasik teorideki Ben işlevine giriş, doğrudan simgesel düzene, bir başka deyişle Oidipal düzene girişle koşullandırılan bir süreç olarak yorumlanmıştır. Bu durumda Ben'in oluşumu ile Üst Ben'in oluşumunu andaş saymak gerekiyor sanırım. Bastırma, Lacan'da Ben'in bir işlevi olmaktan ziyade "doğa-kültür" karşıtlığının bir sonucu gibi ele alınabilir. Lacan, "Ben'in içi boş bir maske" derken, bu yorumumuzu doğrulamaktadır.

Gerek Freud'un kendi düşünsel gelişimi gerekse Freud sonrası psikanaliz teorisinin gelişimi ele alındığında Ben vurgusunun giderek arttığı görülür. Lacan ve arkadaşları, bu olguyu, devrimci bir düşüncenin giderek düzene teslim olması olarak yorumlarlar. Gerçekten de Lacan'a uygun Freud, genç Freud'dur.

Psikanaliz geleneğinde Ben vurgusunun artmasını psikanaliz pratiğinden kaynaklanan güçlüklere bağlamak mümkün gibi görünüyor. Psikanalizi bir "Ben psikolojisi" haline getiren süreci aşağıdaki gibi özetlemenin yanlış olmadığını düşünüyorum.

Psikanaliz pratiği "aktarma"nın (yani temelde hastanın analiz sırasında hekime aktardığı bilinçdışı arzularından köklenen, psikanaliz sırasında güncel olarak, reaktive olarak kendini çeşitli direnç olgularıyla gösteren nevrotik durumun) ortaya çıkmasını mümkün olduğunca kolaylaştıran bir ortam yaratmaya çalışır. Bu güncel nevrotik durumdan hareketle ve serbest çağrışım tekniği kullanılarak hastanın çocukluğundaki çatışkılarını hatırlatmaya ve yeniden yaşatmaya yönelinir. "*Bilinçdışında olan her şey bilinçli kılınmalıdır*" (Freud). Bu yol sayesinde Ben'in psişizma üstündeki egemenliği artacak, hasta bilinçdışı çatışkıları ile uğraşırken

harcadığı psişik enerjiyi özgür ve olumlu yönelimlerinde kullanabilecektir.

Bu şekilde düşünüldüğü takdirde, psikanalizin bilinçdışına bastırılmış materyal ile uğraştığı kadar, bastıran gücü, yani Ben'i ele alması da kaçınılmazdır.

Freud'un yakın çalışma arkadaşları Ferenczi ve Alexander, uzun ve zahmetli bir teknik olan klasik Freud'cu analizi kısaltmak için ayrı ayrı "aktif bir analiz yöntemi geliştirmeye yöneldiklerinde, "iyileşmenin kişiliğin olgunlaşmasının bir sonucu olduğunu ve bu olgunlaşmanın da esas itibariyle Ben'in güçlendirilmesi ile eşanlamlı" olduğunu düşündüler.[13]

Lacan'ın iyice vurguladığı gibi psikanaliz, "regresif" bir süreç* olarak değerlendirilebilir; yani hasta her seansta serbest çağrışımlarla hem dinamik hem de "topik" bir gerilemeye maruz kalır.

Bu regresyon sırasında bilinçdışı materyalin bilinç alanını kaplamasının psikotik bir dekompansasyona yol açabileceğini ilk kez Jung saptamıştı.[14] İşte bu nedenle hastanın analize alınabilmesi için belli bir Ben gücünün olması gerektiği düşünülür. Çünkü analiz sırasında regrese olan hastanın tüm bu regresif süreçten çıkıp yapılan yorumları kavraması ve gerçek dünyaya dönebilmesi gerekir.

İşte bu zorunlulukların psikanalizi giderek "Ben psikolojisi" haline getiren bir süreci başlattığını düşünüyorum.

Anna Freud, Hartmann, Klein, Nacht ve Nurnberg, Ben vurgusunu güçlendiren yazarlar olmuştur. Sözgelimi Hartmann, Ben'in işlevlerini sıralamış, gerçeklik duygusu, gerçekliğin kontrolü, algı ve düşüncenin kontrolü, sentetik işlev, deşarjın ertelen-

[13] R. R. Held, *Variations de la Technique Psychanalytique Classique*, Encyclopedie Médico-Chirurgicale, 37812 O10. 1960.

* *Regresyon*: Psikoseksüel gelişimin daha önce aşılmış dönemlerine gerileme olarak tanımlanabilir.

[14] G. Morf, *La Psychotherapie de Carl Gustav Jung*, Encyclopedie Médico-Chirurgicale, 37814 A10, 1976.

mesi, hatta tamamen ketlenmesi gibi Ben işlevlerini ayrıntısıyla tanımlamıştır.[15]

Lacan, tüm bu "Ben psikolojisinin" karşısında yer alır. Zannederim Lacan, bastırmayı bir Ben işlevi olarak bile görmemektedir. Çünkü -Lacan'ın narsistik dönemi olarak kabul edebileceğimiz- Ayna Evresi'nde çocuk, başlangıçta parçalanmış olarak yaşantıladığı kendi beden imgesini çevresindekilerin bütünsel imgelerinden dolayımlanarak bütünselleştirir ve böylece ortaya Ben (*je*) denebilecek bir şey çıkarsa da, bu bütünlük Oidipus sayesinde, yani ailenin söylemi sayesinde dilbilimsel bir gösteren ile temsil edildiğinde Ben kurulmuş olur. Ben'in bütün işlevi Ayna Evresi'ndeki gibi imgesel özdeşleşmeler yapmaktır. Ancak bu özdeşleşmeler kültürel simgesel düzenle koşullandırılır. Sözgelimi, erkek çocuğun Oidipus çıkışında "baba"sı ile özdeşleşmesi imgesel bir özdeşleşmedir, yani bir Ben işlevidir. Ancak bu özdeşleşmeyi yapılandıran simgesel bir temel vardır. Ben'i baba ile özdeşleşmeye götüren Oidipal söylemdir. Böylece Ben, bilinçdışı arzulara giderek daha toplumsallaşmış simgelerin ikâme edilmesi ile yönlendirilen bir imgesel özdeşleşme işlevinden ibarettir.

Lacan'ın "özne" kavramı, belki de en tartışılmaya değer yönünü oluşturur. "Özne", Ben değildir. Burada kanımca Lacan, "özne" kavramının çift anlamlılığından faydalanmaktadır; hem eylemin öznesi hem de sentaktik bir kategori olarak "özne". Sanırım Lacan, "özne"ye hem simgesel bir belirlenim hem de bir anlamda "varoluşçu" sayılabilecek bir özgürlük alanı tanımaktadır. Bu yorumumu desteklemek için şöyle diyeceğim: Eğer özne simgesel söylem tarafından tam anlamıyla belirlenmiş olsa, psikanaliz beyhude bir çaba olurdu: Psikanalizin bir tek faydası varsa, o da bireyin özgürlük alanını genişletmek olsa gerek. Bununla beraber, Lacan'cı "özne"nin klasik Ben olmadığını bir kez daha belirtelim.

[15] H. Hartmann, "*Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego*", Psychoanalytic Study of the Child, 1950, sayı 5.

Şimdi Ben konusunu kapatıp Üst Ben'e geçelim. Klasik olarak Üst Ben'in anal dönemde sfikter kontrolü çatışmalarından kaynaklandığı düşünülür. Sfikter kontrolü konusunda annenin yasaklarının içselleştirilmesi Üst Ben'in öncülleri sayılır. Çocuğu içselleştirmeye yönelten faktör cezalandırılma korkusu ve annenin sevgisini kaybetme kaygısıdır: Psişizmanın bir bölümü "içselleştirilmiş anne" halini alır, Ferenczi'nin deyimiyle bir "sfikter ahlakı" ortaya çıkar.

Ancak Üst Ben'in tam anlamıyla kuruluşu fallik döneme ve Oidipus karmaşasına bağlanır.

Klasik teoriye göre "nesne libidosunun" ve Ben'in nesne ilişkilerinin gelişimi, başlangıçta erkek çocuklar için daha az örseleyicidir. Çünkü erkek çocukta bu sürecin nesnesi değişmemiştir: Anne. Fallik dönemdeki çocuğun karşı cinsten ebeveyne karşı cinsel bir arzu duyduğu, buna karşılık aynı cinsten ebeveyn karşısında kin, nefret duyguları taşıdığı kabul edilir.

Klasik teoriye göre erişkin bir cinsellik ve duygusal yapılanmaya ulaşabilmek için Oidipal karmaşanın üstesinden gelmiş olmak gerekir; Oidipus karmaşasının çözüme kavuşmaması nevrozun nedenidir. Erkek çocuğun Oidipus'u aşabilmesinde en iyi yol, rakip babanın yerine geçmeyi arzulamasıdır. Bu, baba ile özdeşleşmeye açılan yol olacaktır.

Bununla birlikte herkes kendi Oidipus karmaşasını yaşar ve Oidipus'un olumlu şekilde çözüme kavuşmasını engeller gibi görünen çeşitli etmenler vardır: Erken cinsel deneyimler (özellikle maruz kalınan tecavüz), cinsel ilişkinin görülmesi, yeni bir kardeşin dünyaya gelmesi, anne-baba arasındaki kavgalar, vs...

Kız çocuk için Oidipus daha güç bir deneyimdir. Çünkü nesne ilişkilerinde libidonun anneden babaya taşınması gerekir. Bu nedenle genellikle kız çocuklarda kastrasyon karmaşasının Oidipus'a girişte rol oynadığı düşünülür. Oysa erkek çocuklarda bu karmaşa, Oidipus'un sonlarında yer alır. Kız çocuk eskiden bir penise sahip olduğunu, ancak bu organın annesi tarafından çalın-

dığını kurgular. Böylelikle babasından bir penise, giderek çocuğa sahip olmayı düşler ve annesine karşı kin duymaya başlar. Ancak eski sevgili anneye karşı beslenen sevgi, olayı karmaşık bir hale getirir; sonuç "anne-kız" ilişkilerinin "baba-oğul" ilişkilerine göre daima daha çift değerli olarak, bazen tüm yaşam boyu sürmesidir.

Fenichel'e göre Oidipus karmaşası Batı kültürüne özgü aile yapısının sonucudur. Farklı kültürlerde bu karmaşa farklı biçimler alabilir. Erich Fromm daha ileri giderek ve bazı antropolojik verilere dayanarak Oidipus'un evrensel olmadığını ve ataerkil (daha doğru bir deyimle erkek egemen) olmayan toplumlarda Oidipus karmaşasının bulunmadığını savlar. Sullivan'a göre ise Oidipus karmaşası çocuğa aynı cinsten ebeveynin yaklaşımından kaynaklanır. Baba erkek çocuğa, anne de kız çocuğa, onu toplumsal erkek ve kadın rolüne hazırlama kaygısıyla yaklaşırken davranışlarını kontrol altına almaya çalışırlar. Sonuçta çocuk karşı cinse yönelir, sığınır.

Karen Horney'e göre de Oidipus durumu biyolojik verilere değil, tamamen kültüre özgü aile ilişkilerine dayanır. Daha çok ebeveynden kaynaklanan cinsel uyarımlar üzerinde durur Horney. Çocuk kendisinde cinsel arzular uyaran ebeveyne yaklaşır.

Bu noktada hemen şunu belirteyim ki, Lacan'a göre Oidipus karmaşası kültürel düzenin kökeninde yer alır. Oidipus, biyolojik varlığı kültürel "özne"ye dönüştüren simgesel bir karmaşadır; bireyin toplum içindeki ilk kimliği olan cinsel kimliği kazandığı, toplumsal bir üye haline dönüştüğü aşamadır. Oidipus olmasa insan kültürün düzenine giremez, çünkü Oidipus olmaksızın "tatmin-früstrasyon" diyalektiğinde geçen biyolojik "anne-çocuk" ilişkisi kültürel bir simgeyi, yani "Baba"yı da içine alacak şekilde dönüşemez. İleride işleyeceğimiz gibi, psikotik durum bunun bir örneğidir. Şüphesiz, Lacan da Oidipus'un farklı kültürel formları olduğunu kabul edecektir. Ama Oidipus'suz kültür mümkün değildir. Çünkü kültür kendi "taşıyıcı faillerini" Oidipus yoluyla üretir.

Lacan'ın Oidipus karmaşasına ilişkin görüşleri bir bağlamda Jung ve Rank'a yaklaşır gibi duruyor: Jung'a göre Oidipus'un temelindeki cinsel arzular yaşamın orijininde yer alan anneye geri dönme, narsistik omnipotense yeniden kavuşma arzularının simgesel bir ifadesinden ibarettir. Rank'ın bu konudaki görüşlerinin de aynı çizgide seyrettiği bilinen bir durumdur. Yukarıda Lacan için de benzeri bir sürecin söz konusu olduğunu söylemiştik. Çocuğun arzusu annesi ile bütünleşmek, onda eksik olan şeyin yerini almak, onun arzusunun nesnesi olmaktır. Çocuk böylece dolayımsız tatmin durumuna erişecektir. Ancak anne-çocuk ilişkisindeki früstrasyonların Babanın Adı ile simgeselleşmesi ve giderek Babanın Yasası olan ensest yasağı ile ilişkilenmesi, çocuğun eksiksizlik arzusunu cinsel bir arzu olarak bilinçdışına kodlamasına yol açar. Öyle ki, çocuk başlangıçta simgeleşmemiş eksiksizlik arzusunu, annesi için annenin eksiği fallus olmak şeklinde simgeselleştirir. Böylece o, fallus olarak anneden kastre edilmiştir.

Kadın Oidipus karmaşası (ki zaman zaman "Elektra" karmaşası adını da alır) kastrasyon karmaşası ile başlatılır (Lacan hem kadın hem erkek için Oidipus ve kastrasyon karmaşalarını iç içe geçmiş karmaşalar olarak ele almaktadır).

Freud, kastrasyon karmaşasının filogenetik faktörlerle ilişkili olduğunu düşünürdü. Ona göre, insan türünün atalarından günümüze "biyolojik" yoldan intikal eden bir kaygı söz konusuydu. Ancak bu görüşün bugünkü biyoloji bilgimiz ile bağdaşmadığı açıktır. Kanımca söz konusu kaygıyı açıklamak için iki varsayım kabul edilebilir: İlki biyolojik kökenlidir. Erkek çocuk libidinal enerjinin en yoğun olarak doyum bulduğu penisine aşırı bir önem verir ve bu nedenle, zaten annesine karşı arzuları da cinsel mahiyette olduğu için, babası tarafından penisi kesilerek cezalandırılacağını düşünür. Ancak bu varsayım erkek çocuktaki kastrasyon kaygısını açıklasa bile, kız çocuklar için geçerli olamaz. İkinci varsayım bir ölçüde hem sosyo-kültüralistlere hem de kanımca

Lacan'a uyan bir varsayımdır. Kültürel simgelerde, kültürel söylemlerin satır aralarında, deyim yerindeyse kültürün bilinçdışında kastrasyon tehdidi gizlidir. Fallus merkezli kültürümüzün böylesi bir tehdidi bilinçsizce çocuğa ilettiği düşünülebilir. Bir başka deyişle, fallusa yüklenen simgesel değerin erkek çocukta penisinin kesilebileceği, kız çocukta ise bir zamanlar sahip olduğu penisinin kesilmiş olduğu kaygısını yarattığını kabul edebiliriz.

Daha önce de belirtildiği gibi, kız çocuğun Oidipus'a girişi ve nesne ilişkilerinin gelişmesi daha travmatik bir başlangıç gerektirir. Çünkü libidonun bir anlamda doğal nesne olan anneden babaya taşınması gerekmektedir. Kız çocuk kendi penis eksikliğini annesine bağlar. Klasik olarak kız çocuğunun eskiden sahip olduğu penisinin annesi tarafından çalındığını düşündüğü kabul edilir. Ancak kız çocuğun simgesel anlamda aşırı değerler yüklenen fallusa sahip olmadığını fark ettiğinde ve üstelik annesinin de böyle bir eksiği olduğunu anladığında, gözünde annesinin değerinin düştüğü ve bu sürecin kız çocuğunu fallusa sahip babaya yönelttiğini düşünmek daha akılcı gibi görünüyor. Nitekim gerek sosyo-kültüralistlerin gerekse Lacan'ın katılabileceği bir yorumdur bu. Kız çocuk babasından bir fallusa sahip olamayacağını anladığı zaman, bu arzusuna metafor olarak çocuk sahibi olmayı yerleştirir.

Nitekim kadın kastrasyon karmaşasını ve penis imrenmesini Fenichel şöyle açıklıyor:

> Bugün uygarlığımızda kadınların erkeklere özenmesini açıklayacak pek çok sebep vardır. Çok değişik şekiller gösterebilen erkeksi eğilimler birincil penis imrenmesine ilave olurlar, özellikle de kadınlık alanında maruz kalınan bahtsız früstrasyon ve regresyon deneyimlerinden sonra gerçekleşir bu. Erkeksi ve kadınsı olarak değerlendirilen özellikler bir uygarlıktan diğerine büyük değişiklikler gösterir ve bu kültürel yönelimler, ortaya çıkardıkları çatışkılarda olduğu gibi, anatomik bir

farklılığın psikolojik sonuçlarını aşırı ölçüde karmaşık bir hale getirirler. Bu bağlamda Fromm'un özeti mükemmelen yerine oturuyor: Belli biyolojik farklılıklar karakter farklılıkları haline dönüşür; bu farklılıklar, doğrudan toplumsal etmenler tarafından üretilmiş farklılıklarda temellenir. Bu toplumsal etmenler öylesine güçlüdür ki, biyolojik kökenli farklılıkları elimine edebilir, abartabilir ya da tam tersine çevirebilir.[16]

Adler'in kadındaki "Erkeksi Protestoyu," erkek egemen kültüre bağladığı bilinir.[17] Kanımca Adler ile Freud arasında bir yerlere yerleştirilebilir olan sosyo-kültüralistler, kadındaki penis imrenmesini tamamen kültürel kadın-erkek statü farklılığına bağlarlar. Kadının penise sahip olma arzusu doğrudan doğruya erkeklere tanınan ayrıcalıklara, bağımsızlığa, güç ve cesarete sahip olma arzusunun bir sonucudur.[18]

Yukarıda kastrasyon karmaşasını açıklarken "fallusa kültür tarafından yüklenen simgesel değerin" rolü üzerinde durmuş, böyle bir yorumun hem sosyo-kültüralistlere hem de Lacan'a uyacağını söylemiştik. Ancak gene de arada kökten bir farklılık vardır. Daha önce de belirttiğim gibi, sosyo-kültüratistler kültürel faktörleri bir uygarlıktan diğerine değişen faktörler, bir bakıma psikanaliz açısından "bağımsız değişkenler" olarak ele alırken, Lacan Kültürün özü ile ilgilidir. Bir bakıma Lacan'da fallus merkezcilik, Kültürün öz niteliğidir. Çocuğu anne doğurduğu sürece anne-çocuk ilişkisini yasaklayan simge baba olacak, babanın egemenliği de fallusta simgesel özetini bulacaktır.

Freud, Üst Ben'in Oidipus karmaşasının mirasçısı olduğunu düşünür. Erkek çocuk annesine yönelttiği cinsel arzularından vazgeçip babası ile "özdeşleşme-kimlik kazanma" sürecine girdi-

16 Otto Fenichel, *La Théorie Psychanalytique des Névroses*, Presses Universitaires de France, 1933.

17 Herbert Schaffer, *Psychotherapie Adlerienne*, Encyclopedie Médico-Chirurgicale, 37813 A10, 1970.

18 Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, Norton, 1939.

ğinde Üst Ben'in temelleri atılmış olur. Erkek çocuğu annesinden vazgeçmeye sevk eden etmen kastrasyon korkusudur. Kız çocukta ise Oidipus (Elektra) karmaşasının çözümü daha uzun zaman alır ve asla tam olarak gerçekleşmez (bu nedenle kadın Üst Ben'i daha az gelişmiştir). Kız çocuğu babasına yönelttiği cinsel arzulardan vazgeçmeye yönelten tek faktör, annenin sevgisini kaybetme korkusudur. Çünkü kız çocuk zaten kastre edilmiştir. Oidipus karmaşasının çözümü nesne ilişkilerine çok önemli bir boyut katar. Cinsel arzu yasaklanmış nesneden (kız çocuk için baba, erkek çocuk için anneden) sapar ve kültürün kabul ettiği metaforlarla ifade edilmeye başlar. Bu "özdeşleşme-kimlik kazanma" sürecinde, kişi kendini her şeyden önce cinsel kimliği olan biri olarak ortaya koyar.

"Özdeşleşme-kimlik kazanma" süreci sadece kültürel bir yasanın (ensest yasasının) kabul edilmesi yoluyla değil, aynı zamanda anne-babanın içselleştirilmesi yoluyla da ahlaki yaşamı, Üst Ben'i temellendirir. Çocuk anne-babası ile özdeşleşirken, onların aslında ideal imgeleri ile özdeşleşir. Bir anlamda onları idealize ederek kabul eder. Bir başka deyişle, çocuk aslında anne-babanın Üst Ben'i ile özdeşleşmiştir.

Fenichel'e göre Üst Ben, Oidipus karmaşasının früstre eden nesnesi ile özdeşleşmenin sonucu olarak değerlendirilir ise erkek çocuklarda "Anne Üst Ben"inin, kızlarda ise "Baba Üst Ben"inin olması gerekir. Halbuki her iki cinste de "Baba Üst Ben"inin belirleyici bir ağırlıkta olduğunu iddia eder Fenichel. Çünkü belirleyici ve früstre edici güç her iki cinste de babadır.

Psikanalitik çalışmalar Fenichel'in tespitini doğrulamamaktadır. Lacan açısından bu sonuç pek kolay anlaşılır. Her ne kadar Üst Ben'in oluşumunda Babanın Yasası temel rolü oynuyorsa da, bu simgesel yasayı çocuğa kabul ettiren, babaya gönderimde bulunan "anne"dir. O halde Üst Ben, ancak "annenin" babayı naklettiği ölçüde "Baba Üst Ben"i olabilir.

Lacan'ı Üst Ben bağlamında bir kez de Melanie Klein ile kar-

şılaştırmak istiyorum. Klein'ın "erken Oidipus ve Üst Ben" tezini savunduğu açıktır. Lacan'ın da bir "erken Oidipus"tan söz ettiği ya da teorisinin en azından böyle de yorumlanabileceğini düşünüyorum. Yukarıda belirttiğim gibi, bu yorumda yalnız değilim. Şimdi burada bir parantez açmak gereğini duyuyorum: Okur, Lacan üzerine yazılmış bir kitapta bir çekinceyi ortaya koyan ifadelerden rahatsız olsa gerek. Ancak bu çekinceli notlardan kurtulmanın tek yolu, Lacan'ın eserini olduğu gibi (hatta tercüme etmeden) yazmaktır. Lacan gerçekten de çok güç bir yazar, hatta bence Hegel'den bile güç bir yazardır. Onun metinlerini anlamak için Fransızcanın ayrıntılarına egemen olmak gerektiği, çünkü Lacan'ın hep söz ayrımları üzerinde yoğunlaştığı (ki düşününce teorisine de çok uygun bir yöntem bu) söylenir. Ancak bence Lacan'ı güç kılan başka birkaç faktör var: Birinci aşamada Lacan'ın henüz deşifre edilmemiş olması geliyor. Sözgelimi Hegel okurken ne ile karşılaşacağımızı az çok biliriz. Bunun elbette bir sakıncası var; Hegel okurken, Hegel okuyorum diye aslında Hegel yorumlarını yeniden okumaktan başka bir şey yapmıyorızdur belki de. Ama ne olursa olsun, Hegel artık deşifre olmuştur. Oysa Lacan'da böyle bir şey söz konusu değil. O adeta deşifre olmaya karşı bir direnç kabuğu oluşturmuştur: Herkes yorumlarını ya da özetlerini değil de kendisini okusun diye. Bu kitabı biraz da -büyük yanlışlar yapmayı da göze alarak- Lacan'ın kendisini kapattığı karanlığın uyandırdığı mistisizmi (ki bir aralar epey kendimi kaptırmıştım bu mistisizme) dağıtmak için kaleme aldım.

Lacan konusunda çekinceli notların bir başka kaynağı da, Lacan'ın bir yazar olmaktan çok bir hatip olması. *Écrits* (Yazılar) bir yana bırakılırsa, hemen bütün Lacan metinleri, verdiği psikanaliz teorisi seminerlerinden, Freud yorumu okuması seminerlerinden kâğıda aktarılmıştır. Bu bakımdan Lacan'ın tüm teorisini derli toplu bir şekilde karşınızda bulmak pek zordur. Ancak bazı noktaları saptayıp ilişkilendirerek bir sonuca ulaşabilirsiniz genellikle. "Yazılar" ise seminerlerinin yoğunlaştırılmış özetlerinden

oluştuğundan, adeta bir hiyeroglif gibi karşınızda durur.

Bir başka etmen de, Lacan'ın okuru ister istemez bir "aşağılık duygusuna" kaptıran üslup ve kültürü olsa gerek. Gerçekten de Lacan, düşüncelerini açıklamak için geometriden mitolojiye, antropolojiden edebiyata, tarihten felsefeye uzanan öylesine geniş bir alandaki bilgilere dayanır ki, bu dehanın kavrayış ve özümleyiş biçimi karşısında hayrete düşmemek olanaksızdır. İşte bütün bu güçlüklerden sonra Lacan üzerine bir kitap yazmayı göze almış birisinin cekinceli ifadeleri mazur görülse gerek.

Burada ayrıntılı bir Klein özeti verecek değilim. Bizim için birkaç dönüm noktasını saptamak yeterli olacaktır.

Klein, Üst Ben gelişimini yaşamın ilk yılında başlatır. Klein'a göre "erken Oidipus" çocuk psikanalizlerini (yani "aktarma" ilişkisini) mümkün kılan yegâne açıklamadır. Klein'a göre çocuk analizleri Oidipus'a ilişkin eğilimlerin oral früstrasyonlarla başladığını ve Üst Ben'in de aynı zamanda kurulmaya başladığını göstermiştir.[19]

Klein, Eros kadar ölüm içgüdüsüne de önem verir. Ona göre yaşamın birinci yılında ileri derecede gelişmiş nesne ilişkileri mevcuttur ve bu ilişkiler hem libidinal hem de saldırgan bir temada seyreder. "İlkel Ben," kendisi için bir boğuntu kaynağı olan saldırgan dürtülerini dışarıya yansıtır ve nesneyi kendisini yıkmaya, parçalamaya yönelik bir düşman imgesinde algılar.

Yaşamın birinci yılında meydana gelen früstrasyonlar, zayıf Ben için bir kaygı kaynağıdır ve saldırgan dürtülerin bir oral sadizm şeklinde yönetilmesine yol açarlar.

Klein'a göre oral früstrasyonlar çocuğu fantastik bağlamda doğrudan Oidipal üçgene götürür. Çünkü früstrasyonlar bir üçüncünün devreye girmesine bağlanır.

Annenin, babanın penisini "*oral koit*"* yoluyla bedenine aldı-

[19] Melanie Klein, *La Psychanalyse des Enfants*. Presses Universitaires de France. 1972.

* *Oral Koit*: Çocuğun cinsel ilişkinin ağız yoluyla kurulduğuna ilişkin fantezisi.

ğı fantezileri, çocuğu, annesinin bedenini parçalayarak rakip nesneyi oral sadizm yoluyla içselleştirmeye yöneltir. Annenin memesi (kısmi nesne) ile ilişkilerin, oral früstrasyonlar yoluyla bir başka kısmi nesneye (babanın penisi) bağlanması ve bu nesne karşısındaki saldırgan duygular Üst Ben'in oluşumunda temel bir işlev görür. Üst Ben'in gelişimi Ben'in nesne ilişkilerini yönlendiren önemli bir faktör halini alır. Dikkat edilirse, aslında çocuk kendi öz saldırgan eğilimlerini dışarı yansıtıp, sonra içselleştirerek, Üst Ben'in çekirdeğini atmaktadır.

Demek ki çocuğun özellikle oral früstrasyonlarıyla provoke olan saldırgan dürtülerinin dış dünyaya yansıtılması, dış dünyanın giderek tehdit eden bir gerçeklik halini alması da gerçeklik nosyonunun temelini oluşturuyor. Oral sadizm sütten kesilme döneminde artarak bu süreci şiddetlendirir. Freud'un dediği gibi, "nesne ilişkilerinde kin sevgiden daha eskidir".

> Eğer Üst Ben'in daha çok erken bir dönemde, Ben'in henüz gerçeklikten çok uzak olduğu bir sırada kurulduğu doğruysa, nesne ilişkilerinin gelişimini yeni bir açıdan değerlendirmeliyiz.[20]

Basitleştirmek için Klein'ın şizofreni anlayışını özetleyelim: Ağır oral früstrasyonların oluşturduğu olağandan yüksek düzeydeki saldırganlık duygusu o kadar yoğun olabilir ki, Ben bu yolun sonunda içselleştirdiği Üst Ben'i yeniden dışarıya yansıtmak zorunda kalır. Çünkü bu Üst Ben tahammül edilmez ölçüde katı ve saldırgandır. Üst Ben'in dış dünyaya yansıtılması, gerçekliği yeniden bir düşman haline getirir. Bu da ileri nesne ilişkilerinin gelişimini, dış dünyaya libido yatırımını ketler. Böylelikle hasta kendi dünyasına kapanır, gerçeklikten kopar (Lacan benzeri bir dinamik görür şizofrenide: "Babanın Adı'nın Dıştalanması" ya da "Babanın Adı'nın Hesaptan Düşülmesi").

20 Melanie Klein, *agy*

Lacan, erken Üst Ben gelişimi, Üst Ben'in, "Ben'in nesne ilişkilerini" yönlendirmesi gibi konularda Klein ile aynı sonuçlara ulaşmaktadır. Çünkü yukarıda da belirttiğim gibi, Lacan'a göre Ben'in işlevi imgesel özdeşleşmeden ibarettir ve bu özdeşleşmeler de simgesel düzen (Oidipal düzen) tarafından koşullandırılır. Ancak arada çok kökten bir farklılık vardır: Klein tamamen biyolojik hatta filogenetik açıklamalara dayanırken, Lacan bu süreçte sadece doğa-Kültür karşıtlığını görür. Yer yer açıkça belirttiği gibi, Lacan'a göre Klein iyi bir terapist, kötü bir teorisyendir.

Ancak Klein'in oral früstrasyonları doğrudan Oidipal üçgene bağlaması kanımca tam da Lacan'a denk düşen bir yön alıyor.

Şimdi Lacan'ı son kez Adler ile ilişkili olarak ele alacağım. Burada Adler'e yer vermem bir ölçüde Adler'ci psikoterapi anlayışına kişisel beğenimden kaynaklanmakla birlikte, esas itibariyle Adler ile Lacan arasında kurulabilecek çok dolaylı bir karşıt olma ilişkisine dayanıyor. Şöyle ki, Lacan'ın anlaşılmaz gibi görünen pek çok bölümü, Lacan'ı Sartre ile polemik halinde ele alınca aydınlanır. Öte yandan da Sartre -belki hiç okumamış olmasına rağmen- iyi bir Adler okuyucusudur, pek çok bakımdan. Kaynaklarının (Nietzsche) aynı olduğu düşünülürse şaşırtıcı değil bu sonuç. Dolayısıyla Lacan'ı Adler bağlamında ele almakla bir ölçüde bu polemiği aydınlatmış olacağız.

Bilindiği gibi Adler'e göre insan için itici güç "aşağılık duygusu"dur ve bu duygu "aşağılık karmaşasına" ya da bu karmaşanın aşın telafisi olan "yükseklik karmaşasına" yol açtığında nevroz durumlarıyla karşılaşmış oluruz.

Nevrotik hastalar "aşağılık karmaşası" ve yetersizlik duygusu nedeniyle toplumsal yaşam alanlarının önlerine koyduğu problemlerden, seçim yapmaktan kaçınırlar. Kendilerini toplumdan yalıtarak dar bir aile çevresinde nevrotik egemenliklerini kurar ve bu yol ile de "aşağılık duyguları"nı tatmin ettikleri gibi, hastalığa sığınarak da toplumsal yetersizliklerine açıklama bulmuş olurlar.

Adler'in "Bireysel Psikolojisine" göre birey bölünmez bir bütün teşkil eder (*individu-indivisible*). Bu bütünlüğü sağlayan şey ise özgün "yaşam planı" ya da "yaşam tarzı"dır. Söz konusu "yaşam tarzı" kişinin kendisi ve çevresi hakkındaki kanaatlerine dayanır ve aslında çocuk, bu planı daha sözlü dilin sentaks bağlantılarını kurmaya başlamadan, yani henüz mantık öncesi düşünce döneminde (Sullivan'ın parataksik kipliği) kendi yaratıcı aktivitesi ile geliştirir.[21]

Adler yaratıcı aktivite derken, içgüdülerin, dürtülerin, çevre baskılarının, eğitimin, vs. çocuk için sadece bir materyal sağladığını, ancak bu materyali kullanarak çocuğun kendi "yaşam planı"nı gerçekleştirdiğini düşünür (Sartre da bütün bu materyallere "insanın koşulu" der).

Çocuk henüz sözdizimsel (*syntaxique*) düşünce aşamasına gelmeden "yaşam planını" oluşturduğu için, bu plan sözdizimsel düşüncenin mantıki bağlantı izlerini taşımaz. Öte yandan bu plan bilinçli de değildir. Ancak bilinçdışı kavramını burada kullanmak yersiz olur; deyim yerindeyse bu plan bilinçsiz bir plandır.

İşte biz bu bilinçsiz yaşam planını, bireyin yaşam problemleri karşısında toplumsal, mesleki, cinsel yaşantıya ilişkin problemler karşısında takındığı tutumu inceleyerek anlayabiliriz. Böylece de psikoterapide bu planın içerdiği, kişinin kendisi ve çevresine ilişkin kanılarını değiştirme yoluna gidebiliriz.

Şimdi Adler'in bireye tanıdığı bu yaratıcılık Lacan ile bağdaşmaz. Lacan "özne'yi belirleyen değil, belirlenmiş olarak ele alır. Yukarıda da belirttiğim gibi, Lacan'ın özneye belli bir özgürlük alanı tanıdığı düşünülebilirse de, bu özgürlüğün alanı pek muğlaktır. Hele bir "yaşam planı oluşturmak," Lacan'ın hiç kabul edemeyeceği bir şey.

Adler'in insan yaşamının başlangıcında gördüğü yaratıcılığı yaşamın her anına yayan Sartre ile sürekli üstü kapalı bir polemik

[21] Alfred Adler, *Le Sens de la Vie*, Payot, 1950.

halindedir Lacan. Eserlerinde Sartre adı pek geçmese de, Lacan'ı Sartre'dan sonra okuyan birinin tartışmayı sezmemesi olanaksızdır.

Sartre'ın nevroz anlayışı da Adler'e yaklaşır: Karar vermekten kaçınmak. Şüphesiz Sartre aşağılık duygusuna bağlamaz nevrozu; kendi varoluşunu gerçekleştirmekten kaçınmak olarak ele alır. Ama nevrotikte gördükleri aynı şeydir: Problemler karşısında gerilemek.

Lacan bütün bu "özne"yi (*sujet*) S (*S barré*) ile işaretler; yani dilbilimsel gösterenle ilişkisinde belirlenmiş ve bölünmüş olarak...

Bu bölümdeki amacımız hem kabaca bir psikanaliz özeti vermek hem de bazı tartışmalar ışığında Lacan'ı konumlandırmaktı. Bu ödevleri ne ölçüde başarabildik, onu ben değerlendiremem tabii. Okura şunu haber vermeliyim ki, şimdiye kadar ele aldığımız bölümüyle Lacan'ın özgün yönü henüz ortaya çıkmamıştır. Ancak bu kadarı bile onun ne ölçüde özgün olduğuna bir işaret sayılabilir sanırım.

IV.
LACAN'A GİRİŞ*

Varoluşun Sorunları, Dil ve Bilinçdışı

Lacan üzerine yapacağımız seminerlerin ilki bu. Bu seminerlerde haklı olarak bizden Lacan'ı anlatmamızı bekliyorsunuz. Oysa biz ancak anladığımız Lacan'ı anlatabiliriz. Masum okumanın olmadığını söyler Althusser. O halde biz de baştan suçumuzu kabul edelim.

Evet, bu seminerlerde Lacan'ı aydınlatmayacağız. Bir Alman yazar *"Günümüzde Lacan'dan ancak bahsedilebiliyor,"* diyor. Fakat bugün Lacan'ı karanlıkta bırakmamızın nedeni zor yazması, anlaşılmaz olması değil; zor yazmayı seçtiği için, anlaşılmayı pek de istemediği için onu aydınlatamayacağız.

Çünkü bir söylemin aydınlık ve karanlığı, üzerinde geçecek oyuna göre kurulmalıdır. Tıpkı bir satranç tahtasının siyah ve beyaz kareleri gibi... Biz de burada geçen oyun, büyük oyuncusu Jacques Lacan'a layık olsun istiyoruz; o halde onu biraz karanlık-

* Bu bölüm, "Birinci Baskıya Önsöz"de sözünü ettiğim seminerler dizisinin ilkini kapsıyor. Bu semineri hemen hiç değiştirmeden aktarıyorum.

ta bırakalım, yani istediği gibi...

Lacan'ı karanlıkta bırakmayı vaat eden bir seminerden ne beklenir peki?

Lacan, "*Psikanalizden ne beklenebilir?*" sorusuna şöyle yanıt verir:

> Psikanaliz, özneye gene öznenin yardım etmesini sağlarken, hastayı ancak "sen busun" gerçeğinin esrimeli sınırına, ölümlülük yazgısının anahtarına kadar götürebilir. Fakat onu gerçek yolculuğun başladığı yere, yani insanın kendisine başladığı âna ulaştırmak, tek başına biz pratisyenlerin elinde değil.

Benzer bir şekilde diyeceğiz ki, bu seminerlerde sizi ancak gerçek yolculuğun başladığı yere, yani her gerçek yolculuk gibi ancak tek başına yapılacak bir yolculuğun başladığı âna kadar götürebiliriz. Yani kendi çalışmanıza kadar.

Tek başına yolculuk! Lacan yaşamının çok uzun bir bölümünde tek başına idi. Layık olduğu başanya çok geç ulaşabildi.

Lacan 1901'de Paris'te doğdu. Tıp öğreniminden sonra 1932'de "*Kişilikle İlişkileri Açısından Paranoyak Psikoz*" adlı teziyle psikiyatr oldu. Başlangıçta bir şair olarak tanındı. Paul Nizan ve Sartre ile birlikte şiirleri yayımlandı.

Lacan tüm yaşamı boyunca Freud savunucusu olduğunu iddia etmiştir, özellikle sosyo-kültüralist Amerikan okuluna ve "Ben psikolojisine", Ben'in vurgulanmasına, psikanaliz kavramlarını yumuşatarak deforme eden yazarlara karşı çıkar. Lacan'a göre bir bilim olan psikanalizin bir tek nesnesi vardır: Bilinçdışı. Psikanaliz bilinçdışının bilimidir. Bu nesneyi, daha doğrusu bu teorik nesneyi özgün kavramlar ile işlemek, ele almak gerekir. Bu özgün bir nesnedir; ne biyolojik kökenli kavramlarla ele alınabilir ne de sosyoloji ağırlıklı olanlarla düşünülebilir.

Lacan bu köktenci ve uzlaşmaz tutumu nedeniyle uzun süre dışlandı, görmezden gelindi.

Lacan tüm yaşamı boyunca organik psikiyatri teorik temelin-

de gelişen klasik psikiyatrik yaklaşıma da karşı çıktı. Bu tutumuyla Lacan anti-psikiyatri savunucusu olmamakla birlikte, bazı yazarlar eserini bu yönde yorumlamaya açık bulmuşlardır.

Lacan bir yazar -güç bir yazar- olmaktan önce bir konuşmacıdır. Sainte-Anne Hastanesi'nde, École Pratique des Hautes Étude ve École Normal Supérieure'de her biri Paris aydın çevrelerinde bir olay yaratan ünlü seminerlerini verdi. Temel eseri *Écrits* (Yazılar) 1966'da yayımlandı. Bu olağanüstü güç eser, bütün kapalılığına rağmen bir dönemin aydınlarının elinden düşmeyen kitap oldu. Lacan da Sokrates gibi ölümlü idi: 3 Eylül 1981'de, Paris'te öldü.

Lacan'ın özgün yanı, psikanaliz ile yapısalcı dilbilim arasında kurduğu ilişkidir. Ancak Lacan, bu ilişkilendirme işleminin Freud'a yeni bir şey katmak anlamına geldiğini düşünmez. Aksine, dilbilim adeta psikanalizin temel sorgulama alanında yapısal olarak, yani bir konum olarak bulunan bir boşluğu doldurmakladır. Bu konuda Althusser şöyle diyor:

Lacan yeni bir bilim, yani dilbilim ortaya çıkmamış olsaydı, gerçekleştirdiği kuramsallaştırma girişimini yapamayacağını itiraf edecektir kuşkusuz. Bilimlerin tarihi böyle ilerler işte; bir bilim ancak öteki bilimlere başvurarak, onları dolanarak bilim haline gelir ve başvurduğu bilim, onun vaftizinde hazır bulunan bilimler değildir yalnızca, öteki bilimlere geç katılan, doğması için belli bir zaman gereken yeni bir bilim de olabilir bu.

Dilbilim, zaman bakımından psikanalizden sonra ortaya çıkmıştır. Ancak psikanalizin temel sorunsalı, yalnızca dilbilim ile ilişkisinde netleşen bir sorunsaldır. Bu demektir ki, yapısalcı dilbilim, psikanaliz için bir sistematikleşme imkânı tanımaktadır.

Lacan, dilbilimciler arasında, dilbilimin kurucusu Saussure ve Jakobson'dan etkilenmiştir. Dilbilim anlayışı bir bakımdan da Chomsky'ye yaklaşır. Yapısalcılık başlığı altında etkilendiği (ve etkilediği) bir başka yazar ise Fransız antropolog Lévi-Strauss'tur.

"Yapısal Antropoloji"nin akrabalık ilişkileri ve mit çözümlemeleri eserinin bütününe sinmiş bir arka plan gibidir adeta.

Yukarıda sözü edilenler klasik olarak Lacan'ı etkilediği kabul edilen kaynaklar. Ancak bence bunlara Sartre'ı da eklemek gerekiyor. Kanımca Lacan'ın anlaşılmaz gibi görünen pek çok bölümü, onu Sartre ile polemik halinde düşününce açıklık kazanıyor. Lacan da adeta Sartre'ın varoluş sorunları ile uğraşır. Fakat teorik temel artık varoluşçuluk değil, psikanalizdir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da, giderek hemen tüm Avrupa aydın ve yarı aydın çevrelerinde varoluşçuluk temel bir dünya görüşü haline gelmişti. Hatta Marksist çevrelerde bile varoluşçuluğa ilgi ve anlayışla yaklaşılmaya başlanmıştı. Özgürlük, insanın ontolojik yazgısı gibi kabul ediliyordu, diyebiliriz. Aslında bu yaklaşım pek de yeni sayılmaz. Descartes ile başlayan ve Aydınlanma çağıyla olgunluğunun zirvesine ulaşan Batı düşüncesi tüm alanlarda, bu arada politik karşıtlarının düşünce alanlarında da etkili oluyordu. Aydınlanma Tanrı'yı tahtından indirmiş ve onun yerine insanı koymuştu. İnsan, akıl ve bilinçle özdeşleştirilip yüceltiliyordu. Bu da "laik", "eşitlikçi", "özgürlükçü" Batı toplumunun ideolojik kılıfı oluyordu.

Geçen yüzyıl, insanın yüceltilmesi geleneğine, Batı aklının, düşüncesinin temellerine karşı çıkan üç düşünür yetiştirdi; Nietzsche, Freud ve Marx.

Fikir tarihi açısından oldukça kısır bir yüzyıl olan çağımızdaki tüm düşünsel çabalar bu üç kaynağa geri götürülebilir.

Bu üç yazarın ortak yanı şudur: Kopernikus nasıl dünya merkezli bir evren görüşünü yıktı ise, onlar da insan merkezli, ya da en azından Batı kültüründe tanımını bulan "sivil" insan merkezli dünyayı yıktılar; bir anlamda dünyayı merkezsizleştirdiler.

Günümüzde Fransa'da gelişen ve dünyaya yayılan "yapısalcılık" akımı da dünyayı insandan merkezsizleştirmesi bakımından, geçen yüzyılın teorik isyanına yaklaştırılabilir gibi görünüyor.

Ancak yapısalcılık bir yaşam tarzını belirlememesi bakımın-

dan bir dünya görüşü olarak kabul edilemez. Yapısalcılık daha çok bir araştırma tekniği, yöntemi olarak karşımıza çıkar. İşte yüzyılımızın, yaşam tarzı ortaya koymak bakımından da kısır olan teorik zemini üzerinde Sartre'ın varoluşçuluğunun, tüm Batı düşüncesi geleneğine uymasına rağmen görünüşteki yeniliğinin çekiciliği, aydınları -bir dönemde açıkça, günümüzde de örtük ya da bilincine varılmamış bir şekilde- etkilemektedir.

Halbuki Sartre doğrudan Descartes'a bağlıdır ve açıkça da itiraf eder bunu. Nietzsche'den etkilendiği de doğrudur, ancak Sartre'ın elinde Nietzsche, kendisinin asla kabul edemeyeceği kadar akılcılaşmıştır. Lacan'ın düşünsel etkinliğini göstermeye koyulduğu yıllardaki Sartre egemenliği düşünülürse, onunla satır aralarına sinmiş polemiği daha iyi yerleştirilebilir: Lacan, Descartes geleneğine karşıdır (Chomsky ile ilişkisi bu aşamada biraz paradoksal gibi görünse de, esasta doğrudur bu saptama). Hem Freud'cu hem de yapısalcı kökenlerinin kaçınılmaz teorik sonucudur bu. Öte yandan psikanaliz öyle bir alandır ki, bilimsel bir araştırmayı hedef almakla birlikte, yaşam problemleri karşısında örtük bile olsa bazı değerler ortaya koyar. Bu nedenle Sartre-Lacan polemiğinin önemi konusunda ısrar ediyorum.

Lacan psikiyatri kurumu tarafından dikkate alınmamıştır genellikle. Ancak esas etkisini düşünce dünyasında göstermiştir. Althusser, Foucault, Deleuze, Guattari gibi düşünürleri etkilemiş, Mannoni, Safouhan gibi analistlerin formasyonunda etkili olmuştur.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Lacan'a göre psikanalizin teorik sorgulama alanının teorik nesnesi bilinçdışıdır. Özgün bir nesne olarak bilinçdışını araştırmada kullanılan yegâne araç ise dildir. Psikanaliz bütünüyle dil'de ve dil aracılığı ile geçer. Yani hem üzerinde somut olarak çalışılan nesne dilsel bir nesnedir (Lacan "*Bilinçdışı, bir dil gibi yapılaşmıştır*," der) hem de bu nesneyi araştıran araç dildir.

Fakat bu aşamada tüm psikanalitik çalışmalar için yanıtlan-

ması önkoşul olan bir soru karşımıza çıkıyor; öyle ki, bu soruya verilecek yanıt tüm diğer soruları geçerli ya da bir anda geçersiz kılabiliyor. Söz konusu soru, bugünkü seminerimizin sorusu şudur: Bilinçdışı var mı?

Şimdi bu soruyu dönüştürmek gerekiyor. Çünkü bir kere soru bu biçimiyle Lacan'ın teorik incelikli kavramlarının yanıtlayamayacağı kadar kaba bir sorudur. İkinci olarak da, yüzyılın başından beri hemen hemen bu şekliyle sorulmuş ve doyurucu bir yanıt bulunamamıştır. Çünkü bir sorunun biçimi (ki kendisi de üzerinde sorulduğu teorik sorgulama alanı tarafından koşullandırılır) kendi yanıtını koşullandırır. Demek ki soruyu dönüştürmekten kaçınmız, aslında sorunun üzerinde sorulacağı sorgulama alanını değiştirmemizin bir göstergesi.

Şimdi sözgelimi "*Masa var mı?*" sorusunun yanıtı, masayı denemeye dayanır. Masaya dokunursunuz, tekme atarsınız, sonuçta masa var ya da yok dersiniz. Oysa filozofça bir soru şöyle sorulur: "*Masa mümkün mü?*" Soruyu böyle sorunca, artık gerçek nesne üzerinde çalışmamız gerekmez. Burada kavramlarla çalışılır. Ve bu çalışmanın sonucunda "*Masa mümkün değildir,*" sonucuna ulaşabilirsiniz. Biri masayı kafanıza geçirse de sonuç değişmez. Örneği değiştirelim: "*Psikiyatri var mı?*" sorusunun yanıtı "*Evet, var,*" şeklinde olacaktır kuşkusuz. Ancak "*Psikiyatri mümkün mü?*" sorusuna hemen "*Evet*" demek zor. İkinci soruya yanıt verebilmek için sosyolojik, felsefi, vs. kavramlarla çalışmamız gerekiyor. Sonuç olarak "*Psikiyatri mümkün değildir,*" diyebilirsiniz. Tabii o zaman sizi bir psikiyatri kliniğine kapatırız, ama sonuç değişmez. O halde ilk sorumuz yeni bir biçim alacaktır. "*Bilinçdışı mümkün mü?*" Bu sorunun yanıtı artık kavramlar üzerinde çalışmayı gerektirir. Yani artık burada bilinçdışının varlığı konusunda ileri sürülen deneysel "verileri", hipnozu, amneziyi,* histeriyi, vs. söz konusu etmeyeceğiz. Doğrudan kavramlara başvuracağız. Varacağımız sonuç, bilinçdışının varlık koşullarını

* *Amnezi*: Bellek kaybı.

gösterecek. Ama "*Gerçekten bir bilinçdışı var mı?*" sorusu açıkta kalacak. Belki biz insanlar için bilinçdışı söz konusu değildir; belki de davranışçıların dediği gibi Pavlov'un deney hayvanlarından ibaretiz. Fakat bunun hiçbir önemi yok; evrenin bir ucunda bilinçdışına sahip yaratıklar olabilir ya da insanın yerini alacak bir başka canlı -diyelim üstün insan- salt davranışlarının ötesinde, bir bilinçdışına da sahip olabilir. Soruyu dönüştürmek sayesinde basit bir deney sorusunu evrensel bir sorun haline getirdiğimizi fark ediyorsunuz.

Aslında soruyu biraz daha dönüştürmemiz gerekiyor: "*Eğer bilinçdışı mümkün ise, hangi koşullarda mümkündür?*" İşte evrensel bir soruyu göz önüne aldığımızda yanıtlanması gereken soru bu. Ve araştırmamızın nesnesinin gerçek bir nesne olmayıp teorik bir nesne olduğunu vurgulamak da istersek, soru nihai şeklini alır: "*Kavramsal bir nesne olarak bilinçdışı nasıl mümkündür?*"

İşte filozofça bir soru! Bir soru filozofça soruldu mu, yanıtını da öyle vermek gerekir. Yani geriye bir at ile üç nal kaldı.

Demek ki sorgulama alanını kökten değiştirdik. Kavramlarla çalışacağımıza göre de, üzerinde çalışacağımız temel kavramı belirleyelim. Bu kavram "bilinç" kavramıdır. Bu kavram üzerinde Hegel'ci bir diyalektik oyunuyla da çalışmayacağız. Yani doğrudan "bilinç" kavramından, sanki onun antitezi imiş gibi "bilinçdışı" kavramını elde etmeye de yönelmeyeceğiz. Araya başka kavramları da yerleştireceğiz.

Önce temel kavramımıza bakalım: "Bilinç nedir?" Aslında bugünkü psikolojinin ve psikiyatrinin "bilinç" kavramının öyküsü Descartes ile başlar; Lacan'ın "*Bir karabasan gibi okuyalım,*" dediği zavallı Descartes'la.

Descartes çevresindekilerin zekâsına, becerikliliğine şaşarmış. Açıkça itiraf eder bunu. Anlaşılan Descartes da birçok düşünür gibi yaşarken başarısızdı. Descartes kendisini hiç yanıltmayacak bir düşünce sistemi bulmaya çalışır. Öyle bir sistem olacaktır ki

bu sistem, matematik gibi kesin sonuçlara ulaşacaktır. Ancak Descartes, böyle bir düşünce sisteminin matematiğin aksiyomları kadar kesin doğrulardan işe başlaması gerektiğinin farkındadır. Çevresinde böyle açık seçik, yani doğruluğu kendiliğinden görülen bir doğru arar. Önce kendisine doğru diye sunulan her şeyden şüphe eder (sonraları buna "Descartes'çı şüphe" ya da "metodik şüphe" denecektir).

Ancak Descartes şüphe ettiğinden şüphe edemeyeceğini görür; çünkü şüphe ettiğinden şüphe etse, yine şüphe ediyor olacaktır (aslında kanımca Descartes'ın akıl yürütmesinde bu halkaya hiç gerek yoktur).

Şüphe etmek düşünmektir, yani bilinç edimi yapmaktır, o halde düşündüğü kesindir. Düşündüğüne göre kesinlikle vardır: *Cogito, ergo sum* (Düşünüyorum, o halde varım).

Şimdi bu cümle neden şüphe edilemez bir doğruyu belirliyor? Her şeyden şüphe edebilirim, ama "düşünüyorum" ya da "bilinç edimi yapıyorum"dan şüphe edemem. O halde "varım"dan da şüphe edemem. Peki, bu kesinlik nereden geliyor? Dikkat edilirse "varım" önermesi "düşünüyorum"a dayanıyor. Yani "düşünüyorum", zaten "varım" önermesini mantıken içeriyor; dilbilgisi bakımından da böyle bu. Aslında şöyle de denilebilirdi: "*Balık avlıyorum, o halde varım.*" Bu önerme de bir tek koşul sayesinde kesin doğru olurdu; "balık avlıyorum" kesin, açık seçik bir doğru olsaydı. Oysa "balık avlamam" bu anlamda kesin değildir. O halde "balık avlıyorum" ile "düşünüyorum" önermesini ayıran ne? Niçin ilki "belki"li bir önerme oluyor da, ikincisi kesin, açık seçik bir doğru oluyor?

"Balık avlıyorum"da bir dolayım söz konusudur. Oysa "düşünüyorum"da bilinç kendi kendini algılamakta, kendi üzerine katlanmaktadır. Düşündüğümü doğrudan, sezgisel olarak algılıyorum. İşte bilincin temel özelliği budur: Kendi kendini algılaması, özne-nesne ikiliğini ortadan kaldırması. Kesinliği apaçık, açık seçik veren budur. "Zihin edimi yapıyorum"dan şüphe

edemem. Bu dolayımsızdır, sezgiye doğrudan bir kesin doğru olarak verilmiştir.

İşte psikoloji ve psikiyatrinin söz konusu ettiği "bilinç" de buraya dayanıyor: "Farkında olmak ve farkında olduğunun farkında olmak."

Şimdi bu "bilinç" kavramını geliştirelim ve Sartre ile nasıl bir doruğa ulaştığını, bilinçdışının nasıl olanak dışı kaldığını görelim. Ancak önce Husserl ve fenomenolojisinden geçmemiz gerekir. Çünkü bilindiği gibi, Sartre'ın varoluşçu fenomenolojisi, kendisinin sandığının aksine, Heidegger'e değil Husserl'e yakındır, Fenomenoloji, psikolog Brentano ile matematikçi Husserl'in çalışmalarına dayanır. Fenomenolojide *intentionnalité*, yani "seçimli yönelimlilik" kavramını geliştiren Brentano'dur. Ona göre her bilinç edimi, yani *cogito* bir yönelimdir, seçimdir. Yani her bilinç ediminin bir nesnesi vardır. "Düşünüyorum" mutlaka "bir şeyi düşünüyorum" anlamına gelir. Düşünülen şey de aslında düşüncenin kendisinden başka bir şey olamaz. Çünkü "*Masayı düşünüyorum*" demek, aslında "*Gerçek masanın bilincimdeki korelatı ile iş görüyorum*" demektir. Mademki *cogito*'nun nesnesi "ide" mahiyetindedir, o halde bir *cogito* bir başka *cogito*'yu nesne edinebilir. "Bilinç edimimi" bir başka "bilinç edimimin" nesnesi kılabilirim, onu da bir başkasının. İşte bu anlayışta epistemolojik "özne-nesne" ikiliği ortadan kalkar.

Husserl, bu yönde açık seçik bir bilgi bütünü elde edilebileceğinden hareket etti. Fenomenoloji, görüngübilim olarak Türkçeye çevrilebilir ise de, burada söz konusu olan "fenomen"in özgün anlamı üzerinde durmak gerek. Fenomenolojinin söz konusu ettiği "fenomen"ler "özsel" niteliktedir. "Özsel"in ne anlama geldiğini aşağıda açıklamaya çalışacağım.

Fenomenoloji, "doğal tavır" ya da "tabii tavır" adını verdiği tavırdan tamamen farklı şekilde düşünmeye dayanır. "Doğal tavır" bizim günlük yaşamdaki tavrımızdır. Mesela günlük yaşamda masayı düşünürken sahiden de somut masa ile iş gördü-

gümüzü kabul ederiz. Oysa fenomenolojik tavırda, nesneler artık gerçek nesneler olmaktan çıkmış "ide"ler olarak ele alınmaktadır. Yani nesneler "doğal tavırda" olduğu gibi değil, birer bilinç fenomeni olarak bilinçte ortaya çıkmış nesneler olarak işlenirler. İşte fenomenolojinin söz konusu ettiği fenomenler bu nedenle "özsel"dir. Nesnenin kendisi bir bilinç edimi olarak ortaya çıktığına göre ve bilinç de kendisine dolaysız, açık seçik verildiğine göre, söz konusu nesnelerin fenomenolojik bilgisi de kesin, açık seçik bilgiler olacaklardır.

Fenomenolojik bağlamdaki fenomenlere nasıl ulaşılabilir peki? Fenomenolojinin, özsel fenomenleri elde etmek için kullandığı yönteme "*eidetik*" yöntem denir. Bir çeşit meditasyondur bu. Bir bilinç etkinliği söz konusudur. "Doğal tavır"da bilinç bir anlamda edilgindir; işte masa, sandalye, vs... Onlar bana kendilerini bir dış gerçeklik olarak kabul ettirirler. Oysa "*eidetik*" yöntemde bilinç, belirtik olarak etkin ve "seçici yönelimli" bir tavır içindedir. Bu yöntemle nesnenin bilinçteki tanımlaması yapılır. Bilinç kendi içinde kendisinin kurduğu nesneyi bir başka bilinç edimine nesne kılarak sorgulatır, araştırır ve anlamlandırır. "Anlamlandırır" üzerinde biraz duralım. "Anlamlandırır"dan kasıt şudur; anlamın kaynağı bilinçtir. Yoksa her şey Demokritos'un dediği gibi, "atomlar ve boş uzaydan ibarettir". Bu anlamsız gerçekliğe anlam veren, onu bilinç edimime nesne edinmemdir. Anlamın, özün kaynağı bilinçtir. Ama bunu da yanlış anlamamalı; "atomlar ve boş uzaydan" oluşan gerçekliği düşünmekle bizzat bu gerçekliğe anlam katmış olmam. Benim bilincimin nesnesi, deyim yerindeyse, bu gerçekliğin bilincimdeki korelatlarıdır; yani anlam yine bilincime içkin kalır. İşte özgürlük de burada temellenir.

O halde söz konusu bilinç etkinliğinin biçimi nedir? Nesnenin özüne, yani bilinç fenomenlerine ulaşmak için fenomenolojik parantez alma işlemi uygulanır. Husserl fenomenolojisinde parantez alma işlemi, "doğal tavır"a ait her şeyin dışta bırakılma-

sı anlamına gelir. Tüm değer yargıları, algılar bilincin alanından atılır. Böylece de salt kendi üzerine katlanmış, kendini algılayan bilinç elde edilir. Şimdi paranteze alma ile bütün dünya dıştalanmıştır, ama dünya gene de bilinç tarafından içerilmektedir. Çünkü bilinç "ide"lerden oluşur, bu "ide"ler de nesnelerin "ide"sidir. Yani her şey artık "mutlak bilinç"te ya da "aşkın bilinç"te bir bilinç aktı olarak var olmaya devam eder. Askıya almam, paranteze almam, dış dünyaya gönderimde bulunmamam olarak kalır yalnızca.

Bilinç kendi üzerine katlanmak ve kendini düşünmekle "özne-nesne" ikiliğini ortadan kaldırmış olur. Böylece "anlamın", "özgün" kaynağı olan bilinçte, bu özsel fenomenlerin araştırılmasına geçilmiş olur. Artık "düşünen Ben"e; *ego cogito*'ya varılmış, mutlak, açık seçik bilginin alanı ortaya çıkarılmıştır. İşte bu, Descartes'ın düşünün gerçekleştiğini gösterir. Gerçi Descartes dış dünya hakkında kesin bir bilgi istiyordu, ama fenomenolojinin verdiği bilgi doğrudan dış dünya hakkında değilse bile, dış dünyanın nesnelerinin bilinç tarafından kurulan özleri, anlamları hakkındadır.

İşte buradan Sartre ve varoluş sorunlarına girebiliriz artık. Geniş ölçüde fenomenolojiden etkilenen Sartre, bir anlamda, Descartes ile başlayan *ego cogito* geleneğinin içinde yer alır. *Varlık ve Hiçlik* adlı eseri için -ki bu eser temel felsefi eseridir- varoluş sorunlarına fenomenolojik bir yaklaşım ile çözüm arayan bir ontoloji denemesidir, diyebiliriz. Sartre için sorun, dünyada bir ölümlü olarak yaşayan insanın yaşantısının fenomenolojik felsefesini yapmaktır. Aslına bakılırsa Husserl'e göre, insan yaşamının -günlük- sorunları üzerine felsefe yapmak fenomenolojik felsefenin dışına çıkmak demektir. Çünkü böyle bir yolda, artık özsel fenomenlere "doğal tavır"a ait fenomenler de katılmış olur. Ancak bu noktada Sartre için -günlük- yaşam sorunlarının evrensel mahiyette olduğuna işaret etmek gerekir.

Şimdi şu soruları göz önüne alalım: Sartre filozof mudur?

Sartre'ın yaptığı felsefe midir?

Pascal'dan beri varoluş sorunlarına yanıt arayanların aslında felsefeyi olumsuzladıkları, bir anlamda negatif bir felsefe yaptıkları da savlanır. Bu karşıtlığı Camus gayet güzel vurgulamaktadır bence. *Sisyphos Efsanesi*'nin hemen başında sorusunu şöyle formüle eder: Felsefenin göz önüne aldığı sorular; aklın kaç kategorisinin olduğu, bilincin mi maddenin mi önce geldiği, vs. soruları aslında ikinci dereceden sorulardır. Esas soru şudur Camus'ye göre: "Bu dünya yaşanmaya değer mi?"

Bence tüm filozofça edasına karşın felsefe dışıdır bu soru (nitekim koyduğu karşıtlık göz önüne alınırsa Camus de bu görüşte olsa gerek). Ancak itiraf etmek gerekir ki, felsefe dışında geçerli tek sorudur bu.

Şimdi Sartre'da da böyle bir felsefe karşıtlığı görülebilir mi? Camus'nün sorusu felsefe dışıdır, çünkü pragmanın yönü şöyledir: "*Yaşarken felsefeden nasıl faydalanabilirim?*" Oysa bence Sartre'ın pragması tam ters yöndedir: "*Felsefe yaparken yaşantımdan nasıl faydalanabilirim?*" İşte Sartre'ın bu tutumu, onu filozof kılan şeydir. O, roman yazarken bile filozoftur.

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eseri ile ilgili bir yazı okumuştum. Yazı görünüşte felsefi metinle uyuşmayan, sanırım Sartre'ın romanlarından birinden alınmış şu cümle ile bitiyordu: "*Madeleine, şu plağı yeniden koyar mısınız? Gitmeden bir kez daha dinlemek istiyorum.*" Bu iki cümlede varoluş sorunları dile geliyor: Bu cümlelerin öznesi adeta şöyle diyor; şimdi ve burada varoluşumun ve gidiciliğimin farkındayım. Senin, isteklerinin ve her an geri alınabilirliklerinin farkındayım. Kısaca, tek yazgım olan ölümlülükle sınırlı özgürlüğümün farkındayım.

Sartre'ın felsefe yaparken arzusu, "şeyler"den, onlara dokunduğu, yaşadığı gibi söz etmesi ve üstelik bunun felsefe olmasıdır. Sartre *La Transcendance de l'Ego*'dan itibaren bir bilinç felsefesi kurmaya girişir. Ona göre "Ego" (Ben) bilinçte değildir; dışarıdadır, dünyadadır. Orada varoluş yerini bulur; şimdi burada elbette

fenomenolojik bir temel var. Sartre "*Ego dışarıdadır, dünyadadır*," derken, bilinçte ortaya çıkan bir özsel fenomen olarak "Ego"dan söz ediyor.

Sartre "özne-nesne" ikiliğini aşma yolunda, "dünya"yı ve Ben'i mutlak aşkın bilincin nesnesi haline getirir. Aşkın bilinç "dünyanın" ve Ben'in anlamının, özünün kurgulandığı yerdir. Böylelikle varoluş, felsefenin temeline konmuş olur. Artık ne Tanrı'dır hareket noktası ne de "dünya". Bilincin şu açık seçik sezgisel gerçeğinden hareket edilir: *J'(e) existe* (Varım).

Sartre'ın insanın doğası fikrini reddettiği kabul edilir (aslında bence bu fikri bir başka kapıdan yeniden içeri alır Sartre). Böylece Sartre, sanki hümanizma geleneğinin ötesindeymiş gibi görünür. "*Sadece insan için varoluş özden önce gelir,*" derken, insanın doğuştan hiçbir özü, anlamı olmadığını, nesnelerini seçerken kendini de seçtiğini, özünü, değerlerini, anlamlarını yarattığını söyler. İnsan, mutlak fenomenolojik bilinci, aşkın bilinci ile kendi anlamlarını, özünü yaratır. Bu haliyle doğuştan bir özü yoktur. Özü olmadığı için de özgürdür, seçerek kendi özünü yaratır. Bir partili, bir filozof ya da âşık olmayı seçebilir (şimdi burada Sartre'ın "*Sadece insan için varoluş özden önce gelir,*" önermesinin bir içerimini açmak gerekir. Sartre böyle demekle insandan başka varlıklar için "*Varoluş özden sonra gelir,*" demiş oluyor. Ancak burada Sartre'ın savunduğu, Platon'cu bir mutlak idealizm değil kuşkusuz. Fenomenolojik açıdan anlamın, özün kaynağı olan bilinç nesneye özünü verir. Yani Sartre'ın söz konusu ettiği öncellik zaman bakımından değil, *a priori* olmak bakımından bir öncelliktir aslında. İnsan mutlak bilinç olarak önce bir varoluştur, özünü kendi yaratır; oysa nesnelere statüsünü veren bilincin sağladığı anlamdır, özdür. Bu bakımdan, onların ne oldukları bilincin yarattığı anlamla kurulduğu için, fenomenolojik olarak nesneler için öz, varoluşlarından önce gelir).

Sartre'da bilinç, düşüncenin özel bir modalitesi değildir. Bilinç var olanın dünyaya doğru patlaması, aşılmasıdır. Burada fenome-

nolojik seçici yönelimlik anlayışının izleri var. Bilinç "kendi"nin dışarılaşması eylemidir. Yani bilinç, daima bir şeyin bilinci olarak dışsallaşır. Bilincin esas tavrıdır bu.

Sartre, *cogito*'yu iki şekilde ele alır: *Cogito* ve "*prereflexif cogito*": Basitçe "bilinç edimi yapıyorum" ve "bilinç edimi yaptığımın farkındayım."

Tekrarlarsak, Sartre'a göre insanın kendinden önce hiçbir insanlık ideali yoktur. Her seçimi ile insanlık idealini yeniden kurar, işte varoluşunun bu özgürlüğünü hisseden insan "kaygı" içindedir. Kaygı, Sartre'a göre insan olma durumunun algılanmasının, bir anlamda "içgörü" kazanmasının sonucudur. Böylece Sartre'ın tasarladığı psikoterapide "kaygı" ile mücadele edilmez. Nevroz, özgürlüğünün bilincinde olmayı reddetmektir, özgürlüğü bir yalan ile örtmektir. Bu noktaya ileride döneceğiz.

Özgürlük, Sartre'ın *La mauvaise foi* (kötü niyet) dediği şeyle at başı gider.

Yukarıda fenomenolojik mutlak bilincin kendi üzerine katlanan, "kendini düşünen-nesne edinen", "seçici-yönelimli" özelliğinden söz ettik. İşte bu özellik "Ego"yu dışta, dünyada bırakıyor, onu dünyada bir şey kılıyordu. Aslında insanın ontik (varlığa değin) özgürlüğünün temeli buydu zaten. Böylece insan Ben'in üzerine yükseliyor, kendini seçebiliyordu. Partili olmam, doktor olmam, kısa boylu olmam ya da çirkin olmam benim koşullarımdır. Ancak bilinç olarak bunların üstüne çıkabilirim ve her an artık partili olmamayı ya da doktorluk yapmamayı seçebilirim. Ancak burada bir problem çıkıyor; çirkin olmamayı ya da artık hapiste olmamayı seçemem. Fakat Sartre'a göre burada da insanın ontik anlamdaki özgürlüğü zedelenmez. Sartre bütün bunlara "insanın koşulu" der. Bu koşullar içinde de insan mutlak bilinci ile kendinin üzerine yükselerek, kendini nesne edinerek dünyada kendi konumunu belirleyecektir. Hapiste arkadaşlarını ihbar etmeyi ya da işkence altında susmayı seçebilirim. Dönek ya da kahraman olmayı seçebilirim.

Çarlık Rusyası'nın terorist önderlerinden Ropşin, bireysel terörü şöyle anlatır: "*Öldürmek yasak, kayıtsız şartsız affedilmez bir suç, yapılamaz, ama yapılması gerekir... Terörist, kardeşleri için yalnızca hayatını feda etmez, temizliğini, ahlakını, ruhunu da feda eder. Bir başka deyimle, öldürmenin hiçbir koşul altında kabul edilemeyeceğini sarsılmazcasına ve her türlü kuşkunun dışında bilen insanın öldürmesi ahlaksal nitelikte olabilir ancak. Ve Tanrı benimle bana yüklenen eylem arasına günahı koymuş olsaydı da, ben kimim ki bu eylemden kaçınabileyim.*"

Sartre'ın elinde insan bir "trajik kahramandır". Seçildiğinde cinayet bile bir insanlık değeri sunar, bir ahlak belirler. Anlamsızı anlama dönüştüren özgürlüğün bir biçimi haline gelir. Bilinç, insan koşullarının, insana kabul ettirilen ahlakın bile üzerine çıkabilir. Çünkü ona sunulan tüm değerler insanın koşuludur. Bilinç, seçici yönelimli tavır ile Ben'in tüm koşullarının üzerine çıkıp özgürce seçim yapabilir.

Fakat gene bizzat aynı gerekçelerle "kötü niyet" de söz konusu edilebilir. Bilinç Ben'i dıştalar ve orada bilinç için bir nesne kılmadan da bırakabilir. Bu durumda bilinç adeta görmezden gelmekte, bir bilinç edimini bir başka bilinç ediminin nesnesi yapmamayı seçmektedir. Doğrusu bilince tanınan "seçici-yönelimlik" özelliği, pekâlâ bu seçime de imkân tanımaktadır. Sartre kendilik bilincindeki insana "kendi-için-şey," kendilik bilinci olmayan nesneye de "kendinde şey" der. Böylece "kendi-için-şey", "kötü niyet"le "kendinde şey"e dönüşmüştür. İşte Sartre'a göre nevrotik yönelimin temelindeki mekanizma bu "kötü niyet"ten ibarettir.

Peki, insan neden kendini kandırır? Ontolojik (varlıkbilimsel) bir zorunluluk olarak özgürlük, insanın kendini seçmesi ve yaratması, "kaygı"yı da birlikte getiriyordu, insan "kötü niyet"le kendini kandırarak, kendini kandırmayı seçerek seçimi erteler. Sözgelimi bir histerik, kocası ile sevgilisi arasında seçim yapması gerektiğinde kötürüm olduğunu söyleyebilir. Böylece seçimi ertelemiş olur. Ne kalmayı seçmiştir ne gitmeyi; ertelemeyi seçmiştir

o. Ayaklarını hareket ettirmek istediğini, ancak oynatamadığını söyleyecektir ve buna kendi de inanacaktır. Aslında ayaklarını oynatmaya girişmediğini, ayaklarını kıpırdatmamayı seçtiğini bir başka bilinç ediminde görmeyi reddedecektir.

Ancak "kötü niyet" sahte bir çözümdür. Öncelikle "kaygı"yı ortadan kaldırmaz. Çünkü nevrotiğin karşısındaki seçim hâlâ olduğu gibi durmaktadır. Öte yandan "kötü niyet" insanın kendisini yaratmasını engellemektedir. O, evliliğini aşkına tercih eden bir kadın mıdır, yoksa aşkı her şeyin üstünde olan bir kadın mı? Kimdir o? Sartre'a göre nevroz, bir anlamda kimlik bunalımıdır diyebiliriz. İleride Lacan için de nevrozun bir anlamda kimlik bunalımı olduğuna, Oidipus karmaşasının uygun çözümünün gerçekleşmemesinin, nevrotiğin kendisini kültür içinde konumlandırmasını, kendi simgesel yerini kazanmasını engellediğine değineceğiz.

Bu nedenlerle Sartre'ın kafasındaki varoluşçu psikoterapi "kötü niyeti" hedef alır. İnsanı kendi bilincinin bilincine vardırmaya, özgürlüğünün farkına vardırmaya yönelecektir. Böylece insan kendi özünü yaratmaktan kaçınmayacaktır. Bu, kaygıyı birlikte getirse de...

Buraya kadar kısa ve kaba bir özetini vermeye çalıştığım *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde Sartre, Freud'u şiddetle eleştirir (ancak daha sonraları Sartre, Freud'u yüzeysel olarak eleştirdiğini kabul edecektir).

Varlık ve Hiçlik'te Freud'a yönelik şu eleştirileri ön plana taşımak mümkün gibi duruyor:

1- "İde" niteliğinde olan hiçbir şey bilincin kontrolü dışında olamaz. Böylece bilinçdışı mümkün değildir.

2- Sartre'a göre, Freud'un sansür düzeneği tamamen bilincin işlevlerine sahiptir. Neyin bilinçli olacağına ancak bir tasarının ayırt edilmesi koşulu ile karar verilebilir. Dolayısıyla Freud, bizzat bilince ait bir kategoriyi bilinçdışı olarak nitelemektedir.

3- Sartre, Freud'u bilinçdışını ve İd'i doğallaştırmakla suçlar:

Libido, sanki bir hayvansal içgüdü gibi ele alınmıştır. Fakat insan için doğa -ister içimizdeki, ister dışımızdaki doğa olsun- ancak bir bilinç ediminin nesnesi ise anlam kazanabilir. "Id"in kendisinde bir anlam yoktur. O halde rüya ve dil sürçmesi gibi *anlamlı* simgeleştirmenin kaynağını da bizzat bilinçte aramak gerekir.

Seminerimizin başlarında, yönümüzü belirleyecek soruyu şöyle ifade ettiğimizi hatırlıyor musunuz: "*Kavramsal bir nesne olarak bilinçdışı nasıl mümkündür?*" Bu soruya yanıt aramak üzere "bilinç" kavramını geliştirmeye, mümkün tüm içerimlerini elverdiğince ortaya koymaya çalışmıştık. Şimdi ulaştığımız sonuç, -eğer Sartre yanılmıyor ise- bilinç kavramı temelinde "bilinçdışı" kavramının mümkün olmadığını gösteriyor. Eğer çalışmayı burada kesersek, "*Bilinçdışı mümkün değildir,*" dememiz gerekiyor. Ancak henüz psikanaliz son sözünü söylemedi. Bize burada bir başka kavram yardımcı olacak: Dil.

Jacques Derrida'nın anahtar niteliğinde bir cümlesi var:

"*Dil, parantez alınamaz.*"

Gerçekten de fenomenolojik indirgeme yöntemi, parantez alma işlemi aslında hiç ummadığı bir kalıntı bırakır. Dili bilinçten atamazsınız, çünkü bu durumda bir bilinç edimi, *cogito* mümkün olamaz. Dilden arınmış bir düşünce düşünülemez.

Ancak ilk bakışta bunun önemi yok gibi duruyor. Dil zaten düşüncenin basit bir aracı, bir ifade biçimi değil mi? Nitekim dil, yüzyılımızın başına kadar böyle düşünülüyordu. Gerçekten de söylenecek düşüncenin, söyleme ediminden önce ve tamamen bağımsız bir varlığı olduğu kabul ediliyordu. Bir söz söylendiği zaman bir fikrin belli bir imgesini verdiği, ya da en azından bir imgeyi vermeye çalıştığı varsayılıyordu. Tıpkı bir resmin bir şeyi temsil etmesi gibi, sözler de bir fikri temsil ediyorlardı. Dil sayesinde düşünce, kendisi ve başkası önünde sergilenmiş oluyordu.

Dahası, eski dilbilim okullarından Port-Royal'e göre de, cümlelerin dilbilgisel yapısı bile düşüncenin zorunlu düzenini taklit etmekteydi. Cümlelerde kelimelerin çizgisel dizilişinin bile akılda

fikirlerin birbirini izleme biçiminin bir tıpkı yansıması olduğu kabul ediliyordu.

Eğer dil, düşüncenin, "bilinç edimi"nin basit bir yansımasından ibaret olsaydı, hâlâ *"Bilinçdışı mümkün değildir,"* diyebilirdik.

Ancak Saussure ile her şey değişir. Kanımca yüzyılın en büyük bilim adamlarından biri Ferdinand de Saussure'dür. Einstein'ın, her Galile gözlemcisinin kendi süredurumlu sistemlerine göre kendi bağıl "uzay-zaman" süreklisini kesitlediğini ileri sürdüğü "özel bağıllık teorisi"ni ortaya attığı yıllarda, Saussure bir mutlağı, insanlar arasındaki iletişimin mutlak gönderim sistemi olan dil'in teorisini işliyordu derslerinde.

Üstelik Saussure buluşunun öneminin, ne gibi sonuçlar verebileceğinin farkındaydı. Dilbilimin giderek antropolojiyi, sosyolojiyi, psikolojiyi derinden etkilemesi gerektiğini görüyordu.

Saussure'e göre dil, iletişim amacı ile onu kullanan insanlardan bağımsız ve onlara öncel, kendine özgü bir yapısı ve yapısal kuralları olan uzlaşımsal bir sistemdir; dil, dilin bireysel kullanımı olan söze kendini kabul ettiren toplumsal bir kurumdur. Fakat bu şekilde ele alınınca dilden bağımsız bir düşünce, dilin kurallarının dışında ve ötesinde bir düşünce olamaz.

Dil, düşüncenin saydam bir yansıtıcısı değildir. Dil düşünceye kendini kabul ettirir. Dil "toplumsal-uzlaşımsal" bir kurum olduğuna göre, salt bireysel düşünce de yoktur. Bilinç kendini ancak dilin, yani "toplumsal-uzlaşımsal" bir kurumun dolayımıyla ele alabilir. İşte Lacan'a göre bilinçdışı, bu "insan-dil" ilişkisinin kaçınılmaz mantıki sonucudur. İnsan kendi varoluş gerçeğini olduğu gibi değil, ancak toplumsal bir kurumun ona sağladığı imkânlarla düşünür. Böylece Anika Lemaire'in dediği gibi, insanda bir yarık meydana gelir. İşte bilinçdışını temellendiren budur. İnsan kendi gerçeğini bilinçdışı kılar. İnsan kendi gerçeğini önce ailenin, sonra diğer kültürel kurumların söyleminden dolayımlanarak düşünürken, esas otantik gerçekliğini bilinçdışı kılmış olur.

Saussure, dil'in biçimsel kurallarının, saf düşünce tözü ile saf

ses tözü arasındaki ilişkiyi kurarken düşünceye de kendi biçimlerini kabul ettirdiğini söylüyordu. Onun bu basite indirgemesinin didaktik amaçlara dayandığı kabul edilebilir, ancak dilbilim açısından bazı yanlış anlamalara da neden olabilir bu sadeleştirme. İşte Saussure'ün söz konusu satırları:

> Tek başına düşünce, hiçbir zorunlu sınıra rastlanmayan bir bulutsuyu andırır. Önceden oluşup yerleşmiş kavram yoktur, dilin ortaya çıkmasından önce hiçbir şey belirgin değildir. (...) Ses tözü de ne durmuş oturmuştur ne de kesin çizgilerle belirlenmiştir. Sunduğu bütün biçimlerine düşüncenin de zorunlu olarak uyacağı bir kalıp değildir. Bundan ötürü (...) dili (...) hem bulanık kavramların belirsiz düzleminde (...) hem de seslerin aynı oranda belirginlikten yoksun düzleminde (...) birbirine bitişik bir alt bölümler dizgisi olarak gösterebiliriz. Dil biçimlenmemiş (bu) iki yığın arasında oluşurken kendi biçimlerini yaratır. (...) Bu birleşim bir töz değil, bir biçim yaratır.[1]

Bu satırlarda Saussure, başlangıçta dilin biçimsel kurallarından bağımsız, "mitik" bir düşünce tözü kabul ediyor. Sanırım Lacan'da da böyle bir töz anlayışı vardır. Onun "öznede gösterilen" ya da "gösterilebilir olan" dediği şey, yaşamın ilk başlarındaki "mitik" solipsizm (tekbencilik) olsa gerek. Ancak biz şimdi Saussure'den kaynaklanabilecek bu yanlış anlamayı Hjemslev'in nasıl eleştirdiğine bakalım:

> Ama doğrusu ne denli başarı ile dile getirilirse getirilsin, bu eğitsel yaklaşım anlamsızdır. Ferdinand de Saussure'ün kendisi de düşünmüş olmalı bunu. İster zamansal düzlemde olsun, ister aşamalama düzleminde olsun, gereksiz her türlü öngerçekten uzak duran bir bilimde hiçbir şey, "içeriğin tözünü" (düşünceyi) ya da "anlatımın tözünü" (ses zinciri) ya da bunların tersini dilden önceye alma yetkisini vermez. Ferdinand de Saussure'ün terimlerini olduğu gibi kullanır-

[1] Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, [Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998].

sak, tözün yalnız ve ancak biçime bağlı olduğunu, hiçbir anlamda ona (bu töze) bağımsız bir varlık gibi bakılamayacağını anlamamız gerekir.[2]

Şimdi Hjemslev haklı gibi duruyor. Ancak bu haklılık tamamen Saussure kaynaklı dilbilim içinde geçerlidir. Bir başka deyişle, dilbilimin kendi inceleme alanı bakımından düşünce tözüne zaman içinde bir öncelik tanımak gibi bir varsayıma ihtiyacı yoktur. Ama bu, psikanalizin böyle bir varsayıma ihtiyaç duymayacağı anlamına gelmez. Belki de Lacan'ı yer yer Chomsky dilbilimine yaklaştıran bir özellik söz konusu burada.

Ancak buraya kadar söylediklerimizden Lacan'a göre bilinçdışının, salt dolayımsız yaşantılama olduğu sonucu çıkarılmamalı. Tam tersine, Lacan'a göre bilinçdışı olan, bu yaşantılamanın ilk simgeselleştirilmiş halleridir. Yani bilinçdışı da simgelerden oluşur aslında. "*Nasıl oluyor da bilinçdışı simgelerden oluşuyor?*" sorusunu ileriki çalışmalara bırakıp şimdilik, bilinçdışının "dilin biçimsel" kurallarından başka bir şekilde düşünülemeyeceğini pek güzel açıklayan bir metne bakalım.

Althusser, "*Freud ve Lacan*" adlı çalışmasında şöyle diyor:

> Bu biçimsel koşulun karşısına, bilinçdışının içeriğini düşünürken, Freud'un kullandığı kavramların (yani libido, içtepiler, istek) biyolojik görünüşü çıkarılacak olursa, aynı biçimsel koşulun kuramsal önemini kavrayamama tehlikesi ortaya çıkar. Lacan da bu anlamda insanı, bilinçdışının "isteklerinin dili"ne yeniden yönelmeyi ister. Ne var ki, biyolojik gibi görünen bu kavramlar, gerçek anlamlarını bu biçimsel koşuldan alırlar. Bu anlam ancak bu koşul sayesinde verilebilir ve düşünülebilir, bir sağaltım tekniği belirlenebilir ve uygulanabilir.

Bir başka deyişle, bilinçdışı simgeleşmemiş bir düşünce olsaydı, psikanaliz sırasında bu düşünceyi nasıl anlayabilirdik?

Yukarıda insanın kendi otantik gerçeğini kültürün sunduğu

[2] L. Hjelmslev, "Dilbilim Kuramının Temel İlkeleri", Dilbilim ve *Göstergebilim Kuramları* içinde, çev. M. Yalçın, M. Rifat, Yazko, 1983.

simgeler aracılığı ile düşünürken kendi gerçeğinden giderek uzaklaştığına değinmiştik. Bu kendini kandırma mekanizmasını bizzat dilbilimsel göstergenin yapısına bağlamak mümkündür. Umberto Eco, "*Bir Yalan Kuramı*" adlı çalışmasında şöyle diyor:

> Başka bir şeyin anlamlı olarak yerini tuttuğu varsayılabilen her şey göstergedir. Gösterge kendi yerini tuttuğuna göre de bu başka şeyin var olması koşulu aranmaz. Bu anlamda ilke olarak göstergebilim (*biz buna şimdilik dilbilim diyelim -S.M.T.*) yalan söylemekte kullanılabilen her şeyi inceleyen bilim dalıdır. Bir şey yalan söylemekte kullanılmıyorsa, doğru söylemekte de kullanılmaz. Aslında hiçbir şey söylemekte kullanılmaz.[3]

Eğer dil kendi gerçekliğini yaratıyorsa, bunun insanın kendisine söylediği yalanın da kaynağı olduğu ya da olabileceği açıktır. Fakat burada parantez açıp şunu da belirtmek gerek: Fenomenolojiyi incelerken, bilincin dış dünyaya gönderim zorunluluğundan sıyrılabildiğine, kendi içinde ortaya çıkan fenomenlerle dolayımsızca ilgilenebildiğine değinmiştik. Şimdi bilince tanınan bu özelliğin aslında doğrudan dilbilimsel göstergenin kendi başına gerçekliğinden ve geçerliliğinden kaynaklandığı açıkça ortaya çıkıyor. Gösterge, dış dünyada bir şeyin anlamlı olarak yerini tutar, ama anlamı yine kendi içindedir, yoksa dışarıda gönderimde bulunduğu şeyde değil. İşte, bilince otonomisini sağlayan, dilin bu otonomisi olsa gerek. Dış dünyaya gönderim zorunluluğu olmaksızın salt dil düzeyinde çalışılabilir; matematikler bunun en açık örneğidir zaten. Matematikler gibi kesin bir doğru arayan Descartes'ın başlattığı yolun, fenomenolojide bir matematikçi olan Husserl'de -kendisi belki de hiç farkında olmaksızın- böyle bir matematik benzerliğine ulaşması ilginç. Ancak bilincin açık seçik doğrularının insanın kendi otantik gerçeğinden kopmuş bir yalan olduğunu görmek gerek. Bu anlamda

[3] Umberto Eco, "Bir Göstergebilim Kuramının Sınırları ve Erekleri", *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları* içinde, çev. M. Rifat, Yazko, 1983.

matematikler de yalandır: Hiçbir gerçek üçgen, matematiğin üçgeni kadar "mükemmel" değildir. İdealizasyonun iki sonucu vardır: Mantık düzeyinde kesin açık seçik doğru, deney (dış dünyaya gönderim) düzeyinde metaforik bir çarpıtma. Neyse, bu epistemolojik mülahazaların yeri burası değil.

Lacan'a göre Oidipus karmaşası da gerçek dünyanın bir karmaşası değil, simgesel bir karmaşadır; bir başka deyişle simgeselin kendi otonom gerçekliğinde geçen bir karmaşadır: Oidipus için gerçek bir babanın olması koşulu yoktur. Yalnızca simgesel baba işlevi, Babanın Adı yeterlidir. Kültürel Baba konumunun tüm anlamını veren bizzat aile söylemidir. Ailenin kendi gerçek gerçekliği (yani ne ise o olan, bu "*numen*" [kendinde şey]) simgeselin kendi otonom kuralları çerçevesinde anlamını kazanır. Böylece simgesel düzen biyolojik ihtiyaçlara, onları kültürün düzeni içinde bir "talep" olarak ifade etmek için simgenin özerk düzenini sunarken, doğal (yani ne ise o olan) bu gerçekliğe de simgenin özerk kuralları çerçevesinde biçimini verir.

Dil öylesine yapılaşmıştır ki, insanlardan bir insan, dilin Babanın Adı'na sağladığı tüm kültürel tarihin yükünü taşıyan bir anlamı (kendisi gerçeklikte bu anlamla ilişkisi olmayan bir "insancık" bile olsa) üstlenmiş olur: Yasaklayıcı, egemen, "mitik" kastre edici baba. Böylece insan yavrusu, biyolojik bir yaratıktan kültürel bir "özne" olma yolunda, yani bir toplum üyesi olma yolunda ilerlerken tüm insanlık kültürü tarihinin bir özelini de üstlenir: Hatta kendisi bu kültür tarihinin yaşayan bir özeti haline gelir.

İnsanın ilk kimliği, aile içinde "fallus" simgesi karşısındaki konumu ile belirlenen cinsel kimliğidir. İşte psikanalizin cinselliğe verdiği önem de buradan kaynaklanır zaten. Nevroz, Oidipus karmaşasının kültürün düzenine uyan bir çözüme ulaşmamasıdır. Bu nedenle nevroz, Freud'un düşündüğü gibi, cinsel sapıklıkların öbür yüzüdür. Her nevrozun altında toplumca kabul edilmeyen bir cinsellik arzusu vardır.

Artık seminerimizin sonuna geldik: Burada *"Kavramsal bir nesne olarak bilinçdışı nasıl mümkündür?"* sorusuna yanıt aradık. Sanırım ulaştığımız sonuç, Lacan'ın formülüne götürüyor bizi:

"Dil, bilinçdışının koşuludur."

Bu sonuç hiçbir deneysel gerekçeye dayanmıyor. Bilinçdışını deneysel olarak kanıtlamaya çalışan psikanalistlerin tersine, Lacan'da böyle bir filozofik akıl yürütmeyi görmek mümkündür. Seminerin başında Althusser'e dayanarak "masum okumanın olmadığını" söylemiş ve suçumu baştan kabul etmiştim. Bir saat boyunca konuştum, sizler dinlediniz.

Okumak, dinlemek; bunlar pasif suçlar değil mi? Şimdi ben, bu saatin sonunda, kendi ayna imgesini yakalayan narsistik dönemindeki çocuk gibi imgesel bir yanılgının hazzı içindeyim. Sizler ise dinlediniz; gelin suçunuzu itiraf edin; sorularınızı bekliyorum.

V.
LACAN'IN AVRUPA DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Dilin sustuğu gün. Lacan'ı psikanaliz geleneği çerçevesinde konumlandırmak bugün bile önemsenen bir entelektüel çaba olarak görülebilir. Bu mütevazı kitapta, uzun yıllar önce değer verdiğim bir proje kapsamında Lacan'ın kuramının ilginç bazı yönlerini tanıtmaya yönelirken, söz konusu entelektüel vazifeyi de kısmen gerçekleştirmeye çalışmıştım. Bugün bu vazifeyi tamamlayamamış olduğumu görmekle birlikte konunun takipçisi olmayacağım. Bu bölümde kısaca da olsa üstlenmem gerektiğini düşündüğüm yeni bir vazife var: Lacan'cı düşüncenin çağdaş Batı düşüncesi içindeki yeri ve yönelimi nedir? Bu soru meşru bir sorudur, çünkü ne de olsa Lacan psikanalizin ve hatta patolojik psikolojinin sınırlarının ötesinde, içinde olduğundan daha büyük etki uyandırmıştır. Ayrıca onu kliniğin dışına taşımak isteyenlerden bazıları, dünyanın psikanalizden büyük olduğunu unutmaktadır.

Lacan'cı düşüncenin çağdaş Batı düşüncesi içindeki yerini ve yönelimini sorgularken ilk hatırlanması gerekenin, XX. yüzyıl düşüncesinin insanı konu alan çalışmalara en önemli katkısının

dille ilişkili olarak gündeme geldiği olgusu olduğu söylenir. XX. yüzyılda insan çalışmaları dili yeniden keşfedip taçlandırmış olduklarına göre, bir ilk adım olarak şüphesiz doğrudur bu tespit. Keza, Lacan da bu dilci akımın öncülerindendir. Ama onun dil anlayışı ne bakımdan özgündür? Lacan konusunda bir aşama kaydedilebilmesi için bu sorunun sorulması, kısmen de olsa yanıtlanması gerekir. Dil söz konusu olduğunda Lacan'ı diğerlerinden, örneğin bir Heidegger'den ayırt eden nedir? Görülecektir ki, Lacan'cı ve Heidegger'ci düşünceleri ayırt etmek ve birbirine göreli olarak konumlandırarak tanımlamak, bir önkoşul olarak Batı düşüncesinin karşıtlıklarla dolu bütünlüğünü anlamamızı gerektirir.

Defalarca tekrarlandığı için artık çarpıcılığını yitiren, klişeleşmiş bir XX. yüzyıl sloganı, konuşanın insan değil, insanda ve insan aracılığıyla dil olduğunu ifşa eder. Şüphesiz, aradığınızda Lacan'da da, Heidegger'de de bu tür fikirleri ifade eden cümlelerle sık sık karşılaşırsınız. Ama bu ifadelerin Lacan ve Heidegger'deki anlamları tamamen farklıdır; Fransız ve Alman düşünceleri kadar farklıdır. Bu bölümde önümüze koyduğumuz vazife Batı düşüncesi çerçevesinde Lacan'ı konumlandırmak olduğu ölçüde, onu Heidegger'le birlikte okumak, yani diyalogsuz bir ikili karşıtlık oluşturmalarına imkân veren ortak zeminleri bakımından anlamak biçimini alacaktır.

Heidegger ve Lacan. Bu iki adam yaşamları boyunca tek bir günü birlikte geçirdiler; nakledildiği kadarıyla da pek konuşmadılar. Kırılgan bir kibrin gölgesinde gerçekleştiği anlaşılan karşılaşmaları soğuk, gergin ve mesafeli bir havada geçmişti. Konuşmadılar. Belki konuşmaya inanmıyorlardı haklı olarak, belki konuşmalarına zaten gerek de yoktu. Her halükârda o gün onlarda ve onlar aracılığıyla dil susmuştu. Heidegger'in psikanalize uzaklığı, hatta nefreti bu suskunluğu açıklamaz. Mesela oturup pekâlâ Sartre'ı çekiştirebilirlerdi. Sartre'a ve ardındaki kartezyen düşünceye olan öfkeleri, onları ikili karşıtlık tarzında

da olsa "dil" bağlamında birleştiren bir ortak payda olabilirdi. Ama sustular. Sanırım bu suskunluğu psikolojik bakımdan anlamlandırmak için aşırı çaba sarf etmek anlamsız; açıkça sustular işte, bize ne? Yine de bu suskunluk bir düşünsel diyalog imkânsızlığının, yani ortak bir "dil" yoksunluğunun metaforu olduğu ölçüde yorumu hak eder. Heidegger ve Lacan "dil"den farklı şeyler anlıyorlardı.

Tarihsel bir yanılsama. Heidegger'le Lacan'ı anlamak için bir üçüncü kişiyi devreye sokmak verimli bir fikrin hareket noktası olabilir. Bu üçüncü kişi Sartre'dır. Lacan'ın önlenemez yükselişinin sahnesi olan bir dönemin Paris'i, Sartre'ın entelektüel hükümranlığı altındaydı. Lacan'ın eserinin bu egemenlikle kısmen örtük, kısmen açık bir karşıtlık içinde geliştiğini biliyoruz. Öte yandan Sartre, aynı zamanda, Heidegger'in karşısında yer aldığı temel düşünsel kutbu da temsil ediyordu. Nihilizmle hümanizmin garip ve özgün bir bileşimini temellendiren ilginç bir kartezyenizm, Sartre'ın felsefesinin esasıdır; bu da Heidegger'in tiksindiği her şeyi temsil eder. Gerçi kartezyenizm Heidegger'in olduğu kadar Lacan'ın da açık düşmanıdır; ama iki düşünürün bu karşı çıkışta tamamen farklı düşünsel gerekçeleri vardır. O halde Sartre bu ikisini birleştirirken ayıran bir ara halkadır; bu yüzden de konumuz itibariyle iyi anlaşılmalıdır.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* adlı temel eserini tarihsel bir yanılgının gölgesinde, belki de ışığında vermişti. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını açıkça yanlış anlamış, ilhamını da bu yanlış anlamadan almıştı. Öyle ki, temel fikirlerini gizemini kaybedip gözden düşme pahasına herkesin anlayabileceği yalınlıkta ifade ettiği "*Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*" adlı ünlü manifestosunda, Heidegger'i kendisiyle birlikte ateist varoluşçuların öncüleri arasında sayma gafletine düşmüştü. Heidegger'in bu yanlış anlamaya verdiği sert tepki fazla gecikmedi: "*Hümanizma Üzerine Mektup*". Lacan da kendi hesabına, Sartre'la açık bir polemik oluşturmak

üzere "*Psikakanaliz bir hümanizma değildir,*" diyecektir seminerlerinde.

Sartre'ın yanılgısı önemli bir yanılgıdır. Çünkü sadece Sartre'ı değil, nasıl okunmaması gerektiğinin örneğini sunarak Heidegger'i de anlamamıza imkân verir. Ama bu yanılgının izini sürmek bizi daha önceki bir döneme, bir yandan Heidegger'in hocası olan, diğer yandan Sartre'ı derinden etkileyen fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'e geri götürecek, böylece Heidegger'le Lacan'ı anlama çabamız tarihte bir sayfa öncesine uzanacaktır. Zaten tekrar Heidegger'le Lacan'a dönene kadar bir süre için hep geriye doğru adımlar atacağız; tarihte geriye doğru izlerini süreceğiz onların.

Hakikat fikri. Avrupa kültürünün özgül yanı sadece neyin hakikat olduğunu değil, bizzat hakikatin de ne olduğunu ikibinbeşyüz yıl boyunca tartışan, kendi üzerine katlanmış bir düşünce geleneğine verdiği önem göz önüne alınarak ayırt edilebilir. Avrupa düşüncesi Antik Yunan'daki sofist akıma gelene kadar, baskın materyalist öğeleri bir yana bırakılırsa, tarihteki diğer kültürlerdekinden pek de ayırt edilemeyecek bir epistemolojik naiflik içinde aradı hakikati. Bildiğimiz kadarıyla hakikat denen şeyin mahiyetini ilk kez sofizm sorguladı. Sofist akımın bu soruya yanıtı olan öznelci epistemik görelilikle, yani hakikatin tamamen tek tek öznelliklere göreli olduğu, evrensel, nesnel ve mutlak bir hakikatin olmadığı yolundaki yıkıcı ve kısmen devrimci tezle birlikte, akıl insanlık tarihinde belki de ilk kez kendi üzerine katlanarak kendi sınırlarını araştırdığı, yani hakikate ulaşmak bakımından kendi geçerlilik koşullarını tartıştığı bir aşamaya ulaşmıştı. Bu nedenle günümüzün postmodern epistemik göreliliği öznelci değil, ama nesnelci ve gecikmiş bir sofizm gibi de okunabilir.

Platon'un Sokratik "*Theaitetos*" diyaloğuyla bu epistemik göreliliği nasıl eleştirdiğini, Platon'cu nesnelci idealizmin de sofist

epistemik görelilik karşısında binlerce yıl sürecek bir üstünlük kurmasını sağlayan bir zafer kazandığını biliyoruz. Platon'un en büyük dayanağının matematik, özellikle de geometri olması konumuz bakımından bir ayrıntıdan ibaret değildir. Çünkü Lacan'ın matematiğe, özellikle de geometriye olan hayranlığı, bir hekimin kişisel hobisi olmanın ötesinde şeylere işaret eder. Aynı şekilde Heidegger'in her türden bilim karşısındaki açıkça hissedilen nefreti de konumuzla bağlantısız değildir.

Daha sonraki dönemler, yani Avrupa'da vahiyin hakikatin garantörü olduğu yıllar da konumuz bakımından anlamlı. Ama şimdilik bizi Heidegger'le Lacan'a bağlayacak yoldaki en önemli aşama, XVII. yüzyıl rasyonalizmiile XVIII. yüzyıl Aydınlanmacılığının hakikat tartışmasına getirdiği özgül çözümdür. Temelde Descartes'a atfedebileceğimiz bu modernist çözüm, hakikatin öznel ve bireysel, ama aynı zamanda evrensel ve mutlak olduğunu ilan eder. Böylece Descartes'la birlikte Avrupa düşüncesinde Antik Yunan'ın tezi (sofizm) ve antitezi (Platonizm) belli bir senteze kavuşur. Bu sentezi Lacan ve Heidegger'in ayrı ayrı sebeplerle eleştirdiği, ama Sartre'ın ve dayandığı Husserl'in çok şey borçlu olduğu Descartes'ın adıyla anarken çok fazla yanılmıyoruz herhalde. Çünkü XX. yüzyılda Heidegger'in öğrencisi Gadamer[1] bu kartezyen hakikat fikrine (hakikatin öznel, ama aynı zamanda evrensel olduğu fikrine) küçültücü bir tonla "nesnelci öznelcilik" adını önerecektir.

Husserl gibi Descartes'ın da matematikçi olması tesadüf değildir. Bugün bile bazı matematikçilerin kendilerini fizikçilerden ayırt etmek için şöyle dediğini duyarız: "*Onlar (fizikçiler) hakikati dışarıda (olgularda, doğada, vs.) ararlar, bizse kendi içimize bakarız.*" Descartes'ın kendi içinde (bilincinde) bulup en kesin hakikat olarak sunduğu *cogito* ilkesi öznel bir hakikattir, ama tıpkı matematik önermeler gibi aynı zamanda evrensel bir hakikattir.

[1] Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, Sheed and Ward, 2. basım, 1989.

Tek tek her insan iç gözlemiyle kendi varlığının şüphe edemeyeceği bir hakikat olduğunu görür. Burada hakikatin delili şüpheye yer vermeyen, öznel bir açık seçiklik halidir ve bu hal, tek tek her insana eşit olarak verildiği için evrenseldir. Gerçi kartezyen hakikat anlayışında Platon'cu bir yön vardır; kartezyen düşüncenin dış deneye dayanmaksızın doğuştan gelen (*a priori*) hakikatler fikri Platon'cudur (sonradan Kant, bu tür *a priori* bilişsel öğeleri biçimselleştirerek Platonizmden geniş ölçüde arındırmayı başaracaktır). Ama kartezyen sistemdeki bu Platon'cu yön, sistemi kısmen psikolojikleştirmek pahasına da olsa ihmal edilebilir; yani Platon'cu öğe kartezyen düşünce sistematiğine zorunlu olarak içsel değildir (gerek Platon'cu gerekse kartezyen hakikat anlayışı karşısında XIX. yüzyıldan itibaren geliştirilen Öklid dışı geometrilerin örnek gösterilmesi, XX. yüzyıl matematiğini iyi bilmemekle alakalıdır).

Sartre'ın varoluşçuluğu bu kartezyen hakikat anlayışına dayanır; insan varlığının özgül "var"lığı olarak varoluşun tüm halleri öznel, ama evrensel hakikattir. Yaşantılananın evrenselliği hakikattir ve yalın hakikat yaşantılanan evrenseldir; varoluştur. Böylece edebiyatın kelimeleri, matematiğin sayılarının yerini alır. Görüleceği gibi Aydınlanmaya oldukça yakındır Sartre. Onun nihilistik hümanizminin kimilerine yavan gelmesi, belki de bu yakınlıkla alakalıdır. Sartre'ın yapmak istediği şey yaşantılamanın, yani tüm-öznel hakikatiyle varoluşun, yani açık seçik varoluş hakikatinin kritik yönlerinin evrensel fenomenolojisini betimlemek, tarif ve tasvir etmektir. Böylece gönüllü bir denek olarak yaşamını felsefeye vakfeden Sartre'ın kendi dünya deneyiminden çıkacak varoluşçu fenomenoloji evrensel bir yaşam dersi halini alacaktır; yani evrensel olanın kendi özelinde yaşantılanmasının adını koymak, kelimesini bulmak halini alacaktır. Başkalarına "kelimeler" önerir Sartre; Dostoyevski gibi felsefi gerekçelerle edebiyat yapar ve tıpkı psikanalizde Freud'un kendini adadığı naif otoanalizde olduğu gibi, "bu dünyada yaşıyor olmak" dene-

yiminden yola çıkarak kuracağı, varoluşun fenomenolojik ama gene de aşağıda açıklayacağımız nedenlerle naif felsefesine adar yaşamını. Ayrı ayrı nedenlerle gerek Lacan'ı gerekse Heidegger'i Sartre'a karşı durmaya iten, bu kartezyen hakikat anlayışının kelimeye (dile) olan mecburiyeti olacaktır. Tıpkı sayılar gibi kelimelerin de öznel hakikate aşkın, yani aynı zamanda nesnel hakikate yakın bir yükü vardır. Ama nasıl? Heidegger ve Lacan'ın bir kartezyen yaşam felsefesi olarak varoluşçuluğa karşı duruşlarındaki farklılığı, bu farklılıkta dil nosyonuna getirdikleri farklı yorumların önem ve gerekçelerini anlamak, Lacan'ı Batı kültürü içinde konumlandırma çabasının önemli bir aşamasını oluşturacaktır.

Üç fenomenoloji. Şüphesiz dünya yeterince büyük olduğu için felsefe var ve bu büyüklükte üç, hatta daha fazla fenomenolojiye de yer var. Husserl, Sartre ve Heidegger; her biri kendi hesabına fenomenoloji yaptığını iddia etmekle birlikte fenomenolojiden farklı şeyler anlarlar. Gerçi Husserl ve Sartre'ın fenomenolojileri belli bir yakınlık içindeyse de, bunlar arasında bile bir ayırıcı hat çizilebilir. Bu hattı çizebilmek için gene Descartes'la başlayalım.

Husserl fenomenolojisi, Descartes'ın felsefi anlamda meşru olarak ulaşabileceği sınırları ortaya çıkarır.[2] Bir başka deyişle, Descartes felsefi olarak (yani eleştirili olarak) felsefe yapsaydı (ki o naif bir felsefeyi tercih etti), Husserl'in fenomenolojisine ulaşacaktı. Descartes tıpkı yeni bir kıta keşfettiğini anlayamayan Kristof Kolomb örneğinde olduğu gibi yeni bir düşünsel kıta açmış, öznel ama mutlak ve evrensel bir hakikat alanını (fenomenolojik alanı) keşfetmekle birlikte bu alanın adını koyamamıştır. Husserl'in eserini gördükten sonra söyleyebiliyoruz bunu. Gerçekten de Descartes, metodik şüphesiyle sağduyulu doğal tavrımıza uygun naif hakikatlere olan inancımızı tıpkı bir sofist gibi öznelliğe göreli kılarak derinden sarsmıştı. Ama böylece yeni

[2] Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, Nijihoff, 1964.

ve açık seçik bir hakikat alanı açmış oluyordu; esas keşfi buydu. *Cogito* ilkesi bilincin kendine açık seçik verilmesinden yola çıkarak kendi hakikatini temellendiriyordu. Ancak kartezyen sistem hem bu hakikat alanını yeterince değerlendirmemişti hem de baştan şüphe duyarak yıktığı naif sağduyunun tüm göreli hakikatlerini yeniden kurmuştu. Descartes bu yeniden kurma eyleminde kendinde (kendi bilincinde; bilinç olarak kendinde) bulduğu Tanrı fikrine dayanıyordu. Bu Tanrı fikri dünyevi deneyimden elde edilmiş olamazdı Descartes'a göre. Demek ki Tanrı fikri doğuştan (*a priori*) bir fikirdi ve bu durumda da onu bilincine ancak Tanrı koymuş olabilirdi. Bu durumda eğer bir Tanrı varsa, bu yüce varlık Descartes'ı büsbütün yanıltıyor olamazdı; kandırıcı bir Tanrı, Tanrı fikrine uymazdı. O halde baştan şüphe ettiği tüm naif hakikatler (mesela bilince aşkın bir dış dünyanın varlığı) doğru olmalıydı.

Descartes'ı felsefi açıdan sağlam görünen tüm yönleriyle benimseyen, ama Tanrı fikrinin *a priori*'liğinde olduğu gibi kesinlikten uzaklaşıp varsayımlara dayanmaya başladığı aşamada terk eden Husserl, kartezyen yöntemsel şüpheden yola çıkarak bir meditasyon yöntemi geliştirdi. Bu yöntem, yöntembilimsel bir tekbencilik oluşturmaya dayanıyordu. Bilincin, yani salt ve tek şey olarak bilincin tüm saflığıyla kendi kendine verilmişliğini açıkça ortaya çıkarmak için, doğruluğu bilince açık seçik görünmeyen her şey, yani tez niteliğindeki (belkili) her şey askıya alınıyordu bu yöntemde. Tez niteliğinde her şey derken, bilhasa bilince aşkın bir dış dünyanın varlığı tezini kastediyordu Husserl. Artık her şey; mesela dış dünyaya ait gibi görünen tüm algılar, yaşantılamalar bir bilinç içeriği olarak vardı. Bu satırları okurken felsefi bir kesinlikle söyleyebileceğiniz şey "*Karşımda bir kitap var ve ben onu okuyorum*," şeklinde olmayacaktır artık. "*Bende (bilincimde, bilinç olarak bende) karşımda bir kitap varmış ve ben de onu okuyormuşum gibi bir yaşantılama var*," şeklinde olacaktır. Kesin olan bu ikinci betimlemedir. Kitabı gerçekten okuduğumu-

za ilişkin ilk betimleme teze (dış dünyanın varlığı tezine) dayanır, belkilidir; sağduyunun doğal tavrına ne kadar uygun olursa olsun, açık seçik değildir. Fenomenolojik yöntemde bilince aşkınlık ortadan kaldırılmıştı. Husserl fenomenolojisinde dünyayı incelemek demek, her türlü anlamın kaynağı olarak bilincin kendini incelemesi demekti. Böylece mutlak ve evrensel bir bilgi alanı olarak fenomenoloji ortaya çıkıyordu Husserl'e göre. Bu alan felsefenin özgül alanıydı. Artık bilinç için her şeyin kesin ve evrensel bilgisinin kapısı açılmıştı, çünkü her şey bilincin kendi özsel içeriği (fenomen) haline getirilip incelenebiliyordu.

XX. yüzyılın başlarında Alman felsefesinin önde gelen ismi, matematik kökenli Yahudi filozof Husserl'i bir tür bilinç felsefesi kurmaya sevk eden güdülenmeleri anlamaya çalışmak konumuzla yakından bağlantılıdır. XIX. yüzyılda Auguste Comte, pozitivizmi temellendirirken felsefenin sınırlarını da oldukça daraltmıştı. Binyıllar boyunca Avrupa düşüncesinin en görkemli eseri olarak görülen felsefe giderek gözden düşmüş, bilimlerin ortaya koyduğu gerçekleri biraraya getiren ve ilişkilendiren bir ardıl konumuna oturtulmuştu. Keza bu pozitivist felsefeden bağımsız bir şekilde bizzat bilim de sahiden dev adımlarla ilerliyordu; fizik Maxwell'le kaydettiği büyük açılımla (elektromagmetizma) yetinmemiş, önemli iki devrimin (görelilik teorileri ve kuvantum mekaniği) temellerini atmaya başlamıştı. Hâlâ gündelik yaşamda etkilerini göremediğimiz, günümüzün sıradan insanının havsalasının alamayacağı kadar büyük bu atılımlarla da yetinmemişti bilim. Matematik Frege ve sonra da Russell'ın çalışmalarıyla giderek biçimsel bir tabana oturtulmaya başlamıştı. Öte yandan Hilbert aksiyomatik sistemlerin yapısını çözmeye çok yaklaşmıştı. Eskiden beri felsefenin temel konularından biri olan insan, ekonomi-politik, sosyoloji ve psikoloji gibi bilimlerin konusu olarak yöntembilimsel bir incelemeye tabi olmakla kalmıyor, nöroloji ve psikiyatri gibi doğabilimsel disiplinler de giderek artan bir baskıyla felsefi insanı ortadan kaldırıyordu. Darwin sonrası biyolojinin,

binyıllar boyunca gizemli bir olay gibi görünen canlılığın mahiyetini çözmesine çok az bir süre vardı. Jeoloji, arkeoloji, astronomi ve astrofizikteki gelişmeleri, bu gelişmelerin gebe olduğu yeni gelişme müjdelerini söz konusu bile etmiyoruz. Öyle görünüyordu ki, Comte'un öngörüleri çerçevesinde özgül bir bilgi alanı olarak felsefenin sonuna geliniyordu. Felsefe ya bir tür edebiyat olacaktı (kısmen öyle de oldu), ya bilimin hizmetine girecekti (kısmen de öyle oldu). Felsefe kendi olarak varlığını korumakta zorlanıyordu, nefes alacağı bir yer kalmamış görünüyordu, kuşatılmıştı. İşte Husserl'in yeni bir felsefi alan olarak fenomenolojiyi keşfetmesi böyle bir düşünsel atmosferde gerçekleşti. Ne de olsa bilinç, bilimin hakkında henüz hiçbir şey söyleyemediği gizemli hüviyetini koruyordu.

Maddi bir evrende yaşadığımızın giderek daha iyi anlaşıldığı, canlılığın sırrının çözümüne bile çok yaklaşıldığının hissedildiği, canlılığın giderek bir doğa olayı olarak görülmeye başladığı XX. yüzyılın ilk yıllarında bilincin gizemi tüm haşmetiyle mevcudiyetini hissettiriyordu. Gerek Einstein'ın gerek Bohr'un kendi aralarındaki felsefi tartışmalarda, özellikle Ernst Mach'a yönelik göndermelerinde bulursunuz bu ihtişamın izlerini; ne Einstein, ne Bohr ne de fizik (dolayısıyla fiziğe dayanan tüm bilim), bilincin evrendeki doğal mahiyetinin ne olduğu konusunda tek bir özgün cümle kuracak düzeyde değildi. Ve Husserl fenomenolojisinde bilincin gizemi bir tür hakikatin, doğabilimlerinin teze dayanan (belkili) ilerlemeci hakikatinin karşısına eleştirili bir şekilde çıktığında, hâlâ esas mutlak ve evrensel (fenomenolojik) hakikatin temeli olarak duruyordu. İşte aranan kapı, işte aranan soluk: Husserl fenomenolojisi. Bir not olarak şunu kaydedeyim; XXI. yüzyılın başı itibariyle canlılığın mahiyetini çoktan çözen doğabilimi, bilincin doğal (fiziksel) mahiyetinin ne olduğu problemini çözme konusunda da yetkin bir aşamaya gelmektedir. Bilinç (genel olarak zihin) bir doğa olayıdır ve ilke olarak fizik bilimi zemininde incelenebilir mahiyettedir; yani klasik anlamıyla feno-

menolojinin de sonuna gelinmektedir. Biz (insanlar) bir doğa olayıyız ve kendimizi hiçbir romantik yanılsamaya düşmeden, böylece, yani bir doğa olayı olarak kavrayacak kararlılığı gösterebilmenin arifesindeyiz.

Husserl fenomenolojisini güdüleyen düşünsel atmosferi tanımladık. Ama Avrupa'da gelişmekte olan emperyalist bölüşüm savaşlarını ve Husserl'in bir Yahudi olmasından yola çıkarak faşizmin yaklaşan ayak seslerini de konu etmeliydik burada. Ama bu dipsiz bir çabaya girişmek olurdu. O halde şimdilik kısa kesip Sartre'ın fenomenolojik varoluşçuluğuna bakalım.

Matematik gibi felsefe de dış olgulardan çok bir tür iç dünya eylemine dayanır. Bu bakımdan Husserl gibi bir matematikçi filozofun hakikati dış deneyde değil, kendi içindeki yaşantılamanın evrensel yönünde araması anlaşılır bir şeydir. Sartre'ın da yaptığı budur. Sartre, bir yorumcusunun çok yerinde bir tespitle ifade ettiği gibi, yaşadığı şeyin doğrudan doğruya ve düpedüz anlatımının felsefe olması için yazar. Onun yaşantılaması felsefedir; yani felsefesi, kendi özel örneğinden yola çıkarak evrensel olan insani varoluşun betimlemesidir. Bu evrensellik fikrinin Avrupa Aydınlanmasıyla bağlarına sonra değineceğiz. Sartre, insan varlığının özgün varlığı olan varoluşunun kartezyen evrenselliğinden yola çıkarken ele aldığı her bir özel yaşantılamanın da evrensel özünü bulmaya çalışır. Ancak onu Husserl'den ayırt eden pek çok yön vardır. Bunlardan ilki fenomenolojik naifliktir; Sartre'ın varoluşçu fenomenolojisi doğal tavrın fenomenolojisidir. Bir başka deyişle, Husserl'de olduğu gibi metodolojik bir tekbencilik alanı oluşturmak için bir meditasyon yöntemi kullanmaz Sartre. Doğal tavrıyla yaşamın içinde fenomenoloji yapar. Yaşadığı şeyin yaşandığı gibiliğinde anlaşılmasıdır onun çabası; yöntembilimsel bir tekbencilik çerçevesinde anlaşılması değildir. Sartre bu dünyada gerçekçi doğal tavrıyla varolan insanın çeşitli durumlarını betimler. İnsan olmasa dünya bir *doluluk* olurdu sadece. Yok'u, eksiği, olumsuzlamayı, "hayır"ı dünyaya getiren

insandır. Bu nedenle onun varoluşunun esası hiçliği fark etmektir. Böylece ulaştığı sonuç, insanın tamamen köksüz ve sebepsiz bir varlık olduğudur, insan anlamsızlıktan kurtulmak için kendi özünü, sebebini, anlamını yaratmak, kendini seçmek zorundadır. Peki ama Sartre'ın yaptığı niçin bir tür psikoloji değil de bir felsefedir? Bu soruya yanıt bulmak güçtür. Nitekim kendisi de psikanalize alternatif bir varoluşçu psikolojiden söz eder.[3] Bazı yazarlar, bu arada anti-psikiyatri savunucularından Laing de, Sartre'da böyle psikolojikleştirilmeye elverişli bir felsefe bulmuşlardır.

Heidegger'in fenomenolojik ontolojisiyse tamamen farklıdır. Gerçi burada-olan'ın (*Da-sein*'ın; yani varlık sorusunu soran insanın) özgül varlık kipi olarak varoluşun derin bir fenomenolojik tahlilini onda da bulabiliriz. Sartre'ı yanıltan, şüphesiz, *Varlık ve Zaman*'ın varoluşçuluk kokan bu temaları olmuştur. Ama Heidegger'in, eserinin daha başında önüne koyduğu sorun varoluşçuluktan kökten farklı, hatta taban tabana zıttır. Onun yapmak istediği insan varoluşunun betimlemesi değil, genel olarak Var'lığın ne'liğini araştırmaktır. Burada-olan'dan; yani varlığı sorgulayan insanın varlığından (varoluşundan) hareket etmesi, onun büyük programını anlamak bakımından yanıltıcı olmamalıdır. Onun büyük programı köksüz bir insani varoluşun betimlemesi değildir; büyük harfle Var'lığın mahiyetinin betimlenmesidir. Ama niçin Var'lığı betimlemek için burada-olan'ın özgün varlık kipi olarak varoluşun betimlenmesinden hareket eder Heidegger?

Sartre'ın kartezyen ve öznelci kökenlerine tamamen karşıt olan Heidegger, gene de insandan hareket eder; çünkü ona göre Var'lık, dışarıdan gözlem ve deneye dayanan bilimsel yöntemlerle araştırılamaz. Pozitivizmin ön plana çıkardığı bu yöntemler varlığın çeşitli alanları hakkında sınırlı bilgiler üretebilirler. Oysa Heidegger'in ulaşmak istediği bilgi, Var'lık hakkında dışarıdan bir

[3] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943; Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, Dönem Yayınları, 1964.

bilgi değildir; bizzat Var'lık olarak erişilebilecek bilgidir. İnsanın özel varlığından (varoluşundan) yola çıkarken onda ve onun aracılığıyla kendini açığa vuran, daha doğrusu bizzat burada-olan olarak (bir anlamda bizzat varoluş olarak) kendini açığa vuran Var'lığı betimlemeye yönelir. Var'lığın tezahürlerinden biri olan insanda psikolojikleştirilebilir bir varoluşun peşinde değildir Heidegger, doğrudan Var'lığın peşindedir. Burada-olan'da ve burada-olan aracılığıyla ve burada-olan olarak Var'lık kendini ifşa etmektedir. Burada-olan'a (insana) düşen, bu ifşaya, yani "dil"e açık olmaktır. Bu durumda artık varlığın dışarıdan deney ve gözleme dayalı bir bilgisi söz konusu değildir; bizzat o olarak (Var'lık olarak) ifşa olunan bir bilgidir bu. Heidegger (burada-olan, varlığa açık olan insan) Var'lıktır.

Bu düşünceyi belki bir örnekle anlayabiliriz; insanı konu alan pozitivist bir bilim dalı olarak psikolojiyi ele alalım. Bu bilim dalı dışarıdan deneyler ve gözlemlerle insan davranışları hakkında bir bilgi verecektir. Ama bir insan olmanın ne olduğu, aşkın, can acısının veya elmanın tadının ne olduğu ancak insan olarak kavranıp betimlenecek şeylerdir. Heidegger bu basit örneğin mantığını Var'lığa uygular adeta. Burada-olan'ın varoluşunda ifşa olunan Var'lığı betimlemeye yönelir. Deyim yerindeyse, Heidegger'in yaptığı nesnel bir fenomenolojidir artık; Husserl'in ve Sartre'ın öznel kartezyen fenomenolojilerinden tamamen farklı, hatta taban tabana zıttır bu düşünce.

Bu bağlamda fenomenoloji terimine de bir tür açıklık getirir Heidegger.[4] Daha sonra sebeplerini göreceğimiz gibi, dile, özellikle eski Yunancaya ve etimolojiye özel bir önem veren Heidegger. kelimeyi Eski Yunanca etimolojisine göre yorumlayarak, fenomenin kendini dilde ifşa eden, görünür kılan olduğunu söyleyecektir. Böylece fenomen olarak Var'lık kendini dilde görünür kılandır. Öğrencisi Gadamer ise *Hakikat ve Yöntem*'de Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da Var'lığın kendini zamanda ortaya koyduğunu

[4] Martin Heidegger, *Être et Temps*, Gallimard, 1992.

değil, Var'lığın bizzat zaman olduğunu söylediğini anlatacaktır. Şimdi bu garip denklemi, Heidegger'de Var'lık, fenomen, dil ve zamanın garip bağlarını ve özdeşliklerini çözmeye çalışalım.

Var'lık, dil ve zaman. Geceleri gökyüzüne baktığımızda yıldızların hemen o anda, tam da gördüğümüz yerde olduğu yanılgısına düşeriz. Oysa o yıldızlar bizden milyonlarca ışık yılı uzaktadır ve ışıkları bize ulaşana dek tamamen farklı konumlara ulaşmış, hatta bazıları birer süpernova patlamasıyla çoktan ortadan kalkmış olabilir. Yıldızlara baktığımızda aslında uzayın geçmişini, tarihini görürüz. Görünen uzay, yani uzay fenomeni uzayın tarihidir. Dil de böyledir, şimdi kalemimizin ya da dilimizin ucundaki kelimeler tarihtir aslında; dil bizde ve bizim aracılığımızla yaşayan tarihtir, zamandır. Kelimeleri düşünmek zamanı düşünmektir; işte Heidegger bu nedenlerle etimolojiyi önemser. Dil bir halkın tarihinin kalıtıdır. O halde dil, zaman olarak Var'lığın burada-olan'da (varlığa açık insanda) tezahürüdür. Dil konuşur.

Lacan'da da dil konuşur, ama farklı anlamda. Lacan'da dil, anakronik (zaman-dışı) etkileri bakımından önemlidir. Bu zamandışılık hem Freud'cu bilinçdışı "birincil süreç" düşüncesinin özellikleriyle hem de Saussure'cü dilbilimin eşzamanlılığa yüklediği değerle alakalıdır. Üstelik Lacan'a göre insanla dil arasındaki ilişki hiç de sorunsuz değildir; insanda Var'lığın ifadesini bulduğu yer değildir dil. Tam tersine, insanla dil arasındaki ilişki, bilinçle bilinçdışı arasındaki gibi bir karşıtlık içerir. İnsanda ve insan aracılığıyla dilin konuşması, insanın susması anlamına gelir.

Heidegger'in fenomenolojisinde etimoloji, Eski Yunanca ve Almanca yukarıdaki sebeplerle ön plana çıkar. Burada-olan'ın Var'lık ufku, yani zamanlılığı dilseldir. Eğer açık konuşmak gerekirse, zamanlılık olarak dile yapılan bu vurgu burada-olan'ın ufkunu bir halkın, dilsel bir cemaatin tarihiyle sınırlama eğilimi gösterecektir. Burada-olan'ın Var'lığa açıklığı bir halkın öyküsünü anlamak ve ona katılmak halini alacaktır. Bu halk Avrupa, özel-

likle de Alman halkıdır. Heidegger'in felsefesinin, filozofun Nazilerle kısa süreli flörtü bakımından bir anlamının olup olmadığı çok tartışılmıştır. Şahsen ben Heidegger'in Nazi döneminin önemli rektörlerinden biri olmasını felsefesi bakımından talihsiz bir tesadüf olarak görmüyorum. Gerçi Heidegger'in kısa sürede Nazi partisinin gerçek yüzünü gördüğü bilinen bir gerçektir; ama bu parti en azından başlangıçta bir şekilde etkilemiştir onu. Heidegger kısa bir süre için de olsa, klasik Alman romantizminin bir tezahürünü görmüş olmalıdır bu partide.

Kartezyen, evrenselci, bireyci, bir şekilde nihilist ve hümanist ama aynı zamanda komünist sempatizanı Sartre'ın ilhamını aldığını sandığı Heidegger'in halkçı-dilsel cemaatçi-kültürcü özünü görememiş olması düşündürücüdür. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının bu cemaatçi özü çok iyi gizlenmiştir ve ancak öğrencisi Gadamer'in eserindeki[5] bazı açıklamalar göz önüne alınırsa, geriye dönük bir değerlendirmeyle anlaşılabilir hale gelir. Oysa Heidegger'in daha eserinin başında felsefi müdahelesini temellendirdiği tezi, yani günümüz Batı dünyasında Var'lığın unutulduğu tezi ve etimolojiye verilen özel fenomenolojik anlam Sartre'ın dikkatini çekmeliydi. Var'lık unutulduğuna göre, önceden bilindiği romantik ve nostaljik bir altın çağ vardı. Bu çağ Eski Yunan halkının dilinde ifadesini bulmaktadır Heidegger'e göre. Dolayısıyla burada-olan'ın Sartre'a varoluşçu gibi görünen tüm serüveni, titreyip yabancılaştığı aslına, yani dilsel cemaatine dönüş serüvenidir. Var'lık halkın, sıradan insanın dilinde ontik düzeyde kendini ifşa etmektedir. Yaşayan Alman dilindeki kelimelerin etimolojisi Var'lığın anlamının Eski Yunan kökenini ifade etmektedir. Ontolojiye düşen, bu ontik düzeydeki Var'lığı etimolojik yorumsamayla açığa çıkarmak, dilin söylediğine açık olmaktır. Avrupa dillerinin etimolojisi, kendine yabancılaşan bir halkın tarihini sergiler.

[5] Hans Georg Gadamer, *agy*.

Böylece burada-olan'a (yani Var'lığa açık olan insana) düşen, dilin söylediğini dinlemektir. Var'lık zamanda tezahür etmiştir ve burada-olan'ın Var'lık ufku kendi dilini (tarihi) anlamaktır. Bu tespitler Heidegger'i kaçınılmaz olarak nesnelci-kültürcü cemaatçi bir epistemik göreliliğe götürecektir (Heidegger'in postmodern akımla ilişkisi, bu epistemik nesnelci görelilik göz önüne alınırsa kolayca anlaşılabilir). Nitekim öğrencisi Gadamer açıkça bu epistemik görelilik tezini savunur. Modernist evrenselciliğin tamamen zıddıdır bu yaklaşım; Aydınlanmacılığın da. Gerçi *Varlık ve Zaman* tamamlanmamış bir eserdir; Heidegger'in bu kültüralist göreliliği aşacak bir ontoloji geliştirmeyi hedeflediği, ama bu programı gerçekleştiremediği söylenebilir. Ama elimizdeki eser budur ve biz bu eser bakımından Heidegger'i ele alıyoruz. Lacan'a geri dönersek; Aydınlanmacı, bilhassa modernist bir yükü bir ölçüde de olsa daima taşıyacaktır Lacan. O halde şimdi Avrupa düşüncesindeki iki temel akıma, Fransız ve Alman yaklaşımlarına yakından bakalım.

Aydınlanmadan sonra. Michael Löwy[6] XIX. yüzyılda pozitivizmin doğuşunu, XVIII. yüzyıl devrimci burjuvazisinin toplumsal egemenliğini kurduktan sonra Aydınlanmacı özelliklerini yitirip atıllaşmasına bağlar. XVII. yüzyıl doğabilimindeki gelişmeleri en iyi değerlendiren filozof olan Bacon'ın fikirlerinden doğan Aydınlanma, akılcı nedeni ve açıklaması olmayan dinî ve feodal her türlü boş inanca karşı güçlü bir mücadele vermişti. Auguste Comte'un pozitivizminde ilk tanımlarını bulan ve günümüz akademik dünyasına egemen olan düşünce akımıysa toplumsal olaylara bakışta devrimci tutumu da bir önyargı olarak görmeye başladı. Böylece doğabilimlerinde olduğu gibi tamamen yansız bir toplumbilimin ve giderek insan bilimlerinin kurulması gündeme geldi. Bu yeni insan bilimi, doğabiliminin olgucu yöntemlerini kullanacaktı.

6 Michael Löwy, *Paysages de la Vérité*, Anthropos, 1999.

Burada genellikle yanlış değerlendirilen iki noktayı düzeltmek gerekir: İlk olarak, doğabilimleri, özellikle de fizik yakından incelendiğinde olgucu bir yöntembilimin ikinci planda yer aldığı görülür. Bir başka deyişle fizik, pozitivizmin insan bilimleri için çizdiği olgucu sınırların çok ötesinde, olgulara değil, teorik açıklamalara önem veren bir bilgi tarzıdır. Pozitivizmin doğabilimi örneğinden devraldığını söylediği olgucu yöntembilim kraldan çok kralcıdır. İkinci olarak, psikofizyoloji, bilişsel nörolojik bilim ve psikiyatri gibi disiplinlerin pozitivist yöntembilimin etkisinde kaldığı söylenebilirse de, bu disiplinler özü gereği pozitivist değil, fizikalisttir. Bu ayrımı şöyle netleştirelim: Pozitivizmde doğadan ayrı bir alan olarak insanı konu alan çalışmalara sözde doğabilimsel bir yöntembilim devşirilir. Oysa yukarıda adı sayılan disiplinler, varsayım gereği zaten insanbilim gibi özerk bir bilgi alanı değildirler; insan fiziksel doğanın bir parçasıdır ve fizik bilimi temel alınarak incelenebilir. Bugün canlılığın fiziksel açıklamasını yapabiliyoruz. Bizi doğada en çok şaşırtan şey, insan olarak maddi evrenin geri kalanıyla aynı maddi yapıtaşlarından oluşmuş varlıklar olmamıza rağmen, fizik bilimi temel alınarak incelenemez gibi duran bir zihnimizin, özellikle de bir bilincimizin olmasıydı. Oysa son yıllarda artan bir ivmeyle zihnin ve çok daha karmaşık bir olgu olan bilincin de maddenin fiziksel bir özelliği olduğunu kavramaya yöneliyoruz. Bu yönelimle temellenen yeni bilimsel akım (bilinçbilim), insanbilimlerinin konu aldığı gibi özerk ve indirgenemez bir alanın varlığını (dolayısıyla pozitivizmin temellerini de) tartışmalı bir konuma getirir; doğanın bir parçası olan insan söz konusu olduğunda da çok yakın bir geleceğin doğabilimi, artık kendi alanında olacaktır. Bu yeni fizikalist yaklaşım klasik pozitivizmden kökten farklıdır.

Aydınlanmanın güçlü bir devrimci geleneği olan Fransa'daki kalıntısı pozitivizmse, Aydınlanma karşıtı ürünü de Alman romantizmi ve tarihselci-yorumsamacı geleneğidir. Heidegger bu Alman tepkisinin bir ürünüdür. Lacan'sa tüm itirazlarına rağmen

modernist Aydınlanmacı bir yük taşır; çünkü bir psikanalist olarak Freud'cudur. Freud'sa, kimi romantik yönleri olmakla birlikte, gecikmeli bir Aydınlanmacıdır; olgulardan çok teorik açıklamalara verdiği önem nedeniyle de pozitivist olduğu söylenemez. Bu zincirleme tepkiyi incelemek için Freud'la başlayalım.

Freud, psikanalizin en genel düşünsel çerçevesini çizdiği ve toplumsal-antropolojik görüşlerini dile getirdiği eserleri olan *Totem ve Tabu*, *Musa ve Tektanrıcılık*, *Bir Yanılsamanın Geleceği* ve *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda yer yer Rousseau'nun yüz elli yıl gecikmeli bir tekrarı olmak pahasına tipik bir Aydınlanmacı çizgi geliştirir. Gerçi tıpkı Rousseau gibi romantik bir yön vardır Freud'da. Ama Freud'un düşüncesinde efsaneler, insanın gizemli ve mahrem yönleri daima akılcı bir açıklamayla aydınlığa kavuşturulur. Freud'un gayet net düşünen bir kafası vardır. Bu eserlerdeki bir diğer Aydınlanmacı vurgu, psikanalizin evrenselciliği konusunda düğümlenir. Freud kültüralist-tarihselci bir açıklamadansa, insanın ruhsal örgütlenmesinin tüm tarih ve kültürlerde narsistik ve Oidipal eksenler çerçevesinde tanımlanabileceği fikrini kabul eder. Bu evrenselcilik, güçlü bir modernizm ve Aydınlanma eğilimini yansıtır.

Yine de bazı postmodern düşünürler Freud'un bilinçdışı kavramında insana ilişkin bir yeniden gizemlileştirme görmüşler, insandaki bu akıldışı (irrasyonel) bilinçsiz zihinsel faaliyet vurgusunun Aydınlanma geleneğinin akılcı insan anlayışıyla karşıtlık içinde olduğunu düşünerek, Freud'a bu bakımdan kısmen sahip çıkmışlardır. Gerçekten de bilinçdışı zihinsel faaliyet anlayışının gerek kartezyen düşünceyle gerek klasik anlamıyla Aydınlanma geleneğiyle, hatta tüm Avrupa düşüncesiyle belli bir uyuşmazlık içinde olduğu kabul edilmelidir. Tıp, psikoloji ve psikanaliz gibi disiplinler insan aklının özelliklerini araştırmaya girişmeden önce bu konunun uzmanı olan filozoflar aklı ve genel olarak zihni bilinçle özdeş tutmuşlardı. Öyle ki, bugün bile pek çok insan için bilinçsiz bir akıl ve zihin kendi içinde çelişik bir ifade gibi durur.

Oysa Freud'un da bazılarının öğrencisi olduğu XIX. yüzyıl Fransız ve Alman hekimleri, insan sinir sistemi işleyişinin geniş ölçüde bilinçsiz olduğunun farkındaydılar. XIX. yüzyılın sonunda bile sinir sistemi fizyolojisini bilen bir hekim için bilinçsiz bir zihinsel faaliyet fikri hiç de gizemli bir olay değildi; Freud da meslek yaşamına iyi bir fizyolog olarak başlamıştı. Bugün çok daha iyi görüyoruz ki, bilinçsiz bir zihinsel faaliyet fikri çok daha kolay kavranabilir ve biyolojik işlevselcilik anlayışı açısından kendi içinde tutarlı bir kavramdır; esas sorun en ayrıntılı nanobiyolojik çalışmalarda dahi evrende bilinen tüm makro ve mikro fizik yasalara uyduğu kanıtlanmış maddi bir örgütlenme olan sinir sisteminin zihinsel işlevlerinin bazılarının niçin ve nasıl (maddenin hangi fiziksel özelliklerine dayanarak) "bilinçli" adını verdiğimiz, iç yaşantılamaya dayanan fenomenolojik bir özellik kazandığıdır. Esas muamma fenomenolojik bilinçtir; çünkü bilinçsiz zihinsel faaliyet biyolojik olarak çok kolay anlaşılıp açıklanabilecek bir şeydir. Gerçi sinir sisteminin bilinçsiz zihinsel faaliyetleri olduğu fikri tam olarak Freud'cu bilinçdışı kavramıyla örtüşmez. Ama bu fikir doğabilimi eğitimi almış hekimlerin psikanalize niçin bir safsata gözüyle bakmadıklarını, hatta tam tersine, en azından XX. yüzyılın uzunca bir dönemi boyunca akılcı bir teori olarak değerlendirdiklerini açıklar.

Freud'un *Metapsikoloji*'sinde ortaya koyduğu kadarıyla bilindışı zihinsel süreçler (yani "birincil süreç" düşüncesi), bilinçli zihinsel faaliyet alanında gözlenen kimi olguları açıklayan sağlam bir varsayım statüsündedir ve ne gizemli ne de Aydınlanma karşıtıdır. Ruhsal süreçlerle ilgilenen bir hekim olarak Freud'un insan zihinsel faaliyetinde güçlü bir akıldışı (irrasyonel) yön gördüğü açıktır ve bu anlayış gerçekten de iki bakımdan klasik Aydınlanmacılıktan farklıdır. İlk olarak, klasik Aydınlanmacılık, akıldışılığı insan zihinsel faaliyetinin doğasının bir gereği olarak görmez ve insanın bu akıldışı yönünün dışarıdan (din, boş inanç, cehalet, vs. sebebiyle) oluşturulduğunu kabul eder. İnsan bir kez

aydınlandığında bu akıldışılık da ortadan kalkacaktır. Nitekim Foucault gibi bazı düşünürlerin ileri sürdüğü gibi, bir tıp disiplini olarak ve modernist anlamda psikiyatrinin kuruluşu Aydınlanma hareketiyle önemli bir ilişki içindedir. Modern psikiyatrinin kurucusu olarak kabul edilen ve Fransız devriminde önemli bir rol üstlenen Aydınlanmacı "ruh hekimi" Philippe Pinel, akıl hastalarına yapılan muamelelerde zincire vurulmanın önlenmesi gibi kimi iyileştirmelere gitmekle kalmamış, akıl hastalığının doğasını da bir tür akıldışılıkla açıklamıştı. Gerçi önemli sayıda hasta üzerine yaptığı çalışmalarda bu tipte hastalıklarda güçlü bir kalıtsal yön olduğu yönünde ve günümüz DNA incelemeleriyle de doğrulanan" bir görüşü destekleyen neticelere ulaşmıştı. Ançak, aynı zamanda çevre faktörlerini ve özellikle boş inançları da bu tipte hastalıklarda rol oynayan faktörler arasına almış ve bugünkü bilişsel psikoterapiye benzeyen bir tür grup psikoterapisi tekniği geliştirmeye çalışarak hastaların algılama ve düşünme kalıplarındaki akıldışı öğeleri düzeltmeye de yönelmişti.

Günümüz psikiyatrisinde bile etkilerini devam ettiren bu klasik Aydınlanmacı tutum Freud'unkinden önemli farklılıklar gösterir. Freud'da akıldışılık, insan sinir sisteminin zihinsel faaliyetine dışarıdan giydirilen ve eğitimle aşılabilecek bir olgu değildir. Deyim yerindeyse, akıldışılık insan zihninin filogenetik olarak içkin bir özelliğidir. İşte bu noktada akıldışılık konusunda Freud'un klasik Aydınlanmacılıktan ayrıldığı ikinci özellik karşımıza çıkar; akıldışılıkla akıl büsbütün bir karşıtlık içinde değil, dereceli bir süreklilik ilişkisi içindedir. Ancak akıldışıyla akıl arasında böyle dereceli bir süreklilik ilişkisi anlayışını geliştirebilmesinde, psikiyatri tarihinin belli bir dönemde -burada ayrıntısına giremeyeceğimiz- paradoksal bir gelişme göstermesi nedeniyle nörolojik bilim kökenli Freud'un Pinel ve izleyicisi diğer "ruh hekimlerine" göre normale daha yakın, hatta normal insanlarla çalışmış olmasının önemli bir rolü olduğu unutulmamalıdır;

Freud gerçek delileri çok uzaktan görmüştür. Her halükârda bu süreklilik anlayışı Freud'un akıldışı zihinsel faaliyetlere daha hoşgörülü bir tutumla bakabilmesinde, dolayısıyla hastalarının da bu akıldışı yönlerini bastırmadan dile getirebilmelerine imkân veren bir psikoterapi tekniği geliştirmesinde yardımcı olmuştur. Ama gene de psikanalizdeki nihai tutum Aydınlanmacıdır; "İd'in olduğu her yerde Ben olacak" veya "bilinçdışı bilinçli kılınacak". Eğer İd'in haz ilkesine tabi, ruyevi, fantazmatik, efsunlu, akıldışı yaşantılamaların yeri olduğu, buna karşılık Ben'in gerçeklik ilkesine bağlı olan akılcı ruhsal faaliyetin egemenliğinde olduğu düşünülürse, psikanalitik kürü özetleyen bu tipte sloganların tipik Aydınlanmacı tutumla nasıl bir yakınlık içinde olduğu görülecektir.

Freud'un nevroz olgularında gözlenen akıldışı ve gizemli insan zihinsel faaliyetlerini açıklamaya yönelik teorisinin ilk temellerini attığı, ancak ölümünden sonra yayımlanabilen "*Bilimsel Bir Psikoloji İçin Proje*"sinden başlayarak nasıl akılcı bir yolda ilerlediği, tüm ömrü boyunca psikanalitik psikolojiyi nörolojik bilimle uyuşturmak için nasıl spekülatif bir çaba içine girdiği iyi bilinir. Nitekim Josef Breuer'le birlikte kaleme aldığı *Histeri Üzerine Çalışmalar*'ında amaçlarının "histerik gizemi sıradan insani drama dönüştürmek" olduğunu söyleyeceklerdir; gizemli histerik belirtilerin (mesela psikojenik körlüklerin, felçlerin, kişilik çözülmelerinin) ardında acılı bir insan vardır, hepsi bu. Burada da aynı gizem bozucu, Aydınlanmacı güdülenmeyi görürüz.

Açık Aydınlanmacı yönlerine rağmen Freud'un pozitivist olduğu söylenemez. Hatta akademik çevrelerde bugün psikanalize yöneltilen en önemli eleştirinin, pozitivist bir yöntembilim yoksunluğu olduğu bile söylenebilir. Bugün çeşitli pozitivist psikoterapi teknikleri, mesela insan davranışlarını ölçülebilir kılan, dolayısıyla uyguladıkları tekniklerin neticelerini açıkça tartışmaya imkân veren bir yöntembilim kullanırlar ve psikanalizin böylesi

bir bilimsel kanıtlama yöntemi kullanamamasını şiddetle eleştirirler. Günümüzde psikanalizin ve analitik psikoterapilerin etkinliğini ölçmeye yönelik kimi araştırma yöntemleri geliştirilmiş olmakla beraber, bunlar artık yeni yetişen psikiyatrları ve psikologları tatmin etmemektedir. Bilimsel araştırmaya yönelik bu yöntembilim eksikliği, kimi psikanalistleri tıp ve psikoloji disiplinlerine sırt çevirmeye ve bir tür edebiyata yaklaşmaya sevk etmiştir.

Yeniden Lacan'a dönelim. Freud'un izleyicisi olan Lacan'ın aynı Aydınlanmacı güdülenmeyle çalıştığı söylenemez. Bu farklılık üsluplarında bile gözlenebilir. Freud'un açık, net, akılcı, açıklamaya yönelik, ikna edici üslubuna karşılık Lacan'ın kapalı ve gizemli bir üslubu vardır; eşit ve akılcı bir tartışmada ikna etmeye çalışan net bir üsluptansa, okurunda yukarılardan bir yerlerden gelen ulvi bir ses duyuyormuş izlenimi bırakıp ruhunu akılcı olmayan yönleriyle teslim almaya çalışan bir üslup. Ama genede Lacan'da Aydınlanmacı bir öz vardır. Bu yönü Heidegger'e karşıtlığı bağlamında yeniden ele alacağız. Ama şimdiden bir ipucu verelim.

Psikanalizinin pratikte hastaya verilen yoruma dayanması, doğabilimlerinin netliği açısından bakıldığında bu tekniğin en zayıf halkasını oluşturur. Çünkü hastaya verilen yorumun doğruluğunu sınayacak hiçbir ölçüt yok gibi durmaktadır; analistin hastanın söylemini şöyle değil de böyle yorumlaması gerektiğini gösterecek, güvenilir ve nesnel bir kılavuz yoktur. Kuram çok geneldir ve analistin bu kuramı, karşısındaki özel duruma nasıl uygulayacağı geniş ölçüde belirsizdir. Bu çerçevede analistin yorum verirken hasta karşısında hissettiklerini (karşı-aktarımını) kendi içinde analiz etmekten başka bir güvenilir yöntemi olmadığı düşünülür. Ancak analistin bu kendini (karşı-aktarımını) analizinin doğruluğu ise kaçınılmaz olarak kendinden menkuldür. İşte bu noktada Lacan, dilbilime dayanarak daha güvenilir bir bakış açısı geliştirmek bakımından umut verici bir kapı aralar

gibidir. Ancak psikanalizde bu dilbilimsel yöntem yeterince geliştirilmemiştir. Bununla beraber Lacan'ın dil anlayışı da kültüralist-tarihselci bir yük taşımaz; evrenselcidir. Lacan'ın evrenselciliğiyse Aydınlanmaya en çok yaklaştığı, yani Heidegger'den en çok uzaklaştığı noktaya getirir bizi.

Tarihselcilik. Heidegger'le Lacan'a bağlanmadan önce atmamız gereken son bir adım var: Alman tarihselciliği ve yorumsamacılığını kısaca da olsa incelememiz gerekiyor. Çünkü Freud üzerinden Lacan'a uzanan Aydınlanmacı bir etki varsa, Alman tarihselciliği ve yorumsamacılığından Heidegger'e intikal eden karşı-Aydınlanmacı bir yön de vardır. Önce tarihsel sürece bir göz atalım.

Heidegger'i geniş ölçüde etkilediğini bildiğimiz Alman tarihselciliğinin önde gelen ismi Dilthey'in açıkça itiraf ettiği gibi, tarihselcilik ve yorumsamacılık "*İki bin yıldan beri kendi içine dönüp kalmış eski Alman devletinin topraklarının 1789 Fransız Aydınlanma devriminin orduları tarafından işgal edilip parçalanmasına tepki olarak gelişmiştir*".[7] XIX. yüzyıl Avrupasında Aydınlanma hareketi gücünü yitirmeye başladığında Fransa'da atılla şmış bir Aydınlanmacılık olan pozitivizmin gelişmesine karşılık, Almanya'da tamamen tepkisel bir hareket olarak romantizm ve tarihselciliğin ön plana çıkması incelenmesi gereken bir olgudur. Löwy'nin tespitlerine göre, bu süreçten Fransa ve Almanya'da kapitalizmin farklı şekillerde gelişmiş olması sorumludur.[8] Güçlü Fransız burjuvazisi, köktenci bir tutumla geleneksel toplumla bağlarını koparan devrimci-Aydınlanmacı bir sınıftı. Almanya ise teknolojide oldukça geriydi; buna bağlı olarak Alman burjuvazisi de geleneksel-feodal toplum ve devletle bağlarını koparmadan gelişen, uzlaşmacı bir sınıf olarak güçlendi. Kapitalist üretim iliş-

[7] Wilhelm Dilthey, "*Tin Bilimlerine Giriş*", Hermeneutik ve Tin Bilimleri içinde, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, 1999.

[8] Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: L'evolution politique de Lukacs* 1909-1929, PUF, 1976.

kileri, pratikte geleneksel-feodal insani ilişkilerin belirleyiciliği içinde gelişiyordu. Bunun en tipik örneklerinden biri, 1844 yılında Silezyalı dokuma işçilerinin başlattığı ayaklanmanın (mesela Fransa'da olduğu gibi) doğrudan kapitalist üretim ilişkilerine karşı bir hareket halini almayıp makineleri hedef almasıdır. Ayaklanan işçiler makineleri kırmıştı. Çünkü Alman halkı huzurlarını kaçıran şeyin üretim ilişkileri değil, endüstrileşme olduğunu düşünüyordu.

Löwy bu romantik tepkiselliğin ünlü Alman şair Hölderlin'in eserinde ifadesini bulduğunu yazar.[9] Teknoloji ve hatta bilim karşısındaki aynı tepkiselliği Hölderlin'den geniş ölçüde etkilenen Heidegger'de de buluruz.[10] Bugün en güçlü Yeşilci hareketin Almanya'da ortaya çıkmış olması da bu bakımdan düşündürücüdür. Almanya'daki Aydınlanma karşıtlığını çok daha gerilere, hatta bizzat Kant'a kadar bile öteleyebiliriz. Kant'ın eseri bir bakıma Aydınlanmanın doruğu olarak görülürse de, bir başka açıdan bu akıma karşı ilk güçlü sınır çiziştir. Çünkü Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde evrenselci-Aydınlanmacı bir çizgi izlemiş olmakla beraber, aklın imkânlarını ve geçerlilik koşullarını da incelemiş, insan aklının aşamayacağı sınırları da göstermeye çalışmıştır. Bu bir bakıma Aydınlanmacı insan aklına "dur bakalım, buraya kadar, haddini bil," demektir. Böylece akıldan başka bilme imkânlarına (inanca) belli bir yol açılmıştır. Nitekim izleyicisi Fichte bu imkânı değerlendirerek insanın sadece aklıyla ele alınmasına karşı çıktığı gibi, insanın da sadece aklıyla değil, tüm heyecanları ve coşkularıyla kavrayan bir varlık olduğu fikrini geliştirmeye yönelecektir. Ancak esas Aydınlanma karşıtı tarihselci yorumsamacılığın kökeninde Herder'in görüşleri yer alır. Geçmiş toplumları bir tür cehalet ve boş inançla açıklayan

9 Michael Löwy, *agy*.

10 Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, Afa Yayınları, 1997; "Bilim ve Düşünüm," çev. Hakkı Hünler, *Bilim Üzerine İki Ders* içinde, Paradigma Yayınları, 1998.

Aydınlanmacı anlayışa karşı ilk kez Herder tarihselci bir epistemik görelilik geliştirmiş, her kültürün dışarıdan (mesela bugün Avrupa toplumu merkez alınarak ilerlemeci bir tarzda) değil de kendi içinden anlaşılması gerektiğini söylemişti. Schleirmacher de yorumsamacı tekniği geliştirerek tarihselciliğe büyük katkıda bulunmuştu.[11]

Yorumsama, Aydınlanma düşüncesiyle kısmen unutulmuş eski bir bilme tarzıdır. Tanrı'nın kelamının ve bu kelama daha yakın eski bilginlerin eserlerinin yorumlanması entelektüel yaşamın esasını oluşturuyordu bir zamanlar. Bir bakıma karşımıza çıkan sorularla gelecekte aradığımız Aydınlanmacı-ilerlemeci hakikat anlayışının tersiydi bu anlayış. Hakikat geçmişte, eski bilginlerin eserlerindeydi. Yorum, bugünle artık kopmuş geçmişi birbirine bağlama, bugünle geçmiş arasında bozulmuş bir sürekliliği yeniden kurma çabasıdır. Heidegger'in öğrencisi Gadamer açıkça söyler bunu.[12] Heidegger'in Eski Yunanca etimolojisiyle kurmak istediği de bu bağdır; Var'lığı Eski Yunanlıların yaşadığı gibi anlamak. Alman romantizmiyle yorumsamacılığın örtüşen yanları vardır; her ikisi de kökten devrimci bir kopuş olan Aydınlanmacılığın tersine çalışırlar.

İki Dil. Dikkatimizi çekmesi gereken bir nokta var: Acaba neden Heidegger ve Gadamer'in tipik örnekleri oldukları, bir dönemin Alman filozofları ısrarla epistemik bir kültürel göreliliğe dayanarak, bir yandan Avrupa'yı kültürel olarak kendi içine kapamaya çalışırken diğer yandan kıtanın kendi kültürel tarihi içinde yorumsamacı bir onarma ve tarihsel sürekliliği sağlama çabasına girişiyorlardı da, aynı dönemin Bachelard, Althusser, Foucault gibi Fransız filozoflarında örneğini bulan tipik Fransız düşüncesi epistemik bir kopuş fikrinde ısrar edip tarihselci kültüralizme kapatıyordu kapılarını? Fransa'nın güçlü bir devrim ve

[11] Saffet Murat Tura, "Dilsel Cemaat ve Evrensel Özne," Birinci Bölüm, *Defter*, Kış 2001, sayı 42; İkinci Bölüm, *Defter*, Bahar 2001, sayı, 43.

[12] Saffet Murat Tura, *agy*.

Aydınlanma yaşamış olmasıyla, mesela bir Sartre'ın köksüz ve özsüz bir birey olarak algıladığı, tarihinden, kültüründen, vahiyden kopmuş, kendini seçmekten başka çaresi olmayan insanı arasında nasıl bir bağ vardı?

Aynı şekilde Saussure'ün dilbilimi etimolojiye kapalı bir disiplin olarak kurmasında da Aydınlanmacılığın Fransız kültüründeki gecikmiş etkilerinin payı hesap edilebilir. Bu dilbilimde dil, tarihsel bir kalıt olarak incelenmez; tek tek öğelerinin değerini diğerleriyle eşzamanlı ilişkilerinden aldığı bir sistem olarak kavramlaştırılır; bir başka deyişle, dil tarihsel köklerinden koparılmıştır. İşte Lacan'ın dil anlayışının temelinde de bu zamandışılık boyutu önemli bir rol oynar. Ayrıca Saussure belli bir dili, Almancayı veya Fransızcayı da konu almaz. Deyim yerindeyse, dil denen iletişim sisteminin mantığı, evrensel yapısıdır onun ön plana çıkardığı.

Freud bilinçdışı "birincil süreç" düşüncesinin zaman-dışılığından söz ederken, bilinçdışı simgelerin libidinal yatırımlarının oynaklığını göz önüne almıştı daha çok.[13] Lacan'cı bir çerçeveden bakarsak, bilinçdışı işleyiş birbiriyle eşzamanlı ilişkideki simgelerle belirlenecektir. Bu işleyiş konuşma eyleminde bir seçme işlemini ön plana çıkardığı oranda da simgenin kendisiyle aynı pradigmatik düzeydeki eşdeğerlilerinin bastırılmasında tanımını bulacaktır. Konuşmak kaçınılmaz olarak bastırmaktır; çünkü dile gelen her şey her koşulda aynı paradigmatik düzeyde bir başkasının dile gelmemesi zemininde ve sayesinde olanaklıdır. İşte bilinçdışı bu dile gelmeyen zemindedir; sözün zemini olan dildedir. Bu bilinçdışı dilsel yapılanma ise tarihsizdir, zaman-dışıdır. Şimdi evrensel ve zamansız bir yapılanma olarak bilinçdışının kendini sergilediği alanlara daha yakından bakalım ve konumuzla bağını kurmaya çalışalım.

[13] Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1978.

Lacan'ın psikanalizi ve genel olarak psikanaliz, Husserl'in fenomenolojisi ve Sartre'ın varoluşçuluğuyla belli bir karşıtlık içindedir. Kartezyen öncüllerden kalkarak bilinç içeriğinin kaçınılmaz hakikati sergilediği fikrine karşı çıkar psikanaliz. Psikanalize göre tam tersine, bilinçte yaşantılanmayan bir zihinsel hakikat vardır. Burada biraz durup ne kastettiğimi iyice anlatmak istiyorum. Eğer insan, mesela elinde bir acı duyuyorsa bu tartışmasız bir hakikattir. Ama burada tartışmasız olan nedir? Kişinin elinde acı duyduğu, bir iç yaşantılama olarak doğrudur. Ama paradoksal bir şekilde bu acı yaşantılaması, o insanın elinde sahiden bir acı duyduğu anlamına gelmez. Çünkü bir hekim olarak çok iyi biliyoruz ki, o insan elinde acı duyduğunu hayal de edebilir ve bu hayalini gerçek gibi algılayabilir. Mesela bir şizofren hastanın mülakat yapılırken, o anda anüsüne giren bir penisin uyarabileceği yaşantılamaları deneyimlediğini ve doğal olarak bu olayın gerçekleştiğini söylemesi, deneyimli bir psikiyatr açısından pek de şaşırtıcı olmayan kayıtlardır. Hastanın böyle bir deneyimi olduğu hakikattir, ama o deneyim bir başka düzeyde hakikat değildir. O halde kartezyen hakikat anlayışını bir kez daha gözden geçirmemiz gerekir.

Matematik bir toplumsal hayal mi? Üçgenin iç açılarının toplamının (eğer bir doğruya dışındaki bir noktadan bir tek paralel doğrunun çizilebileceğini kabul edersek) iki dik açıya eşit olduğunu söylediğimizde hakikate ulaştığımızı yaşantılıyorsak, toplu bir hezeyan içinde olmadığımızı nasıl kanıtlayabiliriz? Kartezyen hakikat fikri, bilince açık seçik görünmeyi hakikatin ölçüsü olarak almıştı; matematik ve felsefenin yol göstericisi bu öznel deneyimdi. Oysa psikotik deneyim, hakikatin bizden farklı beyin yapısı olan bazı (mesela şizofren) insanların iç dünyasında tamamen farklı şekilde ışıdığını gösteriyor. Ama hakikat deneyimi hakikatin temeli olarak alınamazsa hakikatin temeli nedir?

Yazının başında sorduğumuz soruya bir kez daha geri dönüyoruz. Hatırlarsanız, XX. yüzyılın başlarında Alman matematikçi

Hilbert'in geometrinin aksiyomatik yapısından hareketle öznel-kartezyen bir hakikat fikri karşısında tamamen biçimsel bir matematik kurma çabalarından söz etmiştik (Lacan'ın büyük matematik tutkusu hatırlanırsa konudan çok da uzaklaşmadığımız anlaşılabilir). Geçen yüzyılın başlarında karizmatik matematikçi Hilbert, evrende insana özgü öznel (dolayısıyla yanıltıcı olabilecek) bir hakikate ulaşma deneyimine girişmiş olmasaydı bile, matematiğin hakikat olduğunu göstermeye çalışıyordu. Matematik hakikatin insan öznel deneyimine dayanmadığını, matematiğin nesnel bir hakikat olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu Hilbert. Dolayısıyla matematiği, insani iç deneyime dayanan anlamdan yoksun biçimsel başlangıç tanımlarına (aksiyomlara) ve birtakım biçimsel işaret kurallarına indirgeyerek bütünüyle ispatlayabileceğini düşünüyordu. Hatta XX. yüzyılın başlarında dünya ölçeğinde bütün büyük matematikçiler bu çabaya katkıda bulunmaya çalıştılar ve tüm matematiği biçimsel kurallar dizgesine indirgemeye yöneldiler. Bunların arasında Alan Turing'in çalışmaları önemlidir. Turing, hiçbir öznel hakikat deneyimlemesi olmadan, tamamen algoritmik biçimsel kurallara göre çalışan, insan zihninden başka bir sistemin de kaçınılmaz olarak aynı matematik hakikatlere ulaşacağını göstermek için bir tür matematik makinesi düşledi. Bugün kullandığınız bilgisayarlar bu düşün ürünüdür. Ancak bu düşünsel makineler (dolayısıyla bugün kullandığımız bilgisayarlar) "durma problemi" adı verilen bir matematik problem çözülemediği için (çözümsüzlüğü ispatlandığı için) esas matematik amacını gerçekleştiremedi. Matematiğin bir yan ürünü olan günümüz bilgisayar teknolojisi göz önüne alınırsa böyle bir başarısız sonuç bile azımsanamaz herhalde.

Ama Hilbert'in nesnel bir matematik kurma çabası, genç matematikçi Kurt Gödel'den gelen bir darbeyle kesin bir yenilgiye uğradı. Gödel teoremi, bir aksiyomatik sistemden biçimsel olarak türetilemeyecek matematik hakikatler olduğunu kanıtladı. Bu ispat, biçimciliğin ağır bir şekilde darbe almasını sağladı ve kar-

tezyen hakikat fikrine yeniden bir imkân kapısı açtı. Gödel teoremi, sıradan okuru şu bakımdan da ilgilendirir; algoritmik biçimsel sistemlere göre çalışan hiçbir makine (düşünülebilecek en gelişmiş bilgisayar) bile insan matematiğine ulaşamaz.[14]

Matematik bizi sadece Lacan'ın hobisi olduğu için ilgilendirmedi. Biz hakikatin peşindeydik. Ve XX. yüzyıl matematiği en azından Gödel teoremi sayesinde hakikatin kartezyen kavranışının hâlâ yabana atılamayacak bir anlayış olduğunu gösterdi; "hakikat öznel ve aynı zamanda evrensel bir iç deneyimdir" tezi kolayca üstü çizilecek bir tez değildir. Şimdi konumuz olan psikanalize dönelim. Psikanaliz, Husserl'ci fenomenolojinin ve özellikle Sartre'ın varoluşçuluğunun dayandığı bu hakikat fikrine bir itirazdır; insanın kendi deneyimlediği hakikati geniş ölçüde bir yanılsamadan ibarettir psikanaliz için. Lacan için özellikle böyledir bu. Matematiği yakından takip eden bir hekimin, kendi disiplinini matematiğe rağmen temellendirmeye çalışmasındaki kaygılarını iyi anlamamız gerekir.

Psikiyatrlar olarak çok iyi biliyoruz ki, bir paranoyağa hezeyanlarının doğruluğu bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması kadar açık seçik bir doğru gibi görünebilir. Üstelik burada bir zekâ zafiyeti de söz konusu değildir. Çünkü aynı paranoyak, hiç tereddüt etmeden Pisagor teoremini ispatlayacak kadar zeki olabilir. Lacan'cı psikanalizin bu paradoksa getirdiği yanıt şöyle özetlenebilir; matematikten farklı olarak insan, kendiyle ilgili gerçeği daima imgesel bir yanılsamanın gerçeğinde deneyimler. İnsanın kendi gerçeğini düşünmesi, matematik bir önermeyi düşünmesinden tamamen farklıdır. Bu ayrım çizgisi kartezyenizmden (dolayısıyla fenomenoloji ve varoluşçuluktan) kopuşu kaydeder; insan her şeyi bilse bile kendini bilemez. Aklın ve dilin yapısı bunu gerektirir; açıklayalım.

Varoluşçular ölümden (bir anlamda hiçlikten) çok söz ederler ve onu yaşam hakikatinin temsilcisi olarak görürler. Ölümü insan

[14] Roger Penrose, *Shadows of the Mind*, Oxford University Press, 1994.

yaşamının bir hakikati olarak koyarlar ortaya ve insanın ölüm karşısındaki tutumunun belirleyici katmanlarını araştırırlar. Acaba Lacan'cı psikanaliz için nedir ölüm? Ölümün fenomenolojik bir betimlemesi yapılabilir mi? Aslına bakarsak, insani açıdan ölümün üç boyutu vardır: gerçek, imgesel ve simgesel. Ölüm, insan yaşamının bir gerçeğidir. Onu bilimsel olarak tanımlayıp açıklayabiliriz. Fizyolojik ve biyofizik formüllerini yazabiliriz. Bu ölüm gerçeğidir. Ama ölüm, insanın toplumsal dünyasında sadece biyolojik bir ölüm değildir; bir ritüel konusudur. Ölüm daima bir başkasının ölümü olarak karşımıza çıkar. Tüm söylenceleri, etos ve mitosuyla sosyal, ideolojik ve söylemsel bir olgudur ölüm. Bizim ölümle ilişkimizi hayal edişimiz, yani imgesel ölümümüz de daima gerçekle simgesel (söylemsel) alanın arasında şekillenecektir. Ölümün hakikatini asla bilemeyiz. Bir gerçek ölüm vardır, bir de simgesel. Ama bizim ölümü yaşantılamamız bunların arasındaki imgesel kayganlıkta kalır. O halde, ölümün ve ölümlülüğün fenomenolojisini yapamayız. Ya da, yapacağımız fenomenoloji imgesel bir yanılsamalar silsilesi olacaktır; bir rüya gibi.

Ölümün bilmediğimiz (tanışıklığımız olmayan) bir gerçek olmasının, buna karşılık simgesel etosunun bolluğunun bizi bu yaşamsal fenomenin fenomenolojisinden mahrum ettiği düşünülebilir; oysa hiçliğin bilinmezliği karşısında varoluşumuz doğrudan bir deneyimdir ve fenomenolojisi yapılabilir. İşte bu tez de yanlıştır Lacan'a göre. İnsan kendi varoluşunun hakikatini, deneyimlediği fenomenolojik-kartezyen hakikat üzerine kuramaz (eğer kurabilseydi, psikanaliste gerek kalmazdı). İnsanın kendi varoluşuyla ilişkisi, daima imgesel bir yanılsamanın zemberegindе gidip gelecektir. İnsanın varoluş sorusunun yanıtı gerçek "ne"lik ile kültürel (simgesel) "kim"lik arasında gidip gelen bir imgesel bocalama olmaktan öteye gidemeyecektir; insan ne olduğunu temel alan bir kimlik mi geliştirecektir, yoksa kim olduğunu temel alan bir ne'lik kavramına mı inanacaktır?

İnsanın kendi gerçeğini daima kendisiyle ilgili toplumsal bir imgeden dolayımlanarak düşünebilmesi, Lacan'ın sıklıkla sözünü ettiği *spaltung*'la, yarılmayla ilgilidir. İnsanın kendi hakikatini ancak bir imgenin yanılsamasından dolayımlanarak görebilir olması yarılmanın temelidir. Lacan'ın insanı, Heidegger'in dille bütünleşen, onun aracılığıyla dilin (tarihin, zamanın, varlığın) konuştuğu insanından tamamen farklıdır. Heidegger'de insanla dilin ilişkisi sorunsuzdur. Sıradan insanların söyleminde dile gelen, ontolojik düzeyde değilse bile ontik düzeyde bir hakikattir. Filozofa düşen bu ontik düzeyi yorumsamayla kökenine bağlamak, ondaki ontolojiyi açığa çıkarmaktır. Heidegger'de dil kendi döngüsel etkileri (ontiko-ontolojik gidip gelmeleriyle) hakikati sergiler. Oysa Lacan'da dil gizleyen, hakikatten uzaklaştıran, insanın kendi gerçeğini söylem içinde tanımlanan bir imgenin yanılsamalı etkilerine bağlayan yönleriyle öne çıkar.

Bu durumda Heidegger'le Lacan, Avrupa kültürünün iki temel kutbunun nasıl bir karşıtlık zemininde şekillendiğini anlatan son örnekler halini alır. Heidegger'in dilsel cemaatçi kültüralizmine karşılık, Lacan'da evrenselcilik ön plana çıkmıştır. Psikanalizin temel aldığı iki evrensel durum, narsisizm ve Oidipus kompleksi, insanın şu ya da bu dille değil, dilin yapısıyla, mantığıyla ilişkisi bakımından tanımlanır.

Lacan'ın Freud gibi açık Aydınlanmacı yönleri olan bir psikanalist olmadığı doğrudur. Hatta yer yer Aydınlanmaya ters düştüğü de söylenebilir. Ancak gene de Lacan'ın Avrupa'nın Aydınlanmacı geleneğiyle bağları da olan bir kanadından geldiği unutulmamalıdır. Heidegger'e büsbütün terstir bu yönelim.

VI.
DİLBİLİM VE YAPISAL ANTROPOLOJİ

Lacan'ı tam anlamıyla kavrayabilmek için belli bir "Dilbilim ve Yapısal Antropoloji" bilgisine sahip olmak gerektiği kabul edilir. Şüphesiz, yerinde bir tespittir bu. En azından Lacan'ın kullandığı kavramları anlamak bakımından vazgeçemeyeceğimiz bir temel bilgi düzeyi sağlamayı hedef alıyoruz bu bölümde.

Ferdinand de Saussure, gerçek anlamıyla "dilbilimin" kurucusu olarak kabul edilir. Aslında eseri, ölümünden sonra öğrencilerinin ders notlarından derlenerek ortaya çıkarılmıştır. Bu bakımdan bazı noktalarda -didaktik yönelimin kaçınılmaz sonucu olan- yetersizliklere rastlansa da, dil olgusuna bakışta tamamen yeni ve tartışmasız bilimsel bir görüş açısı getirmiştir Saussure'ün dersleri.

Saussure öncesinde dil alanındaki çalışmalar daha çok kelimelerin tarihi, dillerin geçirdiği aşamalar, çeşitli dillerin akrabalığı gibi ampirik çalışmalar ile sınırlıydı. Bu çalışmaların ortaya koyduğu bilgi birikimi tartışma götürmez bir katkı ise de, henüz dilin ne olduğu konusunda bilimsel bir görüş, bir teori ortaya atılma-

mıştı. Dilin ne olduğu konusundaki görüş Port-Royal okulunun görüşlerine dayanıyordu. Daha çok Descartes'çı bir anlayışı olan bu okula göre, dilin yapısı, düşüncenin yapısını temsil eden saydam bir taşıyıcıdan ibaretti.[1]

Dilden bağımsız bir düşünce tözünün bulunduğu şeklinde özetlenebilir olan bu kartezyen (Descartes'çı) görüş, ilk bakışta garip gibi görünen bir tarzda, Lacan'ın etkilendiği dilbilimciler arasında yer alan Chomsky'de de belli bir şekilde devam etmektedir. Bu soruna ileride döneceğiz.

Oysa Saussure'e göre dil "sistemi" (Saussure'de henüz yapı kavramı gelişmemiştir, bu nedenle daha çok sistem kavramını kullanır) ile düşünce ayırt edilemez. Düşüncenin biçimleri de dil ile birlikte kurulur:

> Sözcüksel anlatımdan soyutlanarak ele alındığında, düşüncemizin, ruhbilimsel açıdan biçimlenmemiş, ayrımsız bir yığın olduğu görülür. Düşüncede dilin ortaya çıkmasından önce hiçbir şey belirgin değildir. (...) Dilin düşünceye karşı üstlendiği görev, kavramların anlatımı için özdeksel bir ses aracı yaratmak değil, düşünce ile sese aracılık yapmaktır. (...) Dil biçimlenmemiş iki yığın arasında (yani işitsel imgeler ile düşünce arasında) oluşurken kendi biçimlerini yaratır. (...) Ne ses düşünceden ayrılabilir ne de düşünce sesten. (...) Demek ki dilbilim bu iki düzeye bağlanan öğelerin birleştiği sınır bölgesinde yer alır. Bu birleşim bir töz değil, bir biçim yaratır.[2]

(Saussure'ün bu saptamasının dilbilim içindeki sakıncasına, buna karşılık Lacan ile yakınlığına daha önce dikkat çekmiştik.)

Demek ki Saussure'e göre dil, düşüncenin basit bir aracı sayılamaz. Ancak dilin düşünce tözünü yarattığı da söylenemez. Dil bir *biçimsel* koşullar dizgesidir. Bu bağlamda hem düşünceye

[1] Oswald Ducrot, *Le Structuralisme en Linguistique: Qu'est-ce que Le Structuralisme*. Editions du Seuil, 1973

[2] Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, TDK Yayınları, 1976.

hem de sese -aralarındaki bağlantıyı sağlarken- kendi biçimsel koşullarını da kabul ettirmiş olur. Biçimsel koşullar nedir sorusuna aşağıda yanıt vermeye çalışacağız.

Dil toplumsal ve uzlaşımsal bir kurumdur. Saussure'ün teorisinin içerdiği kavramlar çeşitli karşıtlıklar halinde ortaya konmuştur (ki bu anlayış onun dil anlayışına da tamamen uyar); bu bakımdan dil kavramını anlamak için Saussure'ün "dil-söz" karşıtlığı kavram bütününe bakmak gerek. Söz bireyin, öznenin dili kullanması ile ortaya çıkan gerçek bir nesne olarak var olan ve -zaman içinde birbirini izleyen dilbilimleri ile belirlendiğine göre- art zamanlı bir boyuttur. Oysa dil, söze (yani bireysel kullanıma) olanak tanıyan uzlaşımsal bir kurumdur, yani onu konuşanlar tarafından üzerinde anlaşmaya varılmış olmasından başka bir geçerlilik koşulu yoktur. Öte yandan dil, sözün tersine, gerçek bir nesne değildir; o bir potansiyel, bir gizil imkânlar bütünüdür. Daha doğrusu bireysel kullanıma (söze) imkân veren biçimsel kurallar sistemidir. Dil, söz gibi "art zamanlı" da değildir; biçimsel kurallar dilbilimsel birimlerin eşzamanlı ilişkilerinden ibarettir.

Şimdi biraz yorumlarsak, Saussure bireye, özneye dilin sunduğu imkânlar çerçevesinde bir hareket serbestisini tanımaktadır. Gerçekten de Saussure, "söz" ile doğrudan ilgili değildir. Bireyin şu kelime yerine bu kelimeyi seçmesi, vs. onu ilgilendirmez. Bu sorunu daha çok psikolojinin bir sorunu gibi görür, haklı olarak. Onun esas sorgulama alanı diidir.

Ancak bu noktada bir parantez açıp Lacan'ın "dil-söz" ilişkisi konusundaki görüşüne bakalım. Lacan, Saussure'ün bireye tanıdığı imkâna (yani dilin kuralları çerçevesinde bireyin özgür seçim imkânına) karşı çıkar. İşte, seminerlerinden birinde öğrencisi Octave Mannoni ile giriştiği tartışma; Lacan, öğrencilerinden "dil-söz ayrımını yapmalarını istemiştir, Mannoni'nin yanıtı şöyledir:

- Ben kısa kesmek için şöyle diyeceğim; dil geometraldir, söz ise perspektiftir ve perspektif noktası daima bir başka nokta ola-

bilir. Dil bir gerçekliktir, geometraldir. Yani perspektif haline getirilmemiş olandır ve hiç kimseye de ait değildir. Halbuki söz, bu geometralin bir perspektifinden ibarettir ve perspektifin merkezi, kaçış noktası daima bir Ben'dir. Dilde ise Ben yoktur.

Kanımca Mannoni'nin bu "geometral-perspektif metaforu" tamamen Saussure çizgisine denk düşmektedir. Oysa Lacan sürdürür:

> Lacan - Emin misiniz?
>
> Mannoni - Dil bir evrendir. Söz bu evrende bir kesit, tam olarak konuşan öznenin konumuna bağlı bir kesittir. Dil belki bir anlama (*sens*) sahiptir, ama söz bir anlamlandırmaya (*signification*) sahiptir. Latincenin anlamı anlaşılabilir, ama Latince bir söz değildir.
>
> Lacan - Latince anlaşıldığı zaman, farklı sözcükbilimsel (*lexicologique*) ve dilbilimsel (*grammatical*) öğelerinin örgütleniş tarzı, anlamların birbirlerine sürekli göndermede bulunma tarzı anlaşılmış olur. Ve siz niçin şimdi kalkıp dilin içinde Ben'in sistemlerinin olmadığını söylüyorsunuz? Tam tersine, Ben mutlak olarak oraya içerilmiş durumdadır. (...) Analitik deneyimi temellendiren şey, dile herhangi bir şekilde girmenin aynı şekilde etkili olmamasıdır...[3]

Lacan'ın vurgulamak istediği, bireyin kendisinin de dil içinde belirlenmiş bir konumdan konuştuğudur. Bu konum başlangıçta Oidipal söylem tarafından verilir. Psikanaliz için dile hangi konumdan girildiği önemlidir. Öznenin kendisi de kendi sözünde bir dilbilimsel gösterenle temsil edilir. Böylece öznenin kendisi de dilin kendisini temsil etmesini sağlayan göstereninin dil tarafından belirlenmesi ile belirlenmiş olur:

> Bir gösteren nedir? (...) Bir gösteren bir özneyi temsil eden şeydir. Fakat kimin için? Bir başka özne için değil, bir başka

[3] Jacques Lacan, *Le Moi Dans La Théorie de Freud et Dans la Technique de la Psychanalyse*, Éditions du Seuil, 1978.

gösteren için. Bu aksiyomu canlandırmak için hiyerogliflerle kaplı bir taş bulduğumuzu varsayın. Bunları yazan bir öznenin bulunmuş olduğundan bir an bile şüphe etmezsiniz. Fakat her gösterenin size bir şeyler söylemek için yazıldığını, size gönderildiğini düşünürseniz, bu bir yanılgı olur. Kanıtı da açık, siz ondan hiçbir şey anlamazsınız. Tam tersine, bu gösterenlerden her birinin diğer birine bağlanması olgusuna bakarak onları gösteren olarak tanımlarsınız. İşte, öznenin Ötekinin alanına yönelen (yani simgesel düzene yönelen) ilişkisinde söz konusu olan budur.

Özne, Ötekinin alanında (yani simgesel düzende) gösteren olarak ortaya çıkar.[4]

Lacan'a ilişkin bu saptamadan sonra parantezi kapatıp Saussure'e devam edelim. Yukarıda Saussure için esas araştırma alanının uzlaşımsal, eşzamanlı, gizil bir toplumsal kurum olan dil olduğuna değinmiştik. Dilin birimleri "gösterge"lerdir.

Gösterge, bir "gösteren," bir de "gösterilen"den oluşur. Gösteren ses değil, "işitsel imge"dir. Yani gösteren fizik bir nesne değil, bilişsel bir nesnedir. Gösterilen ise dış dünyadaki bir nesne değil, "kavram"dır. Demek ki göstergenin her iki öğesi de anlıksaldır. Gösterme ilişkisi, bir işitsel imgeyi (yani göstereni) bir kavrama (yani gösterilene) bağlayan ilişkidir, Bu durumda;

$$\text{Gösterge} = \left\downarrow \frac{\text{Gösteren (işitsel imge)}}{\text{Gösterilen (kavram)}} \right\uparrow$$ şeklinde ifade edilebilir.

Şimdi bu aşamada biraz durup "gösterge"nin bazı özelliklerinin altını çizelim. İlk olarak dilin "uzlaşımsal" bir kurum olarak nitelenmesinin gerekçelerinden biri -ama sadece biri- ile karşılaşıyoruz. Gösterme ilişkisinde her iki öğenin bağlantısı keyfidir. Yani mesela "masa" işitsel imgesi ile "masa" kavramı arasında ne deneysel ne de mantıki ilişki vardır (Saussure'ün bu görüşü, izle-

[4] Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*, Éditions du Seuil, 1973.

yen dilbilimciler tarafından eleştirilmiştir. Evet, gerçi bu iki öğe arasında deneysel ya da mantıki bir zorunlu ilişki yoktur, ancak dilin yapısı bu ilişkiyi zorunlu kılar. Saussure'ün bu eleştiriye karşı çıkmayacağı, teorisinin bütününden bellidir. O, aradaki ilişkinin keyfi olduğunu söylerken daha çok dil dışında bir belirleyenin olamayacağını ifade etmektedir).

İkinci olarak göstergenin her iki öğesi de anlıksaldır, bir başka deyişle "dil" içinde kalır. Masa "işitsel imgesi" (göstereni), kendisi anlık içinde kalmakla yetinmez, anlamını dış dünyada gönderimde bulunduğu gerçeklikten değil, gene anlıktaki masa kavramından alır. Dış dünyaya gönderimi anlamın kökeni gibi görmek yanılgısı (ki pek çok ampirist teorinin dil konusundaki yanılgısı buradan kaynaklanır) karşısında şunu belirtelim: Nasıl masa işitsel imgesi tasa, yasa, vs. gibi işitsel imgelerden, bu imgelerle ayrımsal ilişkisi dolayısıyla ayrışarak bir kendilik kazanıyor ise, masa kavramı da sandalye, eşya, yatak, vs. gibi kavramlardan ayrışarak bir kendilik kazanır (bu noktada Frege ile bir yakınlık kurulabilir).

İşte, dile otonomisini veren budur. Dil, kendi içinde bir bütündür. Dış dünyaya gönderimde bulunma gereksinimi yoktur. "*Lacan'a Giriş*" bölümünde dilin bu otonomisinin bilinç fenomenlerinin otonomisini, matematiklerin, hatta akıl yürütmenin (mantığın) deneye başvurmaksızın işlerliklerini açıklayabildiğine değinmiştik. Sözgelimi, geometrinin söz konusu ettiği nokta, doğru, vs. gibi kavramlar gerçek evrende hiçbir gerçek nesneye gönderimde bulunmazlar. Ancak geometri içinde belli anlama sahiptirler. İşte, matematikte akıl yürütme yoluyla aslında dil içinde çalışılmış olur. Bir başka deyişle, matematikler dilin (özel bir dilin) mantıki imkânlarının araştırılmasından ibarettir.

Dilin bu otonom yapısı, yani hem onu kullanan özneden hem de gerçeklikten bağımsız yapısı, Lacan'a göre "insanın koşulunun" (ilginç nokta; deyim Sartre'a aittir) yeni bir boyutunu oluşturur. İnsan sadece dışarıdan dış gerçeklikle sınırlı değildir, içeri-

den düşüncesinin biçimleri açısından da sınırlıdır. İnsan kendisini ve gerçekliği ancak dilin verdiği dolayım sayesinde düşünebilirken, hem gerçekliği kendisinden ayırt etme -böylece bir gerçeklik nosyonu geliştirebilme- imkânına kavuşur hem de giderek daha toplumsallaşmış, "yüceltilmiş" kavramlarla kendini düşünürken, kendi gerçekliğini dile getiren ilk simgeselleştirmeleri de bilinçdışında bırakmış olur.

Şimdi Saussure'de buraya kadar anlattıklarımızda sezilen ve belki de teorisi için en can alıcı nokta olan konuya geliyoruz: Değer.

Şimdi, gösterme ilişkisi bir gösteren (işitsel imge) ile bir gösterilen (kavram) arasındaki bir ilişki gibi ortaya çıkmıştı. Ancak Saussure'e göre bu ilişki bu kadar basit olamaz. Çünkü her bir dilbilimsel öğenin değeri, dilin sisteminde (yapısında) diğer öğelerle ilişkisinde belirlenir. Bir işitsel imgenin kendi olması, diğer işitsel imgelerden ayrımlaşmasına bağlıdır. Bir başka deyişle, her bir dilbilimsel öğe, olumlu kipte değil olumsuz kipte diğer öğelerden farkı ile tanımlanabilir. Yukarıda verdiğimiz örneği tekrarlarsak, "masa" kavramı, ancak sandalye, yatak, vs. gibi kavramlardan farkı vurgulanarak tanımlanabilir. Bu da bir dilin bütün öğelerinin sürekli birbirine gönderim yaptığını ve her bir öğenin değerinin, ancak bu sistem içindeki ilişkileri ile belirlenebileceğini gösterir ki, yapısalcılığın temel tezlerinden biridir bu. Demek ki "gösterge"nin içerdiği gösterme ilişkisi (yani anlaşılsın diye çarpıtmayı da göze alarak bir kelimenin "anlamı" diyelim) gösteren (işitsel imge) ile gösterilen (kavram) arasındaki basit bir ilişkinin değil, dilin bütünü içinde, "eşzamanlı" olarak mevcut bulunan biçimsel ilişkilere dayanan karmaşık bir yapısal ilişkinin sonucudur.

Bu noktada Lacan'a göre göstergenin sadece işitsel bir imge olmadığını, simgeleştirmeye imkân veren her şey olabileceğini, gösterilenin ise (ya da Lacan'ın daha sık kullandığı terim olan "öznede gösterilen"in ise) öznenin yaşantıladığı şey olduğunu (bir anlamda, tüm bilişsel [*cognitif*] simgeselleştirmelerden soyutladı-

ğımızdaki haliyle heyecanlar demek yanlış olmasa gerek) kaydedelim. Demek ki Lacan'da simgeler (yer yer Lacan, simgeyi gösteren karşılığı olarak da kullanır), insanın çıplak yaşantılamasını kendi biçimsel kurallarına göre yapılandırır.

Saussure'e göre gösterenin iki öğesi, gösteren ile gösterilen, bir kâğıt yaprağının iki yüzü gibi birbirinden ayrılamaz; birini keserseniz diğeri de kesilir. Şimdi bu anlayış, psikanalizdeki "ikincil süreç" düşüncesine uysa bile elbette Freud'un deyimleriyle "dürtüler" ile "psişik temsilcilerin" çok daha oynak ve akışkan bir şekilde bağlandığı "birincil süreç" düşüncesine uymaz. Şüphesiz Saussure, ne bireydeki dil gelişimini hatta ne de bir erişkinin kafasındaki dil performansını konu edinir. Onun nesnesi olan "dil" -tıpkı geometrinin "nokta"sı ya da fiziğin kütlesi gibi- teorik, kavramsal, ideal bir nesnedir. Ancak psikanalizin sorunsalı başkadır. Onun sorunsalı, Saussure'ün kavramları ile konuşursak, dilden çok "söz"ü (ya da Saussure'den sonra çok daha iyi geliştirilen bir kavram olan söylemi) sorgular. Bu nedenle Saussure'de ilineksel gibi duran sorunlar Lacan'da özseldir. Öyle ki, Lacan adeta öznede gösterilen olan saf yaşantılama deneyimi üzerinde sürekli kayan gösterenler zincirini sabitleştiren, böylece bir göstereni bir gösterilene bağlayan gücü ve anı tespit etmeye çalışır. Öyle sanıyorum ki, bu an ve güç "kökensel bastırma"nın meydana geldiği andır Lacan'a göre. Böylece Freud'un daha önce işaret ettiğimiz bilmecesi (yani kökensel bastırma sayesinde dürtü ve temsilcisi arasında meydana gelen -üstelik ilk bakışta "birincil süreç" düşüncesindeki dürtülerin akışkanlığı ile hiç de uyuşmayan- fiksasyon meselesi) bir açıklık kazanmaya başlar. Kökensel bastırmada -hiç bilinçli olmamış, ama bilinçdışı da zaten kökensel bastırma ile kurulacağına göre bilinçdışı da olmayan- bir temsilci bilinçdışına bastırılmaktadır. Akla ilk gelen çözüm, kökensel bastırmada hem ilk simgeselleşmenin meydana geldiği hem ilk simgenin bir ve aynı operasyonla bastırıldığı hem de böylece gösterilen ile gösteren arasındaki kopmaz bağın kurulduğu şeklinde

oluyor. Söz konusu olayın Lacan'ın teorisine göre nasıl açıklanabileceğine (tabii yorumlarımızdaki bütün sorumluluğu üstlenerek) izleyen bölümde işaret edeceğiz. Ancak şunu belirtelim ki, Lacan'a göre gösterenler zincirinin sabitleşmesi -hatta "ikincil süreç" düşüncesinde bile- asla tamamlanmaz. İnsan dile asla egemen olamaz. Üstelik bu oynaklık, mutlak diyalog imkânını ortadan kaldırır.

Şimdi biraz da Saussure sonrası dilbilime bakalım. Andre Martinet'ye göre dilde iki tip eklemlenme söz konusudur. Birinci düzeyde fonetik (sesbilimsel) öğeleri ancak anlamlı parçalar halinde (ki bunların en kaba örneğini kelimeler teşkil eder) ayırt edebiliriz. İkinci düzeyde ise anlamlı üniteleri parçalayan, artık kendisi anlamsız olan ses öğelerini (heceleri, vs.) elde ederiz. Bu ikinci düzeyde elde edilen öğeler, aynı düzeydeki başka öğelerle birleştirilerek birinci düzeyin anlamlı öğeleri (kelimeler, vs.) kurulabilir. Dikkat edilirse dil düzeyindeki ilk eklemlenme öğeleri anlamlı öğelerdir ki, bunlara "monem" (anlam öğesi) adını verir. İkinci eklemlenme düzeyinde öğeler ise "fonem"lerdir.[5] "Monem"lerin Saussure'ün göstergelerine yaklaştığı düşünülebilir. Ancak ikinci eklemlenme düzeyinde "kavram"a başvurmak gerekmemektedir (Lacan'cı bazı rüya analizlerinde bu ikinci eklemlenme düzeyi de ele alınır).

Demek ki bu durumda dilbilim, dilbilimsel öğeleri iki şekilde ele almaktadır. Birinci düzeyde dilbilimsel öğeler, önce kendisi ile aynı düzeydeki öğeler ile ilişkisi çerçevesinde ele alınmaktadır. İkinci olarak anlamlı bütünler elde etmek için alt düzeydeki öğelerin üst düzeydeki öğeler ile ilişkisine geçilmektedir (Benveniste).

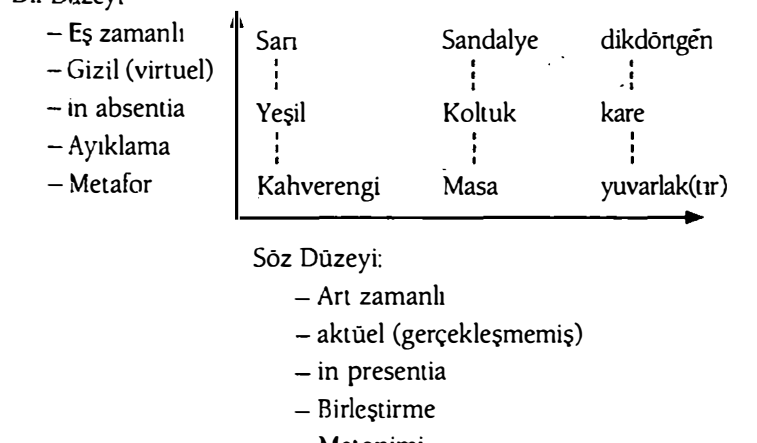
Jakobson, Lacan'ı etkilemiş bir dilbilimci olarak kabul edilir. Bu etkinin sebebi, Jakobson'un konuşma edimini ele alan, dolayısıyla -Saussure'cü çerçevede konuşursak- dil ile söz arasındaki ilişkiye önem veren teorik görüşleri olsa gerek.

5 Andre Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Jakobson'a göre konuşurken iki tip edimde bulunuruz: "Ayıklama" ve "birleştirme". Ayıklama, birbirinin yerini alabilecek öğeler arasında bir seçim yapma edimidir. Birleştirme ise bu öğeleri daha üst düzeyde bir öğe elde etmek için art zamanlı bir şekilde eklemleme işlemidir.[6]

Bir başka deyişle, ayıklama Saussure'ün "dil" kavramı düzeyinde gerçekleşir. Ayıklamada birbiriyle eşzamanlı, gizil ilişkide olan öğeler arasında bir seçim yapılır. Birleştirme ise Saussure'ün söz düzeyinde geçer. Yani burası aktüalize olmuş bir düzeydir ve belirtildiği gibi art zamanlı bir ilişkilendirme süreci söz konusudur. Ayıklamada göstergeler birbirinin yokluğunda, mevcut olmayışında (*in absentia*) ilişkiye girerken, birleştirmede birbirinin aktüalizasyonunda (gerçekleştirilmesinde), mevcudiyetinde ilişkiye girerler.

Bu iki düzeyi aşağıdaki gibi şematize etmek mümkündür:



Şimdi mesela "Kahverengi masa yuvarlaktır" gibi bir cümleyi dile getirirken, "kahverengi" ile eşzamanlı ilişkiye giren, yani kahverengi kavramının değerini veren yeşil, sarı, vs. arasında önce bir "ayıklama" yaparız. Dikkat edilirse, bu kavramlar arasındaki ilişki, ancak birbirlerinin yokluğunda (*in absentia*), birbirleriyle

[6] Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Mardaga, 1978.

ayrımsal ilişkilerinde, birbirlerini dışta bırakması yoluyla kurulabilir. Bunlar arasında ilişki eşzamanlıdır, yani zaman bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisi kurulamaz. Aynı ayıklama sürecinin "masa" ile "sandalye", "koltuk" ile "yuvarlak" ve "dikdörtgen" ile "kare", vs. arasında da geçerli olduğu açıktır.

Oysa "birleştirme" edimi (ki söz düzeyinde yer alır) art zamanlıdır; göstergeler zaman bakımından bir öncelik, sonralık çizgisinde dizilmiştir; öyle ki, bu art zamanlı sıralama değiştirilirse "anlam" tamamen ortadan kalkabilir. Birleştirme aktı ile kurulan ilişki gerçekleşmiş (aktüalize olmuş) bir ilişkidir. Öğeler birbirinin mevcudiyetinde (*in presentia*) ilişki içindedir.

Bilindiği gibi Jakobson, bu çerçevede afazinin* iki tipini ayırt etmiştir. Afazik hastalar incelendiğinde, bunların konuşma edimlerinin ya "ayıklama" düzeyinde ya "birleştirme" düzeyinde (ya da her ikisinde birden) bir bozukluk saptanır dilbilim açısından.[7]

Lacan, "*Bilinçdışı bir dil gibi yapılaşmıştır*," derken, bilinçdışındaki simgelerin yukarıda dil düzeyini özetleyen ilişkiler içinde olduğunu savunmaktadır sanırım.

Şimdi belki de saptanması en güç konuya, Chomsky dilbilimine, bu dilbilimin hem kartezyen gelenekle hem de paradoksal bir biçimde Lacan ile olan ilişkisine geçiyoruz.

Eğer Chomsky'nin teorisine kabaca bakarsak, üç temel kavram ile karşılaşırız: Yüzeysel karmaşık yapılar, derin ve daha basit yapılar ve dönüşüm kuralları.

Buna göre karşılaştığımız söylem (ya da Saussure'ün deyimiyle söz) dilin sentaksının yüzeysel ve karmaşık yapılarını sergiler. Bu yapılar aslında daha basit olan, fakat aktüel söylemde açıkça ortaya çıkmayan derin yapılardan belli dönüşüm kuralları ile elde edilirler.

Chomsky dilbiliminde dil teorisi üç ayrı öğeden oluşur.

* *Afazi*: Beyindeki organik bozukluklara bağlı konuşma güçlükleri.

7 Henri Hecaen, *Les Fonctions du Cerveau*, Masson, 1983.

Semantik, sentaks ve fonetik. Semantik teori, kelimelerin anlamlarını veren bir sözlüğe dayanır. Sentaks ise yukarıda sözünü ettiğimiz yapılar ile ilgilidir. Bir başka deyişle, semantik düzeyinde sentaktik yapılarla ortaya konan cümlenin "anlam" açısından yorumu, fonetik ile de ses bakımından yorumu yapılır. Demek ki Chomsky'ye göre sentaks, semantik (anlambilim) ile fonetik (sesbilim) arasındaki ilişkiyi sağlar.[8]

Kanımca Chomsky dilbilimi semantiğinin içerdiği sözlük, tam anlamıyla Saussure'ün yapı kavramına uyar. Çünkü bu sözlük her bir kavramın, diğer kavramlarla ayrımsal ilişkisine göre kurulmuştur.

Bu kaba bilgiyi verdikten sonra bizi burada ilgilendiren yönüne geçebiliriz Chomsky dilbiliminin.

Bu dilbilim teorisinin başarısı, davranışçı okula karşı geliştirdiği eleştiri çerçevesinde daha kolay anlaşılabilir. Davranışçı okulun açıklamakta güçlük çekeceği bir saptama yapar Chomsky dilbilimi. İnsanlar o güne kadar hiç karşılaşmadıkları cümleleri anlayabilir ve kurabilirler. Bu durumu "uyaran-tepki" mekanizması ile açıklamak oldukça güçtür. Buna karşılık karmaşık yapıların, derin ve basit yapılardan dönüşüm kuralları ile türediği düşünülürse olay açıklık kazanır.

Chomsky'nin kartezyen geleneğe yaklaştığını söylemiştik. Şöyle ki, Chomsky'ye göre derin yapılar doğuştan (inné) getirilmiştir, yani bunlar merkezi sinir sisteminin organizasyonunun bir ürünüdür. Buna karşılık, gerek dönüşüm kuralları gerekse yüzeysel yapılar kazanılmış mahiyettedir. Düşünce (semantik) ile sentaks yapıların ilişkilendiği düzey de işte bu derin yapılar düzeyidir. Böylece Chomsky, kartezyen dualite problemini (yani düşünce tözü ile madde tözü ikiliği problemini) yeniden ortaya koymuş olur. Chomsky, insanın daha önce hiç karşılaşmadığı sonsuz sayıdaki cümleyi anlaması ve kurması olgusunu açıklamak için "düşünceyi" bir hipotez olarak kullanır.

[8] Noam Chomsky, *Les Structures Syntaxique*, Éditions du Seuil, 1969.

Chomsky, bu nedenle idealist, metafizikçi olarak eleştirilmiştir. Ancak Chomsky okulunun yanıtı oldukça doyurucu gibi görünüyor:

> Dilbilimsel iletişim süreci, söylemin üretimi sırasında konuşanın içsel düşüncelerini, fikirlerini herkes tarafından gözlenebilir, işitsel bir fenomen biçiminde kodladığı ve dinleyenin de bu söylemi anladığı koşulda, bu objektif fenomenleri aynı düşüncelerin, fikirlerin içsel bir deneyimi biçiminde çözümlediği bir süreçtir.[9]

Chomsky'nin filozofik düzeydeki savunucusu olan Katz, dilbilim teorileri çerçevesinde bazı gözlenemez fikirleri, düşünceleri bir varsayım olarak ileri sürdüklerinde, "fizikçilerin bazı 'mikroantitelerin' bazı 'mikrosüreçlerin' gözlenemez olduğunu söylemesinden" daha farklı bir epistemolojik çerçeveye yerleşmediklerini söylemektedir.[10]

Kanımca Lacan iki bakımdan Chomsky'ye yaklaşıyor: İlk olarak gösterileni "tıpkı bir içsel deneyim" gibi düşünmekle Chomsky'ye yaklaşır Lacan, öte yandan da yüzeysel ve karmaşık bilinç yapılarının altında basit bilinçdışı yapılar olması ve yüzeysel, kültürel yapıların bilinçdışı yapılardan türediğini düşünmesi bakımından. Ancak şunu hemen kaydedeyim ki, Lacan ile Chomsky arasında indirgenemez bir karşıtlık da mevcuttur: İlk olarak Lacan'da gösterilen bir iç yaşantılamadır, ancak bu asla bir "ide", bir "fikir", bir düşünce mahiyetinde değildir. Simgeselleşmemiş bir düşünce tanımaz Lacan. Onun "öznede gösterilen" dediği bir soyutlama olarak simgeden bağımsız gibi düşünülebilen emosyonlar, yaşantılamalar ve diğerleridir. İkinci olarak, Lacan hiçbir şekilde bilinçdışı yapıların doğuştan getirildiğini savlamaz. Ancak şunu kaydedeyim ki, Lacan-Chomsky ilişkisi daha ayrıntılı bir çalışmaya konu olabi-

9 Jerrold J. Katz, *La Philosophie du Langage*, Payot, 1971.

10 Jerrold J. Katz, *agy*.

lecek niteliktedir ve sadece Lacan'ı anlatmaya yönelik bir çalışmadan bu zor ödevi gerçekleştirmesi beklenmemeli.

Şimdi bu bölümde üstlendiğimiz görevi tamamlamak için kısaca Claude Lévi-Strauss'un "Yapısal Antropoloji"sine değinelim.

"Yapısal Antropoloji", tüm bir etnografi geleneğinin tersine, detaylı ampirik veriler toplamak yerine bazı bütünsel sistemlerin (akrabalık sistemlerinin, mitlerin, ritüellerin, vs.) evrensel yapısını ortaya koymaya çalışır. Adeta söz ile değil, dil ile ilgilenen dilbilim gibi zaman ve mekân içinde çeşitlilik gösteren kültürel ürünlerin altında yatan ve bütün bu çeşitliliğe imkân tanıyan yapıyı ortaya koymayı hedefler.

Lévi-Strauss'a gelene kadar art zamanlı inceleme ön planda idi. Buna göre önceki olaylar sonraki olayların nedeni sayılıyordu. Oysa Lévi-Strauss eşzamanlı inceleme yöntemini, yani öğelerin birbiriyle ilişkileri içindeki belirlenimini ön plana aldı.

Bu bakımdan özellikle fonolojiden (sesbilim) etkilendi. Fonoloji, "nükleer fiziğin kesin doğabilimlerinde oynadığı yenileyici rolü insan bilimleri karşısında" oynayacaktı.[11]

Bizim için burada önemli olan akrabalık yapıları hakkındaki çalışmasında Lévi-Strauss, "akrabalığın elemanter yapılarını" şöyle tanımlıyor:

> Akrabalığın elemanter yapılarından, isimlendirme düzeninin doğrudan doğruya akraba ve hısım halkası olarak belirlemeye olanak tanıdığı sistemleri anlıyoruz; yani belli tipte akrabalar ile evlenmeyi tasvip eden sistemleri ya da eğer deyim yerinde ise, grubu tüm üyeleri ile akrabalar olarak tanımlamakla birlikte bu üyeleri iki kategoriye, mümkün evlilikler ve yasaklanmış evlilikler kategorilerine ayıran sistemleri anlıyoruz.[12]

[11] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, 1958.

[12] Claude Lévi-Strauss, *Les Structures Élémantaires de La Parenté*, Presses Universitaires de France, 1949.

Lévi-Strauss, akrabalık sistemlerini doğrudan ensest yasağı ile yapılanmış olarak ele alır. Ensest yasağı evrenseldir; kültürden kültüre büyük biçimsel farklılıklar göstermekle birlikte, tüm kültürlerde değişmeyen bir kural olarak karşımıza çıkar ve akrabalık ilişkileri de aslında ensest yasağının biçimine göre yapılaşır. Sözgelimi bazı toplumlarda sadece babanın erkek kardeşinden yeğenler arasında bir yasak varken, diğerlerinde kız kardeşinden kuzenlerle ilgilidir yasak. Akrabalık ilişkileri de bu yasaklara göre düzenlenmiştir.

Ensest yasağı nereden kaynaklanır peki? Bu biyolojik bir kökene sahip olamaz, çünkü yasak toplumdan topluma değişiklik gösterir. Üstelik, eğer doğal bir cinsel ilgisizlik söz konusu olsaydı kültürel bir yasağa ne gerek kalırdı?

Bazı kadınlarla evlenmeyi yasaklamak, o kadınları dışarıdan erkeklere vermekle yapılaşır. Böylece kadınlar bir iletişim aracı haline gelirler. Lévi-Strauss'a göre toplumda üç tipte iletişim vardır. Akrabalığın ve evliliğin kuralları (ekonomik kuralların gelirlerin ve hizmetlerin iletişimini sağlamaya hizmet etmesi gibi, ya da dil kurallarının mesaj iletişimine hizmet etmesi gibi) "gruplar arasındaki kadın iletişimini sağlamaya hizmet ederler".[13]

Demek ki egzogami (dış evlilik) ensest yasağı ile yapılanmıştır ve kültürel iletişimin temellerinden biridir.

Lacan, Lévi-Strauss'ta "doğa-kültür" karşıtlığının vurgulanmasını görür. Ensest yasağını (dolayısıyla Oidipus karmaşasını) kültürün düzeninin temel dayanağı olarak görme konusunda Lévi-Strauss'a dayanır. Bununla beraber "Lacan-Lévi-Strauss" ilişkisinin sorunsuz bir koşutluk içinde geçtiği düşünülemez. Ancak tartışmanın boyutları bu çalışmanın sınırları dışında.

Lacan'ı anlamak bakımından gerekli dilbilim nosyonunu aktarmaya ayırdığımız bu bölümü, gene Lacan'ın dilbilim hakkında söyledikleri ile kapatalım:

[13] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, 1958.

Günümüzde insan bilimi denebilecek, ama gene de tüm psikososyolojiden ayırt etmemiz gereken yeni bir bilimin, yani dilbilimin oluşum sürecini yaşıyoruz. Bu bilimin modeli tek başına kendi spontanitesinde presübjektif bir şekilde kombinatuar,* operan** bir işleyiştir. İşte bilinçdışına statüsünü veren bu yapıdır. Her durumda bu sayede bilinçdışı terimi altında nitelenebilir, erişilebilir bir şeyler olduğundan emin olabiliyoruz.[14]

* *Kombinatuar*: Öğelerin birbirine göreli durumuna ilişkin.

** *Operan*: Kendi bütünlüğü içinde işlev gören.

[14] Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*, Éditions du Seuil, 1973.

VII.
LACAN'IN PSİKANALİZ KURAMINA TOPLU BİR BAKIŞ

Daha önceki bölümlerde Lacan'ın eserini psikanaliz geleneği çerçevesinde, varoluşçuluk, yorumsamacılık karşısında ve dilbilimle ilişkisi içinde değerlendirmiştik. Şimdi bu bölümdeki amacımız, Lacan'ın teorisinin bir özetini vermeye çalışmakla sınırlı olacak. Ancak şunu hemen kaydetmek isterim ki, söz konusu ettiğimiz özet aslında bir yorum-özettir.

Lacan'ı özetlemeye çalışırken aynı zamanda bir ölçüde yorumladığımı belirtmeye şu nedenle gerek duyuyorum: İlk olarak, okur her şeyden önce Lacan'la değil, sadece bir Lacan anlatısı ile karşı karşıya olduğunun bilincinde olmalıdır ki -eğer istekli isebizzat Lacan okumasına yönelmek için bir nedeni olsun. İkinci olarak da, her Lacan okurunun ister istemez belli bir Lacan yorumuna gitmeye ihtiyaç duyacağım vurgulamak istiyorum. Çünkü Lacan'ın eseri, daha önce de belirttiğim gibi, bize bir bütün halinde sunulmuş değil. Bu eseri bütünleştirmek için okurun çaba harcaması gerek.

Yani Lacan'ın kafasında bütünleşmiş, iç tutarlılık kazanmış bir teorik yapı varsa bile, biz okurlar olarak bu yapıyla karşı karşıya değiliz. Onun eserini farklı konumlarda, farklı gerekçelerle söylenmiş ya da yazılmış parçalardan hareket ederek, adeta biz yapılandırmak zorunda kalıyoruz. Şimdi Lacan'ın da belli bir Freud okuması ortaya koymaya çalıştığı düşünülürse, bu bölüm adeta üçüncü elden bir Freud okumasına dönüşüyor. Ancak Lacan'ın Freud okumasının Freud'u zenginleştirdiğine muhakkak gözüyle bakabilirsek de, ben kendi Lacan okumam için aynı şeyi söyleyemem kuşkusuz. İşte şimdi size bu mütevazı okumayı sunuyorum.

Daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi, Lacan'ın psikanaliz kuramı dilbilim ile yakın bir ilişki içindedir. Lacan'a göre, bir tedavi tekniği olarak psikanaliz dil içinde ve dilin aynı zamanda bir araç olarak kullanıldığı bir süreç içinde geçer. Lacan'a göre psikanalizin (teori ve pratiğinin) nesnesi olan bilinçdışı, dilin mantıki bir sonucudur: "*Dil bilinçdışının koşuludur.*"

Şimdi dilin bilinçdışını nasıl mantıki bir zorunluluk haline getirdiğini hatırlatalım. Sartre, kartezyen *cogito*'ya dayanarak psikanalitik bilinçdışı kavramının geçersizliğini iddia ve ilan ediyordu. Bilinç kendi üzerine katlanıp kendini nesne edinen düzeneği ile kendine dolaysızca verilmişti ve burada bilinçdışına yer yoktu. Bilinç her türlü anlamının kaynağı olduğuna göre, adeta bir hayvani içgüdü gibi düşünülmüş olan Id'in bilinçteki anlamlı fikirlerin kaynağı, yönlendiricisi olduğu düşünülemezdi (burada ayrıntılı bir hatırlama için "*Lacan'a Giriş*" bölümüne yeniden bakmak gerekli olabilir).

Lacan, aşağıdaki satırlarda adeta bu yanlış psikanaliz yorumuyla polemik halindedir:

> Bilinçdışı bir arzu olduğu için, derinliklerden kalkan ve bilincin üst düzeylerine yükselen, ilkel, yamyamca hatta hayvani bir bilinçdışı arzu olduğu için bilinçdışının olduğu tezi geçersizdir. Tam tersine, bilinçdışı olduğu için, yani yapısında ve etkilerinde

öznenin kontrolünden kaçan dil olduğu için ve üstelik buraya arzunun işlevi yerleşebileceği için bilinçdışı bir arzu vardır.[1]

Dilin, bilinci aşkın yapısına, yani bilincin saf ve dolayımsız kendini nesne edinme edimine *dışsal* olan (toplumsal-kültürel) bir dolayım sağladığına (ve aslında bir anlamda bilincin otonomisinin de simgenin bu aşkın niteliğinden kaynaklandığına) ve üstelik bu dolayım sayesinde insanın kendisine yabancılaşması sürecinin nasıl mümkün olabildiğine, bilinçdışının da insanın kendi gerçeğini kültürel bir kod'dan dolayımlanarak kavramak zorunluluğuna nasıl bağlanabildiğine yer vermiştik. Bu akıl yürütmenin sonunda bilinçdışının kendini adeta mantıki bir zorunlulukla kabul ettirdiğine değinmiştik.

Lacan, "*Bilinçdışı, dil'in mantıki bir içerimidir,*" derken böylesi bir bilinç felsefesi eleştirisine dayanmaktadır.

Dikkat edilirse, burada Lacan'ın orijinal bir yönü ortaya çıkmaktadır. Bilinçdışını ampirik kanıtlarla göstermeye çalışmak yerine adeta bir filozof gibi davranmaktadır (yer yer Lacan'ın filozof yönü çok ağır basar).

Ama bundan çok daha önemli bir özellikle karşılaşıyoruz Lacan'da. Freud'dan beri tüm analistler, bütün dikkatlerini bilinçdışına yöneltmişler ve "bilinç kavramını" eleştirel bir gözle hiç ele almamışlardır. Hatta "bilinç" kavramını hiç geliştirmeden ve sorgulamadan, nasıl buldularsa, yani Batı kültürüne egemen olan kartezyen gelenek nasıl ortaya koyduysa, bir başka deyişle bu biçimiyle "bilinç" kavramının kendi teorileri ile bağdaşıp bağdaşmayacağını bile düşünmeden, öylece alıp teorilerinin içine bir yabancı madde gibi karıştırmışlardır.

Oysa her teorik kavram yeni bir sorgulama alanında (sorunsalda), bu alanın kavramları ile ayrımsal ilişkisinde yeniden şekil ve anlam kazanır. İşte Lacan, kartezyen bilinç kavramına da böylesi bir eleştirel yeni anlam kazandırmaktadır. Sözgelimi Lacan,

[1] Jacques Lacan, *Psychanalyse et Médecine*, Lettre de l'Ecole Freudien, No 1.

"dilin düzeyinde daima bilincin ötesinde bir şeyler olduğunu" (kuşkusuz dilbilime dayanarak) söylerken bilinç kavramına yeni yorum getirmektedir.

"*Dilbilim ve Yapısal Antropoloji*" bölümünde işaret ettiğimiz göstergenin (ya da Lacan'ın yer yer kullandığı daha geniş kapsamlı "simge"nin) dilin kendi otonom kurallarıyla belirleniyor olması, bilince tanınan tüm fenomenolojik ayrıcalıkların sonu olur.

Lacan'ın psikanalizi adeta bir dil analizi olarak görmesi, psikanaliz pratiğinde ulaşılmak istenen sonucun bir "anlam" olduğunu düşündüğünü açıkça gösteriyor. Aslında bu yaklaşımın psikanaliz için yeni olduğu söylenemez. Nitekim psikanalitik literatürde bu yönde açık metinler bulmak mümkündür. Sözgelimi Otto Rarik şöyle diyordu:

> Psikanalizin ödevi kesinlikle psişik yaşamların en mahrem olgularını açığa çıkarmaya, ortaya koymaya, anınezik boşlukları doldurmaya ve böylece hastanın gözünde hastalığının anlamını (*sens*) ve semptomlarının anlamını (*signification*) ortaya koymaya dayanır.[2]

Şimdi bu aşamada iki saptama yapmamız mümkün gibi görünüyor. İlk olarak, eğer başından beri psikanaliz bir anlam araştırması ise, demek ki aslında başından beri dilbilime gereksinim duymaktaydı. Nitekim Althusser, psikanalizin sistematikleşmesinin bilimler ailesine daha geç katılan dilbilime ihtiyaç duyduğunu söyler. Bu bağlamda Lacan'ın bütün yaptığı -ki zaten kendisi de böyle düşünür- var olan bir potansiyeli aktüalize etmekten (gerçekleştirmek) başka bir şey olmuyor. Ama unutmayalım ki, bu zaten bütün teorik yenilenmelerin kaderidir; Lavoisier oksijeni bulur ve yanma olayını oksitlenme ile açıklarken ya da Einstein "özel görelilik teorisini" geliştirirken, bu teorik yenilenmeler gökten zembille inmedi. Her teori ancak belli bir teorik konjonktür zemininde ortaya çıkabilir; bir anlamda teorik konjonktür yeni

[2] Otto Rank, *Le Traumatisme de la Naissance*, Payot, 1928.

teoriye imkân tanır; bilim adamına düşen bu imkânı gerçekleştirmekten başka bir şey olmaz çoğu kez.

İkinci saptamamız da epistemolojik mahiyette olacak. En çok tartışılan konulardan biri de "psişik determinizm" konusudur. Şimdi bilinç olguları bakımından bir nedenselliğin değil de, bir erekselliğin söz konusu olduğu savlarını hatırlayalım. İki fikir arasındaki ilişki, -iki kütlenin birbirini çekmesi olgusunda olduğu gibi nedensel bir ilişki değil- bu fikirlerin anlamlarına dayanan mantıki bir içerim ilişkisidir. Organizma-psişizma ikiliği sorununa en paralelist yaklaşan yazarlar, sözgelimi Piaget bile, psikoloji gibi bir bilgi alanının olması için psişik olgulara böylesi bir öz nitelik tanınması gerektiğini düşünürler.

> Bilinç durumları arasındaki ilişki yakından incelendiğinde, tam olarak nedensellikten gelmeyen, özsel bir nitelik ayırt edilir. (...) Geniş anlamıyla "içerim" denebilecek bir başka ilişki tipinden kaynaklanır bu nitelik. Bir bilinç durumu, özünde bir anlam ortaya koyar ve bir anlam bir başka anlamın nedeni değildir, fakat bu başka anlamı (az çok mantıki olarak) içerir; 2 ve 4 kavramları 2 + 2 = 4 önermesinin nedeni değildir, fakat bu önermeyi zorunlu olarak içerirler.[3]

Şimdi psikanalizin paradoksu şurada düğümleniyor: Psikanaliz bir anlam araştırması olarak çıkıyor karşımıza, ama aynı zamanda -bazen açık, bazen örtük biçimde- psişik bir nedenselliği de söz konusu ediyor. Lacan, bu paradoksa bir çözüm, belki bir üçüncü yol bulmuş gibidir. Burada dilin otonom, kendi yapısal kuralları olan "presübjektif" yapısına dayanılır. Söz konusu olan bir "yapısal belirlenim"dir artık. Lacan'ın "*Bilinçdışı bir dil gibi yapılaşmıştır,*" formülünün içerimlerinden biri de bu olsa gerek:

> Yukarıda söylediklerim size "*Bilinçdışı bir dil gibi yapılaşmıştır,*" şeklinde ileri sürdüğüm ve bugün bizim için

[3] Jean Piaget, *Epistémologie des Sciences de l'Homme*, Gallimard, 1972.

> Freud'un çağından çok daha erişebilir bir alana bağlanan önermeden bazı nosyonlar taşıyor. (...) Tüm deneyimden, tüm bireysel çıkarımdan ve hatta sadece toplumsal ihtiyaçlara bağlanabilir olan kolektif deneyimlerden bile önce bir şey bu alanı organize eder...
>
> Tamamıyla insani olan ilişkiler yerleşmeden önce belli ilişkiler belirlenmiştir.[4]

Toplumun, kültürün belirlenmiş yapısını taşıyan, kuşaktan kuşağa aktaran dildir. Böylece Lacan, kültürel düzenin insanı belirlediğini söylemiş olmaz aslında; özne kültüre girmekle, dilin düzenine girmekle-kültürü ve dili de içselleştirmiş olur.

> Gösterilebilir olanın (*signifiable*), gösterenin tutkusunda kendi işaretine maruz kalmak suretiyle gösterilene dönüşmesine yol açan etkilerinin belirleyiciliğinde, gösteren aktif işleve sahiptir. Gösterenin bu tutkusu o andan itibaren insanın koşulunun yeni bir boyutunu oluşturur. Öyle ki, konuşan sadece insan değildir, fakat insanda ve insan aracılığıyla Id konuşur. İnsanın doğası, hammaddesi olduğu dilin yapısının etkileriyle doludur. Ve insanda, fikirler psikolojisinin anlayabileceği sınırların ötesinde, sözün ilişkisi yankılanır.[5]

(Burada ufak bir noktaya işaret edelim: Lacan yukarıdaki satırlarda Sartre'ın -"*Lacan'a Giriş*" bölümünde ortaya koyduğumuz- "insanın koşulu" kategorisini kullanmakta ve dilin yarattığı koşulun insanı belirlediğini söylemek suretiyle de varoluşçu özgürlük temalarını eleştirmektedir.)

Demek ki Lacan'a göre psişik belirlenim, toplumsal simge sisteminin özneyi aşan yapısından kaynaklanmaktadır. Özne kendi gerçekliğini, deneyimini ancak bu nesnel kültürel simge sistemin-

[4] Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*. Éditions du Seuil, 1973.

[5] Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.

den dolayımlanarak kavrar, düşünür ve dile getirirken, bu otonom gerçekliğin presübjektif yapısının biçimsel kurallarına da tabi olur.

Lacan'a göre dil ile belirlenme, kültürün simgesel düzenine girme, Oidipal evre ile aynı anlama gelmektedir. Şimdilik simgesel belirlenme ile Oidipus arasındaki ilişkiyi kabaca şöyle ifade edebiliriz: İnsan yavrusu dil ile kültürel bir kurum olan ailede ve ailenin söylemi sayesinde karşılaşır. Demek ki ailenin Oidipal düzenini yansıtan aile söylemi, öznenin dil ile belirlenmesinin, kültürel simge sistemine girmenin, toplumsal öznenin kuruluşunun ilk adımıdır. Bir başka deyişle toplumsal simge sistemine giriş, Oidipus karmaşası sayesinde gerçekleşir. Bunun anlamını, sonuçlarını ve gerçekleşmemesi halinde neler olabileceğini ileride ele alacağız.

Şimdi Lacan teorisinin bir başka alanına, gerçeklik nosyonunun kurulmasında, bir başka deyişle Ben ile Ben olmayan'ın ayrışmasında dilin oynadığı role geçelim. Lacan'a göre özne ile nesneyi ayırt eden, gerçekliğe statüsünü verirken başlangıçta bir karışıklık halinde Ben olmayan'dan ayrışmamış olan Ben'e de sübjektivitesini kazandıran şey dilin sağladığı dolayımdır. Basitçe, dil bireyle nesne arasına girmese ne bir kendilik sübjektivitesi gelişirdi ne de gerçeklik ayrışırdı. Bu noktada Anika Lemaire'i izleyelim:

> Noam Chomsky (...) hayvanların ve küçük çocukların bir nesneler dünyasında değil, bir durumlar dünyasında, yani düzensiz ve tutarsız bir dünyada yaşadıklarını söylemişti. Sadece dil, dünyanın düzenini kurmaya ve böylece dünya ve duyulabilir izlenimler üzerine bilinç ve refleksiyon edimlerini gerçekleştirmeye imkân verir. Dil bu nedenle yaşantılama üzerine özerk bir kavrayış sağlar ve bu yaşantılanan gerçeklik karşısında bir mesafe alınmasına izin verir. Alphonse de Waelhens'in işaret ettiği gibi, dilin özgün karakteristiklerinden biri, bir şeyi, bir gerçeği bu şeyden başka bir şey olan bir ikâme edici (temsilci) ile hatırlatmaktır. Başka şekilde söylersek, bu şeyin mevcudiyetini onun yokluğu zemininde hatırlatmaktır. Dahası, bilimsel bir gösterge-

> nin bir reel'e bu ikâme edilme edimi, öznenin kendisini çevreleyenden farklı bir özne olarak işaretlemesine imkân vermek suretiyle yaşantılama karşısında bir mesafe alınmasını sağlayan bir dolayım edimidir.[6]

Bu satırları iyice anlayabilmek için dilden arınmış tam bir fenomenolojik tekbencilik durumu varsayalım (ki kanımca Lacan yaşamın başında böyle bir dönem kabul etmektedir). Şimdi böyle bir psişizmada tüm duygular, algılar tam bir karmaşa halindedir. İçsel olanla dışsal olan ayrımlaşmamıştır, çünkü her şey bir deneyimdir, bir yaşantılamadır. İşte simge bu kaosa son verir, bir deneyimi, bir yaşantılamayı bu yaşantılamadan bağımsız olarak temsil ederken, hem bu yaşantılamayı diğer yaşantılamalardan hem de tekbenci psişizmadan ayrıştırmış olur (böylece tekbencilik de yıkılmıştır zaten). Kısaca dil, hem insanın kendisi hem de dış dünya karşısında mesafe alınmasını sağlayarak "gerçeklik" nosyonunun temelini de atmış olur. Klasik teorinin terimleriyle konuşursak, Ben'in ayrışması aslında simgenin dolayımlandırıcı özerk gücünü gerektirir.

Yaşamın başında yer alan dolayımsız dönemin, toplumsal simge sisteminin devreye girmesi ile son bulduğunu, bilincin bu simge sisteminin dolayımı sayesinde kendini kavrarken aynı zamanda kendi özerkliğini de kazandığını, dahası bu yolla sübjektivite ile dış gerçekliğini ayrıştırmaya başladığını düşünebiliriz.

Demek ki Lacan'a göre insan için gerçeklik, simge sisteminin dolayımı ile düzenlenmiş, simge dolayımı sayesinde düşünülebilen, ayırt edilip kurgulanan bir gerçekliktir.

İnsan gerçekliği, nasılsa öyle olan bir gerçeklik değil, dilin yapısının imkânları ve kuralları ile düşünülebilen bir gerçekliktir. Bu noktada Lacan'ın Kant'çı bir eğilimi olduğu düşünülebilir.

Hatırlanacağı gibi, klasik teoriye göre insandaki "gerçeklik duygusunun" oral früstrasyonlara bağlandığına işaret etmiştik. Ancak gene aynı yerde, eğer "gerçeklik duygusu"nun kökeninde

[6] Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Mardaga, 1978.

böylesi bir doğal sürecin bulunduğunu kabul edersek, en azından yüksek omurgalılarda da benzeri bir "gerçeklik duygusu"nun, hatta dolayısıyla bir Ben'in bulunduğunu kabul etmemiz gerekeceğini de kaydetmiştik.

Bu noktada insana özgü bir hastalık olan psikoz aydınlatıcı olabilir. Psikozda "gerçeklik ilkesi" tahrip olmuştur. Eğer psikozun insana özgü olduğu kabul edilirse (ki hayvanlarda insan duygularının bozukluklarını düşündüren tablolar ortaya çıkmakla birlikte, sözgelimi bir şizofreniden bahsetmek komik olurdu), insan gerçeklik sisteminin tüm diğer yüksek omurgalı hayvanlardan farklı bir yapısının olması gerektiği sonucu kendiliğinden ortaya çıkar.

Şüphesiz, Lacan da insan gerçeklik ilkesinin kurulması için früstrasyonların gerekli olduğunu düşünür. Ancak Lacan'a göre insan gerçeklik sisteminin kurulmasında ve yapılaşmasında önemli olan doğal früstrasyonlar değil, bunların nasıl simgeleştiğidir. Çünkü çocuk, bu simgeler sayesinde doğal früstrasyonlarını doğal bir gerçekliğe değil, doğrudan kültürel bir gerçekliğe, yani ailenin Oidipal yapısına bağlar. Bu nedenle insan gerçekliği doğal değil, kültürel bir gerçekliktir ve çıplak doğa bile ancak kültürün simgesel dolayımının aracılığı ile düşünülebilir.

Şimdi psikozu insana özgü bir hastalık olarak kavramak kolaylaşıyor. Psikozun nedeni ne olursa olsun (ister biyolojik, ister psikolojik), bu hastalığın insanın simgesel işlevlerine ilişkin olduğu tartışılamaz. Öte yandan, psikoz kliniğinin "gerçeklik ilkesinin bozulmasını ortaya koyduğunu düşünürsek, Lacan'ın "gerçeklik ilkesi" ile simgesel işlev arasında kurduğu ilişki ampirik bir dayanak noktasına sahip gibi görünüyor.

Tekrarlamamıza izin verilirse, Lacan'a göre insan gerçeklik sisteminin kuruluşu doğal früstrasyonlardan çok, bu früstrasyonun kültürel simge düzeyinde kazandığı anlama bağlıdır. Çocuk, annesiyle ilişkisindeki früstrasyonları aile söyleminin sağladığı simgenin dolayımıyla üstlenir. Böylece biyolojik kökenli früstras-

yon toplumsal-kültürel kod'a bağlanırken, Oidipus karmaşasının ilk çekirdeği de atılmış olur.

İnsan kendiliğini (sübjektivitesini) ve gerçekliği ayrımlaştırmasını -kabaca söylemek gerekirse- simgenin sağladığı dolayıma bağladığına göre, insana özgü bir hastalık olan psikozun bu simge sistemi ile düzenlenen gerçeklik ilkesinin yıkılması hastalığı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Psikoz konusuna ileride yeniden döneceğiz. Ancak bu noktada hemen belirtelim ki, Lacan'a göre psikoz simge sistemine girişin motoru olan Oidipus aşamasının gerçekleşmemiş olmasına bağlanır. Bir başka deyişle, "gerçeklik nosyonunun" kurulması, klasik teorinin terimleriyle nesne ilişkisinin kodlandırılması doğrudan Üst Ben gelişimi ile birlikte ele alınmıştır. Nitekim, aslında klasik teoride nesne ilişkilerinde yer alan "nesne libidosunun" esas olarak Oidipal dönemde (fallik dönemde) kurulduğu düşünülür.

Daha önce değindiğimiz gibi, Lacan'da nesne ilişkilerinin ve gerçeklik ilkesinin kuruluşunda Üst Ben'in gelişimine tanınan önem, Melanie Klein'ın teorisi ile ilginç bir yakınlaşma ortaya koyar. Ancak Klein bu süreci tamamen biyolojik, hatta filogenetik kavramlarla açıklamaya çalışırken, Lacan Kültürel simge sistemini göz önüne almakta, "doğa-kültür karşıtlığı" çerçevesinde insan yavrusunun kültürün düzenine uygun bir özne olarak kurulması sürecini ön plana taşımaktadır. Kanımızca bu anlayış, psikanalizin bütünsel bir kavramışı ile tam bir uyum halinde olmanın ötesinde, psikanalizin ayrıntıdaki bazı sorunlarına ve paradokslarına da çözüm getirebilme potansiyeline sahiptir.

Demek ki Lacan'a göre simge ya da bütünüyle simge sistemi üçlü bir etki ifa etmektedir. İlk olarak Ben ile Ben olmayan'ı, içsel olanla dışsal olanı ayırt etmeye imkân tanımaktadır.

İkinci olarak, sübjektiviteyi, içselliği, bu içselliğin ifadesi olan söylemden ayırt etme imkânı tanımaktadır. Yani simgenin düzeninin özerk yapısı insanın kendi gerçekliğini de bir mesafe olarak düşünmesine imkân tanımaktadır. İnsan kendi

sübjektivitesini, bu sübjektiviteden bağımsız olarak düşünebilme imkânına kavuşur. Bir anlamda bilinçdışını kuran da budur zaten.

Üçüncü olarak da, simgenin düzeni insanı bir özne olarak diğerleri karşısındaki konumuna yerleştirir. Oidipal dönemi düşünelim: Burada simgesel düzene giren çocuk, anne ve baba karşısındaki kültürel konumunu gene simge sayesinde kazanır. Çünkü daha sonra da görüleceği gibi, Oidipal düzen özünde simgesel bir düzendir. İnsanların birbirleriyle kültürel ilişkilerinin (sözgelimi en basit ve arkaik biçimi Lévi-Strauss'a göre akrabalık ilişkileri olan kültürel yapıların), dilin birimlerinin birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde belirlenmesi yapısına tam anlamıyla uyan bir yapısı vardır. Üstelik bu ilişkilerin belirlediği konumlar da dilin düzeninde tanımlanmıştır ve bir kültürün eski kuşaklarından yenilerine bu yolla taşınır. Demek ki, simgenin düzenine girmekle birey kendi kültürel konumunu, her şeyden önce kültürel bir kurum olan ailenin yapısı içindeki konumunu da kazanmış olur. Böylece birey, kültürün düzeni içinde ayrımlaşmış bir "özne" halini alır. Söyleminin belirleyici bir boyutunu da bu konum oluşturur. Çünkü bir söz, ancak belli bir konumda anlam kazanır ve söz konusu konum da bizzat söylemin kendisi kadar simgesel mahiyettedir.

Lacan, öznenin ötekilerle ilişkisinin de dil ile belirlendiğini vurgulamak için -daha önce dilbilimle ilgili bölümde de kaydettiğimiz- şu formülü sıklıkla kullanır: "*Bir gösteren bir özneyi bir başka gösteren için temsil eder.*"

Gösterenin düzeni, bir gösterenin bir özneyi bir başka gösteren için temsil etmesi ile gerçekleşir. Bu hem bilinçdışının tüm oluşumlarının yapısıdır hem de öznenin kökensel bölünmesini açıklayan şeydir. Gösteren ötekinin alanında (yani simgesel düzende) meydana gelmekle, henüz söze sahip olmayan özneyi de orada ortaya çıkarır, ama özneyi simgeselde sabitleştirmek pahasına gerçekleşir bu. Orada konuşmaya hazır olan, artık bir

gösterenden başka bir şey olmadığı için gözden kaybolur.[7] Demek ki özne, simgesel düzende kendini bir gösteren aracılığıyla işaret ederken, temsil ederken bir simge olarak simgesel düzenin kurallarına tabi olur.

Şimdi buraya kadar söylediklerimizi şu basit cümlede özetlemekle pek yanlış bir şey yapmış olmayız: Dil, öznenin gerçeklikle, kendisi ile, ötekilerle ilişkisini düzenler.

> Özet olarak dil gerçekliği yeniden üretir. Dilsiz düşünce olmadığına göre, dünyanın, ötekilerin ve kendinin bilgisi dille belirlenmiştir.[8]

Şimdi yukarıda Lacan'dan özetlediğimiz görüşlerdeki bir noktaya dikkat çekelim. Lacan'a göre özne kendini simgesel düzende bir gösteren aracılığıyla temsil ettiğinde sadece bu düzenin kurallarına tabi olmayı üstlenmiş olmaz, aynı zamanda bilinçdışına yol açan bölünmeyi de kabullenir. Çünkü artık, bireyin kendiliği ile kültürel kimliği, kültürel konumu arasında bir uçurum oluşmaya başlamıştır. Lacan'a göre insanın simgesel düzene kendini bir gösterenle temsil ederek girmesi yaşantılanan içsel deneyimle onu temsil eden gösterenler zinciri arasında, yaşam sürecinin her aşamasında, her yeni kültürel kimlik ve konum kazanma aşamasında giderek büyüyen bir kopukluk oluşturur. Yaşantıları sürekli olarak kültürün düzenine uydurmaya, akılcılaştırmaya, bastırmaya yönelen özne, sonunda yaşantılanan gerçek deneyimle köklü bir ayrılık konumuna varır. Bir başka deyişle, dilin simgesel düzenine girme bilinçdışının oluşması ile andaş ve dayanışık bir süreç haline gelir.

İnsan, kültürel simge sistemi sayesinde ve çerçevesinde kendi öz yaşantılamasını düşünmek suretiyle bu yaşantılamadan uzaklaştıkça, bir başka deyişle kendi gerçeğini toplumsal norm sistem-

[7] Jacques Lacan, "D'une Question Préliminaire à Toit Traitement Possible de la Psychose", *Écrits*, cilt 1, Éditions du Seuil, 1966.

[8] Anika Lemaire, *agy*.

lerine göre düşündükçe bir bilinçdışına da sahip olur.

Simge sistemi insana kendisini bir simge ile, Ben göstereni ile ifade etmeye imkân verdiği oranda onun kültürel kimliğinin gelişeceği bir hareket noktası sağlar. Çünkü Ben göstereni dilde Sen ve O ile yapılaşarak kurulur. Burada ilk Ben'in aile yapısı içinde kazanıldığını hatırlatmak gerek. Yani insana bu ilk Ben'i bir imkân olarak sunan ailenin kültürel düzene özgü söylemidir. Çocuk ilk Ben'i bu söylem içine yerleştirir. Ancak Ben'in sadece Sen'den ayrımlaşması olanaksızdır. Çünkü sadece iki kişilik bir ilişkide Ben ve Sen'in kayışlı geçişleri mümkün değildir. Bir başka deyişle, iki kişiden oluşmuş bir dünyada Ben ve Sen'e ihtiyaç yoktur. Bu ihtiyaç ancak bir üçüncünün, O'nun devreye girmesi ile oluşur. O, Babanın Adı'dır, yani Babanın Simgesi'dir. Anne-çocuk ilişkisine giren üçüncü ve dolayımlandırıcı simgedir.

Çocuk, früstrasyonlarını Ben-Sen-O kayışlı ilişkisinden dolayımlanarak üstlenirken, bu früstrasyonları üstlenen Ben de ancak söz konusu aile söylemi çerçevesinde yerli yerine oturur: "*Ben* (ego), *ben* (je) *diyendir*."

Bir başka açıdan aynı olaya yaklaşırsak şu saptamayı da yapabiliriz: Bir kültürel topluluğun toplumsal bir üyesi, yani "özne" olmak bu kültürün üyeleri arasındaki iletişimin sistemi olan simgesel ağa katılmakla mümkündür. Yani sadece iletişimin kurallarına sahip olmak yetmez, bu iletişim ağında bir yere de yerleşmek gerekir. Bu yerin, bu konumun kendisi de simgesel iletişim ağı tarafından belirlenmiştir.

O halde toplumsal bir üye (bir özne) olarak kendi bilincine ulaşmak, toplumsal simge sistemine girmekle eşanlamlıdır. Bu simgesel alan, özneden önce organize edilmiş bir alandır.

Böylece özne sadece simgeyi kullanmakla kalmaz, bu edimiyle simge sisteminin içine, kültürün ve toplumun dünyasına da girer:

> Dil toplumsal bir veriyi, bir kültürü, yasakları ve yasaları taşır. Bu çok boyutlu simgesel düzene giren çocuk bu düzen

> tarafından biçimlendirilecek, onun silinmez damgasını taşıyacak ve üstelik bütün bunlar çocuk farkında olmaksızın gerçekleşecektir. Sözgelimi, Lévi-Strauss'un belirttiği gibi ensest yasağı toplumların organizasyonunun gizli yapısı ise de, onu temellendiren yasaklar ve yasalar dilde, toplum kurallarının organizasyonunda mevcuttur ve çocuk toplumsal bir varlık olmak için, toplumun bir üyesi olmak için buradan geçmek zorundadır.[9]

Bu noktada Lacan'ın psikanaliz kuramının "Yapısal Antropoloji"ye yaklaştığını görüyoruz. Dilin simgesel sistemine, kültürel düzene geçmekle eş anlamlı olduğuna göre, "anne", "baba", "aile", "akrabalık ilişkileri", vs. sadece dilde ya da aile söyleminde "belirlenmiş-tanımlanmış" olmakla kalmaz; kültürel bir yapı olarak aile bu söylemin gerçekleşmesi, somutlaşması, maddileşmesidir. O halde kültürel söylemler, ideolojiler sadece birer tasarım değildir, aynı zamanda nesnel bir niteliktedirler, maddidirler. İdeolojiler, söylemler gerçekliği tasarım düzeyinde temsil etmekle kalmaz, bu gerçekliğin kurucu bir öğesini de oluştururlar. İşte Althusser'in "ideoloji kuramının" dayanakları da burada temellenir.[10]

Şimdi yavaş yavaş simgesel sisteme girişle Oidipus karmaşası arasındaki ilişkiye, bir başka deyişle bilinçdışının kuruluşu arasındaki ilişkiye daha ağırlıklı yer vermeye çalışalım.

> Dilin simgesel kayıt düzeniyle gerçekleşen ayrımların ilki, içsel olan ve dışsal olanın ayrımıdır. Bu özne için yaşamsal bir önem taşıyacaktır. [Böylece] dile, öznenin yerleştiği dünyadan ve kendisini karıştırması tehlikesi olan ötekilerden farklı, tekil, benzersiz özne olarak kurulmasında birinci derecede önem verilir. Dil gerçekten de, daha önce belirttiğimiz gibi, kendi ile ötekiler arasında ayrımın olmadığı,

[9] Anika Lemaire, *agy*.

[10] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, Birikim Yayınları, 1978.

dolayımsız ilişkilere karşıt olarak dolaylı ilişkileri kurar. Ve bir dolayımlandırıcı olarak özneyi farklı, özel yerine yerleştirir. Sosyokültürel simgesellik öznenin bizzat kendisi tarafından kendine özdeş ayrımsamasını gerçekleştirir. Sözgelimi, adı ve soyadı ile aile topluluğu içindeki yerine yerleşen çocuk, anne-baba karşısında işgal ettiği üçüncü konumla, kendini farklı bir bütünlük olarak ayrımsar. Sosyokültürel simgeleştirme, yani toplumsal varoluşa geçiş, Lacan düşüncesine göre Oidipus durumunun aşılması ile sağlanır.[11]

Şimdi yukarıda kaydettiğimiz bir noktayı hatırlatalım. Kültürün simge düzenine geçişi, öznenin yarılmasını da birlikte getirmekteydi. Özne kendini sosyokültürel simgeselleştirmede ayrımsar ve belirlerken, kendi otantik fenomenolojik tekbenciliğini de yitirmiş olur. Kendini sosyokültürel kod dolayımıyla düşünen özne giderek kendine yabancılaşır. İşte bilinçdışına yol açan bu yabancılaşmadır.

Ancak şunu önemle belirteyim ki, yukarıdaki ifadeden bilinçdışının saf fenomenolojik bir yaşantılama olduğu çıkarılmamalıdır. İnsanın bireysel yaşamının başında fenomenolojik tekbenci bir evre olabilir, fakat bu psikanaliz açısından ulaşılamaz bir düzeydir. Çünkü insanda ancak simgeleşmiş bir gerçekliği ele alabilir ve düşünebilir, bir araştırma nesnesi olarak konumlandırabiliriz. İşte bu nedenle, "bilinçdışı bir dil gibi yapılaşmış" ise araştırabileceğimiz bir alandır.

Kanımca Lacan teorisinin kavranması en güç noktası bu aşamada düğümlenmektedir. Sorunu aşağıda daha ayrıntılı olarak formüle edip kendi yorumumla çözümlemeye çalışacağım. Ancak şimdilik bu yorum-çözüm hakkında şu kadarını söyleyeyim: Sosyokültürel simgesellik otantik tekbenciliği yıkmakla kalmaz, onu tamamen ortadan da kaldırır. Öyle ki, insanda simgeselleşmemiş hiçbir yaşantılama olamaz. Simgesel düzen, otantik saf

[11] Anika Lemaire, *agy*.

tekbenciliğin üzerini örter ve onu bilinçdışı konuma dönüştürürken, aynı zamanda bu tekbenciliği de simgeleştirir. Yani kaba bir benzetme ile, simgeleştirme yatay bir düzeyde kültürel özneyi kendi dolayımsız yaşantılamasından keserek ayırırken, dikey bir düzeyde de bu saf fenomenolojik yaşantılamaya da retroaktif bir etkinlikle kültürel simgesini, adını verir; simgeselleştirmenin ardında kalan simgeselleşmemiş otantik deneyimde simgeleşir. Otantik solipsizmin simgesi fallustur; yani kültürel egemenliğin, eksiksizliğin, bütünlüğün simgesi olan fallus. Bu sürecin ayrıntılarını ve fallusa neden böylesi bir anlam yüklendiğini ileride göreceğiz. Şimdilik şunu söyleyelim ki, otantik tekbenciliği yıkan Babanın Adı, Babanın Yasası olduğu için, baba çocuğu annesiyle dolayımsız bütünlüğünden ayıran güç olduğu için, yani baba çocuğu anneden kestiği, kastre ettiği için, yitirilen otantik tekbencilik fallus simgesi ile kodlanır. Bu kod bilinçdışını kuran kökensel bastırmaya denk düşer.

Demek ki Lacan'a göre Oidipus aracılığı ile sosyokültürel düzene geçiş iki süreci aynı anda başlatmaktadır: 1- Sosyokültürel öznenin kuruluşu (ki bunu yukarıda bir ölçüde işleme olanağı bulduk). 2- Bilinçdışının kuruluşu. Aslında bunlara bir üçüncüyü, öznenin Oidipus aracılığı ile bağlandığı kültürün dünyasında gerçekleştirdiği kültürel yüceltmeler zincirini de eklemek mümkündür. Bu noktada şunu özenle belirteyim ki, klasik teoriye -sözgelimi Anna Freud'a- göre iki farklı mekanizma olan "bastırma" ve "yüceltme", Lacan'da bir tek mekanizmadır. Aşağıda klasik teorinin "bastırma" mekanizması anlayışını ele alacak ve bu anlayışın Lacan'cı yorumunu vereceğiz. Klasik teori "bastırma"yı "Ben'in savunma mekanizmalarından" biri olarak, fakat hemen hemen diğer mekanizmalarla aynı önemde bir mekanizma olarak ele alır. Klasik teoride bastırılan materyale karşı ikinci bir savunma olarak, ya olumlu bir mekanizma olan "yüceltme", ya da başka farklı mekanizmalarla semptom oluşumu devreye sokulur. Oysa Lacan'da bastırma ve yüceltme (ya da patolojik durumlarda

semptom oluşumuna yol açan diğer mekanizmalar bir tek edimde gerçekleşir. Bu edim de dilbilimsel metafor kavramında anlatımını bulur. İnsan kültürün simgelerinde metaforlarla yüceltilirken, metaforun ardında kalan gösteren, bilinçdışına bastırılmış olur.

Şimdi yukarıda değindiğimiz bilinçdışını kuran "yarılma" konusuna daha ayrıntılı bir şekilde yaklaşalım.

> *Spaltung* (yarılma), psikanalizde açımlanan varlığın kendisi ile ya da en mahrem psişizması ile davranışın, kültürün, bilinçli söylemin öznesi arasındaki ayrılmadır.
>
> Öznede gizli bir yapı olarak bilinçdışını yaratan bu ayrılma, söylemin ve genel olarak tüm simgesel düzenin özneyi dolayımlandırmasına bağlıdır. Simgesel düzen, gerçek dünya ile özne arasında organize olan üçüncü bir düzendir.
>
> Sonuç olarak gerçek, insan ruhunda bu gerçeği birincil konfüzyonundan kurtaran belli bir düzen kazanır. Kavramlar öncelikle karışmış olan şeyleri organize etmekle yükümlüdür.[12]

Demek ki Oidipus aracılığıyla simgesel sisteme geçme özneyi kurar ve gerçeklik sistemini oluştururken yarattığı yarılma da bilinçdışına sebep olmaktadır. Kültürün yabancılaşmalar zincirini başlatan yarılmanın Oidipus'la ilişkisine bakalım. Oidipus'un esası şu cümlelerle özetlenebilir:

> Değişebilir biçimlerinin ötesinde, yapı olarak Ödipal fenomen insan varlığının evrensel ve kökten bir dönüşümüdür. Oidipus ikili dolayımsız ilişkiden sembolik düzene özgü dolaylı ilişkiye geçiştir.[13]

Şimdi Oidipus karmaşasının Lacan'cı yorumunu vermek için öncelikle "ikili dolaysız ilişkiyi" ya da bu ilişkinin psişizmasının temelini teşkil ettiği dönem olan Ayna Evresi'ni ele almamız gere-

12 Anika Lemaire, *agy.*

13 Anika Lemaire, *agy.*

kiyor. İlk kez Lacan'ın psikanalitik önemine değindiği Ayna Evresi, klasik teorideki narsisizm kavramı ile yakın ilişkidedir.

Ancak Ayna Evresi tam anlamıyla Oidipus öncesi dönem olarak da kabul edilemez. Ayna Evresi daha çok Oidipus'un sınırlarında kalan, Oidipus'un başlangıcına temel teşkil eden bir dönem olarak ele alınmalıdır kanısındayım.

Simgesellik öncesi çocuğun çevresiyle ilişkisi ikili bir ilişkidir. Çocuk bu dönemde bir başkasıyla, yaşıtı bir çocukla, annesinin görsel imgesi ya da aynadaki kendi bütünsel imgesiyle imgesel yoldan özdeşleşerek, parçalanmış olarak yaşantıladığı bedeninin bütünlüğünü kazanmaya yönelir. Çocuk gerek senestezik duyumlarını gerekse hareketlerini eşgüdümleyemediği için bedenini de bir bütün olarak yaşantılamaz. İşte bu dönemdeki çocuk kendinin beden imgesinin bütünlüğünü kazanmaya çalışır. Neden? İleride göreceğiz.

Bu bütünsel imgenin kazanılması, daha sonra simgenin devreye girmesiyle Ben (*je*) denebilecek bir şeyi, bir bütünlüğü kazandırması nedeniyle Oidipus için bir temel, bir başlangıç teşkil eder.

> Bu infans (gelişmemişlik, bebeklik) döneminde, henüz hareket güçsüzlüğü ve beslenme bağımlılığında yaşayan insan yavrusu olan varlık tarafından hayali imgenin coşkuyla ele geçirilmesi, Ben'in (*je*) -öteki ile özdeşleşmenin diyalektiğinde nesnelleşmesinden ve dilin özne işlevini evrensel istem içinde kurmasından önce- temel (*primordial*) bir biçimde çökeldiği simgesel dölyatağını ilginç bir şekilde sergiler.[14]

Hatta Lacan bu evrede istemli bir hareketlilik planında henüz tamamlanmamış, bütünleşmemiş olarak yaşantılanan çocuğun öz bedeninin işlevsel bütünlüğünün zihinsel planda önceden kazanılmaya, tahmin edilmeye başlandığını düşünür.[15]

[14] Jacques Lacan, "Le slade du miroir", *Écrits*, cilt 2, Éditions du Seuil, 1966.

[15] Jacques Lacan, *Les Écrits Techniques de Freud*, Éditions du Seuil, 1975.

Ancak bu dönemdeki, yani imgesel özdeşleşme dönemindeki çocuk, kendisini kendi imgesinden ya da bir başkasının (özellikle annesinin) imgesinden tam olarak ayırt edemez.

Altı-sekiz aylık çocuk, aynı yaştaki çocukla karşı karşıya bırakıldığında onu taklit etmeye koyulur. Bu yaştaki çocukların ilişkisinde Lacan, vücut postürünün toplumsal biçiminin kazanılması sürecini de tespit eder.

İşte, insan yavrusunun kendi bütünsel beden imgesini kazanmaya yöneldiği bu dönemde Oidipus devreye girerek bu imgeyi dilbilimsel bir gösterenle temsil etme şansını verir.

Bu dönemdeki çocuk, yani narsistik dönemdeki çocuk neden kendi bütünsel imgesini kazanmaya yönelir? Onun arzusunu yönlendiren nedir? Şüphesiz, bu süreçte bedenin parçalanmış bir biçimde yaşantılanması rol oynamaktadır. Ancak çocuğu bir imge ile özdeşleşmeye iten arzu nereden kaynaklanır?

Bu dönemdeki çocuk annesiyle bütünleşmeyi arzular. Annesiyle bütünleşmeyi, annesinin her şeyi olmayı, annesinin arzuladığı şey olmayı, annesinin arzusunun nesnesi olmayı arzular.

Böylece narsistik omnipotensine (kadiri mutlak), Nirvana'nın bütünlüğüne, tüm rahatsız eden uyaranlardan uzak, mutlak tatmin durumunun devinimsiz hazzına ulaşacaktır.

Lacan bu dönemdeki çocuğun arzusunun annesi için annesinin eksiği fallus "olmak" olduğunu söyler. Ancak bu dönemde henüz simgeselleştirmenin olmadığı ve üstelik fallusun da kültürel bir simge olduğu düşünülürse, bu formülasyon bilmecemsi bir nitelik kazanır. Kanımızca uygun yorum şöyle özetlenebilir: Ayna Evresi'ndeki çocuğun arzusu henüz kültürel bir arzu değildir ve simge içermez. Ancak Oidipus'un devreye girmesiyle simgenin retroaktif (geriye etkili) bir etkinliği ile çocuğun simge içermeyen arzusu da simgeleşir. Çocuk arzusunu bir yasaktan, Oidipal bir yasaktan dolayımlanarak kodladığı için, kökensel arzusu "fallus olmak" arzusu halinde bilinçdışına kodlanır.

Oidipus aşamasının evrelerine geçmeden önce Ayna Evresi'nin

bir başka gönderimine daha değinelim. İmgesel ilişki Ayna Evresi'nin temel karakteristiği olmakla birlikte, bu ilişki biçimi tüm yaşam boyunca sürer. Lelaire'in dediği gibi, "*Ben (ego), öznenin imgesel özdeşleşmelerinin yeridir.*" Lacan'a göre Ben'in esas işlevi bir imge ile özdeşleşmek, bir kültürel imge halinde kendini görmektir.

Daha önce Lacan'ın özne kavramının Ben kavramı ile örtüşmediğini söylemiştik. "Özne" kavramı iki boyutlu bir kavramdır. Eşzamanlı bir ele alışta toplumsallaşmış insanı anlatır, ama aynı zamanda art zamanlı bir boyuta da sahiptir; insanın kültüre uygun bir varlık haline dönüşmesini özetler. Özne "kültürel özne"dir. Yani kültürün simge düzeniyle belirlenmiş insandır.

Bu parantezi kapatarak Oidipus karmaşasının aşamalarını özetleyen bir metni izlemeye koyulalım. İlk bakışta anlaşılmaz gibi görünen noktaları ileride aydınlatmaya çalışacağız:

> Lacan'a göre Oidipus karmaşası üç aşamada yapılaşmıştır. Birinci aşamada çocuk annesini arar, annenin yönelimi'nin (annenin söyleminin) sürekli olarak babanın varlığı ile saptırıldığını bulur. Başka şekilde söylersek, oğul annesiyle ilişkisinin dışarıdan, annenin arzuladığı bir üçüncü tarafından düzenlendiğini, annesi ile başlattığı idealizasyon ve früstrasyon diyalektiğinin kendinden çok babaya bağlı olduğunu keşfeder. Annenin Arzusu'nu arzular, fakat annesi de babayı arzular. Çocuk, kendi de bir yasaya (babaya) tabi olan bir varlığa tabidir. Çocuk özgür bir nesne arıyordu, fakat bir özne-nesne buldu; kaynaşmaya yönelik bir ilişki aramıştı, babanın dolayımını buldu. Gerçekte bu dolayım (...) katı anlamıyla babanın dolayımı değildir, toplumsal kodun dolayımıdır. Dolayım kavramı sadece geç Oidipus karmaşasını değil, İngiliz okulunun incelediği erken Oidipus çatışkısını da anlamaya imkân verir gibi görünüyor. Oidipus karmaşasının ikinci aşamasında baba, anne ile cinsel ilişkiye sahip olarak iki anlamda yoksun bırakıcı olarak devreye girer. Birinci olarak çocuğu arzusunun nesnesinden yoksun bıraktığı için, ikinci

olarak anneyi fallik nesneden yoksun bıraktığı için. Fallik nesneye sahip olan babadır, anne değil. Çocuk için çözüm, onu annesinden söken nesne ile özdeşleşmektir. Onun ikilemi fallus olmak ya da olmamaktır. Anne çocuğu kendinin olmayan bir yasaya göndermiştir ve öte yandan kendi de yasa olarak yönelttiği şeye aittir. Çocuk fallus olmak istediğinde ve fallus olmanın söz konusu olmadığını, ama penise sahip olmanın söz konusu olduğunu keşfettiğinde Oidipus karmaşasının üçüncü aşamasına yönelir ve böylece de kaderi çizilmiş olur. Omnipotent baba imgesi çöker: Baba belki penise sahiptir, ama fallusa değil. Böylece "olmak" diyalektiğinden "sahip olmak" diyalektiğine yönelir. Babayı yasa olarak değil, insan olarak ayırt ederek, onu "Benin İdeali" olarak yerleştirir ve değer sistemleri ile birlikte ahlaki yaşam başlar.[16]

Şimdi Lacan'ın Oidipus karmaşası anlayışını biraz daha ayrıntıyla işlemeye yönelebiliriz.

Lacan'da Ayna Evresi'nin çocuk için eksiksizliğe, Nirvana'ya ulaşmak için annesi ile özdeşleştiği, annesi için her şey olmak arzusuyla kendi bedensel imgesini kazanmaya yöneldiği dönem olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Demek ki Ayna Evresi'nin iki temel özelliği vardır:

1- Anne ile bütünleşme arzusu.

2- Beden imgesinin diğer insanların bedensel bütünlüğü ile özdeşleşme yoluyla kazanılması.

Çocuğun annesi ile bütünleşme arzusunun, simgenin retroaksiyonu (geriye etkili eylem) tarafından fallus göstereni ile kodlandığı şeklinde özetlenebilir yorumundan yukarıda söz etmiştim. Çocuk annesi için her şey olma arzusunu sonradan, simgenin düzenine girdiği zaman fallus göstereni ile işaret eder. Bu süreç aşağıda inceleyeceğimiz kökensel bastırma sürecidir. Bir başka

16 M. Gear, Et. Liendo, "Psychanalyse, Semiologie et Communication Familiale", *L'Évolution Psychiatrique*, c. XLI, sayı II.

deyişle, çocuğun annesi için fallus "olmak" arzusu, hiçbir zaman bilinçte yer almadan doğrudan bilinçdışına kodlanır. Bu yorum "*Freud ve Diğerleri*" bölümünde aktardığımız, Freud'un kökensel bastırmaya ilişkin görüşüne uymaktadır kanısındayım. Fallus göstereni hiçbir zaman bilinçte yer almamıştır, çünkü bu göstere-nin gösterdiği yaşantılama sırasında fallus göstereni yoktur; dola-yısıyla bilinç düzeyinde yer alınış bir "ide" söz konusu edilemez.

Böylece Oidipus'un ikinci aşamasına bağlanmış oluyoruz aslında. Çünkü fallus simgesi, aşağıda da inceleyeceğimiz gibi, aslında Babanın Simgesi, Babanın Adı ile devreye girer. Oidipus karmaşasının ikinci aşamasında baba bir yoksun bırakıcı, bir kastratör (kastre edici) olarak devreye girmektedir.

Burada söz konusu olan tamamen simgesel bir kastrasyondur. Yani kastratör baba sadece simgesel bir babadır, annenin söyle-minde yer alan bir üçüncüdür, Babanın Adı'dır. Böylece çocuk ilk kez simgesel bir yasa ile karşılaşır. Bu yasa, ailenin temeli olan ensest yasağı yasasıdır. İşte çocuğun ilk dolayımsız arzusunu ret-roaksiyonla fallus simgesi altında simgeselleştiren de çocuğun karşılaştığı yasanın cinsel mahiyetidir. Babanın Yasası fallus ola-rak çocuğu anneden kastre eder; anne ile dolayımsız ilişkiye son vererek çocuğu kültürün dünyasına bağlayacak olan Oidipal özdeşleşme sürecini başlatır. Lacan bu sürece "insanlaştırıcı kas-trasyon" adını vermektedir.

Ancak burada üzerinde durulması gereken konu, çocuğu Oidipal üçgene bağlayanın, çocuğu "baba"ya gönderenin bizzat annenin söylemi olmasıdır.

> Baba sadece, sözden ibaret olan yasası sayesinde mevcuttur ve bu da sözü anne tarafından tanındığı ölçüde Yasa değerini kazanır. Eğer babanın durumu kesinlik kazanmazsa, çocuk anneye tabi kalır. (Lacan)

Çocuk früstrasyonlarını annenin söylemi sayesinde Babanın Adı'na bağlayarak üstlenmekle kültürün düzenine doğru çekilmiş

olur. Kültürel bir kurum olan "Baba", önemini ve anlamını buradan alır. Eğer anne "Baba"ya gönderimde bulunmazsa, çocuk imgesel ilişkide takılıp kalır; psikozun temeli budur.

Oidipus karmaşasının üçüncü aşamasında çocuk, aile içindeki konumunu, ailenin kurucu yasası tarafından belirlenen kültürel kimliğini kazanır. Bu kimlik her şeyden önce fallus simgesi karşısındaki konumuyla tanımlanan cinsel kimliktir.

Şimdi Lacan'ın Oidipus karmaşası anlayışındaki üçüncü aşamanın klasik psikanalizdeki "Oidipus karmaşası" olduğunu söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Bu yorumumuzu desteklemek için şunları söyleyebilirim: Lacan'ın Oidipus karmaşası anlayışında üçüncü döneme gelene kadar kız veya erkek çocuk ayrımı yapılmamaktadır. Bu süreç her iki cins için de ortak bir süreçtir. Oysa sadece üçüncü dönemde "penise sahip olmak" ya da "olmamak" diyalektiği söz konusu olduğuna göre, klasik teorinin "Oidipus karmaşası" dediği şey, Lacan'da Oidipus karmaşasının üçüncü dönemine denk düşüyor olsa gerek. Oidipus'un ilk aşamaları insan yavrusunu Oidipal üçgene, simgesel düzene bağlamak bakımından anlamlıdır yalnızca. Oysa üçüncü dönemde "penise sahip olmak" devreye girer ve böylece Oidipus'u her iki cins için aynı süreç olmaktan çıkarır. Böyle düşününce her şey yerli yerine oturuyor gibi görünüyor.

Demek ki Oidipal dönem boyunca çocuk, babanın gerçekliğini simgeselleştirerek, yani babanın metaforuna, Babanın Adı'na ulaşmakla başladığı süreci Babanın Yasası'na tabi olmayı kabul ederek tamamlar ve kültürel bir "özne" kimliğini kazanır. Psikozda, Oidipus aracılığıyla sembolik düzene geçememek (Oidipus'un başarısızlığı) söz konusudur. Oidipus aracılığıyla simgesel düzene giremeyen özne gerçekliği, kendi sübjektivitesini ve diğerlerini ayırmsayamaz. İşte psikoz kliniğinin bize gösterdiği de budur zaten. Psikoz konusuna ileride tekrar döneceğiz. Ancak şimdi bir klinik olguyu tartışarak ilerleyelim.

Dick olgusunda yaklaşık dört yaşlarında bir erkek çocuğu söz

konusudur. Klinik tanı olarak "çocukluk otizmi"* olarak isimlendirilebilecek bu hasta, aslında Melanie Klein tarafından tedavi edilmiştir. Lacan, Klein'ın tekniğini doğru, fakat teorisini yanlış bulur. Lacan'a göre Dick olgusunu açıklayan doğru teori kendisininkidir.

Hemen hemen hiç konuşmayan Dick'in zaman zaman kullandığı birkaç kelimeden dili bildiği anlaşılmaktadır. Dick, tüm nesneler ve insanlar karşısında aynı kayıtsız tutumu sergilemektedir. İyi, kötü, güzel, korkulan, vs. hiçbir şey yoktur Dick'in dünyasında. Adeta insanların dünyasından başka bir dünyada, başka bir gerçeklikte yaşamaktadır. Çünkü gerçeklik simgesel dizgeyle yapılanmamış, hiçbir nesne ayrımlaşmamıştır Lacan'a göre.

Dick'in elinde zaman zaman ilgilendiği oyuncak bir tren vardır, bu treni stereotipik (aynı hareketi yineleyecek) bir tarzda yere sürmektedir. İlk seansta Klein, bu stereotipik hareketleri yapan çocuğa yaklaşır ve şöyle der: "*Dick küçük tren, baba tren büyük tren.*"

Dick stereotipik hareketlerine devam ederken, bir süre sonra "istasyon" kelimesini telaffuz eder. Klein'ın müdahalesi şöyle olur: "*Gar annedir, Dick anneye girmek.*"

Daha ilk terapi seansında başlayan bu süreçte Dick ilk duygulanımlarını, istemlerini ortaya koymaya başlar.

Klein'ın tüm terapi boyunca uyguladığı teknik benzeri bir temada geçer.

Lacan'a göre Klein'ın tüm yaptığı Dick'e Oidipus'u anlatmaktır. Dick, ancak söylemde Babanın Adı karşısındaki kendi konumunu kazandığında simgesel dizgeye girer. Dick sosyokültürel simge sisteminde kendi konumunu kazandıktan sonra konuşmaya, toplumsal iletişim ağına katılmaya başlar. Ama böylelikle onun

* 3-7 yaş arası çocuklarda içe kapanma, toplumsal ilişkilere girmeme, bazı hareketleri sürekli tekrarlama, konuşmama gibi belirtilerle ortaya çıkan hastalık.

söylemi de sosyokültürel kodda kendine ayrılan konumla belirlenmiş olur. Dick'te "küçük erkek çocuğu" dile gelir. Lacan, Dick olgusunu şu cümlelerle yorumluyor:

> Başlangıçta öznede bilinçdışının hiçbir türü yoktur. Oidipal durumun ilk simgeleştirmelerini çocuğun *moique* (Ben'e ilişkin) ilgisizliği üzerine aktaran Melanie Klein'ın söylemidir. (...)
>
> Bu dramatik olguda, hiçbir çağrı formüle edemediğine göre insan gerçekliğine ulaşamamış bu öznede terapöt (psikoterapi uygulayan şahıs) tarafından devreye sokulan simgeleştirmelerin etkisi nedir? Bu simgeleştirmeler, ondan hareketle öznenin imgeseli ve gerçeği geçirebileceği ve gelişimini kazanabileceği bir başlangıç konumunu belirler...
>
> Gelişim, özne simgesel sisteme bütünleştiği ölçüde gerçekleşir... Böylece bu dünyanın nasıl harekete geçtiğini, imgeselin ve gerçeğin nasıl yapılaşmaya başladığını, art arda gelen libidinal yatırımların nasıl geliştiğini görüyoruz. (...)
>
> Sözün yasasında, insanı insanlaştıran temel bir yapıyı (yani Oidipus'u) formüle eden anlamlandırıcı bir sözün oluşturduğu freskten hareketle tüm sürecin başladığını görüyoruz.
>
> Gerçek dünya dediğimiz dünya, insanlaştırılmış, simgeselleştirilmiş, primitif gerçekliğe simge ile sokulan "transandans"dan yapılmış bir dünyadır.[17]

Böylece Oidipal düzenin insanı kültürün düzenine bağlayan yapısını daha açık seçik görüyoruz. İnsan gerçekliğinin dolayımlı bir gerçeklik olması fikri ampirik bir dayanak kazanmış gibi görünüyor. Kısaca, biyolojik bir varlığı kültürün düzenine çeken, kültürel bir özneye dönüştüren sürecin Oidipus olduğunu bir vaka münasebetiyle bir kez daha tekrarlayabiliyoruz.

Ancak burada daha önce de sözünü ettiğim Kant'çı eğilime bir

[17] Jacques Lacan, *Les Écrits Techniques de Freud*, Éditions du Seuil, 1975.

parantez açmak yerinde olacak. Lacan, dış dünyanın ancak dilin "kategori"leri çerçevesinde ele alınabileceğini düşünüyor. Yukarıda Dick olgusu yorumunda aktardığımız satırlardaki "transandans" kelimesi bu bakımdan ilginç bir ipucunu işaret ediyor sanki.

Şimdi kaldığımız yerden devam ederek şunları söylemek gerekiyor; Oidipus aşaması sadece özneyi kurmak, gerçekliği yeniden üretmekle kalmaz, aynı zamanda bilinçdışını da kurar.

Şimdi bilinçdışının kuruluşu sürecini daha yakından izleyelim:

Oidipus karmaşasının çözümü, anne ile ikili ilişkiyi yasaklayarak öznenin kökensel-arzusunu bilinmeyen durumuna iter ve babanın metaforu sürecine göre ona yeni imgesel, toplumsal biçimler ikâme eder. Başka şekilde söylersek, simgesel düzene geçiş kökensel bastırmaya andaş ve ayrılmaz bir biçimde bağlıdır.[18]

Biyolojik varlığı kültürün düzenine bağlayan süreç. öznenin toplumsal olmayan arzusunu bastırma yoluna gitmektedir demek ki.

Şimdi bastırma mekanizmasının Freud tarafından nasıl açıklandığını hatırlayalım. "*Freud ve Diğerleri*" bölümünde *Metapsikoloji*'ye dayanarak Freud'un iki tipte bastırma ayırt ettiğini kaydetmiştik: "Kökensel bastırma" ve "tam anlamıyla bastırma" (ya da ikincil bastırma) sırasında önceden bilinç düzeyinde yer alıp da -kökensel bastırılmış materyal ile çağrışımsal ilişkisi nedeniyle- sonradan bastırılan bir materyal, Freud'un terimiyle "psişik temsilci" söz konusuydu. Gene "*Freud ve Diğerleri*" bölümünde bu materyalin "psişik temsilci" statüsünde olmasına ve üstelik bilinçte simgesel olmayan hiçbir şey bulunamayacağına (çünkü simgesel olmayan hiçbir şey bir *cogito* nesnesi olamaz) dikkat çekerek ikincil bastırılmış materyalin simgelerden oluşmuş olması gerektiğine dikkat çekmiştik.

[18] Anika Lemaire, *agy*.

Ancak Freud'un pek ilgilenmediği kökensel bastırma bazı paradokslar içeriyordu. Bir kere bu materyal hiç bilinçli olmamıştır. (O halde bir bastırma nasıl söz konusu olabiliyor?) Ancak bu materyalin başından beri de bilinçdışı olduğu düşünülemez, çünkü bilinçdışı zaten bu bastırma ile kurulur. O halde acaba kökensel bastırmanın hem bilinci hem de bilinçdışını kuran bir edimin sonucu olduğu düşünülebilir mi? Kanımca böyle bir yorumu Lacan'dan yola çıkarak desteklemek mümkün.

Kökensel bastırmadan karşımıza çıkan bir başka paradoks şu oluyordu: Kökensel bastırmanın materyali de "psişik temsilci", yani simge statüsünde idi. Ancak kökensel bastırmada dürtü ile "psişik temsilci" arasında kopmaz bir bağ meydana geliyordu. Oysa bu durum bilinçdışının "birincil süreç" düşüncesi ile uyuşmaz. Çünkü "birincil süreç" düşüncesinde dürtüler ile psişik temsilciler arasındaki bağ "ikincil süreç" düşüncesine (yani bilinçli düşünceye) göre çok daha oynaktır. O halde bu paradoksu nasıl açıklamalı? Aşağıda Lacan'ın bastırma mekanizması anlayışını yorumlarken bu sorulara yanıt vermeye çalışacağız.

Şimdi Freud'un bastırma anlayışında biraz daha derinleşelim: Freud'a göre bastırma mekanizmasında bir libidinal yatırım çekilmesi söz konusudur. Yani dürtünün psişik enerjisi "psişik temsilci"den geri alınmalıdır. Fakat bu yatırım çekilmesi nerede gerçekleşir?

> Bastırılmış temsilci bilinçdışında eylem gücüne sahip olarak kalır, o halde zorunlu olarak yatırımını korumuştur. Eğer tam olarak bastırmayı ele alırsak (...) bastırma temsilciden bilinçli ya da bilinçdışı yatırımın çekilmesine dayanır.[19]

Demek ki bilinçdışı düzeyinde libido yatırımı değişmeden kalmakta, bilinç düzeyinde ise bir yatırım çekilmesi söz konusu olmaktadır. Fakat kökensel bastırmada, bastırılan temsilci hiçbir zaman bilinç sisteminde yer almadığına göre, burada bir yatırım

[19] Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1978.

çekilmesi söz konusu değildir. Kökensel bastırmada bilinçdışı sisteminin uyguladığı bir karşıt-yatırım (*contre-investissement*) söz konusudur (ikincil bastırmada da bir karşıt yatırım vardır, ancak buna yukarıda sözünü ettiğimiz yatırım çekilmesi eklenmiştir).

Şimdi Freud'un bastırma ile ilgili düşüncelerini böylece özetledikten sonra Lacan'ın bastırma mekanizması anlayışına geçelim.

Lacan'a göre bastırma, dilbilimsel metafora benzer bir süreçtir.

Metafor, dilbilimsel bir gösterenin yerine, onunla eşzamanlı ilişkide bulunan bir başka gösterenin ikâme edilmesi edimidir.

Daha önce de verdiğimiz örneği hatırlayalım:

"*Daha yaşamının gençlik yıllarındaydı,*" cümlesinde, "gençlik yılları" yerine "bahar" ikâme edilebilir.

"*Daha yaşamının baharındaydı.*"

Edebiyatın daha ince bir söylem için sıklıkla başvurduğu bu edime, özne daha toplumsal bir anlatım, bir söylem kurmak için başvurur.

İşte Lacan'a göre bastırma mekanizmasında benzeri bir süreç söz konusudur. Lacan, bastırmayı "metafor" metaforuyla düşünür.

İnsanın kökensel arzusunu giderek kültürel normlara daha uygun gösterenlerle ifade etmesi, böylece giderek esas arzusunun ilk simgeleştirmesinden uzaklaşmasıdır bastırma.

Lacan'ın öğrencilerinden Laplanche, bu mekanizmayı şöyle ifade etmektedir:

$$\frac{S'}{S} \times \frac{S}{s} = \frac{\frac{S'}{s}}{\frac{S}{S}}$$

Burada S/s ifadesi Saussure'ün gösteren/gösterilen ilişkisini, yani gösterme ilişkisini ifade etmektedir. S'/S ise S'nın S'ye ikâme edildiğini ifade etmektedir. Böylece S'/s şeklinde yeni bir göster-

me ilişkisi kurulurken S/S'de bilinçdışı konumuna düşmektedir (matematik olarak sadeleştirilmiştir).

Burada küçük s (yani öznede gösterilen) özne tarafından yaşantılanan deneyimdir. Öznenin *afekt*'i*, sübjektivitesidir.

Başlangıçta bu afekt S göstereni ile simgeselleştirilirken, S'nin S'ye ikâme edilmesi ile aynı yaşantılanan deneyim (gösterilen) S' göstereni ile simgeselleşmekte, S ise bilinçdışı olmaktadır. Yani yaşantılanan, gösterilen, afekt, vs. sürekli bilinç düzeyinde kalırken, bu yaşantılamanın düşünüldüğünü gösteren bir başka gösterenin, toplum tarafından kabul edilir, kültüre uygun bir gösterenin onun yerini almasıyla bilinçdışı düzeyine düşmekte, yani insan kültürün dünyasında ilerlerken arzusunun ilk simgeleştirilmiş halinden giderek uzaklaşmaktadır.

Bir tedavi tekniği olan psikanaliz regresif bir süreçte üst üste yığılmış bu metaforlar zincirini geriye doğru kat eder ve arzunun ilk simgeleşmiş haline, öznenin esas arzusuna ulaşmaya çalışır.

S' yani ikinci gösteren kültürel dizgeye uygun bir gösteren ise, bu süreç normal olarak kültürel yüceltmeye açılacaktır. Yani bastırma ve yüceltme aynı anda bir tek edim aracılığıyla gerçekleşecektir.

Fakat aynı şekilde semptom da oluşabilir. Hasta bilinçdışına bastırdığı arzusunun ilk simgesi yerine semptomunu da ikâme edebilir. Semptom bilinçdışı arzunun metaforik bir ifadesidir ve "anlamı"nı bu arzudan alır.

Yukarıda Lacan'ın öğrencisi Laplanche'a istinaden verdiğimiz "metafor bastırma" formülü oldukça didaktik bir nitelik taşımaktadır. İlk olarak, bastırmanın "metafor" kavramı çerçevesinde nasıl düşünülebileceğini göstermektedir.

İkinci olarak, bilinçdışına bastırılanların gösterenler olduğu matematik bir formülasyonda ortaya konmaktadır. Şüphesiz, burada "gösteren" sadece bir işitsel imgeden ibaret değildir. Bu bir gör-

* *Afekt*: Bilişsel olmayan psişik olay, duygu.

sel imge, bir anı, vs. gibi simge niteliği kazanabilecek her şeydir.

Üçüncü olarak, "*Bilinçdışı bir dil gibi yapılaşmıştır,*" formülü yeni bir yorum kazanmaktadır. Yukarıda da belirttiğim gibi, metaforda ilişkiye geçen gösterenler birbiriyle "eşzamanlı" ilişkidedir. Bir başka deyişle, metafor "*Dilbilim ve Yapısal Antropoloji*" bölümünde verdiğimiz eksenlerden dil ekseni düzeyinde gerçekleşir. Bilinçdışı metaforlar zinciri ile oluşmuş ise, metaforların ardında bıraktığı gösterenler birbirleriyle eşzamanlı ilişki içindedir; tıpkı bir dilin yapısında olduğu gibi.

Bu formülasyonun dördüncü bir değeri de, klasik teorinin kavramlarıyla "birincil süreç"lerin yatırım mobilitesi (*mobilite des investissement*) denen süreçle yakınlık göstermesidir; her bir metaforda yatırım bir gösterenden diğerine kaymaktadır, aynı türden bir yaşantılama S, S', S" gösterenlerine bağlanabilmektedir.

Ancak Laplanche'ın sunduğu "metaforlaştırma" modelinin en önemli eksiği, kanımca kökensel bastırmayı açıklayamamasıdır. Üstelik Lacan'ın bir başka formülünü de yeterince verememek tehlikesi hasıl olmaktadır. Lacan, "*Bilinçdışı arzu, dileğin altında akıp giden metonimik bir artıktır,*" der.

Şimdi Laplanche'ın formülünün eksik bıraktığı kökensel bastırma konusuna geçelim. Yukarıda Freud'un bu konudaki görüşlerini aktarırken "tam olarak bastırma"da bastırılan simgenin öncelikle bilinçte (ya da hemen bilinçaltında) yer aldığına, sonra da bir yatırım çekilmesi ve bir karşıt-yatırım uygulanması yoluyla bu simgenin bilinçdışına bastırıldığına, buna karşılık kökensel bastırmada hiç bilinçli olmamış bir simgenin karşıt-yatırım uygulanması ile bilinçdışını kurduğuna değinmiştik. Laplanche'ın verdiği formül "tam olarak bastırma"ya uygulanabilir niteliktedir. Çünkü bu formüle göre başlangıçta bilinçte (ya da hemen bilinçaltında) S/s gösterme ilişkisi vardır. Yani simgeselleşmiş bir yaşantılama söz konusudur. S' göstereninin karşı-yatırım uygulayarak S göstereninı bilinçdışına ittiği, bu arada S/s ilişkisi bozulduğuna göre aynı

zamanda bir yatırım çekilmesinin (yani bilinç düzeyinde bir yatırım çekilmesinin) söz konusu olduğu düşünülebilir.

Fakat kökensel bastırma söz konusu olunca Laplanche'ın formülü yetersiz kalmaktadır. Bu konudaki tartışmalara değinecek değilim. Bence bu sonuç açıkça ortadadır.

Laplanche'ın formülasyonuna temel olan formülü aslında Lacan, Oidipus karmaşasını ve bu karmaşada meydana gelen birincil bastırmayı açıklamak için aşağıdaki şekilde vermektedir:[20]

$$\frac{\text{Babanın Adı}}{\text{Annenin Arzusu}} \cdot \frac{\text{Annenin Arzusu}}{\text{Öznede gösterilen}} \longrightarrow \text{Babanın Adı} \frac{(A)}{(\text{Fallus})}$$

Mademki Lacan bu formül ile Oidipus karmaşasını ve bu karmaşa ile ortaya çıkan kökensel bastırmayı özetlemektedir, o halde bu formülü doğrudan Oidipus karmaşası çerçevesinde yorumlamak gerekir.

Oidipus'un birinci aşamasında çocuğun arzusu simgeselleşmemiş, o halde bilinçli olmamış, bilince nesne olmamış saf bir yaşantılamadan, deneyimden ibarettir. Bu arzu, annesi için her şey olmak, annenin arzuladığı şey olmaktır. Onunla bütünleşmek eksiksizliğe, Nirvana'ya ulaşmaktır. Lacan'ın verdiği formülde bu dönem,

$$\frac{\text{Annenin Arzusu}}{\text{Öznede gösterilen}} \quad \text{ile belirtilir.}$$

Kanımızca bu ilişki, hiçbir simge içermeyen dolayımsız bir ilişkidir. Ancak arada gene de bir bölüm çizgisinin olduğunu görüyoruz. Bu Ayna Evresi'nin ikili konfüzyonunu simgelemektedir. Annenin Arzusu formüle çocuğu Babanın Adı'na gönderimlemek için, çocuğun "Baba"ya bağlanması için sokulmuştur.

Annenin Arzusu'nun "Baba"ya gönderimde bulunması Oidipus sürecini başlatır. Bu gönderim sonucu Babanın Adı'nın devreye girmesi Lacan'ın formülünde,

[20] Jacques Lacan, *Écrits*, cilt 1.

$$\frac{\text{Babanın Adı}}{\text{Annenin Arzusu}}$$ şeklinde verilmiştir

Babanın metaforunun devreye girmesi ile "——>" işaretinin öbür tarafına geçiyoruz. Babanın Adı'nın devreye girmesiyle çocuğun zaten hiçbir zaman bilinçli olmamış, yani simgeleşmemiş arzusu fallus göstereni ile damgalanırken, bu gösteren bilinçdışı konumuna düşmektedir. Çocuk bilinç düzeyinde Babanın Adı ile devreye giren Yasa'ya uyarken, kendi ilk yaşantılamasını da retroaktif olarak fallus simgesi ile kodlamaktadır.

Çocuk ilk arzusunu, ilk saf yaşantılamasını simgeleştirirken, aynı zamanda bu simgeyi bilinçdışına iten bir metaforla karşı karşıyadır. Böylece sadece bir karşıt-yatırım söz konusudur. Hiçbir zaman bilinçli olmamış, simgeselleşmemiş bir yaşantılama simgeleşirken, bu simge yasanın (Babanın) gücü sayesinde bilinçdışı olmakta, bilinçdışının çekirdeğini oluşturmaktadır.

Nitekim Lacan'ın verdiği formülde fallus, ancak Babanın Adı devreye girdikten sonra, yani "——>" işaret ettiği yönde ortaya çıkmaktadır. O halde Oidipus'un ilk döneminde "çocuğun arzusunun annesi için annenin eksiği fallus olmak arzusu" olduğunu söylemek tam olarak doğru sayılamaz. Teorinin iç tutarlılığı için doğru formülasyon şöyle verilebilir kanısındayım: Oidipus'a giren çocuğun arzusu, Oidipus'un retroaksiyonu ile simgeleştiği biçimiyle annesi için annenin eksiği fallus olmaktır.

Peki, kökensel bastırmada çocuğun arzusu neden fallus simgesiyle kodlanmaktadır? Bu tamamen ataerkil, hatta fallus merkezci kültürel yapımızdan ve kültürel bir kurum olan ailenin ensest yasağının yasası ile düzenlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çocuğun ilkel yaşantılanması sadece narsistik doyumuna, Nirvana'ya yöneliktir. Onun annesiyle bir bütün olma arzusu bu eksiksizliğe yönelmiştir. Oysa biyolojik früstrasyonların Babanın Adı ile devreye giren simgeleştirmeler sayesinde kodlarken, temel arzusunun karşısına dikilen yasak tamamen

ensest yasağıdır, özünde cinsel bir yasaktır. Böylece çocuk Babanın Yasası ile yasaklanan ilk saf deneyimini retroaktif olarak annenin eksiği olan ve eksiksizliği egemenliği temsil eden fallus simgesi ile kodlar. Babanın Adı'nın devreye girmesiyle çocuğun arzusu anne için fallus olmak biçimini alırken, yine Babanın Yasası nedeniyle aynı anda bilinçdışı bir arzu haline gelir.

Biraz edebi bir dille söylersek: Günah arzusu olduğu için yasak yoktur. Tam tersine, yasak olduğu için günah arzusu vardır. Bu yorumumuzun bir ölçüde Deleuze ile Guattari'nin *L'Anti-Oedipe* adlı eseri ile uyuştuğunu düşünüyorum. Lacan'a biraz antropolojik açıdan yaklaşacak olursak şu tespiti yapabiliriz: Lacan'a göre Oidipus, yani Babanın Yasası, insanın kültürel bir varlık olarak kurulması için zorunludur. Çünkü Babanın Yasası, insanın kültürel bir özne olarak kurulmasını sağlayarak, içsel olanla dışsalı, sübjektifle objektifi, kendi ile ötekileri ayırt etmesine imkân veren simgesel düzene girmesini sağlamakta, onu annesiyle dolayımsız haz durumunu arayıştan çıkararak toplumsal bir üye haline dönüştürmektedir (insanlaştırıcı kastrasyon).

Öte yandan Oidipus, bilinçdışı arzusunun çekirdeğini alarak insanın kültürün dünyasındaki yüceltme metaforlarına ilişmesini sağlamaktadır. Çünkü özne, bilinçdışı arzusunu tatmin için aslında beyhude bir çabayla temel arzusunu kültürel yüceltmelerle tatmin etmeye çalışacaktır. Her aşamada früstre olacak, her aşamada yeni bir imgesel özdeşleşmenin, *imago*'nun (görsel imge) peşine takılacaktır. Aslında bilinçdışı arzu kültüre uygun dileğin ardında metonimik bir artık olarak kalacaktır. Kültürel insanın temel dramı ve çelişkisi budur işte. Ardında bıraktığını ileride arayacak, toplumsallaşmanın ilk adımı ile yitirdiğini (yani narsistik bütünlüğünü) toplumsallaşma sürecinde kapatmaya çalışacaktır. İşte bizi kültürel dünyada yol almaya iten nostaljinin, eksiklik duygusunun temeli budur.

> Bireyin tüm gelişim aşamalarında, kişilikteki insani gerçekleşmenin her düzeyinde, öznedeki şu narsistik anı yeniden

> buluruz; bir öncesinde libidinal bir früstrasyonu üstlenmek zorunda kalır ve bir sonra normatif bir yüceltmede kendini aşar. (Lacan)[21]

Şimdi Oidipus aracılığıyla kültürel simge sistemine geçişin başarısızlığı anlamına gelen Psikoz'u incelersek durum daha iyi kavranacaktır.

> Birincil denen bastırma (...) Oidipus'un aşılmasının ve simgesel düzene geçişin koşuludur ve psikotiğin gerçekleştirmek gücünde olmadığı şey de budur.[22]

Psikoz'u açıklamak için Lacan, "dışta bırakma" (ya da "hesaptan düşme", Fransızca *forclusion*) kavramını kullanır.

> Almanca *Verwerfung* kavramını biz gösterenin hesaptan düşülmesi kavramı ile karşılayacağız. Babanın Adı'na ayrılan noktaya Öteki'nin düzeninde (yani simgesel düzende) saf ve basit bir gedik tekabül edebilir.[23]

Demek ki bastırma mekanizmasında gösteren bilinçdışında varlığını sürdürürken, "hesaptan düşme"de gösterenin tamamen devre dışı kalması söz konusudur. Böylece simgesel dizgede temel bir gedik meydana gelir.

Psikozda dışta bırakılan simge Babanın Adı'dır. Böylece psikotik kültürel bir özne olarak simgesel iletişim ağındaki yerini, konumunu kazanamaz. Kendi ile kendi olmayanı bir simge sisteminden dolayımlanarak ayırt edemediğinden, kendi sübjektivitesini bir objektivite gibi yaşantılar (ya da *vice versa*).

Onun gerçekliği kültürel kodla düzenlenmiş bir gerçeklik değildir. Çünkü bu gerçekliğe statüsünü veren, onu bu gerçeklikten ayırarak kültürel bir özne olarak kuran simgesel dizge, en temel noktasında, Oidipus aşamasında gedik vermektedir.

21 Aktaran Anika Lemaire, *agy*.
22 Anika Lemaire, *agy*.
23 Jacques Lacan, *Écrits*, cilt 1

Babanın Adı'nın dışta bırakılması ile psikotiğin gerçekleştiremediği şeyin "baba" göstereninin kullanmak olduğu sanılmamalıdır. Elbette psikotik bir göstereni kullanır. Ancak psikotik hastanın ulaşamadığı şey, bu gösterenin metaforik anlamıdır. Babanın Yasası, kültürün düzenidir. Psikotik hastada gerçekleşmeyen şey, temel früstrasyonlarını Babanın Simgesi'nden dolayımlanarak üstlenmek, böylece Oidipal üçgene girip kültürel düzene bağlanmaktır.

Psikotik hastada kökensel bastırma meydana gelmemiştir. Yani dolayımsız yaşantılaması simgeleşmemiş, bu nedenle de kendi ile kendi olmayan ayrışmamıştır. Kendi sübjektivitesini bir gerçeklik gibi yaşantılamaktadır, gerçeklikle kendi içsel deneyimini ayırt edememektedir (hezeyan ve halüsinasyonlar).

Psikozda belirleyici olan annenin tutumudur. Eğer anne, Babanın Yasası'nı tanımazsa (klasik teorideki aşırı koruyucu anne), babayı dışta bırakırsa çocuk imgesel düzene tabi kalır.

Şimdi psikotiğin söylemini kavramak için önce "*Dilbilim ve Yapısal Antropoloji*" bölümüne geri dönelim. Bu bölümde, hatırlanacağı gibi, Lacan-Saussure ikilisi bağlamında iki saptama yapmıştık; öncelikle Saussure'e göre dile herhangi bir yerden girmenin önemli olmadığını, oysa Lacan'ın psikanaliz için tam da bu noktayı önemsediğini belirtmiştik (aktardığımız Lacan-Mannoni tartışmasını hatırlayın). İkinci olarak da, Saussure'ün daha çok ideal bir teorik nesne olan dil ile ilgili olduğunu, buna karşılık Lacan'ın -gene Saussure'ün kavramlarını kullanırsak- sözle ilgili olduğunu, sözgelimi gösteren zinciri ile gösterilen arasındaki ilişkinin nasıl stabilize olduğu konusuna yaklaştığını ele almıştık.

Psikoz bağlamında bu noktalardan ilkini -yani dile, simgesel düzene geçiş problemi- yukarıda işledik. Şimdi yine psikoz bağlamında gösteren zincirinin gösterilenlere bağlanması sürecini ele alalım.

Lacan'a göre bu süreç, kökensel bastırmaya bağlıdır. Kökensel bastırma ile yaşantılanan (gösterilen) ilk simgesine ulaşır. İşte bu

simgeleşmeden sonra gösterenler zinciri gösterilenlerle örtüşmeye başlar. Lacan'a göre bu süreç hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmez. Şimdi burada –*"Freud ve Diğerleri"* bölümünde altını çizdiğimiz- Freud'un bilmecesine bir yanıt buluyoruz (Freud, kökensel bastırmada "dürtü" ile "psişik temsilci" arasında ayrılmaz bir bağ kurulduğunu söylüyor ve Freud'un bu saptaması garip bir şekilde bilinçdışı "birincil süreçlerin yatırım mobilitesi ile bir paradoks teşkil ediyordu). İşte, kökensel bastırmanın gerçekten de ilk simgeleştirmeyi sağladığı, tüm gösteren zincirinin gösterilenler üzerindeki hareketinin stabilize olması için ilk referans noktası sağladığı düşünülürse Freud'un bilmecesi çözüm bulur.

Şimdi bu aşamada yukarıda açıklamadan geçtiğimiz bir noktayı ele alabiliriz. Lacan, yukarıda verdiğimiz kökensel bastırma (ya da Oidipus) formülünde "——>" işaretinden sonra, yanı Oidipus'un yerleşmesinden sonraki bölümde,

$$\text{Babanın Adı} \quad \frac{(A)}{(\text{Fallus})} \quad \text{ifadesini vermiştik}$$

Şimdi buradaki A (*Autre*) Öteki'ni, yani Lacan'ın terminolojisi çerçevesinde kasaca simgesel düzeni işaret etmektedir. Öteki'nin alanı, öznenin kim olduğunu sorgulayıp araştıracağı, kimliğini kazanacağı yerdir. Kendi cinsiyetini sorgulayacağı alandır.[24]

Özne simgesel düzene girerken, bu düzende kendi kimliğini kazanacağı süreci başlatırken kendi ilk kimliğini, yani "fallus olmak" kimliğini de geride bırakmış olur. Böylece kökensel bastırmayla "varlıkta/olmakta eksik" de açılmış olur (maalesef burada Lacan'ın bu son kavramını geliştirme vesilesini bulamadık; ancak şu kadarını söyleyelim, "olmakta eksik" -*manque à être*- anne için fallus olmak arzusunun bastırılması ile ilişkilidir).

Demek ki Lacan'a göre kökensel bastırma ile gösteren ve gösterilen arasında ilk fiksasyon meydana gelmekle ve Öteki'nin

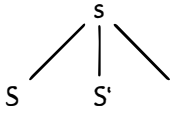
[24] Jacques Lacan, *agy*

alanındaki simgeler bu hareket noktasından itibaren stabilize olmaktadır.

İşte Psikotik kökensel bastırmayı gerçekleştiremediği oranda, yani kendi ilk yaşantılamasını, sübjektivitesini, gösterilebilir olanı simgeleştiremediği oranda, kendi olmayanın simgeleştirilmesini de başaramaz, kendi ile kendi olmayanı ayırt edemez.

Simgesel dizgedeki bu temel gedik, sonunda psikotik göstereni gösterilenlere bağlamakta yetersiz kalacaktır. Onda pek çok gösteren bir ve aynı gösterilene tekabül edebilecektir.

Şizofrenik dil, aslında bir tek gösterilenle pek çok gösterenin



ilişkilenmesiyle ortaya çıkan bir söylemdir. Bu süreç şizofreni kliniğinin --klasik olarak negatif semptomatoloji adı verilen- düşüncede çözülme, neolojizm, yandan cevap, paralojik ve somut düşünce gibi semptomlarını açıklar gibi görünüyor.

Birincil bastırmanın gerçekleşmemesi şizofrenideki ikincil narsisizmi de açıklar; Oidipal üçgene giremeyen çocuk, Ayna Evresi'nde takılıp kalır.

Dahası, kökensel bastırmanın gerçekleşmemesi şizofreni semptomatolojisinin afektif yönünü, yani şizofrenik kayıtsızlığı da açıklar gibi duruyor: Şizofren, kültürel özneleri kültürün yüceltmeler zincirine bağlayan nostaljik motivasyondan da yoksundur. İnsanı kültürün yüceltmelerine bağlayan "olmakta-eksik"tir. İnsan kültüre girmekle yitirdiği narsistik bütünlüğü, kültürün sunduğu *imago*'larla özdeşleşmeye çalışarak, bu *imago* metaforlarında kapatmaya, tatmin etmeye çalışır. Bu yol ile bilinçdışı arzu asla doyurulamayacağı için insan kültür içinde sürekli ilerler: Doktor olmak, baba olmak, kitap yazmak, vs. *imago*'larının peşinde koşar. Oysa psikotik hiçbir şey yitirmemiştir. O nostaljisi olmayan, kayıtsız bir insandır. "*Früstrasyonlar arzunun zembereğidir.*"

VIII.
DOĞA VE KÜLTÜR

Lacan'a göre psikanaliz edilebilir öznenin tüm dramı, doğa-kültür karşıtlığında düğümlenir. Lévi-Strauss'un ortaya koyduğu biçimiyle bu karşıtlık, akrabalık ilişkileri (kan bağı) ile evlilik ilişkilerinin, kültürel bir olgu olarak "aile"yi mümkün kılacak şekilde ayrılmasını sağlayan ensest yasağında ifadesini bulur. Doğal olanın yasaklanması, egzogamiyi (dış-evlenme) ve kültürel bir yapılanma olarak aile (akrabalık) ilişkilerini temellendirir

Yapısalcı antropoloji açısından ensest yasağı kültürel aileyi kuran, o halde doğa-kültür karşıtlığını oluşturan bir yasa olarak karşımıza çıkarken, psikanaliz ensest yasağının evrensel (çünkü kültürün düzeni için zorunlu) yasağı Oidipus'un temel bir özelliğinin altını çizer: Oidipus, parantez içinde (özne)nin (yani henüz özne olmayanın) ilk kültürel kimliğini, yani biyolojik bir organ farklılığında özetlenemeyecek farklı yerleri, yasakları, vaatleri ve görevleriyle öznenin kültüre ilişkin cinsel kimliğini verirken, onu doğal varoluşsal deneyiminden ayırır ve böylece bilinçdışı arzunun temelini atar. Özneyi, kültürün düzenine girmekle yitirdiği şeyi yine kültürün eksiksizlik sembolü fallusta bulma çabasıyla

acılı, boşuna, fakat vazgeçilmez bir şekilde kültürün metaforik yüceltmeler dünyasına iliştirir.

Freud'un, çağının fizyolojik kavramlarıyla haz-tatmin çizgisinde düşünmeye çalıştığı ve erojen bölgelerin (oral, anal, fallik) otoerotik tatmininde tanımını bulan geniş anlamıyla birincil narsistik dönem Oidipus'la yıkılır. Öznenin tüm çabası, Oidipus'la girdiği kültürün düzeninde, kültürün düzenine girmekle yitirdiğini (narsistik kadiri mutlaklığını) aramaktır. İnsan her adımı ilk adımın narsistik doyumu için atar, fakat her adımda ondan biraz daha uzaklaşır. Lacan'ın narsistik dönemi, yani Ayna Evresi, çocuğun annesi için her şey (retrospektif kuruluşuyla annesi için fallus) olmak, yani önda "eksik" olan şey olmak arzusuyla, bütünsel imgesini kazanmak için aynada kendi imgesiyle ya da başkasının, annesinin bütünsel imgesiyle özdeşleştiği, anne-çocuk ilişkisinin dolayımsız dönemidir. Bu dolayımsız dönemde kendini başkasından, annesinden ayırt edemediğine göre, sadece bir (özne) olan, yani henüz bir özne olmayan çocuk, kültürün düzenine simge ile girer. Simge, dolayımsız ikili ilişkinin arasına giren bir üçüncüdür. İşte, insan yavrusuna bir simge kullanarak ötekini kendinden ayırma imkânı veren -aslında bu imkânı bir zorunluluk olarak kabul ettiren- simge, bir dolayım sağlayarak özneyi kurar. Simgesel düzenin temel simgesi Babanın Adı (*Nom-du-Père*), Anne-Çocuk dolayımsızlığına son verir ve kendi yasasını kurar. Simgesel Baba, annede "eksik" olana sahip olandır ve annenin tabi olduğudur. Bu anlamda Baba iki kez yoksun bırakıcı olarak devreye girer: Hem çocuğu annesiyle dolayımsız ilişkisinden çıkarır (annenin tabi olduğu yasa "Baba'nın Yasası"dır) hem de anneyi fallik nesneden yoksun bırakır (fallusa sahip olan Baba'dır). Lacan'ın terimiyle "insanlaştırıcı kastrasyon", yani insan yavrusunu kültürel bir özneye dönüştüren kastrasyon, "olmak"tan (*être*), "sahip olmak"a (*avoire*) yöneltir özneyi. Söz konusu olan, anne için annenin eksiği fallus olmak değil, fallik nesneye "sahip olmak" ya da "sahip olmamaktır. Simgesel Baba, Anne-Çocuk

dolayımsızlığına bir üçüncü olarak girerek, bu dolayımsızlığı temel narsisizm bir "kayıp"a (*perte*) dönüştürür ve "varlıkta/olmakta eksik" açılır (*manque à être*). Türkçede bu kavramın tam vurgusunu vermek için hem varlık'ta (yani dolayımsız kendi gerçekliğinde) hem de olmak'ta (yani anne ile fallus olmakta; "*être le phallus*") eksik olarak düşünmeli. İşte, bilinçdışı arzuyu kuran da bu eksiktir. Bu eksik, simgesel-Ödipal düzenin eksiksizlik simgesi fallus şeklinde bilinçdışının yapısına kodlanır. Çünkü insanda eksik olan, mitik bir eksiksizliğin simgesi fallustur. Çünkü Baba, Ana-Oğul ilişkisine bir yasaklayıcı olarak girmekle, çocuğun sahip olduğu organın sadece penis olduğunu (hatta kız çocuk için bir penis bile olmadığını), yani fallus olmadığını, yani bir yasaya, ensest yasağı yasasına tabi olduğunu gösterir (simgesel kastrasyon).

Dilde ifadesini bulan simgesel düzen böylece üçlü bir etkiye sahiptir: Önce insan yavrusunu özneye dönüştürür, yani ona ilk kültürel kimliği olan cinsel kimliğini verir; ikinci olarak ve aynı anda bilinçdışı arzuyu kurar; üçüncü olarak ve aynı anda özneyi simgenin metaforlarında kültürel yüceltmeler dünyasına acılı, fakat vazgeçilmez biçimde iliştirir.

Simgesel düzen özneyi kurar: Çünkü özne, fenomenolojik aşkın bilincin, *cogito*'nun kaçınılmaz bir sonucu, ontolojik bir kategori değildir. Fenomenolojik indirgeme umulmadık bir tortu bırakır aslında: Dil ("*Dil paranteze alınamaz*," der Derrida). Özne kültürel bir kodlamadır. Simge insan yavrusu ile başkaları ve dünya arasına girerek insana Ben deme, yani kendini bir gösterenle temsil etme imkânını verdiğinde, özne de kurulmuştur. "*Özne simgeselde bir gösteren ortaya çıkarak doğar*" (Lacan).

İnsan yavrusunun dille karşılaşması, ilk kurumun, ailenin söylemi (Althusser'ci bir vurguyla ailenin ideolojisi) yani Oidipus çevresinde geçtiğine göre, bu ilk Ben, simgesel Baba karşısındaki yapısal konumuyla belirlenir; o halde cinsel bir kimliktir. İnsanın kültüre ilişkin ilk kimliği, yani kültürün düzeninde aldığı yer,

vaat ve görevin ilk ayrımlaşması, hiçbir biyolojik gerekçede ifade edilemeyecek cinsel kimliğidir. Homoseksüelliğin ve transseksüelliğin biyolojik dayatmalara karşın mümkün olmasını sağlayan, insan cinselliğinin biyolojik değil, kültürel bir kodlama olmasıdır. Öte yandan, insanın ilk temel kimliğinin cinsel kimlik olması, psikanalizin cinselliğe verdiği vurguyu temellendirir.

Oidipal söylem, öznenin temel kimliği olan cinsel kimliğini veren bilinçdışının söylemidir, "ötekinin" söylemidir. Çünkü öznenin dili kullanması, ancak dile girmesiyle mümkündür. Öznenin ilk kimliği, simgeseldeki ilk konumu, ailenin Oidipal söyleminde ona ayrılan cinsel konumdur. Böylece bu simgesel düzende, simgesel düzenin yapısal kurallarınca belirlenen bir simgeyle kendini temsil eden, yani simgeselde bir konuma yerleşen özne, tüm "dileklerinde (*demande*), bilinçli söyleminde kendini özellikle dil sürçmelerinde, esprilerde ya da rüyalarda, yani simgeseli kullanan öznenin özgün çarpıtmalarında bir ipucu gibi ortaya koyan ikincil ve gizli yapı şeklinde temel kimliğini de dile getirmiş olur; ya da daha doğrusu, öznede ve özne aracılığıyla bu gizli yapı dile gelir. İşte, bir teknik olarak psikanalizi de mümkün kılan budur. Analizde araştırılan, öznenin simgesele girişinde, yani temel cinsel kimliğindeki yapılaşmadır, Oidipal söylemdir. Bu temel söylem sadece öznenin tüm bilinçli söylemini mümkün kılmakla kalmaz, gerçeğin simgesel düzenlemesi çerçevesinde karşılaşılan tüm rastlantısal imgesel işlevlerde bilinçli söylemi zorunlu kılar. İşte bu nedenlerle Lacan, özneyi (S = S *barré*) şeklinde, yani "gösterenle ilişkisinde ikincil kurulmuş olarak" ifade eder. *O halde bilinçdışı, bilinçli söylemin koşuludur.*

İkincil olarak ve aynı anda simgesel düzen bilinçdışı arzuyu kurar. "*Dil bilinçdışının koşuludur,*" der Lacan. Simge bir şeyin yokluğunda yerini almakla yabancılaşmaya açılır. *Dil her türlü yalanın koşuludur* (Umberto Eco). (Lacan, Sartre'ın *la mauvaise foi* [kötü niyet] kategorisini bu çerçevede yorumlar.) İnsan kendi varoluşsal deneyimini, ancak dilin ona sunduğu kendi

kuralları olan bir yapıdan dolayımlandırarak biçimlendirebilir, düşünebilir ve ifade edebilir. Böylece dilin kurallarını da ortaya koyabildiği dileklerde eklemlenen göstergelerin ardında metonimik bir artık kalır: "*Bilinçdışı arzu, göstergelerin ardında akan metonomik bir artıktır*" (Lacan). İnsanın simgesel düzende yitirdiği kendi dolayımsız varoluş deneyimi narsisizmdir. "Varlıkta/olmakta eksik" dille açılır ve bilinçdışında eksiksizin simgesi fallusla işaretlenir. Çünkü bu eksik, bilinçdışının yapısında simgesel kastrasyonla biçimlenir. İnsan, dilin metaforlar düzeninde ilk gerçekliğinden her an biraz daha uzaklaşır ve hep ilk dolayımsız gerçekliğini, annesinden ona yansıyan bütünleşmiş bir imge olarak narsistik kadiri mutlaklığını, yani "insanlaştırıcı kastrasyon"la yitirdiğini arar. İnsanın bu acılı çabası boşunadır aslında (fakat Camus'den farklı olarak anlamsız ya da saçma değildir, çünkü bunlar ontik değildir. Aksine *anlam*, simgesel-kültüreldir). Çünkü insanın, kültürün metaforlarında aradığı, zaten oraya girmekle yitirdiği şeydir. "*Bilinçdışı arzu asla tatmin edilemez*" (Lacan).

Burada Oidipus mitlerinin en çok bilineni, fakat bir Oidipus miti olarak en az bilineni olan Âdem'in hikâyesini hatırlatmak istiyorum. Âdem'in hikâyesini kendi öz hikâyemiz/tarihimiz gibi dinleyelim. Çünkü insan hep düşlerinin peşinden koşar, fakat sadece düş kırıklıklarıyla ilerler. Bununla psikanalizin früstrasyona verdiği önemi vurgulamak istiyorum.

Âdem, kadının ona sunduğu "yasak" -Cennet'te kadınla erkeğin ilişkisi bir yasaktan dolayımlanır- nedeniyle Cennet'ten kovulur ve ona Dünya'da Cennet yasaklanır ve ona Cennet vaat edilir. Tüm bir Cennet'te bir elma neden yasaktır? Çünkü kültürel bir fantezi olarak Cennet, bir yasakla yapılanarak kurulabilir. Elma, iskambil kâğıtlarının en altındakidir. Onu çekerseniz tüm Cennet çöker. Yasa(k)ı çekin, tüm kültür çoksun.

Freud, "*Yaşam ölüme doğru dolambaçlı bir yoldur*," der. Çünkü yaşamda aranan yitiriliş birincil narsisizmdir, eksiksizlik-

tir, Nirvana'dır. O halde yaşam sadece ölümle bitmez, en eksiksiz biçimini rahimdeki ceninde bulan mitik bir ölümle başlar. Yaşam, yitirilmiş/yasaklanmış bir ölümle vaat edilmiş bir ölüm arasında bir ölüm arayışıdır. Ölüm orada tüm devinimsiz mükemmelliğiyle Aristoteles'in mutlak formu gibi çeker. Eros, Tanatos'un ikiz kardeşidir.

Kültürel yaşam için narsisizm-Nirvana-ölüm yasaklanmalıdır. Narsis, bu güzel adam, kendi imgesini yansıtan sularda kendine âşık olur. Onun kendine aşkı, güzel Ekho'nun aşkını, kültürün ona sunduğu aşkı görmesini engeller. Narsis, imgesini yansıtan sulara eğilir ve kendi imgesinde ölür.

O halde Narsis kültür adına yasaklanmalıdır. Narsis mitinde ifadesini bulan Ayna Evresi, yani çocuğun annesinden yansıyan bütünsel imgeyle özdeşleştiği dolaysız ilişki Baba'nın Yasası'yla yasaklanmalıdır. Babanın Yasası kültürün yasasıdır. Ayna Evresi'nin yıkılmadığı durumlarda, yani bir üçüncü olarak simgesel Baba dışarıda bırakıldığında (*forclusion du Nom-du-Père*) simgesel döneme, Oidipal döneme geçemeyen insan kendini bir özne olarak ayırt edemez. İşte, şizofren budur. Burada insan sadece simgeselde bir özne olarak ortaya çıkmakla kalmaz, kültürün simgesel düzeninin kuralları çerçevesinde biçimlendiremediği, düşünemediği ve ifade edemediği kendi varoluşsal deneyimini de sanrısal bir gerçeklik olarak yaşantılar. Babanın insanlaştırıcı kastrasyonundan geçmeyen şizofren, kültürel bir özne olmayandır, kültür dışıdır. Ve kültür kendi sırrını hiçe sayan deliyi bir sır gibi demir parmaklıklar ardında saklar.

Üçüncü olarak ve aynı anda simgesel dizge, özneyi kültürün yüceltmeler dünyasına iliştirir. İnsanlaştırıcı kastrasyondan geçen özne, eksiğini simgesel düzenin metaforlarında kapatmaya yönelir. Yeniden eksiksiz olmak, üst üste eklenen metaforlar düzeyinde kendi cinsinin ideali ile özdeşleşmeye açılır. Hadım edilmiş insanın kendi cinsinin idealine yönelen simgesel özdeşleşmesi, imgeselde sürekli özdeşleşmeler zincirini başlatır. İmgesel özdeş-

leşme bir "düello kuralına göre" erotik saldırganlık ilişkisinde bir idealin karşısında yer almaktır: Boks şampiyonu olmak, satranç şampiyonu olmak, filozof olmak kastrasyon kompleksinin kültürel metaforları olarak kültürel yüceltmelerdir. Kültürel yüceltme yarıştır, yüceltilmiş savaştır.

Kültürün düzeninin iki ucu vardır yalnızca: Kadınla-anneyle yasaklanmış dolayımsız ilişki ve yüceltilmiş savaş. *Savaş ve Barış*'ın Prens Andrey'i, karısını çok sevmesine rağmen -yani aslında çok sevdiği için- onu yaşlı gözlerle ardında bırakır. Avrupa'nın kaderi için, büyük idealler için Napoléon'la savaşmaya gider. Ardında kadınların "ayrıntılarla dolu" dünyasını bırakır; büyük ideallerin, yüceltilmiş savaşın, erkeklerin dünyasında kendi cinsinin ideali karşısında bir "düello kuralına göre" tarafları denk kılacak imgesel özdeşleşmesine, kendi Oidipal yazgısına gider Kadınla dolayımsız hazzın yasağına dayanan kültür, yüceltilmiş savaşta noktalanır...

IX.
FREUD'A LİYAKAT

Daha şimdiden psikolojik terimleri fizyolojik veya kimyasal terimlerle yer değiştirebilecek konumda olsaydık, tanımı-
-mızdaki yetersizlikler muhtemelen ortadan kalmış olacaktı... (Fizyoloji ve kimyadan) en şaşırtıcı bilgileri vermesini bekleyebiliriz, ama soruları ortaya koymamızdan birkaç düzine yıl sonra yanıtların nasıl geri döneceğini tahmin edemeyiz. Bu yanıtlar varsayımlarımızın yapay yapısının tümünü sürükleyip götürebilecek tarzda bile olabilir.

Sigmund Freud, "Haz İlkesinin Ötesinde".

"*Giriş Notu*"nda da belirtiğim gibi, psikanalizle ilişkim daima sorunlu bir eksende seyretti. İyi sayılabilecek bir doğabilim eğitimi almış ve üstelik bu konuda kendini elinden geldiğince geliştirmiş bir hekim olarak, psikanalizde ne bilimsel teorilerden beklediğim ikna ediciliği tam olarak bulabildim ne de elimin tersiyle büsbütün safsata gibi değerlendirerek bir kenara itebildim onu. Gene daha önce belirttiğim gibi, meslek yaşamımın değişik dönemlerinde kendimi psikanalitik teoriye daha

yakın, hatta neredeyse içinde bulduğum zamanlar da oldu; daha uzak, mesafeli bir tavır aldığım zamanlar da. Ama Freud'un ve izleyicilerinin kuramını daima ciddiye aldım ve belki de hem klinik hem akademik mesleki yaşamımdaki başarısızlıklar kadar başarıları da bu kuramla gerilimli, hatta çift-değerli ilişkime borçluyum. Bu aşamaya kadar okuduğunuz ve önemli ölçüde ikinci baskısına dayanan kitap, kendimi yaygın anlaşılış ve takdim ediliş biçimiyle psikanalize en yakın hissettiğim dönemin ürünüdür.

Bugün, hekimlik yaşamımın yirmi beşinci yılına girerken, özellikle son on yıldaki okumalarım, çalışmalarım ve klinik deneyimim sayesinde beni daha tıbbiyenin ikinci sınıfından beri zorlamış olan kimi önemli nörolojik sorunları kısmen de olsa çözdüğümü ve insan merkezi sinir sisteminin zihinsel faaliyetleri konusunda artık kendime özgü bir kavrayışa ulaştığımı sanıyorum. Ulaştığım sonuçları halen üzerinde çalıştığım ve bir süre sonra yayımlamayı umduğum "*Beyin-Fenomenal Bilinç Problemi ve Diyalektik Psikiyatri*" adlı kitabımda tartışmaya sunacağım. Bu durumda benim için daima hem çekici hem de itici bir merkez rolü oynayan psikanalitik kuramla ilgili henüz nihai değilse bile, geniş ölçüde netleşmiş sonuç yargılarımı şimdiden kısmen bildirmek gereğini duyuyorum.

Aşağıda sunacağım bölüm, 2004'ün Eylül ayında Kuşadası'nda gerçekleştirilen 40. Ulusal Psikiyatri Kongresi'nde "*Felsefe ve Psikanaliz*" başlığı altında Dr. Yaman Örs ve Dr. Doğan Şahin'in de katıldığı panelde, "*Fransız ve Alman Düşünce Gelenekleri Çerçevesinde Psikanalizin Yeri*" adlı konuşmamın kısmen değiştirilmiş ve kitabın bütününe uyarlanmış bir özetini içeriyor. Sonsöz olarak bu özeti seçmemin sebebi, o konuşmanın psikanaliz ve geleceğiyle ilgili bazı köktenci yargılara varması ve üstelik bu yargıların da konuyla ilgilenen hekimler arasında belli bir tartışmaya yol açması. Umarım bu kışkırtıcı konuşma, Türkiye'de psikanaliz ve psikanalitik psikoterapilerle ilgilenen psikiyatr ve psikologlar arasında uzunca bir süredir devam eden, neyin veya

kimin psikanalizin kurumsal geleneklerine uygun olduğu veya davrandığı gibi bilimsel düşünceyle pek alakası olmayan verimsiz polemikleri bilimsel düşüncenin gerek duyduğu teorik tartışma platformuna taşımak bakımından küçük bir ölçüde olsun katkıda bulunmuştur.

Psikanalitik kuramı hâlâ tartışmaya değer bulan hekimler olarak bugün esas sorunumuz, hangi grubun veya kişinin psikanalizin kurumsal geleneklerine daha uygun olduğu veya davrandığı gibi meşruiyeti cemaaten menkul "etik" bir sorun değildir. Çoğumuzun görmezden geldiği, çok daha ciddi, ivedi ve hayati bir sorunla karşı karşıyayız. Bugün esas sorunumuz, günümüzün gelişen nörolojik bilimleri çerçevesinde psikanalizin ve psikanalizden türeyen terapilerin hâlâ doğru ve geçerli bir teori ve teknik olarak kabul edilip edilemeyeceği ya da daha iyisi, ulaşılan yeni bilgiler sayesinde psikanalitik teori ve tekniklerde ne gibi düzeltmelere gitmemiz gerektiği sorunudur. Bir başka deyişle, sorunumuz bir sadakat sorunu değil, kendini daima bilim adamı olarak nitelemekten gurur duyan Freud'a karşı bir liyakat sorunudur.

Schafer,[1] bir dönem psikanalistler arasında ciddi tartışmalara yol açan tarihi çalışmalarında psikanalitik pratikte kullanılan fenomenolojik, iç-deneyime yakın dille teorik, özellikle de metapsikolojik dil arasındaki tutarsızlıktan söz etmişti. Buna göre psikanalitik klinik uygulama "anlam", "anlama" ve "yorumlama" üzerinden çalışırken, metapsikolojik dil daha çok mekanik, iç-yaşantılamadan uzak, doğa bilimlerine öykünen ve insanı içeriden anlamadan çok dışarıdan açıklamaya yönelen bir yapılanma arz ediyordu. Böylece klinik uygulamayla teori arasında, deyim yerindeyse, "epistemolojik bir

[1] Roy Schafer, "Action: Its Place in Psychoanalytic Interpretation and Theory", *The Annual of Psychoanalysis*, 1973, 1;

"Self-identity: Separation-individuation in adolescence", *The Psychoanalytic Quarterly*, 1973, 42.

kopukluk" ortaya çıkıyordu. Zaten psikanalitik literatürü incelediğimizde de daha Freud'un eserlerinden başlayarak içyaşantılamaya yakın, anlam araştırmasına dönük, hatta bir ölçüde de olsa yorumsamacı (*hermeneutik*) olarak nitelenebilecek bir eğilimle biyolojik verileri temel almaya ve doğa bilimlerinin diliyle bütünleşmeye çalışan iki ayrı eğilimin birarada yürütülmeye çalışıldığını görüyoruz.

Mesela psikanalizin ilk önemli ürünü olarak kabul edilen 1900 tarihli "*Düşlerin Yorumu*", geniş ölçüde anlamaya dönük bir yük taşımakla birlikte, kitabın özellikle yedinci bölümü rüyaların oluşumuyla ilgili daha nörolojik bir açıklama verme çabasındadır. Kaldı ki, Freud'un tüm psikanalitik çalışmalarının hareket noktası ve nihai hedefi olan, fakat ancak ölümünden sonra basılan 1895 tarihli "*Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*", psikolojiyi tamamen nörolojiyle açıklamaya dönük bir programdır. Buna karşılık hemen hemen tüm vaka öyküleri anlama eksenli, hatta yorumsamacı olarak nitelenebilecek yönü ağır basan çalışmalardır. Ama 1915 tarihli *Metapsikoloji* ve 1923 tarihli *Ego ve Id*, gene insanı içeriden anlamadan çok (insan beyninin) zihinsel çalışma mekanizmalarını açıklamaya yönelmiş çalışmalardır. Tahmin edileceği gibi, Freud'un eserindeki bu tipte iki yönlü örnekleri kolayca çoğaltabiliriz.

Keza psikanaliz tarihinde önemli roller oynamış yazarlar da bu iki kutuplu tutumu sürdürmüştür. Mesela Hartmann, Jacobson, Kernberg gibi psikanalistler, psikanalizin gelişimi açısından hem biyolojideki gelişmeleri değerlendirmeye daha çok yer verir hem de zihinsel süreçleri açıklamaya (metapsikolojiye) daha büyük önem atfederler. Keza biyolojiden pek söz etmemekle beraber Lacan da iç deneyime ya da anlamaya değil, dilbilimsel ve antropolojik kuramlardan yola çıkarak açıklamaya önem veren bir teorisyendir. Buna karşılık Fairbairn, Winnicott, Guntrip, Kohut gibi psikanalistler özellikle anlama eksenli çalışmalarıyla ön plana çıkarlar. Elbette bu liste de uzatılabilir.

Şimdi Schafer'in uyarısını ve yukarıda kaydettiğim tespitlerimi temel alarak psikanalitik literatürde gözlenen bu iki kutupluluğun gerekçelerini açıklamak için birbiriyle bütünleşen iki tez ileri süreceğim ve psikanalizin kuramsal ve pratik geleceği konusunda bazı öngörülerde bulunacağım. Bunlardan ilkini "bilgi sosyolojik tez" olarak isimlendiriyorum. Bu teze göre psikanalitik literatürde gözlenen söz konusu kutuplaşma eğilimi, psikanalizin ortaya çıktığı XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başı Viyanasının kültürel-entelektüel atmosferiyle yakından bağlantılıdır. Teze göre dönemin Viyanası birbiriyle çelişen iki güçlü ve çatışmalı düşünce geleneğinin, maddeci, Aydınlanmacı, pozitivist Fransız geleneğiyle idealist, romantik, tarihselci ve yorumsamacı Alman geleneklerinin etkisi altında kalan bir kavşak noktasıydı ve analitik literatürdeki kutuplaşma eğilimlerinin temelleri daha kuruluş aşamasındaki bu çatışmalı entelektüel ortamda atılmıştı.

İlkiyle bütünleşen ama daha derin bir katman oluşturan ikinci tezimi "epistemolojik tez" olarak isimlendiriyorum. Bu teze göre psikanalitik literatürde gözlenen kutuplaşma eğilimi, kendini XIX. yüzyıl Fransız ve Alman düşüncelerinin karşıtlığında bir kez daha ifade eden ama aslında çok daha köklü ve tarihi bir ontoloji tartışmasının kaçınılmaz tezahürlerinden biridir. İnsanın doğada ve hatta evrende benzersiz-indirgenemez bir varlık olup olmadığı veya insanın doğabilimleriyle incelenebilir bir doğal oluşum, bir tür doğa olayı olup olmadığı sorularıyla da çeşitli şekillerde ifade edilebilecek bu köklü ontoloji tartışması, nihai katmanda ruh-madde ikiliğine veya tekçilik-ikicilik (evrenin bir tek varlık türünden oluşup oluşmadığı) çatışmasına indirgenebilir. Bu ikinci tezime göre psikanalitik literatür söz konusu derin ontolojik probleme açık yanıt teşkil edecek herhangi bir varsayımdan hareket etmemenin bedelini, en azından şimdilik literatürdeki kutuplaşmayla ödemektedir.

1. Bilgi sosyolojik tez. Psikanalizi XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa'da geçen fikir tartışmalarının ve bunun da temelinde yer alan üretim araçlarının gelişmesinin, dolayısıyla da sınıf yapılanmalarının hızla dönüşümünün bir sonucunu olan sınıf mücadelelerinden etkilenmiş, artık eski gücününü yitirmekle beraber XX. yüzyılda epey etkin kültürel bir rol oynamış ilginç bir düşünce akımı olarak ele alabiliriz. Löwy[2] kapitalizmin gelişiminin Fransa ve Almanya'da farklı yollar izlediğini, buna bağlı olarak da bu iki kültüre egemen olan düşünme tarzlarının farklı ve hatta karşıt yönelimler aldığını tespit eder. XVIII. yüzyıl Fransasında hızlı teknolojik gelişimin sonucu olarak oldukça güçlü ve geleneksel-feodal üretim tarzlarıyla uzlaşmak zorunda kalmayan, devrimci bir burjuva sınıfı oluşmuşken, Almanya'da teknolojik gelişim, dolayısıyla burjuvazinin devrimci bir sınıf olarak ortaya çıkması gecikmiş, Alman burjuvazisi geleneksel egemen sınıflar ve teokratik özellikler arz eden devlet karşısında daha uzlaşmacı bir politika izlemiştir.

Sınıf mücadelelerinin Fransa'da daha sert bir yol izlemesi, bu ülkede devrimci-Aydınlanmacı fikirlerin daha kolay bir etkinlik alanı bulmasını sağlamıştır. Bacon'un eserinde ilk örneğini bulan Aydınlanma, geleneksel önyargılara ve "boş inançlara" karşı önemli bir mücadele vermiş, ancak XIX. yüzyılda burjuvazinin sınıf egemenliğini kurması ve devrimci özelliklerini yitirip tutucu bir sınıf halini almasıyla beraber akademik pozitivizmde atılaşmıştır. Comte'un eserinde ilk örneğini bulan bu akademik tavır, insanın ve insan toplumlarının doğabilimi yöntemleriyle dışarıdan, yansız bir tutumla "açıklama"ya dayanan bir epistemoloji çerçevesinde ele alınması gerektiğini savunur. Bu konuları "*Üçüncü Baskıya Önsöz*"de ele aldığım için daha fazla ayrıntıya girmiyorum.

Oysa Löwy ye göre Almanya'da sınıf hareketlerinin aldığı görece uzlaşmacı yön, Aydınlanma ve pozitivizm karşıtı görüşle-

2 Michael Lowy, *Paysages de la Vérité*, Anthropos, 1999.

rin egemen olmasını sağlamıştır. Hegel'in Alman Aydınlanmasının doruğu olarak gördüğü Kant bile, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde insan aklının bilme gücüne sınır çizerek bir bakıma dolaylı yönden inanca yeniden yer açmıştır. Ancak bilhassa Herder'in tarihselciliği ve Schleirmacher'in yorumsamacılığına dayanan Dilthey'in pozitivizm ve Aydınlanma karşıtı görüşleri XX. yüzyıl başı Almanyasının gerçek düşünsel doruğu olan Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinde son noktasına ulaşır. Yoğun cemaatçi özellikler taşıyan bu düşünce çizgisi, insan ve insan kültürlerinin doğabilimlerinden devralınan ve dışardan açıklamayı esas alan yöntemlerle kavranamayacağını, yansız bir dış gözlemci olarak değil, içerden taraf olarak yaşantılamaya ve anlamaya dayanan yorumsamacı yöntemlerle ele alınması gerektiğini savunur. Hatırlanacağı gibi, bu konuları da "*Üçüncü Baskıya Önsöz*"de yeterince işlemiştim.

Psikanalizin doğduğu dönemde Viyana'daki kültürel atmosfer, bu iki karşıt akımın kavşak noktasında bulunur. Bugün Viyana adını verdiğimiz yöre, Avrupa kıtasındaki coğrafi konumu itibariyle zaten daima bir kavşak noktasında bulunmuş ve daha paleolitik çağlardan beri insanların yaşadığı, son beş yüz yıllık zaman diliminde de büyük bir kent olarak önce Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'na, sonra da Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na başkentlik etmiş, büyük ve önemli bir tarihi kültür merkezidir. Avusturya, tarıma elverişli topraklarının azlığı nedeniyle çok erken dönemlerden itibaren kentleşmenin başladığı bir ülke olmakla beraber, sanayiinin gelişmesi İngiltere ve Fransa'ya göre gecikmiş bir ülkedir. Ancak XVIII. yüzyılda güçlü bir ticaret burjuvazisinin varlığı sayesinde ülke ciddi bir Aydınlanma hareketi yaşamıştı ve XIX. yüzyıldaki sınıf mücadeleleri Almanya'dakilere oranla daha sert, Fransa'da geçenleri yakından izleyen ve hatırlatan bir seviyede seyretmişti. Bu tarihi nedenlerle Avusturya ve bilhassa Viyana sadece müzik ve mimaride değil, tıp ve diğer doğabilimleri alanında da güçlü bir merkez

haline geldi. Müzikte klasisizmle romantizm arasında bir geçiş aşamasını temsil eden Schubert ve Bonn doğumlu olmasına rağmen Avusturya müziği çerçevesinde ele alınan Beethoven geniş ölçüde bu kültürü temsil eden örnekler olmakla beraber, Avusturya romantizmini Alman romantizminden farklı olarak modernizmle değil, bilhassa klasisizmle tartışma içinde ele almak doğru olur kanısındayım. Halbuki, eğer yanlış değerlendirmiyorsam Alman romantizmi klasisizme daha yakın, modernizme ise daha fazla karşıt bir yük taşımaktadır. Nitekim Stefan Zweig ve Prag doğumlu olmasına rağmen Avusturya dışavurumculuğunun önde gelen ismi olarak kabul edilen Franz Kafka'nın güçlü modernist etkiler taşıdığını düşünüyorum. Tabii bu tespitlerin tartışılması bir psikiyatri yazısında merkezi bir rol oynamayacak ve oynanmaması gereken entelektüel bir lafazanlık görünümü alabileceğinden lafı uzatmıyorum.

Ancak psikanalizin ortaya çıktığı XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı Viyanasının doğal olarak Alman etkisine, dolayısıyla Fransız romantizminden farklı olarak Aydınlanma karşıtı bir romantizm ve yorumsamacılığa açık olmakla beraber, güçlü bir modernizm ve Aydınlanma etkisinde de kaldığı ve bu nedenle Fransız pozitivizmine ve hatta İngiliz ampirizmine de açık olduğu iddiası yabana atılmayacak bir tez olabilir. Nitekim, son güçlü pozitivist akımın (mantıkçı pozitivizmin) psikanalizin doğum yıllarında bu şehirde ortaya çıkmış olması rastlantı değildir. Bu akım, önermelerin deneysel olarak doğrulanması sorunuyla yakından ilgilenmiş ve romantik-yorumsamacı eğilimleri tamamen anlamsız önermeler üretmekle ve bir tür sahte bilgi alanı açmakla suçlamıştı.

Sonuç itibariyle, kanımca psikanaliz Alman ve Fransız düşünce geleneklerinde temsilini bulan iki karşıt düşünce akımının çatıştığı ve kaynaştığı bir kültürel atmosferde ortaya çıkmış ve bu iki eğilimden de etkilenmiştir. Bu durumu psikanalizin kurucusu Freud'un, Goethe'den derinden etkilenmiş olmasından da anlaya-

biliriz.[3] Bilindiği gibi Goethe'nin ilk eserleri romantizm akımının içinde yorumlanır, Ancak yazar belirsizlikten, muğlaklıktan tiksindiği için giderek bu akımdan kopar. Üstelik büyük dehasına yakışan geniş ilgi alanı onu doğabiliminin çeşitli dallarında da araştırmalar yapmaya ve hatta bazı katkılarda bulunmaya sevk edecektir. Anzieu'ye göre[3] Freud'u tıp eğitimine sevk eden de, hayranı olduğu Goethe'de bulduğu bu araştırmacı-bilimci yöndür. Yani "*Üçüncü Baskıya Önsöz*"de belirttiğim gibi, Goethe'ye benzer bir şekilde Freud, kanımca Rousseau gibi romantik yönleri de olan bir Aydınlanmacıdır.

Böylesine zengin bir çeşitlilik ve karşıtlık arz eden kültürel bir atmosferde gelişen psikanalitik kuram, bir yandan anlamaya dayanan yorumsamacı yöntemleri kullanırken, daha derin teorik bir katmanda pozitivist yansızlık ve dışarıdan açıklamaya dayanan metapsikolojik bir çerçeve kurmuştur. Bununla beraber, "*Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*"nden beri Freud'un kafasındaki nihai hedefin, insan zihinsel faaliyetinin nörolojik bir açıklamasına ulaşmak olduğu bilhassa unutulmaması ve ısrarla hatırlatılması gereken bir konudur. Çünkü psikanalizin günümüzdeki yaygın algılanış ve takdim ediliş tarzı bu gerçeğin unutulması, bastırılması üzerine kurulmuştur.

Elbette psikanalizin temel niyetinin unutulmasında Freud'un dehasının çağının ötesine giden, ama çağının biliminin henüz ona yetişemediği görüşlerinden kaçınılmaz olarak bir ölçüde ve geçici bir süre için geri çekilmesi, esas çabasını ertelemek zorunda kalmış olması da rol oynamışıtır. Çünkü Freud'un yaşamı boyunca giderek daha iyi kavradığı gibi, döneminin bilimsel koşulları çerçevesinde teknik olarak imkânsızdı böyle bir projeyi gerçekleştirmek. O dönemde beyin fizyolojisi ve biyofiziği hemen hemen hiç bilinmiyor ve bu konudaki çalışmalar neredeyse sadece beyin hasarlı hastaların klinik belirtileriyle otopsi neticelerinin karşılaş-

[3] Didier Anzieu, *Freud'un Otoanalizi ve Psikanalizin Keşfi*, çev. Nesrin Tura, 2003.

tırılmasına dayanıyordu. Ama bu bulgular bile XIX. yüzyılın büyük nörologlarının insan merkezi sinir sisteminin zihinsel işlevlerinin geniş ölçüde bilinçsiz olduğu sonucuna ulaşmasına yetmişti. Mesela bir örnek olarak Anton, sağ pariyetal lob hasarlı hastaların hastalıklarının açıkça gözlenen belirtileriyle ilgili bilgilere sözel düzeyde ve bilinçli olarak sahip olmamakla beraber (*anozognozi*), davranış düzeyinde açıkça sanki bu bilgilere sahipmiş gibi hareket ettiklerini gözlemiş ve bir tür "loş bilgi"den, yani aslında bildiği şeyi bilinçli olarak bilmemek, farkında olmamak durumundan söz etmişti. Demek ki Freud'un bilinçdışı zihinsel faaliyetlerden söz etmesi için gerekli nörolojik önbilgi zaten XIX. yüzyıl nörologları tarafından üretilmişti. Yani Freud'un kuramı döneminin nörolojisiyle çelişik değildi. Ama henüz nöroloji, bilimsel bir psikoloji kurmak için Freud'un gerek duyduğu bilgileri üretememişti.

Oysa biz bugün başta bilişsel nörolojik bilim sayesinde olmak üzere pek çok bakımdan insan merkezi sinir sisteminin zihinsel faaliyetleri konusunda ciddi bilgilere sahibiz. Mesela belki de bugün biz küçük veya büyük bir çalışmayla Freud'un "bastırma" adını verdiği metapsikolojik savunma mekanizmasının, özellikle beynin anatomik olarak "*girus siguli*" adı verilen episantrının ön plana çıktığı bir tür seçici "dikkat" işlevi olduğunu, yani beynin dikkat sistemi mekanizmaları ağının söz konusu episantrla birlikte "*pulvinar talamik nükleuslar*"ı da içine alan bir etkinlikle bu işlevin yerine getirilmesinde esas etkili olduğunu, dahası, hipokampo-antorinal hafıza sistemi ağı episantrlarının bazı prefrontal (muhtemelen orbito-frontal) bağlantı alanlarıyla birlikle "bastırma" mekanizması sistemini tetiklediğini, vs. gösterebilecek duruma gelebiliriz. Hatta bir kez "bastırma"nın genel fizyolojik modelini kurduktan sonra, "gen ekspresyonları"nın hangi seviyede meydana geldiğini ve Freud'un düşlediği gibi atom ve molekül düzeyinde kimyasal tepkimelerin nasıl cereyan ettiğini bile ortaya koyabiliriz (bu örnekte ileri sürdüğüm muhtemel mekanizmanın

tamamen bir fiksiyondan ibaret olmadığını, bu görüşün ciddi bir şekilde ele alınması gereken bir varsayım olarak düşünülmesinin verimli sonuçlara neden olabileceğini düşündüğümü özellikle belirtmek isterim; çünkü çok büyük bir ihtimalle Freud'un "bastırma" adını verdiği olay, modern bilişsel nörolojik bilimin diliyle bir tür seçici "dikkat" mekanizmasıdır). Şimdi günümüz bilimsel koşullarında akılcı bir şekilde düşündüğümüzde yapmamız gereken ne? Freud'un kendi çağının nörolojik koşulları çerçevesinde geçici bir çalışma varsayımı olarak ileri sürdüğü görüşlere ve geliştirebildiği tekniğe sadık kalmak mı, yoksa onun "bilimsel psikoloji projesi"ne layık olmak mı?

II. Epistemolojik tez. İnsanların bir yanıyla kendilerinin de diğer maddi nesnelerle aynı özellikleri taşıyan varlıklar olduklarını kavramalarına rağmen, diğer yandan da iç yaşantılamalarında farkındalık, bilinç, duygu, düşünce gibi maddi varlığa indirgenemez gibi görünen fenomenolojik özelliklere de sahip olduklarını fark etmeleri, düşünce ve felsefe tarihinin en temel sorununu yaratmıştır. Din ve inanç tarihinden günümüz bilimine uzanan bu köklü tartışma, konumuz açısından insanın bir tür doğa olayı olarak evrenin diğer maddi özellikleri gibi açıklamaya dayanan doğabilimsel teorilerle ele alınıp alınamayacağı sorusunu da gündeme getirir.

Ruh-madde problemi veya tekçilik-ikilikçilik tartışması olarak nitelendirilebilecek bu sorun, insanın psikanalitik kuram açısından nasıl ele alınabileceğine ilişkin pek çok paradoks yaratmaktadır. Freud'un kafasındaki biçimiyle insanın ve insan kültürlerinin maddi doğanın, yani evrenin bir parçası olduğu açıktır. Ancak elimizdeki haliyle analitik kuram bu köklü tartışmada insanı dünyanın anlam, iç yaşantılama, bilinç gibi fenomenolojik unsurlarını maddi evrenin bir özelliği olarak açıklamamıza ve bunları bir doğa olayı olarak ele almamıza imkân verecek kavramsal donanımı üretememiştir. Elbette bu yetersizlikten dolayı

psikanalitik kuramı eleştirmek çok büyük haksızlık olur. Çünkü bilişsel nörolojik bilim de dahil, bugüne kadar başka hiçbir bilimsel kuram da istenen açıklamayı üretememiş ve gerekli kavramsal donanımı sağlayamamıştır. Bilişsel nörolojik bilimin öncü ismi Gazanica'nın deyimiyle, sadece nörolojik bilimlerin değil, tüm "modern bilimin en güç problemi" olan ve giderek daha çok sayıda fizikçi ve doğabilimcinin ilgisini çeken bu sorunun varlığı, insanı bir tür doğa olayı olarak ele almamız ve ikna edici bir çözüme ulaşmamız konusunda en son ve en büyük engeldir.

Nitekim özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren psikanalitik kurumlar, muhtemelen bazı piyasa kaygılarıyla psikanalitik kuramın sadece geçici bir çalışma varsayımı olarak ileri sürüldüğünün üzerini örtüp, Freud'un eserlerini ardındaki temel niyeti geri plana çekerek bir ölçüde olsun skolastik bir öğretiye dönüştürmeye yöneldiklerinde, modern bilimin henüz zayıf olan bu halkasını istismar etmiş ve örtük ya da açık olarak "psişizma"yı sanki evrenin doğabilimleri tarafından incelenemeyecek bir unsuru olarak belirlemişler ve böylece de kurucusunun niyetinin hilafına, psikanalizi neredeyse sadece bir tür insan-anlam-kültür bilimi olarak takdim etmeye çalışmalarını meşru kılacak dayanağı bulmuşlardır. Maalesef kurucusunun bilimsel niyetiyle tamamen ters yönde gelişen bu süreç, giderek psikanalitik bilimsel gelişmenin de önünü tıkamaya başlamış ve üstelik aydın, yarı-aydın çevrelerde psikanalizin doğabilimlerinden kopuk, sadece bir tür anlam ve anlamlandırma psikolojisinden ibaretmiş gibi kavranması sonucuna varmıştır. Oysa yapılması gereken, psikanalitik kuramı ait olduğu yere, yani doğabilimleri seviyesine çıkarmaktır. Bu işlem geniş ölçüde yaygın anlaşılış ve takdim ediliş biçimiyle psikanalizi aşmayı gerektirse bile, Freud'a layık olan tutum budur.

Sonuç. Bugünkü haliyle psikanalitik kuram ve uygulamalar psikanalizin kuruluşundan kayanaklanan ciddi epistemolojik,

kuramsal, teknik ve kurumsal problemler içermektedir. Eğer günümüz nörolojik bilimlerinde meydana gelen köklü dönüşümleri ve gelişmeleri göz önüne alarak gerekli kuramsal ve teknik gelişmeleri gerçekleştirmezsek, sanılabileceğinden çok daha yakın bir gelecekte psikanaliz artık en azından hekimleri ve tıbbı pek ilgilendirmeyen, meditasyon veya yoga veya bunların çağdaş çeşitlemeleri sınıfından toplumsal bir oyun halini alacaktır. Oysa kurucusunun bilimsel psikoloji projesinin layık olduğu son bu olmamalıdır.

"Tam bir gizem bozucu, put kırıcı olan Freud'un gizemlileştirilmesi, putlaştırılması, tarikatlaştırılması ve tam tersini yapmaya çalışırken benim çalışmalarımın da bu yönde kullanıma açık olması endişesi beni huzursuz ediyor. Bu nedenle okurdan rica ediyorum; lütfen bu kitabı bilimsel bir kuramı anlamaya çalışır gibi, yani her kuramın hak ettiği şekilde eleştirelliğinizi koruyarak, zekânızı kullanarak okuyun. İnanmayın; ölçün, değerlendirin, anlayın ve en önemlisi, çok daha köklü doğabilimi alanlarından öğrendiklerinizle karşılaştırarak okuyun. Çünkü sorunumuz, bilim adamı Freud'a sadakat değil liyakattır."

Bir kaynak eser konumuna erişen *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*'in gözden geçirilmiş yeni baskısında iki yeni makale de bulunuyor: "Lacan'ın Avrupa Düşüncesindeki Yeri" ile "Freud'a Liyakat". Kitabın birinci ve ikinci baskılarındaki ilk bölümler, bu baskıda art arda yer alıyor; aynı örneklerle, aynı kaynaklarla ama farklı bakış açılarıyla. Böylelikle, Tura'nın psikanalize bakışındaki değişimi okurun izleyebilmesi mümkün oluyor.