SURET

Psikokültürel Analiz



Bir Yüzyıl Daha mı?

ENCORE YAYINLARI

SURET

SURET

Psikokültürel Analiz

Sayı: 7 Yıl: 2015

SURET
Psikokültürel Analiz

Suret yılda iki kez yayınlanır.

ISSN: 2147-4435

Yayın Kurulu
Bilgin Saydam, Bülent Somay, Hakan Gürvit, Hakan Kızıltan,
Işıl Ertüzün, Özgür Öğütcen, Saffet Murat Tura, Yavuz Erten

Danışma Kurulu
Ali Akay, Emin Erkan Korkmaz, Güler Fişek, Güven Güzeldere,
İskender Savaşır, Murat Paker, Orhan Koçak, Serra Müderrisoğlu,
Tolga Tüzün, Zeynep Özarslan

İmtiyaz sahibi: Özgür Öğütcen

ENCORE YAYINLARI'nın tescilli markasıdır.
Asmalımescit Mah. Meşrutiyet Cad. - Ravanda İş Merkezi, N:35/5
Beyoğlu, İstanbul
iletisim@encorekitap.com

Kapak görseli: Armenian woman kneeling beside dead child in field "within sight of help and safety at Aleppo
(Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C. 20540 USA)
Miro görselleri Sakıp Sabancı Müzesi'ndeki sergiden fotoğraflanmıştır.

Editör: Özgür Öğütcen
Dil ve Çeviri Editörü: Deniz Arduman Kırcalı

Baskı: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No:3/1 Baha İş Merkezi A Blok Kat:2
Topkapı /İstanbul Tel: 0212 412 17 77 Sert. No: 12027

SURET'te yayınlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

İçindekiler

Editör'den... *7*

DOSYA: "*Bir Yüzyıl Daha mı?*"

Irène NIGOLIAN	*Anlamak*	*21*
Shake' TOPALIAN	*Hayaletlerden Atalara: "Kendi" Soykırım Deneyimime Tanıklık Ederken*	*37*
Anna ORNSTEIN	*Soykırımdan Hayatta Kalanlar ve Çocukları İçin Umuttan Bahsedebilir miyiz?: Shake' Topalian'ın "Hayaletlerden Atalara: 'Kendi' Soykırım Deneyimime Tanıklık Ederken" Makalesi Üzerine Bir Tartışma*	*53*
Berdj PAPAZIAN	*İnsanlık-Dışı, Evet, Hatta İnsanlık-Üstü*	*63*
Zehra ERYÖRÜK	*Türkiye Ermenilerinin Çalınmış Mektubu*	*81*
Murat PAKER	*1915 Ermeni Soykırımı ile Yüzleşmek Neden Zor Ama Önemli?*	*95*
Zeynep DİREK	*Ermeni Soykırımı Üzerine: Sorumluluk, Af, Tanıklık, Ukde*	*105*
Ceren KORULSAN	*Depresyon Sadece Depresyon mu?*	*123*
Can SEMERCİOĞLU	*Bastırılanın Geri Dönüşüne Dair Bir Hikâye: Torosyan*	*135*

PSİKANALİTİK DİYALOGLAR

Alberto TOSCANO	*Fantezi Olarak Fanatizm: İslam, Psikanaliz ve Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar*	*145*
Fethi BENSLAMA	*Adalet Uğruna Ölmek*	*171*
Kolekt(*a*)	*Psikoza Farklı Bir Yaklaşım Mümkün mü?*	*187*

JOAN MIRÓ: GİZLİ BİR DİLİN DOĞUŞU

Meral ERTEN	*Joan Miró: Gizli Bir Dilin Doğuşu*	*205*
Nayla DE COSTER	*Miró ve Yaratıcılık Süreci*	*207*
Ümit Eren YURTSEVER	*Sembolden Şiire, Şiirden Resme Miró*	*213*
Melis TANIK SİVRİ	*Miró Sergisinin Düşündürdükleri: Kuşlar ve Yıldızlar Kadar Özgür Kadınlar*	*222*
Aslı DAY	*Miró'nun Heykelleri ve Düşler*	*228*

Yazarlar / Çevirmenler *237*

Editör'den...

Elinizdeki bu sayıyı hazırlamaya başladığımızda Suruç'taki katliam henüz olmamıştı ve bu olayla birlikte karanlık bir olaylar dizisi başlamamıştı. Göz açıp kapayana kadar, olmasını hayal bile edemediğimiz, kabusvari hadiseler yaşandı. İnsan bazı şeylerin olamayacağını, kadınların, erkeklerin ve çocukların bu kadar kolay öldürülemeyeceğini düşünüyor, buna inanmak istiyor ama yanı başımızda, Irak'ta ve Suriye'de hemen her gün yaşanan vahşet dolu sahneler dibimize kadar geldi. Acılara yeni acılar eklendi. Elbette bütün bunlar üzerine düşünmeye, yazmaya, konuşmaya devam edeceğiz, devam etmeliyiz ama öte yandan bütün bu yaşananlarda adlandırılması, üzerine konuşulması, tahlil edilmesi çok zor taraflar var. Çünkü sıradan insanlar ölüyor. Bunun acısı bir tarafta, diğer tarafta ise bu tür olayların bir daha yaşanmaması için neler yapabileceğimizi düşünme zorunluluğu duruyor. Yüz yıl önceki olaylar da herhâlde böyle olmuştu; insanlar önce buna ihtimal bile vermediler, belki aşırı ihtiyatlı ve öngörülü olanlar gelmekte olanları sezdi. Ama insanların çoğu hadiselerin boyutu karşısında şaşkına dönmüş, inanamamış olmalı yaşananlara. Yüz yıl önce Ermenilerin başına gelenlerden, Ermeni Soykırımı'ndan söz ediyorum. Yüz yıldır bir sürü temel konuda, ekonomiden eğitime, eşitlikten özgürlüğe yerimizde sayıyoruz aynı zamanda. Sıkışmış bir hâlde, bazen boğuculuğu gitgide artan bir durumun içinde bir ileri iki geri salınıp duruyoruz. Ülkemizde niye özgürlük yok, niye eşitlik yok, diye sorup duruyor bazılarımız. Soru sormayanlarla soranların arası daha da açılıyor ve daha da açılacak gibi görünüyor. Soru soruyorsak şayet, elimizde şu soru var: Yüz yıllık patinajımızın sebebi ne? Niye böyleyiz? Kuşkusuz buna pek çok yanıt verilebilir: kapitalizmin gelişememiş olması, Osmanlı'dan devrolunan merkezî iktidarın aşırı güçlü olması, modernizasyon ve sekülarizasyonun başarısızlığı, işçi sınıfı hareketinin güçsüz olması, vb.

Hangi yöne gideceğimizi bilemez hâlde, 2015 yılında, Suruç Katliamı ile başlayan süreçte bir felakete doğru sürüklendiğimiz hissi var çoğu insanda. Belki de konjonktürel, geçici olan bu dönem kapandığında daha "ılımlı," daha "liberter" bir iktidar ya da bir koalisyon ülkeyi yönetmeye başlayacak ama asıl soru ortada durmaya devam ediyor: Türkiye toplumunun "Gerçek"i nedir? Gerçek kavramını Lacan'dan ödünç alarak kullanıyorum; psikanalizle birlikte politik tahlillere girişmeden önce psikanaliz ve politika arasındaki bağın ve etkileşimin sağlam bir zemini olduğunu, bunun "psikolojik indirgemecilik" ya da "bir disiplinin eksiğini diğerinin temin ettiği karşılıklı faydacılık" gibi terimlerle anlaşılamayacağını belirtmek isterim. Lacancı Gerçek kavramı herhangi bir toplumu bir Bir'e dönüşmekten, bütün soyutluğu içinde bir Toplum olmaktan alıkoyan şeylerin, yani negatifin, yani eksiğin politik olanın içine, tam da bunun dokusuna bu negativitenin aşılanması olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla "politik" ile "politika" arasında da bir ayrım yapmak gerekiyor; politik bütün soyutluğu içinde Gerçek'e hitap ederken, politika ise politiğin temas ettiği, Gerçek'ten kaynaklanan bu imkânsızlığı ele alma, dikme çabası olarak anlaşılabilir. Bu yüzden psikanalizin politik olanla bir bağı var ve benim de gönderme yaptığım düzey bu. Türkiye'nin Gerçek'i dediğimiz şeyde de, Ermeni Soykırımı ile başlayan (kuşkusuz farklı başlangıçlar da yapılabilir) tarihsel olaylara baktığımızda; hemen her zaman toplumu kuran temel antagonizmaların çözümünde bir "düşman" kategorisinin işe koşulması göze çarpıyor. Bu "düşman" göstereninin gösterileni zaman içinde değişse bile, -ki örneğin Ermenilerden Kürtlere, Kürtlerden Alevilere, Alevilerden Solculara ve kim bilir sırada hangi özne var-, yapısal bir zorunluluk olarak tezahür eden "düşman" fantezisi değişmeden kalıyor. Fantezi, kendi çıkmazlarımızı ötekinin üzerine yansıtmamızı, bu sayede de kendi eksiğimizi onlarda görmemizi sağladığı ölçüde, bir "biz" oluşturmakta ve bunu sürdürmektedir. Kötü olan biz değiliz Kürtler, hain olan biz değiliz Ermeniler, gelişmemize engel olan biz değiliz "Dış Güçler," vs. Fantezi bir taraftan bizi "biz" olarak kurarak belirli bir rahatlama, belirli bir imgesel kimlik duygusu sağlarken, öte yandan ise aslında tam tersi bir işlev görerek "biz"im kuruluşumuzu ötekinin varlığına tabi hâle getirmektedir, onlar olmadan yapamayız. Üstüne üstlük, bu "kurucu düşman" fantezisi gündelik politik söylemlerin ve politikanın somut içeriğinin ana yörüngesini oluşturuyor. Dolayısıyla Ermeni Soykırımı'nı iki

düzeyde ele almak gerekir: birincisi olayın kendisinin kavranamaz, ele geçirilemez çekirdeği, yani Gerçek'i; ikincisi ise Türkiye toplumunu kuran antagonizmaların yansıtıldığı ve yoğunlaştırıldığı düşman figürünün gösterileni olarak "Ermeniler." Birinci düzeyde olayın tekilliği, tarif edilemez acıları, açtığı derin yaralar dururken; ikinci düzeyde ise bir eş değerlikler zinciri -yani Ermenilerden Suruç'a, Suruç'tan Ankara Garı Katliamı'na uzanan bir bağvardır. Düşman kategorisi Türkiye'deki "politika alanı"nın açık kalmasını ve sürdürülmesini sağlayan, "politik alan"a ait bir kavramdır. Hâl böyle olunca, düşman kategorisinin kurucu işlevi ortadan kalkmadıkça politika sadece ve sadece imgesel bir düzeyde, yani ölme ve öldürme, ya sen ya ben düzeyinde sürdürülmekte ve politika alanından belirli grupların dışlanması zorunluluk hâline gelmektedir. Sınıflar ve cinsiyetler arası çelişkiler ve çatışmalar ise bu yukarıda belirttiğim koordinatlar çerçevesinde politikanın içine tercüme olmaktadır; şöyle ki, ezilme ve işçi sınıfından olma ve kadın olma durumları politik ifadesini, ancak düşman kategorisi uyarınca dışlananların arasında bulabilmekte, herhangi bir "liberal," "sosyal demokrat" politika yürütmek bile neredeyse mümkün olmamaktadır. Bütün bu bağlam içinde devletin rolü ise, politika alanının açık kalmasını sağlamak için, "düşman" kategorisini sürdürmek zorunda kalmaya indirgenmektedir. Bu söylediğim her ne kadar çelişkili görünse de, Türklere ait olan devletin bu kadar vurgulu bir etnik-modernci tonunun olması, üzerinde düşünmeye değer bir konudur. Türk Devleti'nin ısrarla kendi etnik-modernci köklerine tutunması Hegel'in din ve devlet ilişkisine dair söyledikleri bağlamında yeniden ele alınabilir. Türk Devleti bir tarafıyla modernci kökler inşa etmeye çalışırken öte taraftan bunun bedeli olarak etnik köklerini vurgulamak zorunda kalmakta ve bu da önümüze çifte bir açmaz çıkarmaktadır: ya etnik vurgudan vazgeçilecek ya da modernci kökler bırakılacak. Öyleyse, büyük harfli Devlet'in kendi içindeki, dinden etnikliğe oradan da politik olanın imkânsızlığına doğru olan -ve söylemeye bile gerek yok, teleolojik olmayan-, diyalektik hareketinde bir duraklama olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden İslam ve devlet üzerine olan genellemeler, örneğin Benslama'nın İslam'ın öznelerinde, geleneksel özne ile modern özne arasında bir takılma olduğunu söylemesi, Türkiye örneğinde durumu tam olarak yansıtmıyor. Burada Devlet'in dinle çelişkisinin modernci dediğimiz çözümünde de bir duraksama var ama öte yandan bunun diğer Müslüman ülkelerden

daha soyutlaşmış durumda olduğunu söyleyebiliriz. O hâlde, Hegel'in erdemini şöyle teslim edebiliriz: Oryantalist temalarla belirli benzerlikler taşısa da, Hegel, İslam'a farklı bir gözle, soyutun, Bir'in, evrenselin gözüyle bakmaktadır; teleolojik olmadan, dünyayı Bir olarak, evrensel olarak anlamanın bir yöntemini sunmuş ve aslında etnik-tikelciliğe karşı bir duruş sergilemiştir.

Türk Devleti'nde Hegelci modern sekülerizm ile dinin her karşılaşması, bu içkin olarak antagonistik olan tümelliklerin mücadelesi, hemen her zaman devletin bir tür modern öncesine -yani özgürlüğün somut tezahürlerini bile başından savan bir konuma- savrulmasına yol açmakta ve modern/pre-modern gerilimini Devlet'in kendi içine taşımaktadır. Bu da daha çok bürokrasinin bu hatlar uyarınca bölünmesiyle ve çatışan tümellikler alanı olarak politikanın modernci (Kemalist) ve pre-modernci (İslamcı) -ve tabii ki bu ikisinin melezi olan milliyetçi-ırkçı- konumlar arasında paylaşılmasıyla sonuçlanmaktadır. Sonuçta politik simgeselleşememekte, imgesel-ölümcül yükünden kurtulamamakta ve politiğin imkânsız olan statüsü bu imkânsızı imkânlı hâle getirecek "fanatizm"in politikayı belirlemesine yol açmaktadır. Ki bu, imkânsızı imkânlı hâle getirme, politiği politikanın altına yerleştirme hevesi, bir fanteziden başka bir şey değildir. Bu sosyo-simgesel fantezi toplumdaki çelişkileri, çatışmaları şiddet yoluyla bastırmaya, yok saymaya ve buna engel olduğunu farz ettiği ötekini, "düşman"ı ortadan kaldırmaya çabalamaktadır. Sonuçta imgeselin belirli oranda simgesele tabi olmasını gerektiren "temsiliyet" meselesi işlememekte, temsiliyetin yerini sürekli olarak her yerde hazır ve nazır bulunan *dışlama* almaktadır. Temsiliyetin kendisi de her ne kadar belirli bir ideal duruma gönderme yapsa da, en azından bir düzeyde çatışma ve uzlaşmazlığın kabulünü veri aldığı için politikanın alanını genişleten bir işlev görmektedir. İşte Türkiye'de olmayan budur! Temsiliyetin ve simgeselin imgesel üzerinde işlemesinin yokluğu modernleşmeyi modernciliğe, toplumsal antagonizmaların politikada var olmasını da bir kabuğa, içi boş bir performansa indirgemektedir.

Oryantalist olmadan, Oryantalizmin klişe temalarının ve tuzaklarının içine düşmeden ve tabii ki kültüralist olmadan ve "medeniyetler çatışması" gibi

sözde teorilere prim vermeden İslam'a ilişkin, İslam'ın içindeki *huzursuzluğa* ilişkin psikanalitik esinli -Freud ve Lacan'dan ilham alan- felsefi bir yaklaşım nasıl getirilebilir? Alberto Toscano, *Fantezi Olarak Fanatizm: İslam, Psikanaliz ve Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar* adlı yazısında bu soruya yanıt arıyor. Toscano, bu sorunun masum bir soru olmadığını ve belirli riskler barındırdığını belirttiğinde bir taraftan yukarıda saydığım yaklaşımlara -yani, Oryantalizm, kültüralizm, *medeniyetçilik*, vb.- karşı uyarıda bulunurken, bir taraftan da çok daha derin bir konuya işaret ediyor: İslam'ı kendi "hastalıkları"na, kendi "çıkmazları"na sahip tekil bir din olarak tanımlayıp Yahudi-Hristiyan geleneğinin tam karşısına yerleştirmek, onun evrenselin kendisini ifade ettiği biçimlerden birisi olduğu hususunu gözden kaçırmamıza neden olabilir. Buradaki uyarısı psikanalitik esinli felsefecilere ve felsefi esinli psikanalistlere olsa gerek. Çünkü, Toscano'nun, bu noktayı açımlarken Hegel'e başvurması öyle kolaylıkla üzerinden geçilebilecek bir konu değil. Toscano, her ne kadar ilk bakışta Oryantalist temalarla akrabalık gösteren hususları ele alsa da, aslında Hegel'in ilgilendiğinin evrensel ve tikel meselesi olduğunu, bu yüzden de bu semptomatik okumanın İslam'ı Bir'in kendisinin serüveninde bir yerlere yerleştirdiğini belirtir. Toscano, Hegel'in Devlet ile Din'in ilişkisini tanımlarken ve bununla ilgili akıl yürütmesini geliştirirken, tam da bu noktalar üzerinden ilerlediği için, İslam'daki *fanatizm* meselesinin de Bir'e yönelik tutkulu bir bağlılık olduğunu iddia eder. Hatta öyle ki İslami özneler bu işte aşırı ileri gidip somutun kendisini sollarlar ve somutun ortadan silinmesi somut özgürlüklere -ki şimdi bunları tek tek saymayalım- bir alan bırakmaz. Dolayısıyla Hegel, fanatizmi İslam'ın asli bir parçası olarak değil, Bir'in serüveninin içinden geçtiği bir uğrak olarak görür; Hegel'in bu görüşündeki radikalliği görmemek mümkün değil herhâlde. Hegel böylece İslam'ın bizatihi kendisini Bir'e yönelik bir strateji gibi tasarlayarak kültüralizme, Oryantalizme ve günümüzde popüler olan "medeniyetler çatışması" gibi özcü, sağ ve liberal görüşlere bir eleştiri sunar. Ama sorun şu: Bütün bu durum çerçevesinde, İslam'ın kendisine özgü, yani Din ve Devlet ilişkisinin tanımında, somut özgürlüklerle ilgili ve politika alanında ne gibi huzursuzluklar ve çıkmazlar hüküm sürmektedir? Aşırı genelleme eleştirileriyle muhatap olmamak için bu sorulara yanıt vermek gerekir. En başta şunu söylemeliyiz; Batı'da İslamiyet algısının şekillenmesi, felsefi ve siyasi düşüncenin biçimlenmesiyle ve psi-

kanalitik kavramların aynı süreçteki ortaya çıkış ve biçimlenişleriyle belirli bir etkileşim ve yakınlık içindedir. Fethi Benslama, bu sayıdaki *Adalet Uğruna Ölmek* adlı yazısında, kutsaldan sekülere doğru olan geçişin, Batı dünyası içindeki anlatımının aslında bir şeyi maskelediğini, bu sözü edilen "kutsal"ın "seküler"in içerisine kaydedildiğini -en azından Din'in kutsallığının yerini Devlet'in ya da Vatan'ın kutsallığının aldığı düzeyde-, belirttiğinde "seküler"in kendisini normatif olarak ele alan psikanalitik bir anlayışın Batı'nın birtakım fantezilerini tekrar etme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını söyleyen Toscano'yu desteklemiş oluyor. Kutsaldan sekülere, dinden devlete doğru olan geçiş Aydınlanma ideolojisinin kendi içinde sürdürdüğü ve evrensellik adı altında maskelediği eşitsizliklerin sürdüğünü gösteriyor. Ama, evrensel öte yandan da kendi olumsuzlamasını, kendisinin gerçekleşmesi hâlinde aşılması olanağını barındırdığı için sözü geçen düşüncenin radikalliğini de gözler önüne seriyor. Hegel'in, İslam'daki fanatizmle Fransız Devrimi'ndeki fanatizmi eş biçimli görmesi, bunun "zorunlu bir fanatizm" olmasının ötesinde tümünü evrensellik-tümellik terimleri içinde gördüğünü de ortaya koyuyor. Ve aslında söylemeye bile gerek yok ama, etnik-milliyetçi ya da kültüralist bir bağlamdan da kurtardığı anlamına geliyor. Benslama'nın, "kutsal beden"in (İsa'nın bedeni; *Corpus Christi*) "kutsal vatan"a dönüştüğü yönündeki tespiti -ki bunu şehitliğin, dinden vatan *uğruna* olmaya başlaması örneğini veriyor-, Hegel'in din ve devlet ilişkisinin modern anlamdaki dönüşümleriyle belirli bir paralellik arz ediyor: Din, fanatiklik boyutunda ele alındığında, soyut Bir'i dayatmakla ve buna dayanmakla birlikte öte yandan ise, buna inanan özneleri baştan beri politik bir din düzeyinde harekete geçmeye çağırarak Devlet'in tümelliğiyle çatışmaya, ona karşı durmaya da sevk ediyor. Dolayısıyla, devlet bir taraftan dini bu tümellikten caydırmaya yönelirken öte taraftan da kutsallığa ilişkin ne varsa kendi içine, kendi bünyesine katıyor. Türkiye'ye dönecek olursak, Türk Devleti'nin kendisini sürekli olarak dine karşı aşılamaya çalışması bir yanda dururken, hemen bütün dinî referansları kendi bünyesinde -gerektiğinde- işe koşması, din ve devlet ilişkisinin belirli bir uğrağını temsil etmektedir ve ayrıca sekülerizmin gelişiminde ayak bağı oluşturan din, yukarıda söz ettiğim yapısal "düşman" göstereninin en önemli ideolojik dayanağı olduğu ölçüde bu çıkmaz daha da şiddetlenmektedir.

Benslama'nın terimleriyle söyleyecek olursak, Ermeni Soykırımı'nda olan

henüz bir *hetero-cide* (ötekini-öldürme) iken, Suruç ve Ankara Garı Katliamlarında olan ise "kendini-ötekini-öldürme"dir (*auto-hetero-putting-to-death*). Soykırımda temel mesele, kutsallığı artık devralmaya hazır olan Devlet'in bünyesinden ötekinin/yabancının çıkarılması ve böylece modernleşmede, milli bir devlet olmakta yaşanan aksaklığın ortadan kaldırılması, yolun temizlenmesidir. Burada Türk Devleti'nin fantezisi, bir tür arileştirme aracılığıyla, ilerlemenin/duraksamasının yarattığı travmanın doğrudan doğruya ötekine, Ermeni'ye, aktarılmasıdır. Bizi bölen, parçalayan, geri bıraktıran, gelişmemize engel olan O'dur, kötü Onlardır. Aslına bakılırsa din ve devlet ilişkisinin o dönemki durumuna bakıldığında, bu ikisi arasındaki çatışmalı ilişkinin bir süreliğine askıya alındığı ve dinî söylemin Osmanlı moderncilerinin bir yedeğini oluşturduğu olgusu hafife alınmaması gereken bir konudur. Politika, bazen politiğin ortaya koyduğu çatışmaları acil durumlar oluştuğunda kendi lehine çevirebilmektedir. Hatta bu durumun, yani Türkiye özelindeki politik-politika ilişkisinin, dinî-milli melezi belirli bir aciliyet çerçevesinde kendi tümellik anlayışlarını mantıki sonuçlarına kadar götürmekten alıkoyduğu söylenebilir. Böylece, din ve devlet, kutsal ve seküler ayrımı politikanın sürdürülebilmesinin başlıca koşulu olan "düşman" göstereni söz konusu olduğunda ittifak yapabilmekte, ortak politikalar üretebilmektedir. Suruç ve Ankara Garı Katliamlarında olan ise; artık farklı türde bir yetkilendirme kaynağı olan (tamamıyla dinsel), herhangi bir evrensele gönderme yapmaya bile ihtiyaç duymayan (Ermeni soykırımı bütün vahşetine ve yarattığı yıkıma rağmen Türk modernleşmesinin bir uğrağını oluşturuyor ve hâlâ kendisini belirli bir evrensele atıfla tanımlıyordu; soykırımı gerçekleştiren ana kadronun laiklikle ve modernleşmeyle ilişkileri buna kanıt gösterilebilir) ötekini öldürmeyi kendini öldürmeyle çiftleyen yeni türde bir politikanın göstergesidir. Bu yeni politika, ister istemez Devlet'le de karşıtlık içindedir; konjonktürel ittifaklar olması (örneğin IŞİD'in AKP ile şu ya da bu düzeydeki bağları) bu gerçeği değiştirmez, çünkü olup biten şey İslami Bir'in Devlet'in Biri'ne zorla kendini dayatması ve bu ilişkinin yeniden oluşturulmasını talep etmesidir.

Bu sayıda Ermeni Soykırımı üzerine olan psikanalitik esinli yazıların tümünün ortaklaştığı bir konu var: konuşma. Konuşmak, konuşmamak, konuşa-

mamak, konuşturulmamak ve konuşturtmamak. Bu kelimelerin hepsi de dilin içindeki çeşitli olanaklara ve bunların engellenmesine gönderme yapıyor. Sansürün ve politik baskının hem açık şekilleri hem de içselleşmiş ideolojik biçimleri bu konuşma evrenini şekillendiriyor. Yine tüm yazıların ortaklaştırılabileceğini düşündüğüm bir husus daha var: bilinçdışının konuşmaya devam etmesi, susmaması. Sözler susturulduğunda, semptomlar konuşuyor. Nefes daralmaları, uykusuzluklar, kaygılar, kabuslar, önlenemeyen öfke patlamaları, dil sürçmeleri, belirsiz ifadeler... Semptomumda, O, yani bilinçdışı konuşmaya ve hakikatini açığa vurmaya devam ediyor. Bilinçdışını susturmanın bir yolu yok, o kendi bildiği yolda devam ediyor. Duyulsa da ya da henüz onu duyacak bir çift kulak olmasa da devam ediyor. İşte bu sayıdaki amacımız duyabilen, duyabilecek olan kulaklara hitap etmek; duymayanlar duymamaya devam edecekler. Bir taraftan Berdj Papazian, Irène Nigolian ve Shake' Topalian sözlerini söylerlerken, öte tarafta Zehra Eryörük, Murat Paker ve Zeynep Direk onları yankılıyorlar; bu karşılaşmanın sonuçlarının mütevazı bir ölçekte kalacağını belirtmek gerekiyor. Ermeni Soykırımı'nın hem Ermenileri hem Türkleri, hem de daha geniş anlamda söylersek Türkiyelileri ilgilendirdiği bir vakıa. Hepimiz bu olayın ele alınmasında, işlenmesinde ve anlamlandırılmasında farklı konumlara sahibiz. Kimseyi katil olmakla, kötü olmakla suçlamadan yapabileceğimiz şey, gelecekten gelen bir özgürlük ve eşitlik talebinin bu zor konuyu ele almamızda temel bir dayanak oluşturabileceğinin kabulüdür. Sadece Türk Devleti'nin yapacağı bürokratik bir "tamma"ya kendimizi sıkıştırmak zorunda değiliz, üstelik "tamma"nın pek çok türü olabilir; liberal bir bağlamda, etnik-tikelci bir tanıma Ermenilerin ve Türklerin hem o zamanki hem de şimdiki antagonizmalarını görmezden gelerek, kendimizi belirgin ve kısıtlayıcı bir tikelliğe hapsetmemize yol açabilir. Liberalizmin, kimlikçiliğin ötesine geçen bir tanıma ise özgürlüğün ve eşitliğin şu andaki varlığını bu sorunun ele alınışının içine taşıyacaktır. Bu kuşkusuz tek tek bireylerin kendi bilinçdışlarında hâlihazırda vücuda gelen soykırım kaynaklı meselelerini ele almaktan da öte yeni bir politik bilinçdışı kavramı inşa etmeye bizi zorlayacaktır. Liberal ya da bürokratik tanımanın verimsiz zincirine eklenebilecek başka bir tanıma da bunu salt bireysel bir olgu olarak görmek ve sadece üzüntülü, suçlu bir afekte teslim olmaktır. Oysa bu dergideki yazılar da dâhil, kitle/grup, otoriterlik, özdeşleşme, politika, soykırım gibi konulardaki yazı-

lara getirilebilecek bir eleştiri, toplumsal-politik olanın bilinçdışında doğrudan temsil edilmediğini vurgulamaktır -ki eğer böyle olsaydı psikanaliz bir tür "sosyoloji" olurdu- ve nihayetinde, bu bağlamda bilinçdışı temsiliyet ve politik bilinçdışı kavramlarının yeniden formüle edilmesini talep edebiliriz. Bu çerçevedeki eleştirimi, Toscano'nun bu sayıdaki yazısında belirttiği başka bir konuyla daha birleştirerek, bu tür tutumların -yani, savaş, soykırım gibi toplumsal olayların doğrudan bilinçdışında temsil edildiğini iddia eden yazılardaki tutumların- bilinçdışım etnikleştirip, tikelleştirme tehlikesini barındırdığını söyleyerek genişletmek isterim. Hâl böyle olunca bir Türk bilinçdışından, bir Ermeni bilinçdışından veya bunların kolektif olarak edinip sürdürdükleri yarı-Jungcu spekülatif kolektif bir bilinçdışından bahsetmek gerekir ki bu baştan aşağı yanlıştır. Yine Toscano'nun yazısında, Mladen Dolar'dan alıntıladığı Freud'a ait pasajda belirtildiği gibi, "Bilinçdışı ne bireysel ne de kolektiftir –bireysel bilinçdışı toplumsal yapıya dayanır, buna karşılık kolektif bilinçdışı tanımlanmış bir kolektivite, ait olacağı bir topluluk talep eder ama böylesi bir önceden verili topluluk mevcut değildir." Ve devamındaki şu satırlar çok önemli: "Bilinçdışı, tam da bu ikisi arasında, birey ile (bir özne hâline gelirken) ait olacağı grup arasındaki bağların kuruluşu sırasında 'gerçekleşir.' Aslına bakılırsa, bireysel veya kolektif bilinçdışı yoktur; bilinçdışı ikisi arasındaki bağlantıdadır." O hâlde, bu sorun, yani bilinçdışı temsiliyet sorunu, önümüzde durmaktadır. Bu sorunu atladığımız zaman, bilinçdışının ele alınmasının, analiz edilmesinin tekil sorumluluğunu politik olanın doğrudan bilinçdışında temsil edildiği gibi bir varsayıma dayandırmak ve buradan da birtakım politik mesajlar çıkarmak zorunda kalırız. Bunun başka bir sonucu ise politik çıkmazları doğrudan doğruya psikanalitik araçlarla, hatta bireysel psikanalizin kendisiyle çözmeye çalışmak olacaktır. Oysa Lacancı psikanalitik kavramlar doğrudan doğruya politiğin kendisinin bilinçdışı ile karmaşık bir ilişki içinde olduğunu söyleyerek antagonizmaları, imgesellikleri ve fanteziyi politik analizin başlıca unsurları hâline getirmektedir. Bu yol önümüzde açık duruyor.

Özgür Öğütcen



DOSYA:

Bir Yüzyıl Daha mı?



AHPARİG [1]

Gülten Akın, Ankara 2015

Henüz başlamamıştık
Bitirmişler

Sorularınızdan anladım
Eksiklerdi engellerim

Söz kolay
Şakımışım kuş gibi

Altı yıl köpeğinim dedindi
düzyollarda
Altmış yıl hayali bir sese havladım

Engebe en gebe
Şimdi başlayabilirim

Bileğin diyorum
Sol bileğin
Yüzüme sürerdin
Vedalaşırdık
Damarın damarıma
Bana bıraktığın buydu

Sarışındı öfkeli dağlardı
Öte yanı dingin

Mavi boncuklar taşırdı
Kadınlar için
Kendini biricik
Sanan kadınlar

Ben yoktum
Ben hiç yoktum
Elden ne gelir
Gitsemdi kalsamdı
Köle

1 Gülten Akın'ın *kitap-lık* dergisinde yayımlanan son şiiri - Mayıs 2015.

Çocuklardan
Çocuklarla kaldım
Korudum kolladım birer birer uçtular
Cezaevleri mi hastaneler mi

Yürüyorum
Kimselere değmeden
Kokularını duymadan
Onlar insan gibi kokmuyorlar
Kokularına korkularına
    tutsak olmuşlar

Birileri sarıp sarmalamak
        istiyor beni
Uyku vaktin geldi
Uyuya uyuya ölmelisin

İnadın anlamı yok
Ölünüyor
Ben bilmezden geliyorum

Ben bu dünyanın Alevisi olmalıyım
Yana yana tükenmediğime göre

Ahparig
Boylu boyunca
Yatırıldığın yer
Ömründe tek dinlenceydi
Dünyaya baktın ilk kez
Duru kaygısız
Soluğun bile ağırdı
Bıraktın gitsin
Ahparig

Anlamak

*Irène Nigolian**

Dilsiz

Dilsiz
doğdum
bir Pazar günü
bir zamanlar.

Biteviye
konuşuyorum sana
– ama duyamazsın ki
beni

Dilsiz
geldim dünyaya
eski bir başkentin
güneş kırıkları altında.[1]
(Marine Petrossian, 2003)

Ermeni Soykırımı'nın yüzüncü yıldönümüne ayrılmış olan Türkçe bir yayına ilk kez katkıda bulunuyorum. Böyle bir tecrübe, benim gibi Ermeni asıllı bir psikanalist için gerçekten kaygı verici bir tuhaflığa sahip. Bir tabuya dokunmanın, "aynanın diğer tarafında" bulunmanın uyandırdığı kaygıyla karışık, insanın canını yakacak kadar tanıdık ama yine de tek kelimenin edilmedi-

* inigolian@bluewin.ch

1 Şiir Fransızcadan Türkçeye yazının çevirmenleri tarafından çevrilmiştir.

ği içsel bir alanda akıbeti belirsiz bir yolculuğa çıkıyor olmanın verdiği garip bir endişe duygusu bu. Ve her şeyden çok bir rahatlama ve özgürleşme duygusu; insanı ruhun dehlizlerine hapsederek her türlü öznelleştirmeden mahrum bırakan tabuları bir kenara bırakma ve gerçeği inkâr etmekten vazgeçme cesaretini gösterebilen kimi danışanlarımızla paylaştığımız türden bir rahatlama ve özgürleşme duygusu. Çünkü özgürlük ve cesaret birbirinden ayrılamaz.[2] Acı verici ve gurur kırıcı oldukları için düşünceleri itiraf etmek mümkün olmayabilir, ama yine de özgürce düşünme cesaretini, ruhsal gerçekliği kabul etme ve bu ruhsal gerçekliği bir parça olsun başkalarına -analiste ya da analizana- aktarabilme cesaretini göstermek gerekir. Giriştiğimiz işi bu kadar zorlu ve aynı zamanda bir o kadar insanca kılan da budur.

Ben de bu bakış açısından hareketle, Ermeni Soykırımı'ndan bu yana geçen yüz yılın sonunda soykırımın doğurduğu psişik sonuçlar nelerdir, bunu irdelemeye çalışacağım.

Kısa bir süre önce Cenevre'de gerçekleşen bir psikanaliz kolokyumunda, biri Primo Levi'nin "Bunlar da mı İnsan?" adlı eserinden şu kısmı alıntıladı: "Anlamak demek bir bakıma aklamak demektir. Belki de bu yüzden olanlar anlaşılamıyordur, hatta tam da bu yüzden olanların anlaşılmaması gerekir. Nitekim birinin kararını ya da davranışını "anlamak" demek (ki kelimenin etimolojik anlamı[3] da bu yöndedir) bu kararı ve davranışı kendi içine koymak, bu davranışın ve kararın sorumlusunu kendi içine koymak, kendini onun yerine koymak ve onunla özdeşleşmek demektir."

Bilimsel oturumun sonunda ünlü bir İngiliz meslektaşımın kurduğu bir cümle uzun süre yankılandı: "Levi'nin yazmış oldukları bir psikanalist için kabul edilemez!" Dahası, kendini bilinçli olarak konumlandırmanın tercih edildiği fikri artık kabul görmeyen bir fikir. Anna Freud'un (1990) benliğin savunma mekanizmaları üzerine yapmış olduğu çalışmalardan da bildiğimiz gibi saldırgan ile özdeşleşmek, ruhsal travmaların en çok korkulan sonuçlarından biridir. Bu özdeşleşme bilinçdışı bir mekanizmadır ve kurbanla cellat arasında -kurban bunun farkında olmadan- "gizli" bir bağ

2 "Ne özgür olmadan mutlu olunabilir, ne de cesur olmadan özgür." (Périclès, M.Ö. 5. yy).

3 Fransızca "comprendre" (anlamak) fiilinin etimolojik anlamı [ç.n].

kurar. Aynı zamanda, bu özdeşleşmede kurban, celladın taşıması gereken suçluluk duygusunu onun yerine bilinçsiz olarak taşır.[4]

Bu olayın yankısı, *74. Fransızca Konuşan Psikanalistler Kongresi*'nde tartışmaya açılan başka bir soruyu hatırlatıyor. Soru şu şekilde ortaya konmuştu: Daha sonraki kuşaklar için travmanın boyutları ne olursa olsun, kişisel bir travma için yapılan analiz kitle imhası gibi bir olguya ve bu olgunun kuşaklar boyu aktarılmasına uygulanabilir mi? Eğer cevap evet ise, bu hangi kavramsal araçların yardımı ile yapılabilir? Kendileri de Yahudi Soykırımı'nın varisi olan iki raportör, Sylvie ve Robert Asséo (2013), Yahudilerin İkinci Dünya Savaşı sırasında yok edilmeleri sürecini psikoloji bağlamında tanımlamak için orijinal bir kavram önerdiler: "kendinin yasını tutmaya zorlanma" [*contrainte au deuil de soi*]. "Zorlama" kelimesi, doğal akışında giden kaderin kişinin kendi yok oluşuna doğru zorla çevrilmesini akla getirdiği için (ki bu, kişinin kendi ölümünden başka bir şeydir), kelimenin bu bağlamda tercih edilmiş olması boşuna değildir. Yasa boğulmuş olan dil, insan yıkıcılığının bu daha önce görülmemiş biçimlerini tanımlayacak sözcüklerden yoksundur. Hâl böyle olunca, benzer bir zorlama süreci dilde de gerçekleşir. Yeni sözcükler uydurmak zorunda kalırız ve kimi sözcüklerin kaderinin ve genel anlamlarının nihai olarak yön değiştirdiğini görürüz, sanki dili yaralamışız da izi kalmış gibi.[5]

Soruyu diğer kutuptan sormak da aynı ölçüde allak bullak edici: "Soykırım çiftinin," yani cellatlar ve kurbanlar çiftinin torunları psikanalitik bir tedavinin faydalarından istifade edebilecek durumdalar mı? Ve bunun için gerekli koşullar nelerdir?

Fransız bir psikanalistin, Türk meslektaşları ile birlikte gerçekleştirdiği didaktik tedavi deneyimi hakkındaki şaşırtıcı tespiti geldi aklıma. Türk

4 Bu olgunun abartılı bir örneğine 1974 yılında Birleşik Krallık'ta gösterime girmiş olan Liliana Cavani'nin "Gece Bekçisi" adlı filminde rastlıyoruz. Atom Egoyan'ın 2002 yılında vizyona girmiş olan "Ararat" filmini de unutmamak gerekir. Başroldeki kadın karakterlerden biri Ermeni Soykırımı'nın resmî olarak inkâr edilmesini ifşa ederken, kendi özel yaşamında inkârcı bir tutumu benimsediğinin farkında değildi.

5 1944 yılında Raphael Lemkin tarafından icat edilen "soykırım" (génocide) kelimesi, ya da Gregorio Kohone'a göre mecazi olarak iki anlama sahip kelimelerin gerçek bir karikatürü olan "fırın" (four) kelimesi. [Fransızcada "four" kelimesi fırın anlamında kullanılırken diğer yandan başarısızlık anlamına da gelmektedir (ç.n).]

psikanalistlerin hepsi, analiz sürecinin belli bir safhasında aynı zorlukla karşılaşıyorlar ve bu zorluk onları süreci derinleştirmekten ve gerçek bir düşünme özgürlüğüne ulaşmaktan alıkoyuyordu. Fransız psikanalist de, analiz esnasında yaşanan bu garip zorlukla, Türkiye'de Ermeni Soykırımı'nın reddinin kurumsallaşmış olması arasında bir bağ kurulup kurulamayacağını soruyordu kendi kendine. Yakın zamanda birkaç Türk asıllı psikanalist ile gerçekleştirilen teatiler bana bu anlamda çarpıcı görünüyor. Söz konusu teatide, sohbet çabucak beklenmedik bir yöne sapıyor ve Türk asıllı meslektaşlar yaşadıkları duygu yoğunluğuyla birlikte gözyaşları içinde kalırken, bu durum Ermeni asıllı muhatapta da garip bir yankı buluyordu (bu gözlem Ermeni asıllı başka psikanalistler tarafından da teyit edildi).

Ermenistan'da analiz eğitmeni olarak yaşadığım tecrübe, hem danışanların hem de eğitmenlerin benzer bir zorlukla karşılaştıklarını gösterdi. Söz konusu danışanlar ve eğitmenler soykırımdan kurtulanların torunlarıydı fakat eğitmenler Ermeni diasporasından geliyorlardı. Genç Ermeni meslektaşlarla yapılan çalışma, diasporadan gelen Ermeni eğitmenler için kendi Ermeniliklerinin sağlığına kavuşması ve kendileri tarafından tekrar benimsenmesi gibi bir anlam kazanıyordu. Bu da, analiste özgü bilinçdışı hesaplar için danışanları narsisistçe kullanmak, Ferenczi'nin ifadesiyle (2001a) "dili bulandırmak" ve analiz çiftini bu bulanıklığa hapsetmek anlamına geliyordu.

Öte yandan, Erivan'da travma hakkında yapılan psikanaliz tartışmaları esnasında, detaya girmeden bahsedilen korkunç hikâyelerden (hatta görüntülerden) başlayıp, hiçbir söze gerek bırakmayacak kişisel tanıklıklara kadar varan duygusal geçişler kaçınılmaz olarak yoğun bir travmaya sebep oluyor ve düşünceyi felce uğratıyordu. Hâl böyle olunca, mesleki buluşmanın gerçekleştiği sahne, Sigmund Freud'un "güncel nevroz" kavramı anlamında, "güncel" bir dramın sahnesine dönüşüyordu.

Bu gözlemler ışığında, kitleleri insanlıktan çıkaran son derece eski ve bir o kadar da güçlü düğüm noktalarının var olduğunu; ne yaparsak yapalım, kimi özneleri (ya da konuları) veya kimi insan gruplarını tekrar analiz alanına taşıma teşebbüsünün bu yüzden başarısızlığa uğradığını varsayabilir miyiz?

Nitekim soykırım sürecinde, yaşayanların ya da ölülerin insanlıklarından

çıkarılması [*déshumanisation*], hatta onlara dışkı muamelesi yapılması [*fécalisation*] somut olarak yok etme aşamasına geçmeden önceki kaçınılmaz koşullardan biridir. Bu da simetrik olarak, kurbanların kolektif hafızasında cellatların insanlıktan çıkmasına, onların korkunç, kana susamış yaratıklara dönüşmesine karşılık gelir. Nasıl bugün hâlâ Anadolu'da Ermenilere sadakatsiz, hain ve dünya kadar hazine sahibi gözüyle bakılıyorsa, elinde satırıyla gözü dönmüş Türk kasabı imgesi de Ermenilerin çocukluk hatıralarına musallat olmuştur (Marchand ve Perrier, 2013).

"İnsanın içindeki insanlık dışı şey" gibi bir hipotezi bugün savunmak zor. Yalnızca psikanalitik bakış açısından değil aynı zamanda felsefi açıdan da savunmak zor. Buna rağmen, Ermeni Soykırımı'nın yürek parçalayan "özgüllüğü;" yani Modern Türk Devleti'nin temeline yerleşmiş inkâr, soykırım politikasının inkârı, bu insanlıktan çıkma tablosunu 100 yıl sonra hâlâ özel bir biçimde koruyor.

Ben bu biçimi "Ermeni-Türk Kimerası" olarak adlandıracağım. Michel de M'Uzan'ın kimlik üzerine yaptığı çalışmaların (2008) aklıma getirdiği bu metaforu, bilinçdışında şekillenen, korku uyandırıcı bir kurguyu ifade etmek için kullanıyorum. Bu temel ilkeyi anlamak için inkâr mekanizmasına doğru kısa bir teorik gezintiye çıkmak gerekiyor.

Sigmund Freud, 1927 yılında fetişizm üzerine yazdığı yazıda, gerçeği inkâr etme mekanizmasının net bir tasvirini veriyor. Freud'a göre çocuk, iğdiş edilme korkusu yüzünden, aslında pekâlâ algıladığı bir şeyi, yani annenin penisinin olmadığı gerçeğini öğrenmeyi reddeder. Algı bir yandan muhafaza edilirken diğer yandan terk edilmiş olur. Bunun anlamı da şudur: İnkâr, doğal ve ayrılmaz sonucunu, yani bölünmeyi de beraberinde getirir.

Freud'un bu kavramını en iyi geliştirmiş Fransız yazarlardan biri Michel Fain'dir. Fain'in başarısı, olumsuzlama [*la négation*] ile psişik yaşamın kaynağında yere alan inkârı [*déni*] karşıt olarak düşünmüş olmasıdır (1992).

Yazarımıza göre inkâr, Lacan'ın "gerçek" [*réel*] kavramına yakın bir anlamdaki "kaba gerçeklikten" [*realité brute*] kaynaklanan kaygıya cevap olarak şekillenir. Bu da iğdiş edilmenin sembolik olarak değil, gerçek ve somut bir tehdit olarak algılandığı anlamına gelir. Bu tip kaygı, yapıcı tehlike sinyali iş-

levi gören kaygının tersidir. Ve bu kaygı, kaygı verici bir olaydan doğan ve bu olayın varlığını ve etkisini inkâr eden bir benliğin şekillenmesinden kaynaklanır. Hâl böyle olunca, burada herhangi bir şeyin bilincine varmak mümkün değildir.[6] Bu savunma bir çeşit kısır döngüye yol açar, çünkü zayıf bir nokta üzerine -yani benin dışındaki gerçekliğin inkârı üzerine- kuruludur ve mevcut inkârın boyutları arttırılarak savunmanın sürekli olarak güçlendirilmesi gerekir. Fain'a göre bu mekanizma, "güneş gözlüğü takmak yerine tek gözlü olmayı tercih etmeye" benzer. İnkârın daima beraberinde getirdiği duygu, ölüm dürtüsüne bağlı yıkıcı nefrettir. Bu tip duygu, yapıcı nefretin tam zıddıdır. Yok saymanın tesis edilmesi sırasında, nesne bu yapıcı nefretten doğar.

Hatırlatmakta fayda var: Sigmund Freud'un temel kavramlarından olan olumsuzlama, çocukta gerçeklik algısının ilk kez ortaya çıktığı ana işaret eder ve bu gerçeklik algısı da iki ilkel dürtüden, sevgi ve nefretten hareketle ortaya çıkar. Olumsuzlama, varlığa dair yargıların işleyişini düzenler, yani ilk tanıma sürecini başlatır. Bu ilk tanıma sürecinde çocuk hem herhangi bir nesneyi hem de nesneye bağlı olarak kendini tanır ve başkalık ilişkisinin ne olduğunun ayırdına varır. Sonuç olarak olumsuzlama, zihinsel işlev aracılığıyla içeri ve dışarı arasındaki, gerçekle gerçek olmayan arasındaki, nesnelle öznel arasındaki ayrımı tesis eder ve gerçeklik ilkesi ile sembolik gücün psişeye yerleşmesini sağlar.

İnkâr âleminde ise gerçeklik devre dışı bırakılır ve bu durumdan doğan bölünme, idealleştirme ve hayalle gerçeğin birbirine karışması bu âlemde hüküm sürer. Öznenin varlığı özgüllüğünü yitirir; çocuğun, özellikle kendi kökenlerini keşfetmeye yönelik merakı etkisiz hâle gelir ve bilgi ve yaratıcılığın yolu tıkanır.

Burada psikozun değil, Fain'in (1982) "kendini inkâr ortaklığından hareketle tanıma" olarak adlandırdığı, analizanın çocuklukta temas ettiği ilk çevresini de kapsayan şeyin doğru bir tasvirini yapmaya çalışıyoruz. Bu klinik gözlemler de bu anlamda benim konum için önem taşıyor.

Psikanalitik çalışmada, inkârın yorumlanmasının diğer bütün içeriklerin

6 Kolektif bağlamda şu benzetme kaçınılmaz: Soykırımın akabinde bir Türk devletinin ortaya çıkışı kurucu travmatik olaydır ve bu olayın hem varlığı hem de etkileri inkâr edilmiştir.

yorumlanmasına nazaran önceliği vardır -umarım uzun süre boyunca da bu böyle devam eder- çünkü bu mekanizma, anlamı parçalarına ayıracak güçlü bir araç görevi görür. Eğer bu yıkıcı mekanizma psikanalist tarafından anlaşılmaz ve yorumlanmazsa, analiz çifti de "kendini inkâr ortaklığından hareketle tanıma" dediğimiz şeyin ortaya çıkmasına sebep olabilir.

Yazarımız, böyle durumlarda "yorumlamanın amacının, analizanın ağzından ebeveyne gerçeği söyletmek olduğunu" öne sürüyor[7] ve şöyle devam ediyor:

> Kolektif psikoloji aracılığıyla analiz edilen benlik, her şeyden önce benin dışındaki bir örgütlenmeye bağlıdır ve bu örgütlenme Freud'un "ben nesnesi" olarak adlandırdığı nesnenin üzerine kuruludur. Bu durumda benliğin karmaşıklığı bu nesnenin karmaşıklığına bağlıdır. Çünkü benlik, gerçekliğe temas ettiğinde değil, nesnenin kurduğu gerçekliğe temas ettiğinde biçimlenir. (Fain, 1982, s. 155-156).

Bir miktar karmaşık olan bu teorik gezintinin sonunda, Ermeni Soykırımı'nın Türk devleti tarafından inkâr edilmesinin sonuçları şu şekilde görünmeye başlıyor: Soykırımın iki başkişisi için de nesne (yukarıda bahsettiğim, Freud'un "ben nesnesi" anlamındaki nesne) aynıdır. Bu da "Ermeni-Türk Kimerası" adını verdiğim şeydir. Bu kolektif içsel nesnenin ayırt edici özelliği, insani sınırları aşan bir korkunçluğa sahip olması ve tamamıyla bulanık olmasıdır (bu bulanıklığa zaman ve mekân bulanıklığı da dâhil). Nesnenin bileşenlerinden herhangi birinin kimliğini tespit etmek mümkün olmadığı gibi roller de sürekli tersine döner. Bu da, bir Möbius şeridi misali, altüst edici ve neredeyse büyüleyici bir etki yaratır.

Bugün Anadolu'yu ziyaret eden biri için bu etki kaçınılmazdır. Kanıt olarak da bir anımı anlatayım. Akdamar Kilisesi'nin dibinde, oralı bir rehberle sohbete koyulduk. Bugün hâlâ ayakta olan nadir Ermeni eserlerinin üzerindeki resmî tanıtım yazılarından bahsediyorduk. Yazılarda tarihî eserlerin kökenine dair tek bir kelime dahi edilmiyordu. Oysa her yanı haçlarla ve on

7 Fakat gerçeğin açığa çıkması için de öncelikle anlaşılabilmesi gerekir –ki bu da çoğunlukla analistin yardımıyla gerçekleşir.

beş yüzyıldır kullanılmakta olan bir alfabenin harfleriyle kaplı olan bu tarihî binalar "Benim kökenim belli!" diye haykırıyordu. Durumun böyle olmasından biraz rahatsız olan bu pek sempatik adam, bir ara bana "Neden Ermeniler dünyanın dört bir yanına dağılmış olarak yaşıyorlar?" diye sordu. Bu soruyu soran pekâlâ ben de olabilirdim! İki tarafın da birbirini anlamadığı, birbirini delirttiği, fakat iki taraf için de önemli olan bu sağırlar diyaloğu garip bir ayna etkisine sebep oldu. O anda gerçekleşen şeyin bilincine varmak, kimlik karmaşasının kendini göstermeye başladığı anlamına gelir. Bu aşama, Kimera mekanizmasının yeniden insani niteliğe bürünmesinde kaçınılmaz ve zorunludur. Çünkü iki tarafın da torunları aynı delilikten mustariptirler; kara deliğe doğru çekilirken aynı şiddete maruz kalırlar. Bunun nedeni de en baştaki soykırım projesinin bile bile üstünün örtülmesidir.

Ermeni toplumunun bugünkü Türkiye toprakları üzerindeki kadim tarihi inkâr edilince, Ermeniler âdeta hokus pokusla Kürt ve Türk'e dönüşüveriyorlar. Demek ki bu halklar birbiriyle ikame edilebiliyor. Zaten savaşın yarattığı kargaşadan istifade ederek sivil Türk halkına zulmeden de Ermeniler değil mi? Bunu bütün dünyanın gözünde onaylamak için sınırın hemen diğer tarafına Erivan'daki soykırım anıtına paralel bir anıt inşa etmek yeterli oluyor.[8] Gelibolu Savaşı'nın yüzüncü yıl anma törenlerinin soykırımın yüzüncü yıl anma törenleriyle aynı gün düzenlenmesi ve bir de Ermenistan cumhurbaşkanına resmî davet gönderilmesiyle, Türk hükümetinin dozunu arttırarak yürüttüğü inkâr politikası tablosu tamamlanmış oluyor.

Ermeni tarafı da bu tutum karşısında verilebilecek tek cevabı vererek soykırımın varlığını tasdik ediyor ve bu tasdikin dozunu arttırıyor. Bu da bir dizi yan etkiyi beraberinde getiriyor. Kültürel ortam kaba saba, sert, yüzeysel konularla dolup taşıyor. Ermeniler -kimi zaman mazoşistçe- kendi içlerine dönüp, kendilerini dünyanın geri kalanına kapatıyorlar. Ölülere karşı neredeyse kendini kaybedercesine bir saygı duyuluyor ve bu da yaşayanlara zarar veriyor.

İnkârın aşırıya vardırılmasına cevaben tasdikin aşırıya vardırılması, or-

8 1991 yılında bağımsızlığını kazanan Ermenistan'la Türkiye arasındaki sınır, Türkiye'nin Yukarı Karabağ sorununda Azerbaycan'a resmî desteğini göstermek amacıyla, Türkiye'nin almış olduğu tek taraflı bir kararla 1994 yılında kapatıldı.

tadan kalkmayan bir parazit bariyeri yaratıyor. Hiçbir şeyin geçmesine izin vermeyen bu sınır karşımıza dikilip sessizliğin tesis edilmesine, sorgulamanın yerleşmesine, ruhsal gelişmenin sağlanmasına ve bilinmeyene kendimizi açmamıza engel oluyor. Ve her şeyden çok da unutmaya izin vermiyor!

Buna ek olarak, ortak tarihsel geçmiş ve bu geçmişin yukarıda anlatmış olduğum sonuçları, dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan dört Ermeni topluluğu için bir kimlik köprüsü işlevi görüyor: Türkiye'de yaşanan olaylardan etkilenmemiş, eskiden SSCB, bugünse Ermenistan olarak adlandırılan topraklarda yaşayan Ermeniler[9]; esas olarak soykırımdan kaçanların ve onların torunlarının oluşturduğu diaspora Ermenileri; hâlen Türkiye'de yaşayan Ermenilerden oluşan küçük Ermeni cemaati; ve son olarak, Ermeni olduklarını hiç bilmemiş ya da hayatta kalmak için gerçek kimliklerini saklamış, yeni yeni keşfedilmeye başlanan "gizli" Ermeniler (Çetin, 2004).

Oysa yukarıda saydığımız tüm bileşenler; sessizlik, eksiklik ve belirsizlik düşüncenin doğuşu için vazgeçilmezdir. Bir yas tutma süreci ya da psikanalitik bir sürecin tesis edilmesi, sessizlik olmadan nasıl düşünülebilir?

Ermeni-Türk Kimerası'nın, antropolojik bir ölüm figürünü temsil ettiğini düşünmek yanlış olacaktır. Tam tersine, bu şekilde tasvir edilen şey ölümün inkârıdır. Çünkü ölüm, tıpkı unutmak gibi, insan kaderinin bir parçasıdır ve önüne geçilemez. Soykırımın yüzüncü yılı vesilesiyle, Ermeni Kilisesi'nin, soykırımın kurbanı olan bir buçuk milyon Ermeni'ye azizlik payesi verme kararı bu olguyu gayet iyi açıklıyor ve hayatta kalanların çoğunun soyağacında ölümün ne kadar özel bir yer tuttuğuna dair çok şey söylüyor.

Sigmund Freud, 1929 yılında yazdığı "Uygarlığın Huzursuzluğu" kitabında, eski ruhsal izlenimlerin benliğin ilk hâlinde nasıl muhafaza edildiğini anlatır. Bu ilkel benliğin psişik özelliklerinden biri, sentez yetisinin zayıf olmasıdır ve bu yüzden bu benlik hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz.

Üst üste binmiş ve çok küçük detaylarla dolu bu birincil izlenimler, dönüştürülemedikleri için başlangıçta nasıllarsa o şekilde muhafaza edilir. Bu

9 Bu grup Sovyet rejimi altında, başka birçok şeyin yanında Ermeni Soykırımı'nı da inkâr eden katı devlet diliyle tanıştı. Ermeni Soykırımı, dönemin Sovyet rejiminin gözünde milliyetçiliği körükleyebilecek araçlardan biriydi. Bu inkâr 1965'ten itibaren, özellikle yerel güçlerin çabalarıyla, kırılmaya başladı.

izlenimler, birincil çevrenin uyarma seviyesini içsel uyarılmaların derecesiyle karışmış hâlde, kolaylaştırma [*frayage*] biçiminde korur. Tıpkı günün kalıntıları ve dönüştürülmemiş görünür malzeme gibi. Ferenczi'ye göre (2001b) bu malzeme ve kalıntılar, rüyada yaşanan travmanın alametifarikasıdır. Nitekim Fain de rüyada ortaya çıkan bu "fotoğrafik" ürünlerden hareketle tek gerçek hafızamızın beden hafızası olduğunu söyleyecektir.

Psikanalizde, yukarıda tasvir ettiğimiz gibi hayali bir şeyin [Kimera] ortaya çıkışına benzeyen, travma kaynaklı en az iki patolojik durum modelinin olduğunu biliyoruz. Her iki vaka da öznenin dışarıdan yoğun bir istilaya uğramasının ardından ortaya çıkar ve bir anlamda, ilk kez tecrübe edilen aşırı derecede travmatik bir durumun anısının, kendini temsil edebilme yetisinin ortaya çıkmasından önce saklandığını ifade eder.

Bu vakalardan ilki Ferenczi'nin tasvir ettiği (2001b) vakadır: ağır bir travmatik olayın ardından kendilik duygusunun yok olması ve psikosomatik olarak çökme durumu. Diğeri ise Fain'in tasvir ettiği vakadır: sürekli olarak ölümcül uyarımlar zerk eden bir çevrenin, uyuyamayan bir bebeği sallayarak sakinleştirmesi.

Tasvir edilen iki durumda da, bir yanda henüz hazır olmayan ya da olgunlaşmamış bir özne; diğer yanda iktidar ve güç bakımından baskın ve aynı zamanda (zımnen veya açıktan) ölüm ya da yokluk mesajı getiren bir çevre ya da bir nesne vardır. Her iki durumda da özne ve çevre/nesne şiddetli bir şekilde çarpışır.

Ferenczi'nin tasvirinde, kendilik böyle bir travmanın etkisiyle "tıpkı bir un çuvalı gibi" başlangıçtaki biçimini kaybeder. Aynı şekilde, Winnicott'ın "holding" kavramının tersine, uyuyamayan bebeği tutan da psikolojik açıdan var olmayan bir anne değil midir? İnsanlıktan çıkarma olarak ifade ettiğimiz şey burada kendiliğinden açıktır! Şiddetli bir otomobil çarpışmasına benzeyen bu şokun ardından, özne ve çevresi arasındaki bütün sınırlar kaybolur ve bu durum belli bir süre devam eder. Sınırların kaybolmasıyla birlikte, canlı bedenle metal parçaları birbirine geçer, kendilik yabancı nesnelerle karışır ve kendini muhafaza etme işlevleri tehlikeye atılmış olur.

Burada çocuğun bedeninin tamamı merkezî bir yer tutar ve çocuğun

bedeninin uzamda yer etmesi, hareket kabiliyetinin düzenlenişi ve algı yatırımları derinden etkilenir. Bu da Jacques Press'in (1999) "algının itkilendirilmesi" [*pulsionnalisation de la perception*] dediği duruma karşılık gelir.

Bedenin mekânda hareketsiz kalmaya zorlanması ve fiziksel olarak kaçışın imkânsız olması, tasvir ettiğimiz durumlara bir de hapishaneye benzer bir boyut katıyor ve bu da düşünceyi tüketiyor. Hâl böyle olunca, özne kendisini mekân-dışında ve zaman-dışında buluyor. Kimi zaman analist de öyle!

Sonuç

Yukarıda açıklamaya çalıştığım karşılıklı delirme/yabancılaşma durumundan kurtulmanın yollarını düşünmeden bitirmek olmaz elbette.

Filozof ve psikanalist Hélène Piralian'ın (1994) analiz ettiği Hitchcock filmi "Kapri Aşıkları"nı örnek olarak almak istiyorum. Filmde, evin beyine âşık olan bir kâhya kadının, evin hanımını küçük dozlarla zehirlemesi ve hanımın yavaş yavaş delirmesi anlatılıyor. Her akşam hanımın yatağına -sonradan araklanmak üzere- küçük bir Jivaro kafası konuyor (hikâye Avusturalya'da geçiyor) ve böylelikle Jivaro kafasının varlığı sistematik olarak inkâr edilmiş oluyor. Tipik bir Hitchcock hikâyesi olan bu senaryoda, kurbanın ruhsal durumunun ağırlaşmasında inkârın oynadığı merkezî rolün altı çiziliyor, fakat aynı zamanda hikâyenin çözülmesinde ve gerçeğin ortaya çıkmasında üçüncü bir kişinin gördüğü işleve de vurgu yapılıyor.

Ermeni güçlerinin, Ermeni Soykırımı'nın dünyanın farklı ülkelerinde resmî olarak tanınması için giriştikleri çetin mücadele böyle bir üçüncü makam oluşturmayı hedefliyor. Bununla birlikte bu arayış, inkâr makinesinin yönlendiricisinin içine çekiliyor ve tarihsel gerçekliğin tanınması, modern dünyanın jeopolitik ve ekonomi masasındaki bir pazarlık aracına dönüşüyor. Böyle olunca da üçüncü kişinin rolü mahvoluyor, hatta yozlaşıyor! Dış mercilerden karıştırdığın haltları teyit etmelerini beklemek, inkâr oyununun içine çekilmeye neden oluyor ve alttan alta işleyen bu psikolojik mantık karşısında mücadelenin siyasi mantığı darmadağın oluyor.

Travma sonrası oluşan etkilerde topluluğun nasıl bir öneme sahip olduğunu Ferenczi'nin çalışmalarından biliyoruz. İçinde yaşadığı çevreye duyduğu

güveni tamamıyla kaybetmesi ve dünyada yapayalnız ve kaderine terk edilmiş olduğu hissine kapılması, öznenin "geri çekilmesini" ve travmaya gösterdiği direncin yok olmasını körüklüyor.

İyi de burada hangi topluluktan bahsediyoruz? Üçüncü kişinin soykırım ikilisinin dışında yer alması mümkün mü? Oidipus karmaşasının ve kültürün mirasçısı olan, sembolik bir üçüncü kişinin ortaya çıkıp Kimera'nın yaptığı büyüyü içeriden müdahaleyle etkisiz hâle getirmesi gerekmez mi? Hrant Dink'e göre (2009), bu konuda ilerleme sağlamak adına dünya güçlerinin soykırımı tanımak için birbirleriyle yarışa girişmesi aslında korkunç bir tuzağa işaret ediyor. Ben de bu anlamda Dink'e katılıyorum.

Psikanaliz bize, Freud'un meşhur ifadesiyle, yorulmak bilmeyen Eros'un temsil ettiği bağ kurma gücünü öğretti. Başka hangi güç bu kadim nefreti söndürebilir? Cengiz Aktar, 2008 yılında 30.000 Türk tarafından imzalanan "Ermenilerden Özür Diliyorum" kampanyasından bahsederken, nasıl bu kampanyanın inkâr duvarında kapanmayacak bir gedik açtığını anlatıyor. Ancak, inkâr söylemini hükümsüz kılabilmek için bu hareketin iki tarafta da karşılık bulması ve iki tarafça da kabul edilmesi gerekiyor.

Çünkü inkârın ortadan kaldırılması, iki taraf için de yeni bir travma döneminin başlangıcını temsil ediyor ve herhangi bir çözüme varmadan önce yeni bir kuluçka dönemine girmeyi gerektiriyor.

İki halkı da tozlu ağına düşürüp elini kolunu bağlayan bu baş belası günah bir gün dağılacak olursa; insan haysiyetinin gırtlağına sarılmış olan Ermeni-Türk Kimerası bir gün aniden ellerini çekecek olursa -ki bu artık pekâlâ mümkün-, işte o zaman, soykırım felaketinin yarattığı asıl psikolojik yıkım bütün çıplaklığıyla kendisini gösterecektir.

Ancak bu "sıfır" noktasından hareketle zamanı tekrar başlatmak gibi devasa bir işe girişilebilir; ancak bu noktadan hareketle hafıza ve tarih yeniden ihya edebilir, kimlikler ayrıştırılıp yeniden benimsenebilir ve -son olarak da- iki halk arasındaki hakiki bir buluşma ancak bu noktadan hareketle mümkün kılınabilir. Evet, bunu umabiliriz.

Bütün bunlar bugün rüya gibi görünebilir. Bununla birlikte, bağ kurma süreci yola çıktı ve takip edilebilecek yollardan biri de psikanaliz; hem bu

sürecin ilerleme kaydedebilmesi için hem de herkesin ötekini anlamaya ve diyaloğa öncelik verip bu kararın sorumluluğunu alabilmesi için.

Yeni insanlık dramlarına sahne olan bugünün dünyasında, gerçekliği rüyalar sayesinde kavradığımızı ve dönüştürdüğümüzü bir psikanalistten başka kim hatırlatabilirdi zaten!

Fransızca orijinalinden çevirenler: Bilun Konyar & Barbaros Yanık

Kaynakça

Aktar, C. (2008). *L'appel au pardon, des Turcs s'adressent aux Arméniens.* Paris: CNRS Éditions.

Asseo, R., Dreyfus-Asseo, S. (2013). Deuil dans la culture, l'actuel, détail par détail. *Bulletin de la SPP: Le 74e Congrès des Psychanalystes de Langue Française* içinde.

Çetin, F. (2004). *Le livre de ma grand-mère.* Marseille: Éditions Parenthèses. [Türkçesi : Çetin, F. (2004). *Anneannem.* İstanbul: Metis Yayınları.]

De M'Uzan, M. (2008). *La chimère des inconscients: Débat avec Michel de M'Uzan.* Paris: PUF.

Dink, H. (2009). *Deux peuples proches, deux voisins lointans: Arménie-Turquie.* Arles: Actes-Sud. [Türkçesi: Dink, H. (2008). İki yakın halk, iki uzak komşu. İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.]

Fain, M. (1982). *Le désir de l'interprète.* Paris: Éditions Aubier Montaigne.

Fain, M. (1992). Vie opératoire et potentialités traumatiques. *Revue Française de psychosomatique, 2,* 5-24.

Ferenczi, S. (1990). *Journal clinique.* Paris: Payot.

Ferenczi, S. (2001a). Confusion de langue entre les adultes et l'enfant. *Psychanalyse IV: Œuvres Complètes, 1927-1933* içinde, (s. 125-135). Paris: Payot.

Ferenczi, S. (2001b). Réflexions sur le traumatisme. *Psychanalyse IV: Œuvres Complètes, 1927-1933* içinde, (s. 139-147). Paris: Payot.

Freud, A. (1990). *Le moi et les mécanismes de défense.* (A. Berman, Çev.). Paris: PUF. (Özgün eser 1936 tarihlidir). [Türkçesi: Freud, A. (2004). *Ben ve savunma mekanizmaları.* (Y. Erim, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.]

Freud, S. (1971). *Malaise dans la civilisation.* (C. ve J. Odier, Çev.). Paris: PUF. (Özgün eser 1929 tarihlidir). [Türkçesi: Freud, S. (2000). *Uygarlığın huzursuzluğu.* İstanbul: Metis Yayınları.]

Freud, S. (1985). La négation. *Résultats, Idées, Problèmes, II: 1921-1938* içinde, (s. 135-139). Paris: PUF. (Özgün eser 1925 tarihlidir).

Freud, S. (1992). Le fétichisme. (D. Berger ve J. Laplanche, Çev.). *La Vie Sexuelle* içinde, (s. 133-138). Paris: PUF. (Özgün eser 1927 tarihlidir).

Kohon, G. (2014). Nunca más! Denial and reparation: From Buenos Aires to Warsaw via Berlin. *European Paychoanalytical Federation, Bulletin 68,* 243-253.

Marchand, L., Perrier, G. (2013). *La Turquie et le fantôme Arménien: Sur les traces du genocide.* Paris: Solin Actes Sud. [Türkçesi: Marchand, L., Perrier, G. (2014).

Türkiye ve Ermeni hayaleti. (R. Akman, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.]

Petrossian, M. (2003). *Erevan.* (V. Godel, Çev.). Éditions Comp'Act.

Piralian, H. (1994). *Génocide et transmission: Sauver la mort, sortir du meurtre.* Paris : Édition L'Harmattan.

Press, J. (1999). *La perle et le grain de sable: Traumatisme et fonctionnement mental.* Lausanne: Délachaux et Niestlé.

Hayaletlerden Atalara: "Kendi" Soykırım Deneyimime Tanıklık Ederken

Shake' Topalian[*]

Bu makaleyi yazmak benim için uzun ve acı dolu bir süreç oldu. Ermeni Soykırımı'ndan hayatta kalanların çocukları ve torunları için hayatın merkezinde yer alan dehşeti sık sık kendim de deneyimledim. Paniğe kapılmaya yakın hissettiğim zamanlar bile oldu. Tıpkı Ermeni hastalarım gibi benim de mücadele ettiğim içsel gelgitler var; soykırıma dair hikâyelerin bir yandan anlatılmasını, diğer yandan anlatılmamasını isteyerek ve sürekli geçmişin hayaletlerinden kurtulmayı umarak yaşıyorum. Hayalet hikâyelerimiz, bize bilinçli ve bilinçdışı yollarla aktarılarak, parçalar hâlinde içimizde sıkışıp kaldılar. Soykırımın dehşetini bilmek ile bilmemek arasında süregiden bitmek bilmez gerilim, hayatımızın ayrılmaz parçası oldu.

Bu makale, her ikisi de 1915-1923 yılları arasında Doğu Anadolu'da gerçekleşen Ermeni Soykırımı'ndan hayatta kalan kişilerin çocukları olan bir analist ve hastası etrafında şekillendi. Nesiller boyu aktarılan kitlesel bir travmanın hikâyesi üzerinden, yinelemeleri, belleği ve hayaletlerin nasıl olup da atalara dönüştürüldüğünü anlatıyor. Loewald'a göre bu süreçler şöyle işler:

> Hayaletleri tanıyanlar, onların nasıl da bu hayalet hayatlarından kurtulmayı ve birer ata olarak ebedî istirahatlerine kavuşmayı arzuladıklarını anlatırlar. Çünkü atalar, bir neslin kendi dönemini onları ata

[*] sstopalian@verizon.net

> bilerek ileriye doğru yaşamasına izin verirken; hayaletler gölge hayatlarıyla o nesle musallat olmak zorundadırlar. Bilinçdışı ne denli bir hayaletler kalabalığı hâline gelirse, aktarım da o kadar patolojik olur (...) savunmalar tarafından hapsedilen, ama savunma ve semptomların gölgesinde hastaya musallat olan bu hayaletler, böylece hastaya dişlerini geçirme fırsatı bulur ve salıverilirler. Oysaki analizin gün ışığında, bilinçdışının hayaletleri güçleri elinden alınmış ve çağdaş nesnelere ilişkin ikincil süreçlerle şimdiki zamanın yeni yoğunluğunun içine doğru dönüştürülmüş birer ata olarak ebedî istirahatlerine kavuşurlar. (Loewald, 1960, s. 249).

Bu dönüşümün Satig ismiyle bahsedeceğim bir kadınla kurduğum terapötik ilişkide nasıl gerçekleştiğini anlatmadan önce, size soykırımdan hayatta kalan Ermenilerin küçük cemaatinden ve orada çocukların içine doğduğu duygusal ortamdan biraz bahsetmek istiyorum. Soykırım sırasında bu kişilerin çoğu henüz çocuktu ve ailelerinden olmuşlardı; aileleri ya gözleri önünde vahşice öldürülmüş ya da açlık veya hastalıktan dolayı hayatlarını kaybetmişlerdi. Maruz kaldıkları sistematik imha süreciyle birlikte kendileri de çokça sefalet çekmiş, alçaltıcı, insanlık dışı muamele görmüşlerdi. Hem kadınlar hem de erkekler, Türk jandarmasının zalim cinsel saldırılarının kurbanı olmuşlardı. Tanık oldukları bu tüyler ürpertici korkunç eylemler, ruhsallıklarının derinliklerine işlemişti.

Ağır şekilde travmatize olmuş bu kişiler için hayatta kalmak ve ailelerini ikame etmek son derece zorlayıcı şekilde hissettikleri bir ihtiyaçtı. Bazıları için bunun yolu, yaşadıklarının etkisini bilmemek (dissosiyasyon) olmuştu. Bu bilmeme hâli her ne kadar başta işlevsel olsa da, uzun vadede çocukları için son derece acı verici ve travmatik oldu. Bu kişilerin bir kısmı çocuklarına bütünlüklü anlatılar sunamazken, diğerleri korkuları, dehşetleri ve tekrar tekrar anlattıkları hikâyeleriyle onları boğdular. Birçoğu, soykırımı gündelik hayatlarında tekrarlayan şekillerde yeniden sahnelediler. Yemek yeme, otoriteyle karşılaşmalar, hastalıklar, dışarı çıkma gibi gündelik yaşantılar, soykırım ve katliamlar sürüyormuşçasına yaşanıyordu. Katledilme, tecavüz, işkence sanki hep yanı başlarında gibiydi ve hayat son derece tehlikeliydi.

Çoğumuzun annesi ağır doğum sonrası depresyon sürecine yakalanmış

ve yeni doğan çocuklarının en temel ihtiyaçlarını doyurmakta bile zorlanmıştı. Satig'in bebekliğine dair dinlediğini hatırladığı tek hikâye, annesinin onu beslemek veya tutmak için yataktan kalkamayışı hakkındaydı. Hiç ağlamadığı için iyi bir bebek olduğu da ona anlatılan bir başka şeydi. Satig'in ıstırap çekmesine sebep olan hayaletimsi imgeler vardı; biri yatakta, daha ufak olanı beşikte, bir görünüp bir kaybolan iki figürdü bunlar. Geniş bir uçurumla birbirlerinden ayrılıyorlardı, uçurum kıpırtısızdı ve derin bir karanlığa gömülmüştü. Satig'in bebekliğine ve çocukluğuna dair temel bir metafor olan uçurum, aşağıda anlatacağım üzere birlikte geçirdiğimiz süre zarfında da oldukça önem kazanacaktı.

Ailelerimiz, soykırımdan önce sahip oldukları benlik algılarını muhafaza etmeye şiddetle ihtiyaç duymuşlardı. Kohut'un (1977) da dediği gibi, çevrelerinde olduğu kadar beden ve zihinlerinde de gerçekleşen ciddi değişikliklere rağmen hayatlarını aynı kişi olarak sürdürdüklerini hissetmeye ihtiyaçları vardı. Birçoğu anayurtlarını yeniden yaratabilmek ve soyadlarını devam ettirebilmek adına soykırımdan hayatta kalan diğer kişilerle evlenerek hızlıca çocuk sahibi olmuştu. Bu çocuklara neredeyse istisnasız olarak, katledilen büyükannelerinin, büyükbabalarının, kardeşlerinin, hala ve amcalarının isimleri verilmişti.

Lachmann'a göre (2000) bir olayın travmatik bir nitelik kazanması, kendilik ve nesne ilişkilerinde bir kopukluğun, kişinin kendi kendine veya bir öteki ile etkileşimi içinde bunu onarmasına fırsat tanımayacak şekilde gerçekleşmesi ile olur. Bunun yanı sıra travmatize olan kişinin kendilik hâli de ciddi biçimde değişmiştir. Lachmann'a göre,

> Travmanın etkileri, beklentilerin sarsılmasına ve ihanet hissine sebep olabilir; bu da esasen esnek ve değişken olan kendilik hâllerinin, yerini gitgide katılığa, depresyona ve kısıtlanmış duygusal tepkilere bırakmasıyla sonuçlanır. Böylelikle kendilik hâlleri, kendini onarmaya yönelik çabalara direngen hâle gelebilir. (2000, s. 88).

İkame çocukları hâline geldiğimiz anne babalarımız için de bu durum geçerliydi. İhtiyacını çok fazla duydukları teskini, sakinleşmeyi, kucaklamayı ve kap-

samayı onlara sunmaya çabaladık. Onları içlerindeki ölülükten ve şeytanlarından kurtarma ihtiyacının yüküyle, sadece onların değil tüm Ermeni soyunun hayatta kalabilmesinden kendimizi sorumlu tuttuk. Hayatla aralarındaki köprüler olduk. Kaybettikleri ve idealize ettikleri sevdiklerinin yerini alarak ve kesintiye uğrayan hayatlarına sızarak, sekteye uğrayan gelişimlerini sürdürmeleri için ailelerimize yardımcı olmamız, onların utancını hafifletmemiz, yas tutma işini onlar adına gerçekleştirmemiz gerekiyordu (Grubrich-Simitis, 1981).

Travmanın kuşaklararası aktarımı üzerine Fonagy'nin (1999) açıklamalarına bakmak faydalı olacaktır. Fonagy, bebeklerde dissosiyasyona yatkınlığın, travma geçirmiş olan korkmuş veya korkutucu ebeveynlerle yaşanan deneyimlere dayandığını öne sürer. Çocuk, travmayla bağlantılı düşünceleri ve bütünleşmemiş duygulanımları içselleştirir. Ardından da travmalar üzerine düşünmekte ve onların aktarımına dair duygulanımları deneyimlemekte zorlanır. Hem ailesinin hissetmiş olduğu dehşeti, nefreti ve öfkeyi, hem de onların hayal ettiği şekliyle korkutucu, başa çıkılamaz, zulmedici ve hatta gaddar olan kendi imgesini içselleştirir. Sonra da ona acı verici ve kabul edilemez gelen bu imgeyi dışsallaştırır, sahneye koyar veya şimdiki zamanda yineler.

Yine soykırımdan hayatta kalan kişilerden birinin torunu olan bir başka hastam, 11 Eylül sonrasındaki ilk uçuşunda paniğe kapılmış, sıradan çıkarılacağı, üstünün aranacağı ve alınıp götürüleceğine dair büyük bir korku yaşamıştı. Bu korku üzerine konuştuğumuz sıralarda bir rüya gördü. Rüyasında, paçavralar içinde ufak bir çocuk çıplak ayakla kaçıyor, koca bir bıyığı ve parlak siyah botları olan büyük, karanlık bir figürse onu kovalıyordu. At üstündeki bu figür, annesinin elini tuttuğu sırada çocuğu yakalayıverdi. Hastam bağırarak uyanmıştı. Zamanla anladık ki bu rüya, tatil zamanı masanın etrafında otururlarken büyükanne ve büyükbabasından dinlediğini anımsadığı bir hikâyeyle ilişkiliydi. Hikâyede, ölüm yürüyüşleri sırasında anne babalarının ellerinden çekilip alman ve onları bir daha göremeyen çocuklar anlatılıyordu. Bu hikâyeyi kız kardeşleriyle birlikte bakım verenlerinin dizinin dibinde dinlemiş, ancak daha sonra üzerine hiç konuşmamışlardı. O ana dair bilinçli olarak hatırladığı tek anı, onlarla oynarken burnuna gelen Ermeni yemeklerinin kokusuydu.

Duygusal deneyimlerinin ciddi şekilde daralmasıyla donuklaşan birçok travma mağduru, yaşıyor gibi görünmeyi sürdürse de, aslında yaşam olayları olağan anlamlarından koparılmıştır ve gerçekliğe dair çarpıtmalar yaygındır. Annemin sıklıkla bir robot gibi yaşadığını söylediğini hatırlıyorum. Bu durum, hayatta kalanların ve onların ailelerinin çoğu için geçerliymiş gibi görünüyor. İçe kapanık ve depresif hâlde yaşayan bu kişiler, sürekli içleri boşaltılmış, çaresiz ve hâlsiz olduklarını hissederler.

Yaşlı bir Ermeni kadınla olan karşılaşmamı hiç unutmuyorum. 1960'larda hemşirelik öğrencisi olarak bulunduğum bir psikiyatri hastanesinin "arka koğuş"unda[1] kalıyordu. Orada öylece oturur, donuk bakışlarıyla bir ileri bir geri sallanarak günlerini geçirirdi. Yıllardır tek kelime etmemişti. Âdeta yaşayan bir ölüye dönmüştü; toplama kamplarından veya soykırımlardan hayatta kalan kişilere, "Müslüman"a benziyordu[2]. Tıpkı onlar gibi, derin bir hissizlik ve umutsuzluk içerisindeydi. Onca seneden sonra ilk sözlerini, haftalarca sadece yanında oturarak onunla sallanmamın ardından söylemişti. Ona "*Inchoo im hedes ches khoseer?*" (Neden benimle konuşmuyorsun?) diye sormuştum. "*Inch masin khoseem?*" (Ne hakkında konuşayım?) diye cevapladı. Böylece anladım ki, söyleyecekleri konuşulamazdı. Çünkü o, soykırımdan hayatta kalmış biriydi.

Boyacıyan ve Grigoryan (1982), soykırımdan hayatta kalanlarla yaptıkları görüşmelerde, suçluluk, utanç ve aşağılanmışlık duygularının tekrar tekrar dile getirildiğini gördüler. 80 yaşındaki bir kişi hayatta kaldığı için utanç içinde özür dilemişti. Bir başkası, hayatta kalanların kahraman, ölenlerinse şehit olduğunu söylemişti. Tekrar tekrar, "Hep iyiler öldü," demişlerdi. Şu açıktı ki, eğer iyiler öldüyse, kendileri kötü, utanç verici olmalıydılar. Bu kişilerin birçoğunun çocuklarına da bu inançları aktardığını sanıyorum.

1 Arka koğuş, İngilizcede durumu kronik ve umutsuz görülen psikiyatri hastalarının kaldığı koğuşu tarif etmek için kullanılan "*back ward*" ifadesinin çevirisi olarak kullanılmıştır [ç.n].

2 Nedeni tartışmalı olmakla birlikte, orijinal metinde "Muselmann" olarak geçen ve Müslüman kelimesinin Almancasına binaen kullanılan bu ifade, İkinci Dünya Savaşı sırasında toplama kamplarında daha uzun süre geçirenlerin, yeni gelen zayıf düşmüş ve ölmeye yakın görünen kişileri işaret etmek için kullandığı bir sözcük olarak biliniyor [ç.n].

Kendi annem de, depresif olduğu dönemlerde kafasına vurarak kötülüğünü ilan ederdi. Böyle anlarda çok ufak ve incinebilir görünürdü gözüme. Öğrendiğime göre, henüz dört yaşındayken ara ara yetimhaneden kaçar, annesini ararmış. Misyoner bakıcıları onun deli olduğunu söylerler, o da kendisini aptal ve utanç verici bulurmuş. 83 yaşında ölümünden bir hafta önce bu hikâyeyi bana son bir defa anlattı. Ben de ona, "Ama anneciğim, sen sadece annesini bulmaya çok ihtiyaç duyan, küçücük bir kızdın. Sana sarılmasına hasrettin. Tek istediğin oydu," dedim. Bunu ona daha önce kimse söylememişti. Gözlerimi delip geçen o gözü yaşlı bakışları hâlâ gözümün önüne gelir.

Grubrich-Simitis (1984), Yahudi Soykırımı'ndan hayatta kalan kişilerin çocuklarıyla çalışırken, deneyimlerini sürekli inkâr eden ve yok sayanların çoğunun metafor kullanmakta ve hayal kurmakta oldukça zorlandığını görmüştü. Sözelleştirmeleri çok katı ve somuttu; geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zamanı yapılandıramıyorlardı. Bu gözlemini, Kestenberg'in kişinin tamamen bir ötekinin psişik gerçekliğine -bu gerçekliğin kapsayıcısı beden olacak şekilde- gömülmesini tarif eden "travmanın kuşaklar-ötesi aktarımı" kuramsallaştırmasına uyarladı.

İnsan hikâyesini, ancak kendisine ve dinleyebilecek bir ötekine anlatarak anlayabilir. Ancak, Ornstein'ın da (1985) hatırlattığı üzere, terapistler hastalarının hikâyeleriyle empati kurmak ve o hikâyenin derinliklerine inmek için ne kadar çabalasalar da, ortak bir deneyime dayanmayan ve hatta hayal etmenin dahi mümkün olmadığı bir şeyi dinlemenin zorluğu bu çabaların önündeki en büyük engeldir.

Satig ile İlişkim

Hazır anne babamın yaşantılarına bu denli gömülmüşken, hastalarımın deneyimlerinin içine girmekte de zorlanmadım. Sorunlu olan kısım, onları kurtarmak için duyduğum yoğun istek oldu. Anne babası soykırımdan hayatta kalmış olan terapistler çalışmalarında "*ben de*" hissine kapılabilirler. Bu his, her ne kadar hastalarını anlamaları ve onlarla empati kurmaları için yararlı olsa da, travmayı paylaşmanın onu yeniden yaşamakla sonuçlanabileceğine dair hastaların duyduğu korkuyu da pekiştirebilir (Danieli, 1984).

Bir yandan da hastalarıma kendi deneyimlerimi yansıtmaktan endişe ediyor; hayatta kalan Ermenilerin çocukları hakkında yazma, tüm bu haksızlıkları telafi etme ve analitik camianın taşıdığımız tüm bu yükleri anlamasını sağlama yönündeki arzumun klinik çalışmalarımın üzerine gölge düşürmesinden çekiniyorum. İşte bu yüzden senelerce pek not almadım, Satig'le ilişkim hakkında anlatacaklarım da hafızamda kalanlardan çıkmış oldu. Young-Bruehl'in empati anlayışından yola çıkarak, Satig'le ortak deneyimlerimizi olduğu kadar aramızdaki farklılıkları da aklımda tutabilmek için çok çaba sarf ettim. Young-Bruehl'in gözlemlerine göre,

> Empati şunları içerir (...) içine bir başkasını yerleştirmek, onun yaşam alanı hâline gelmek, fakat bunu da onu tamamen sindirip yok etmeden yapmak. Sanki zihinsel anlamda hamilesinizdir; fakat doğacak olası bir hayata değil, bir kişiye –tüm hayatıyla ve tüm geçmişiyle o kişiye. Öyle ki, bu özne içinizde yaşamını sürdürür ve bu tür bir yakınlık sayesinde onu neredeyse duyabilecek gibi olursunuz. Ama dediğim gibi, bu durumun bağlı olduğu bir koşul, özne ile kendiniz arasındaki farklılığı görebilme kapasitenizdir; bu da kişinin psişik hayatınızda oynadığı rolü takdir etmeniz anlamına gelir. Böylesi bir içgörü, bu farklılığı ayrıştırabileceğiniz zemini oluşturur. Fakat bu durumda, kendiniz için istediklerinizin arasında, biraz da onun kendisi için istediklerini arar olursunuz. (Young-Bruehl, 1998, s. 22).

Soykırımdan hayatta kalan bir anne babanın çocuğu olan 48 yaşındaki Satig'le tanışmam ilk olarak, Ermeni cemaatinde yapılan bir toplantıda soykırımın hayatta kalanlar ve onların çocukları üzerindeki etkileri hakkında konuştuğum sırada oldu. Bundan bir sene sonra ofisime geldiğinde, sunumun ardından benimle konuştuğunu ve üzüntüsünün yoğunluğundan etkilendiğimi çok iyi hatırlıyordum. İnsanın içine işleyen gözleriyle ufak tefek, çekingen bir kadındı. Elimi tutmuş, bana teşekkür etmiş ve içinde hissettiği "derin, sıkan bir şeyin" ona ilk defa bir anlam ifade ettiğini söylemişti. "Soykırımla ilgili bu," dedi, "hepsi orada saklı." Sözleri bana, Epstein'ın (1979) *Children of the Holocaust* [Soykırım Çocukları] kitabında bahsettiği, zihnin gizli bölmelerinde saklanan karanlık sırların hissini anımsattı. Satig'e de bu kitabı okumasını önerdim.

Söylediğine göre, soykırımdan hayatta kalan anne babaların çocuklarının, ebeveynleri için bir şeyleri telafi etmeye dair duydukları yoğun ihtiyaç üzerine söylediklerim onun deneyimine de bir şekilde dokunmuştu. Yaşlı annesinin bakımını üstlenmiş olduğu için pek dışarı çıkamadığından bahsetti. Sanatçı ve yazar olmasına rağmen, evlenmemiş kızı olarak acı içindeki annesine onun bakması bekleniyordu. Onu dinlediğim için bana teşekkür etti, omuzlarını düşürüp başını önüne eğerek yavaşça uzaklaştı. İçinde ağır, yoğun bir şeyler var gibiydi. Karanlık sırlarını tanımaya ve gün yüzüne çıkarmaya başlamak için kendisine verdiği bu iznin ardından içinin utançla dolup taştığı hayalimde canlandı.

Ona ne kadar yakın hissettiğimi söylememe herhâlde gerek yoktur. Deneyimine dair bir şeyleri, düşünceye ve üzerine düşünülmesine direnen bir şeyi, ilk elden bildiğime inanıyordum. Anı parçaları, salt görüntü, ses veya koku formunda olduğu zaman, benliğin hem yabancı hem de tanıdık kısımları olarak varlıklarını sürdürür. Bu tür parçalar, kabuslarda, rüyalarda ve gündelik yinelemelerde de ortaya çıkabilir.

Hem çocukluğumda hem de gençliğimde seneler boyu, çok dar bir yerde olduğumu ve kıpırdarsam korkunç bir şeyin başıma geleceğini gördüğüm rüyalardan dehşet içinde uyandım. Tekrarlayan bir rüyaydı bu; sonraları "baca hikâyesi" diye isimlendireceğim bir hikâyenin bana anlatılışını hatırladığım zamandan önce de görürdüm. Annem küçük bir çocukken, köylülerin canlı canlı yakıldığı bir kiliseden annesiyle kaçmıştı. Susadığını ve annesinin *aghpuir*'den (pınardan) su almak için onu bir şekilde kiliseden çıkarmayı başardığını anlatmıştı. Günlerce bir bacada saklanmışlardı. Bu gizlenme yerinde annesinin onu susturabilmek için nasıl "boş meme"sini verdiğini tekrar tekrar anlatmıştır bana. Bacanın dışında olup bitenlerin tecavüz, işkence ve vahşet olduğunu kurguladım.

Satig randevu almak için nihayet beni aramış ve annesinin öldüğünü, ne uyuyabildiğini ne de ağlamayı bırakabildiğini söylemişti. Bir yandan da dehşetli kabuslar görüyordu. Birkaç gün sonra ofisime geldiğinde ruh gibiydi. Boş gözlerle bakıyor, anımsadığımdan çok daha genç ve incinebilir görünüyordu. Aklı karmakarışık ve ne yapacağını şaşırmış hâlde, otursa mı, ayakta

mı dursa, yoksa gerisin geri kapıdan çıkıp gitse mi bilemez gibiydi.

Çağrım üzerine, yavaş, tereddütlü adımlarla gidip bir sandalyeye oturdu, kazağını iyice vücuduna çekti. Sorularımı cevapsız bıraktı; öyle ki onu konuşmaya katmak için gösterdiğim tüm çabaların boşa olacağından korktum. "Benimle konuşmaya korkar gibisiniz," gibi bir şey dediğimdeyse bir anlık göz teması kurup ağlamaya başladı.

Bunun üzerine, çocukluğunda gördüğü tekrarlayan rüyaları ona anımsatan kabuslar tarif etmeye başladı. Bu rüyalarda biçimsiz bir figür, ki bu bir kadın olabilirdi, küçük bir şeyin üzerine doğru eğilmişti. Ardından tüm benliğini saran bir korku hissiyle aniden uyanıyordu. İlk saatimize çoğunlukla sessizlik hâkimdi; bu sessizlikler boyunca, hem derin bir üzüntü hem de korkutucu olduğu kadar tanıdık da olan bir şeyler hissettim. Fakat ne zaman ki sessizce döktüğü gözyaşları yerini feryatlara bıraktı, aklıma, ağır kederlerin saç yolarak, ağlayarak, inleyerek, ağıt yakarak ifade edildiği Ermeni cenazeleri geldi. Soykırım kitaplarında gördüğüm ceset ve iskelet imgelerinin istilasına uğradım. Hayalimde, ağzı sıkıca kapalı bir kutunun açılmaya başladığı ve geçmişin hayaletlerinin ortaya çıkmak üzere olduğu canlandı.

Özellikle Satig gibi ağır travmalardan muzdarip hastalarla yaptığım çalışmalarda, metaforlara gösterdiğim ilgi büyük önem taşımıştır. Metaforlar, empati becerimizi ve hayal gücümüzü genişletip zenginleştirebilir. İşte bu yüzden, uzadıkça uzayan o karanlık sessizliklerimizin birinde, Satig'den kelimelerden bir resim çizerek içinin neye benzediğini anlatmasını istedim. Cevabı, "Gözün gözü görmediği bir gecenin çöküşü gibi" oldu. Gözlerin karanlıkta göremediği bu şeyin, bilinemeyecek kadar dehşetli olduğunu hissettiğimi söyledim ona. Anne ile çocuğu ayıran uçurum metaforu gibi bu metafor da analitik hayatımızın getireceklerine dair çok şey söylüyordu.

Satig'in ilişkilere dair ilk içsel işleyiş modelini (Bowlby, 1969, 1973) henüz beşikteyken, yatıştırıcı, rahatlatıcı ve kendilik nesnesi işlevlerini sağlayabilen bir annenin yokluğunda oluşturduğunu öğrendim. Hayatta kalmak için hep kız çocuklarının en iyisi olması gerekmişti. Olumsuz duygularını ve üzüntüsünü ifade etmemeyi öğrenmişti, çünkü bu tür ifadeler istisnasız olarak aynı sözlerle karşılanıyordu: "Ne ağlıyorsun? Yemeğin var, yatağın var, anan

baban var. Senin acın ne ki? Bizim neler çektiğimizi bilmiyorsun sen." Ve yine de annesinin çektiği acı hiçbir zaman açıkça konuşulmuyor, onun yerine korkutucu öfke nöbetleriyle eyleme dökülüyordu. Aslına bakılırsa, Satig'in her tür girişkenliği, yararlılığı ve kendiliğindenliği, annesi tarafından öfkeyle karşılanıyordu.

Anlattığına göre, annesi ailesinin tümünü ölüm yürüyüşlerinde kaybetmişti. Kendisinin hayatta kalmasıysa, tehcirlerin ve katliamların gerçekleştiği Kharpet'in küçük köyündeki bir komşusunun onu kurtarmasıyla olmuştu. Satig, annesinin tek gözünü kaybetmiş olduğundan da bahsetmişti; babasını götüren bir askeri bacağından yakalamış, asker de dipçiğiyle yüzüne vurmuştu.

Annesi sık sık Satig'e Türkler kadar barbar olduğunu ve kömür karası bir kalbi olduğunu söyleyerek bağırırmış. Bu istismarcı ve sadistik tiratların ardından, Satig soluğu soğuk tavan arasındaki güvenli saklanma yerinde alırmış. Ona güvenli olduğu kadar korkutucu da gelen bu yerde, babasının onu bulduğunu ve kollarına aldığını hayal edermiş. Fakat tabii bu hayali hiç gerçekleşmemiş. Bunun yerine, güvenli yeri, her yere sızan dehşet verici imgelerle dolmuş, havaya atılıp kılıçların ucuyla yakalanan korkunç bebek imgeleriyle... Bu tür imgeler, akrabalar bir araya geldiğinde çoğumuzun dinlediği soykırım hikâyelerinin olmazsa olmazıydı.

O yüklü, boğucu sessizliklerden birini daha atlattığımızda, bahsettiği tavan arasına onunla gelip gelemeyeceğimi sordum. İnsanı delip geçen o derin bakışlarından birini fırlattı bana. "Zannetmiyorum" dedi. "Sırf Ermeni'siniz diye benimle ilgili her şeyi bildiğinizi sanıyorsunuz. Oysa en ufak bir fikriniz bile yok."

Beni yakalayan o "*ben de*" hissinin görüşümü bulamklaştırdığından şüphe etmeye başladım. Bunun üzerine, çözülmesini istediği şeyin kendi deneyimi ve kendi hikâyeleri olduğunu bana anlattığını sezdiğimi ona söyledim. Benim veya benim deneyimlerimin kalabalık yapmasını istemiyordu. Derin derin içini çekti, tekrar gözlerime bakarak şöyle dedi: "Benimle oraya gelmeyi kaldırabilir misiniz, bilmiyorum. İçimde karanlık, çürümüş bir şeyler olduğunu hissediyorum. İçimi hayal ettiğimde gözümün önüne gelen tek şey bu siyahlık ve çürümüşlük." Gözlerinde ansızın dehşet dolu bir ifade

belirmişti. Kafasını sallamaya başladı, o sırada aslında göremeyeceği bir şeyi gören gözlerinden, bir şeyleri uzaklaştırmaya çalışır gibiydi. Ağlamaya başladı. "Bir bebek," dedi, "yanmış bir bebek." Hikâyeyi yeniden kurgulama çabalarımız sonucunda, tekrarlayan rüyalarda gördüğü o ufak, biçimsiz figürün, anneannesinin ölüm yürüyüşlerinde ölen bebeği olduğu ortaya çıktı. Ondan "gecenin karanlığında yakılan bebek" diye söz ediyordu.

Biz annesi tarafından uğradığı istismarın anıları üzerine çalıştıkça, bu aşırı korkutucu imgeler ortaya çıkıyordu. Ama bu sefer, olanlara tanıklık etmek üzere ben de oradaydım. Bu seanslar sırasında, saldırganın kim olduğundan emin olamadığım anlar olurdu: Türkler mi, annesi mi, yoksa ben miydim?

Tıpkı Satig gibi benim de çokça zamanım saklanarak geçmişti. Saklı yerim, bir taş duvarın yanındaki kilerdi. Annem ve anneannem gibi ben de korku ve acı içinde saklanırdım; bir yandan bulunmayı dileyerek, diğer yandan da kimse bana dokunmadan orada güvende kalmayı umarak. Tıpkı Satig gibi, hayatımın büyük bir kısmını bu şekilde geçirdim. Onunla yürüttüğüm çalışma, kendi yüzleşme sürecime başlamamı da kolaylaştırdı ve bu süreç içerisinde Satig'in istismar anıları üzerine çalışırken, not defterimde aşağıda yazacaklarım belirdi.

Bir yandan *A Voice of Her Own*'u [Kendine Ait Bir Ses] (Schiff, 1996) okurken, diğer yandan son dönemlerdeki yaralanmalarımı ve aldığım kiloları düşünüyorum. Tüm bunlar neden şimdi oluyor? Belki de bunlar, Satig'le yürüttüğüm çalışmada anlamadığım bazı şeyleri gösteren metaforlardır. Bedenim bana bir şeyler söylüyor. Yaşadığım bu tekrarlayıcı zorlanma yaralanmalarında simgeselleştirilen bir şeyler olsa gerek. Onunla öylesine yoğun ki, bazen dehşete kapılıyorum. Acaba tüm bunlar benim boyumu aşıyor mu? Annesinin ona *kemoor* (kömür) kadar kara kalpli bir Türk'sün demesi... Tüm o istismar anıları... Dizginlenemeyen hıçkırıklarıyla biten o uzun sessizlikler... Onun ve ailesinin taşıdığı bu soykırım mirasına tanıklık etmeme izin verdiğini hissediyorum. Fakat bir yandan da, insanı kıvrandıran bu işkencenin, darmadağın eden ayrılığın ve o koyu nefretin bana yöneldiğini de hissediyorum. Peki, kendisini böylesi bir şiddetle ortaya koyan bu koyu nefret kimin? Onun mu, benim mi, Türklerin mi, yoksa hayatta kalan ailelerimizin mi?

Vücudum acıdan inim inim inliyor; dizim, ellerim, kollarım, omuzlarım... New Mexico'daki medyumu hatırlıyor musun; hani sana gerdirme aleti üzerinde işkence gören biriyle halletmen gereken bir meselen olduğunu söyleyen? Bu acı, irileşen bu bedenim, başıma kontrol edemediğim bir şeylerin geldiğini hissettiriyor. Ama irileşmek neden, cinsellikten çıkmak, cinselliğini kaybetmek neden?

Acaba bedenimde Shake'ye ait bir şeyler mi taşıyorum; gerdirme aletine yatırılıp, halatlarla bağlandığı o anda erkekler ve tüm insanoğlu tarafından ihanet edilen Shake'ye ait? Hem de sadece çok güzel ve Ermeni bir kadın olduğu için? Cinselliğinin de olduğunu düşündüm. Bileklerini görüyorum, bağlılar; ağzına bir şeyler tıkılmış. Bacakları zorla iki yana açılmış, kasık kıllarını yakıyorlar. İşkence görüyor, vücudu kesiliyor, tecavüze uğruyor. O daha sadece bir çocuk, ve paramparça edilmiş... Vücudu tamamen zapt edilmiş; sessiz çığlıklar atıyor, ağlamalarıysa gittikçe gücünü kaybediyor. İsmini aldığım bu kişiyi zihnimde canlandırmaya çalışıyorum; aklıma Hairig'in (baba) anlattıkları geliyor -Shake' öyle güzelmiş ki, Türkler onu alıp götürmüş, o da korkusundan ölmüş. Kolları ve bacakları iki yana açılmış hâlde işkence tahtasına bağlı durduğunu görüyorum. Kapkara bir görüntü bu; yanıp kül olmuş gibi. Demek Hairig bu yüzden ateş konusunda o kadar takıntılıydı; öyle takıntılıydı ki, hep onun üzerine giderdi. Hatırlıyorum; küçükken şenlik ateşi yakışını, saatlerce önünde duruşunu izler, o ateşte neler gördüğünü merak ederdim. Artık biliyorum...

Babam ölümünden hemen önce, babasının, ailesini korumak için Türk ordusundan kaçtığını ve bu yüzden yakıldığını anlatmıştı. Daha yedi sekiz yaşlarında bir çocukken, babasının canlı canlı yakılışına tanık olmuş. Zihninde taşıdığı o kan dondurucu çığlıkları hayal edebiliyor musunuz? Geceyi delip geçen çığlıklarını hatırlıyorum; babasının ve en sevdiği kız kardeşinin canlı canlı yakıldığını gören sekiz yaşında bir çocuğun çığlıklarıydı onlar.

Anne babalarımız kendi hayatları üzerine düşünemediği ve çocuklarının deneyimlerini yeterince aynalayıp onlarla yeterince empati kuramadıkları için, bizde onların kendilik-nesnesi duyarlılığının yerinde ağzı açık, sanki her şeyi içine çeken boşluklar vardı. Satig bu boşluğu "çürümüşlük" hissiyle,

annesinin kaybının, eziyetinin, nefretinin siyahlığıyla doldurmuştu –ve sessizlikle. Bu sessizlik bazen bende içim boşalmış gibi bir his bırakıyordu; sanki düşünemiyormuşum, kelimelerimi bulamıyormuşum, aklımı bulamıyormuşum gibi. İkimizin de indirgendiği bu düşünememe hâli her ne kadar bize elimiz kolumuz bağlıymış gibi hissettirse de, bir yandan da hayatlarımızın her yerine sinen ve katlanmakta zorlandığımız o kaygıdan bizi kurtarıyordu.

Mitchell, Loewald'dan aktararak, "Aktarım bir yeniden canlanma (*revitalization*) süreci olarak işlev görür; geçmişle geleceğin, düşlem ve gerçekliğin, birincil ve ikincil süreçlerin birbirine yeniden bağlanmasına yarar" (1998, s. 850) der. Bence Satig ve benim için de, tam olarak bu tür bir yeniden canlanma ve bağları kurma süreci gerçekleşmişti; soykırımdan hayatta kalmış kişilerin çocuğu olan iki kişi olarak, zorlu bir terapi sürecini atlatmakta birbirimize yardım etmiştik.

Nihayetinde, hikâyelerimiz açığa çıkıp anlam kazandıkça, inkâr ettiğimiz, dissosiye ettiğimiz veya yok saydığımız birçok şey de geri dönmüş oldu. Ve keşfettik ki, hayalet hikâyelerimizi, onları dinlemeyi gerçekten isteyen bir başkasının varlığında dillendirebilirsek eğer, bize musallat olmayı bırakırlar. Satig ve ben de hayatlarımıza ve kendimize dair anlatılarımızı sadece soykırım üzerinden kurma zorunluluğundan böylelikle kurtulmuştuk.

İngilizce orijinalinden çeviren: Aylin D. Ülkümen

Kaynakça

Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss, Vol. I.* Londra: Hogarth Press.

Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss, Vol. II.* New York, NY: Basic Books.

Boyagian, L., Grigorian, H. (1982, Haziran). Psychosocial sequela of the Armenian genocide. *International Conference on the Holocaust & Genocide*, Tel Aviv, Israil.

Danieli, Y. (1984). Psychotherapist's participation in the conspiracy of silence about the Holocaust. *Psychoanalytic Psychology, 1*, 23-42.

Epstein, H. (1979). *Children of the Holocaust*. New York, NY: G.P. Putnam's Sons.

Fonagy, P. (1999). The transgenerational transmission of Holocaust trauma: Lessons learned from an adolescent with obsessive-compulsive disorder. *Attachment and Human Development, 1*, 92-114.

Grubrich-Simitis, I. (1981). Extreme traumatization as cumulative trauma. *The Psychoanalytic Study of the Child, 36*, 415-450.

Grubrich-Simitis, I. (1984). From concretism to metaphor: Thoughts on some theoretical and technical aspects of psychoanalytic work with children of Holocaust survivors. *The Psychoanalytic Study of the Child, 37*, 301–319.

Kohut, H. (1977). *The restoration of the self.* New York, NY: International University Press.

Lachmann, F. M. (2000). *Transforming aggression: Psychotherapy with the difficult to treat patient*. Northvale, NJ: Jason Aronson.

Loewald, H. (1960). The therapeutic action of psychoanalysis. *Papers on Psychoanalysis* içinde, (s. 221-256). New Haven, CT: Yale University Press.

Mitchell, S. A. (1998). From ghosts to ancestors: The psychoanalytic vision of Hans Loewald. *Psychoanalytic Dialogues, 8*, 825-855.

Ornstein, A. (1985). Survival and recovery. *Psychoanalytic Inquiry, 5*, 99-130.

Schiff, W. M. (1996). *A voice of her own: Women and the journal writing journey*. New York, NY: Fireside.

Young-Bruehl, E. (1998). *Subject to biography: Psychoanalysis, feminism and writing women's lives*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Soykırımdan Hayatta Kalanlar ve Çocukları için Umuttan Bahsedebilir miyiz?: Shake' Topalian'ın "Hayaletlerden Atalara: 'Kendi' Soykırım Deneyimime Tanıklık Ederken" Makalesi Üzerine Bir Tartışma

Anna Ornstein[*]

Shake' Topalian'ın kişisel deneyimlerinden bahsettiği ve Ermeni Soykırımı'ndan hayatta kalan birinin sıkıntılar yaşayan kızına uyguladığı tedaviyi anlattığı bu etkileyici makaleyi tartışabilmek benim için bir ayrıcalık. İlk olarak, bu çarpıcı tedavi üzerine fikirlerimi belirteceğim. Son derece açık ve samimi bir dille yazılmış bu makaleden, her tür tedavi yöntemi için terapistin empatik varlığının önemine dair öğreneceğimiz çok şey var. İkinci olarak, soykırım travmasının aktarımı teorisi üzerine bazı yorumlarda bulunacak ve üçüncü olarak da erken dönem ve yetişkinlik dönemlerinde yaşanan travmalar arasında bir ayrım yapacağım.

Shake' ve Satig: Anlaşıldığını Hissetmenin Gücü

Fikrimce Satig'in tedavisi, Shake'nin soykırımdan sağ kalanların çocuklarıyla ilgili yaptığı sunumun ardından Satig'in kendini ona tanıştırmasıyla başlamıştı. Sunumun ardından Satig, Shake'nin elini sıkmış ve ona teşekkür etmişti; çünkü içinde hissettiği "derin, sıkan bir şey" hayatında ilk defa ona bir anlam ifade etmişti. "Bu soykırımla ilgili," dedi, "hepsi orada saklı."

[*] annaornstein@aol.com

Shake'nin sunumunda anlattıkları, Satig'in tüm hayatı boyunca anlayamadığı ve dillendiremediği duygularını söze dökmüş ve onlara açıklama getirmişti. Satig'in bu duygularına yaklaşan sözcükler duyması, ertesi yıl çıkacakları terapi yolculuğunun ilk adımı olacaktı. Shake'nin sözleri Satig'e ulaşmış gibiydi; ancak kendisi de, tıpkı Satig gibi söze dökülmemiş duygularını bu tedavi sürecinde deneyimlemek durumunda kalacağının belki henüz farkında değildi. Belki iki taraf da, terapötik karşılaşmalarının onları bir araya getirenden daha farklı, daha derin bir duygusal düzlemde gerçekleşmesi gerekeceğini tahmin etmemişti.

Shake', kendisini Satig'e yakın hissetmişti; çünkü bu tedavi sürecinin sadece hastası için değil, kendisi için de iyileştirici olacağını biliyordu. Her ne kadar Shake', tomurcuğun çiçek açmasından sahilde yürümeye kadar her tür güzelliğe düşkün, hayat dolu bir kadın ve empati kapasitesi çok iyi bir psikanalist olsa da, Satig'le karşılaşması, Shake'ye bazı şeyleri hatırlatmıştı: "Hem çocukluğumda hem de gençliğimde seneler boyu, çok dar bir yerde olduğumu ve kıpırdarsam korkunç bir şeyin başıma geleceğini gördüğüm rüyalardan dehşet içinde uyandım." Bu tekrarlayan rüya "baca hikâyesi"nden miras kalmıştı: Shake'nin annesi, küçük bir çocukken, kendi annesi ile birlikte köylülerin canlı canlı yakıldığı bir kiliseden kaçmıştı. Anne kız bir bacanın içinde günlerce saklanmışlardı.

Satig'in anılarını anlatmak için Shake'nin ofisine ilk gelişinde; Shake', hastanın anlaşılır duraksamasını atlatabilmesi için ideal ortamı yaratmıştı. Satig aklı karışık bir şekilde nerede duracağını, nereye oturacağını bilemiyormuş gibi görünürken, Shake' basitçe şu yorumu yaptı: "Benimle konuşmaya korkar gibisiniz." Özenle seçilmiş bu birkaç kelime, Satig'in içinde bulunduğu hâli iyi tarif ediyor gibiydi. Tıpkı travmatik anılar taşıyan diğer insanlar gibi Satig'in de, anılarını ruhsallığının kalanıyla bütünleştirmeye dair kaçınılmaz ihtiyacından ötürü tedaviye geldiğini sanıyorum. Öte yandan, bu tarz bütünleştirmeler zorluklarla karşılaşır, çünkü travmatik anıların diyalektik bir yapısı vardır: Bir yandan söze dökülmeyi isterlerken, öte yandan konuşulamaz ve paylaşılamaz olarak hissedilirler. Deneyimlenen o ilk dehşeti geri getirme potansiyellerinden dolayı korkutucudurlar. Travmatik anıların ruhsallığa en-

tegre edilmesinin gerçekleşmesi, böyle zorlu bir psikolojik görev için gerekli olan, empatik bir ortamın nerede ve ne zaman bulunabileceğine bağlıdır. Satig böyle bir empatik ortamı, ilk kez Shake'nin sunumunu dinlediğinde bulmuştu. Ancak çalışmaları boyunca, her anlamlı tedavi sürecinde olduğu gibi, uzun vadede iyi sonuçlar da doğurabilen aktarımdaki bazı "kutsal zorlukları" (aktarımda kırılmalar)[1] aşmaları gerekmişti. Bu zorluklar yıkıcı olabildikleri kadar "kutsal"dırlar; çünkü daha iyi keşfedilmesi ve anlaşılması gereken alanların varlığına işaret ederler. Bu vakada, aktarımı kıran şey, paylaştıkları ortak tarihe rağmen, kişiliklerindeki farklılıkları kabul etmeleri olmuştu.

Shake', Ermeni Soykırımı'ndan hayatta kalanların çocukları ile çalışırken kendi deneyimini hastalarına yansıtmaktan çekiniyordu. Bu durum terapi süreci için açıkça bir tehlikeydi; ancak Satig, terapistini aralarındaki farklılıklara dair uyararak ona yardımcı olmuştu. Shake', hastasının anıları ve deneyimlerine bütünüyle kendisini kaptırmış bir şekilde ve bu müşterek yolculuğun en acı dolu taraflarına eşlik etmek isteğiyle, Satig'in güvenli saklanma yeri olan tavan arasına birlikte gitmelerini önermişti. "Zannetmiyorum," demişti Satig, "Sırf Ermeni'siniz diye benimle ilgili her şeyi bildiğinizi sanıyorsunuz. Oysa en ufak bir fikriniz bile yok." Teklifiyle Satig'in alanına fazlaca girdiğini hissederek Shake' geri çekildi. Bu cevabından, Satig'in onu orada istemediğini ve isteğinin *kendi* deneyimi ve hikâyesinin çözümlenmesi olduğunu anladığını söyledi.

Bu paylaşım, ortak tarihsel geçmişi olan insanların arasındaki temel farklılıkları tanımanın önemine dikkat çekiyor. Soykırımlar kurbanları üzerinde öyle büyük boyutta bir travma yaratır ki (bütün bir ailenin kaybı, işkencelere tanıklık, açlık ve evsizlik), bireysel farklılıkları görmemiz zorlaşabilir. Oysa her insanın psikolojik yapısı biriciktir; kimisi direnç gösterirken kimisi hissizleşmiş bir hâlde olabilir. Alanımızda sıklıkla karşılaştığımız genellemeler ise, soykırımdan hayatta kalan insanların bireyselliklerini ellerinden bir kez daha alır.

Hastalar da en az terapistleri kadar çektikleri acıya bir açıklama ararlar.

1 Aktarımda kırılmalar ifadesi "transference rupture" teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır [ç.n].

Hastaların tarihindeki soykırım kaç kuşak geride kalmış olursa olsun, her iki taraf için de, dönüp dolaşıp hastanın neredeyse her meselesini açıklayabilen bir mıknatıs gibi işler. Bu tarz genellemelerin insanı rahatlatan bir doğası vardır; eğer her şey tek bir olguyla açıklanabiliyorsa, konuyu daha fazla araştırmaya ve kişilerin deneyimlerini bütünleştirmekte ve içselleştirmekte kullandıkları kendilerine has yolları aramaya ihtiyaç kalmaz.

Travmanın Kuşaklararası Aktarımı Teorisine Yönelik Sorular

Satig'in annesini anlatış şekli şu soruyu beraberinde getiriyor: Annesinin empati yoksunluğunun ve çocuğuna gösterdiği sadistik davranışların kaynağı neydi? Satig, küçük yaşlardan itibaren annesini korkutucu ve tehdit edici bir "öteki" olarak deneyimlemişti; annesi ile ilişkisine dair en erken içsel işleyiş modeli (*internal working model*), Satig daha beşikteyken oluşmuştu. Sakinleştirilmemiş, teskin edilmemiş; aksine yaşı da ilerledikçe üzüntüsü annesi tarafından "Ne ağlıyorsun? Yemeğin var, yatağın var, anan baban var" sözleriyle karşılanmıştı. Annenin empati yoksunluğunu ve ruhsal acısını çocuğuna kasten yükleyişini, yaşadığı soykırım deneyimine atfetmeye meyilli oluyoruz. Bu durum, Satig'in annesi için geçerli olsa da, soykırımdan hayatta kalan her insan için böyle bir durumun doğruluğunu sorgulamak gerekir.

Travmanın kuşaklararası aktarımı teorisinin temel varsayımı şudur: Soykırımın yol açtığı psikolojik hasar öyle büyüktür ki, hayatta kalanlar çocuklarını duygusal anlamda beslemek konusunda yetersiz kalacaklardır. İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra, Yahudi Soykırımı'ndan hayatta kalanları inceleyen psikanalistler bu görüşü sürdürerek (Barocas ve Barocas, 1979; Bergman ve Jucovy, 1982; Grubrich-Simitis, 1984; Kestenberg, 1972, 1982; Niederland, 1968), yaşanan travmanın büyüklüğü sebebiyle kimsenin bu anılarla yeterince baş edemeyeceğini, bu sebeple de ruhsal acılarını bilinçli ya da bilinçdışı yollarla çocuklarına aktarmaktan kendilerini alıkoyamayacaklarını söylemişlerdi.

Ermeni Soykırımı'nın sonraki kuşaklar üzerindeki etkileri ile ilgili literatüre aşina değilim. Fakat, travmanın ikinci ve üçüncü kuşaklara aktarımının Yahudi Soykırımı bağlamında nasıl gerçekleştiği üzerine çok kapsamlı bir

literatür var. Bana kalırsa, açlık ve soğuk koşullarından sağ çıkmanın, ağır bedensel emek sarf etmenin, sahip olunan ailenin tümünün katledilmesinin, ait olunan topluluğun yok edilmesinin tüm bu çile sona erdikten sonra çeşitli psikopatolojilere yol açtığını "kanıtlamaya" pek de gerek yok. Esasında daha zor ve düşündürücü olan soruysa hiç sorulmadı ve dolayısıyla psikanalistler tarafından cevap aranmadı: Bu ağır koşulların ve çoklu kayıpların ardından, sağ kalanların; derin kederlerine rağmen hayatla bağlarını yeniden kurup yeni aileler yaratmalarını, empati kurabilen ve besleyebilen ebeveynlere dönüşmelerini, *psikolojik olarak sağ kalmalarını* sağlayan şey neydi? Önceki yayınlarımda (Ornstein, 1985, 1986, 2003), Yahudi Soykırımı'ndan hayatta kalanların çocuklarının ileride psikolog olanları gibi (Leon, Butcher, Kleinman, vd., 1981; Solkoff, 1979, 1982; Zlotogorsky, 1983) ben de bu soruyu inceledim. Bu psikologlar, psikanalistlerin karamsar açıklamalarına katılmayarak, tekil vaka örnekleri üzerinden varılan bu genellemelerle çelişecek nitelikte ampirik araştırmalar yürüttüler. Ne var ki, analistlerinki gibi bir uzmanlık otoritesine sahip değillerdi ve aynı etkiyi sonraki yayınlarda göstermeyi başaramadılar. İlk dönemlerde varılan bu genellemeler, sonraki yayınlarda da sorgulanmadan tekrarlanmaya devam etti (Felson, 1998; Levine, 1982) ve bu sefer sorgulanamaz gerçeklere dönüştüler.

Erken Dönem ve Erişkinlik Dönemi Travmatizasyonları

Bir soykırımın sonuçlarının başka bir soykırımınkiyle karşılaştırılması hata olurdu. Ancak, psikanalistlerin otoriter sözlerinin, başka soykırımlardan sağ kalanların psikolojisini açıklamak için kullanılma tehlikesi sürüyor. Volkan'ın (1997), benim de katıldığım önerisine göre; toplu bir katliamı ya da soykırımı anlayış şekli, bir ötekini açıklayamaz. Bu olayların her biri kendi tarihsel, toplumsal, dinî, kültürel ve politik bağlamı içerisinde anlaşılmalıdır. Bu durum, özellikle Ermeni Soykırımı ve Yahudi Soykırımı'ndan bu yana yapılan toplu katliamların psikolojik sonuçları için geçerlidir.

Ermeni Soykırımı ve Yahudi Soykırımı arasında göze çarpan farklılıklardan biri şudur: Yahudi Soykırımı'ndan hayatta kalanların çoğu bu ağır süreç boyunca ergenlik veya erken yetişkinlik dönemindeydi, çünkü çocuklar ve

ileri yaşta olanlar imha kamplarına geldiklerinde doğrudan gaz odalarına götürülmüşlerdi. Bu sebeple, imha ve toplama kamplarından sağ çıkanlar, daha dar bir yaş aralığı içerisindeydiler (ergenliğin sonları ve 40'lı yaşların ortaları arasındaydılar). Bu insanların Yahudi Soykırımı öncesi hayat deneyimlerini hatırlayabilecek yaşta olmaları, yaşadıkları zorluklarda ayakta kalabilmelerine yardım etmişti. Bu yaşantılar, tüm bu süreç bittikten sonra da hatırlayabildikleri ve ulaşabildikleri anılar oldu.

Ergenlikte ve yetişkinlikte yaşanan travmatik deneyimlerin getirdiği psikolojik zafiyetlerle, bir bebeğin veya çocuğun gelişmekte olan benliğinde yaratılan hasar aynı değildir. Krystal (1978) bu konuya işaret ederek, bu iki tür travmatik deneyimi hem teorik hem de klinik alanlarda ayırt etmenin önemini tekrardan vurgular. Yetişkinlerin sahip olduğu türden bir erişkin ruhsal organizasyon, travma sinyaline cevap olarak savunma mekanizmalarını yürürlüğe sokar ve duyguların bloke edilmesine ve algının kısıtlanmasına olanak sağlar. Bu kapasite yetişkin ruhsallığını, (tekrarlayan ve şiddetli) çocukluk travmaları sonucunda oluşabilen riskli (hayatı tehdit eden) gerilemelerden korur.

Sosyal bilimcilerin anlatımları (Helmreich, 1992), benim kişisel gözlemlerimle de paralel bir şekilde, sağ kalanların birçoğunun sevme kapasitesini ve yetişkinlere özgü ebeveyne özel empati kapasitesini de içeren psişik sürekliliği kurabildiği yönündeydi. Yahudi Soykırımı travması ne kadar büyük olursa olsun -özellikle bir insanın tüm ailesi ve toplumunu kaybettiği düşünüldüğünde bile- birçok sağ kalanın soykırım öncesi kendilik-organizasyonu, önceki araştırmacıların da ileri sürdükleri gibi, kaybolmamıştı. Bu kişiler, sonrasında ebeveynlik fonksiyonlarında başarısız olduklarında, bu durum soykırım deneyimlerinden çok, kendi çocukluklarıyla ilişkiliydi. Yetişkinliğin en zor görevlerinden biri olan ebeveynlik, düşman tarafından yaşatılan travmaya indirgenemez; izleri bakım verenin kendi bakım verenleriyle deneyimlerine sürülmelidir.

Hayatta kalan Yahudi çocukları manastırlarda, rahibe manastırlarında veya Hristiyan ailelerinin evlerinde saklanmışlardı. Bu çocukların travmatik bir şekilde ailelerinden ayrılmaları, sonraki gelişimleri ve yetişkin yaşamları

açısından, Ermeni Soykırımı'na tanıklık etmiş çocuklara göre daha farklı sonuçlar doğurmuştu (Krell, 1984).

Özet

Shake'nin Satig'i tedavisi, Ermeni Soykırımı'ndan hayatta kalan kişilerin çocukları olan bu iki kişinin oluşturduğu terapötik çift, empatik dinleme perspektifinin merkeziyetini bize gösteriyor. Duyarlı bir şekilde ilerleyen, hastanın anlaşılmış hissettiği bir tedavi sürecinin, hastanın kendi bireyselliğini koruyabilmek adına terapistine özgürce karşı çıkabileceği bir zemin sağladığını anlatıyor. Bu tedavi aynı zamanda, ortak tarihsel bir geçmişe sahip olmanın, aynı psikolojik yapıya sahip olmak anlamına gelmediğini anlamamıza yardımcı oluyor. Her hasta kendi biricikliği içinde anlaşılmak ister, soykırımdan sağ kalanlar ve çocukları da bu duruma istisna oluşturmazlar.

Ben Shake'nin çocukluk deneyiminin Satig'inkinden farklı olduğunu düşünüyorum. Shake'nin annesi çocukluğunda tanık olduğu zulmün akıbetlerine katlanırken, babası hayattan keyif alma kapasitesini koruyabilmişti ve her iki ebeveyn de çocuklarından keyif alabilecek durumdaydı. Hayatı kuvvet ve canlılıkla yaşayabilmek; yaşanan kayıpları ve adaletsizliği görmemek, onları dışarıda bırakmak demek değildir. Benim gördüğüm kadarıyla, kıyımdan sağ çıkan ve hayatı umut dolu yaşayan insanlar kederi ve üzüntüyü, keyif ve mutluluk ile eşit yoğunlukta yaşarlar.

İngilizce orijinalinden çeviren: A. Dicle Gençer

Kaynakça

Barocas, H. A., Barocas, C. B. (1979). Wounds of the fathers: The next generation of Holocaust victims. *International Review of Psycho-Analysis, 6*, 331–340.

Bergman, M., Jucovy, M. (1982). *Generation of the Holocaust.* New York, NY: Basic Books.

Felson, I. (1998). Transgenerational transmission of effects of the Holocaust: The North American research perspective. Y. Danieli (Haz.). *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma* içinde, (s. 43-68). New York, NY: Plenum Press.

Grubrich-Simitis, I. (1984). From concretism to metaphor: Thoughts on some theoretical and technical aspects of psychoanalytic work with children of Holocaust survivors. *Psychoanalytic Study of the Child, 39*, 301-319.

Helmreich, W. (1992). *Against all odds: Holocaust survivors and the successful lives they made.* New York, NY: Simon and Schuster.

Kestenberg, J.(1972). Psychoanalytic contributions to the problems of children of survivors of Nazi persecution. *Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines, 10*, 311-325.

Kestenberg, J. (1982). A metapsychological assessment based on an analysis of a survivor's child. M. Bergman ve M. Jucovy (Haz.). *Generations of the Holocaust* içinde. New York, NY: Basic Books, Inc.

Krell, R. (1984). Holocaust survivors and their children: Comments on psychiatric consequences of psychiatric terminology. *Comprehensive Psychiatry, 5*, 521-528.

Krystal, H. (1978). Trauma and affects. *Psychoanalytic Study of the Child, 33*, 81-116.

Leon, G., Butcher, J., Kleinman, M., Goldberg, A., Almagor, M. (1981). Survivors of the Holocaust and their children: Current status and adjustment. *Journal of Personality and Social Psychology, 41*, 503-516.

Levine, H. (1982). Toward a psychoanalytic understanding of children of survivors of the Holocaust. *Psychoanalytic Quarterly, 51*, 70-92.

Niederland, W. (1968). The problem of the survivor. H. Krystal ve W. Niederland (Haz.). *Massive Psychic Trauma* içinde. New York, NY: International Universities Press.

Ornstein, A. (1985). Survival and recovery. *Psychoanalytic Inquiry, 5*, 99-130.

Ornstein, A. (1986). The Holocaust: Reconstruction and the establishment of psychic continuity. A. Rothstein (Haz.). *The Reconstruction of Trauma: Its Significance in Clinical Work* içinde. Workshop Series of the American Psychoanalytic Association.

Ornstein, A. (2003). Survival and recovery: Psychoanalytic reflections. *Progress in Self Psychology, 19*, 85-105.

Solkoff, N. (1979). Children of the survivors of Nazi Holocaust: A critical review of the literature. *American Journal of Orthopsychiary, 51*, 29-42.

Solkoff, N. (1982). Children of survivors of the Nazi Holocaust: Critical review of the literature. *American Journal of Orthopsychiatry, 63*, 342-358.

Volkan, V. (1997). *Bloodlines: From ethnic pride to ethnic terrorism.* Westview: Farrar, Strauss & Giroux, Inc.

Zlotogorsky, Z. (1983). Offspring of concentration camp survivors: The relationship of perception of family cohesion and adaptability to levels of ego functioning. *Comprehensive Psychiatry, 24*, 345-544.

İnsanlık-Dışı, Evet, Hatta İnsanlık-Üstü

Berdj Papazian[*]

Bir psikanalist olarak soykırım kavramı üzerine düşünmek niyetindeyim ve aynı zamanda bir Ermeni olarak da düşüncelerim onun inkârı üzerine odaklanıyor. Bir tarihçi *a priori* böyle bir soruyu ele almakta çok daha yetkin olacaktır ama bir besteci de -Shostakovich, Penderecki, Messiaen'nm yaptığı gibi ya da bir ressam olarak örneğin Zoran Mušič de- ondan esinlenebilir. İktidardaki yönetimin kitlesel ölçekte böylesi bir suçu planlamayı ve işlemeyi haklı gösteren birçok farklı sebebe kendince inandığı bir soykırım ister istemez bir halkın tarihinde özel bir andır. Her vakada ilk ve temel sebep için söz konusu olanın sadece iktidar olması şaşırtıcı değildir. Sarsıldığını fark ettiği otoritesini yerleştirmek, karşı çıkılmakta olan ideolojik veya toprak bütünlüğünü güçlendirmek veya kimliği sallantıdayken gücünü ispatlamak... Veya, güç politikanın temeliyse, bütün ilişkilerinde onu ele geçirerek bireyin bir özelliği hâline gelir. Soykırımın aktörlerinin ve yazarlarının psikolojik motivasyonlarını açığa çıkarma girişiminde psikanaliz külliyatının temel ve ilginç bir kaynak oluşturduğunu addediyorum. Psikanalizin kavramsal araçları benim travmanın iletiminin bilinçdışı biçimlerini ve sonraki kuşaklar üzerindeki sonuçlarının bazılarını tasavvur etmemi sağlayacaktır. Okur, düşüncelerimin ister anekdotlardan isterse de genel tarihten olsun, tarihsel öğelerden destek aldığını görecektir. Yararlandığım tüm kaynaklar kamuya açıktır ve bunlara ulaşmak isteyen dünyanın her yerindeki herkes bunu yapabilir.

* bpapaz@bluewin.ch

İnkârın Durumu ve Devletin İnkârı [1]

Bütün soykırımların ortak özellikleri vardır ve mutlaka bunlarda ortaklaşırlar, buna rağmen farklılıkları da vardır. Bu farklılıklardan öteye geçememek, böylesi bir kitlesel şiddet biçiminin yarattığı ruhsal mekanizmaların daha iyi anlaşılmasında yerini bulur. Her biri kendi bağlamlarında tekillikleriyle birbirinden ayrılırken, hepsi kimlik krizi tarafından beslenen belli bir güç istencinin toplumsal bir deliliğe dönüşmesinden kaynaklanır. Waintrater'in de (2014) yazdığı gibi, eylemde öldürmeden önce, dil tarafından yani zihinde öldürmeyi amaçlayan soykırımın ilk safhası, soykırım projesinin değişmez karakteridir. Osmanlı İmparatorluğu yarını olmayan bir karanlığa gömüldüğü sırada, 24 Nisan 1915 gecesi gerçekleştirilen infaz planı, insanlardan bedenen kurtulmadan önce düşünme kapasitesinin ortadan kaldırılmasıydı. 17 Nisan 1975'te Kamboçya Ulusal Kurtuluş Ordusu askerleri başkenti boşaltmak ve üst düzey görevlileri ve politik çevreleri ortadan kaldırmak için Phnom Penh'e girdiler. 6 Nisan 1994'te Burundi ve Ruanda devlet başkanlarının öldürülmesi benzer şekilde soykırım planının fitilini ateşledi. Böyle manevralar halkı düşünen zihinlerinden mahrum bırakmayı, sonunda da onları, hiçbir dirençle karşılaşmadan ortadan kaldırmayı amaçlar. Yahudi entelektüellerin bazıları, Freud gibi, Holokost'tan kaçmayı başarabilmişlerdir ama Freud'un dört kız kardeşi bunu başaramamıştır.

Kurbanların insanlığının inkârı, toplumsal gerçekliğin inkârı, kriminal eylemlerin inkârı ve tarihin inkârı girişimiyle soykırım teşebbüsünün başından sonuna kadar altında yatan inkâr, olumsuzun düzenine kaydolan bir kompleks yaratır. İnkâr gerçeklik üzerine etki eden bir ruhsal işlemdir ve birdenbire gerçekliğin statüsü sorgulamaya açılır. Böyle belirsiz bir karışıklık nesnel gerçeklik ve öznel tarihin içine sızar. Acaba kurban, hatta celladı, yaşadıklarını gerçekten yaşadı mı? Bu gerçek miydi? Şüphesiz ki eğer onlar tek başına değillerdiyse, kendini komşusunun bakışında görüyordu, onunla konuştuğunda anlaşıyordu. Ama dinleyici inkârın aracılığını yapıyordu, böylece yaşanan öteki tarafından hiç yansıtılmıyordu ve gerçekliği sırı olmayan bir

1 Orijinal metindeki alt bölüm başlığı "Les états du déni et le déni d'Etat"dır. "Etat" kelimesi Fransızcada "durum" ve aynı zamanda "devlet" anlamına gelmektedir [ç.n].

aynadaki gibi görünüyordu. Enriquez'in dediği gibi: "Hezeyanlı bir ebeveyn, çocuğuna hezeyanlı düşüncelerinden bahsettiğinde, onu tabii ki bu düşünceleri yargılamamaya, aşırı nedensel bağlantılar kurmamaya zorlar ve ona genel araştırma özneleri ve nesnelerine seçici olarak değinen saçma temsilleri empoze eder" (2013, s. 91). Öyleyse inkâr, kolektif bir inkârdan esinlendiği zaman, gerçekliğin hangi doğrularla tanımlanabileceğini bilmenin yolu yoktur. Geçiş nesnesi kavramını ortaya atan Winnicott (1975) içeride ve dışarıda iki alan arasında nasıl bir yanılsama yüzeyinin kurulduğunu ve daha sonra da kültürün oluştuğunu göstermiştir. Ama soykırım durumunda, kültür dahi suçun hedefidir; işte bu yüzden tarihçiler, hukukçular ve siyasetçiler gerçeği yeniden kurmakta gerekli yetkinlik için bir türlü anlaşamadan, kopmuş bir tarihin lime lime olmuş parçalarını paylaşarak birbirlerini izlerler. Olgusal gerçeklik ile hakikat her zaman çakışmaz. Bilimsel, tarihsel, hukuki, metafizik, psikanalitik ve hatta politik hakikatler vardır. Her birinin kendi yöntemi ve sonluluğu vardır, hiçbiri mutlak değildir; sadece mutlak olduğunu iddia eden tek yöntem, bağnaz hezeyanlardaki gibi ideolojilerde söz konusudur. Buna mukabil, psikanalistin divanında gerçeklikle yüzleşmeye yardım eden kişisel hakikatler işlenir, analistin verdiği karşılık elbette travmatik tekrardan çıkmakta kurtarıcı olabilir.

Gerçekliğin inkârı, Freud tarafından 1924'ten beri özgün bir anlamda kullanılmış bir kavramdır. Söz konusu olan, travmatik bir algının -esasen bu kadında penisin yokluğudur- gerçekliğini tanımanın özne tarafından reddedilmesinden ibaret bir direnç biçimidir. Ama Laplanche ve Pontalis'in psikanaliz sözlüğündeki ilgili maddede şöyle denmektedir:

> (...) Eğer kastrasyonun inkârı prototipse ve belki hatta gerçeğin diğer inkârlarının kökeni olan prototip ise, algının veya kastrasyonun "gerçekliği" ile Freud'un ne demek istediğinin sorgulanması uygun olur. Eğer inkâr edilen kadının penis eksikliği ise, algıdan ya da gerçeklikten bahsetmek güçtür, çünkü bir eksik algılanamaz, olası bir mevcudiyet ile ilişkilendirildiği o ölçüde gerçekliğe dönüşür. Eğer kastrasyonun kendisi reddedildiyse, inkâr bir algıya değil ("kastrasyon asla öyle algılanmamıştır") ama olayları açıklayan bir teoriye dayanır ("çocukluk çağı cinsellik teorisi"). (1967, s. 116).

Ben kendi adıma algının bir yansıtma tarafından öncelendiği fikrini destekliyorum, yani algı negatif bir halüsinasyon tarafından deforme edilmiştir, ki bu zemin üzerine fetiş kurulabilir. Yansıtma inkârın da öncesinde gelir, sorunsal içsel nesne dışarı yansıtılmadan önce inkâr edilir ve ötekinde ikincil olarak özdeşleşilmek üzere terk edilir. Negatif halüsinasyon burada kendi ihtiyacı veya tatminini sağlayacak bir nesne yaratmak için gerçeği örterek algı nesnesini yok eder. Sapkınlığın ilksel olgusunda, benin önceden bölünmesi gerçekleşmiştir; yani penis olmadığı yerde var olmalıdır, başka bir deyişle kız erkek olmalıdır. Penisin yokluğu göz önünde olduğu kadar zihnen de olumsuzlanmıştır. Burada söz konusu olan farklılığın inkârıdır ve farklılık tamamlanmamışlığı içerir. Temsilin inkârının algının inkârından önce geldiği hipotezini oluşturuyorum; tamamen çıplak kadınlığın görünümü, içsel gerçeklikte, kastrasyonun kaygı verici temsili dışsal gerçekliğin algısında gerçekleştiği ölçüde travmatik bir karakterdedir. Grup ölçeğinde fantezi gerçekliğe dönüştüğünde, dünyanın düzeni yerinden oynar.

Tarihte inkâr üst sıralara yükseldiğinde ve bütün bir halkta ulusal kimliğin yeterli bir kısmı bu inkâr üzerine kurulduğunda ne oldu? Burada hâlâ, madem ki algı özünde günceldir, 20. yüzyılın başında ortaya çıkan olayların hiçbir şekilde algının nesnesi olamayacağını iyice kabul etmek gerekir. Nasıl ki, inkâr tarafından onun geçersizleştirilmesi yalnız geçmiş olayların anlatımı üzerinden taşınabilir, geçmişin böyle temsil edilmesi tüm acı verici içerimleriyle birlikte ilk inkârı peşinden getirir. Olaylar geçmiştir ve inkâr hâlâ mevcuttur. Geçmişte kök salarak gelişir ve sürer, inkâr büyür ve bilincin inkârının -temsilin algısının bilinci olarak- tarihi boyunca aktarılır. İnkârın sürekliliği tarafından tahrip edilmiş bir halkın genelinde zihniyet budur ve bu kronik hastalığın en sık fark edilen belirtisi mitoloji olabilir. Nerede bir eksik varsa sapkınlık orada kahramanlığın yeşerebileceği öylesi bir kurucu mit ile bir bütünlük inşa etmeyi buyurur. İsrail'de birbiri ardına gelen yönetimlerin tavrı, kurbanı saldırgan yapan bu tersine çevirmeyi simgeleyen biçimde Filistinlileri münasip bir orana indirme girişiminde bulunmuştur. Tarihçi Sand (2008), vadedilen topraklar ve seçilmiş bir halk mitinin ulusal kimliğe nasıl kaydedildiğinden bahseder ve toplumun sözü geçen kesiminin

üstünlük duygusunu açıklar. Eğer Kemalizm'in altı okunun ilk hedefi, Jön Türklerin elindeki kanı yıkamak için geçmişin değiştirilmesi yerine, daha demokratik bir gelecek için reformlar yapmak olsaydı, bu yüzyıllık inatçılığı daha iyi anlayabilirdim. İnsanlık-üstü özdeşleşmelerin, insanlık-dışılığın depresif kaygılarının inkârına yaradığı kanaatindeyim.

Tamamlanmamışlık imparatorlukların düşüşünün başlangıcının işareti olabilir ve toprak kaybı geniş anlamda kastrasyon kaygısı yaratmaya uygun bir ampütasyon gibi hissedilebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun üzerine çöken yok olma tehdidinin doğasında var olan edilgenlik yaşantısının, feminize eden kaygıların inkârına hizmet eden fallik biçimde eril bir tavırla etkin bir tutum almayı sağlayan savunmaları güçlendirdiği varsayılabilir. Melanie Klein (1968) manik savunmanın tanımında psişik gerçekliğin inkârını vurgular ama dışsal gerçekliğin inkârını değil. Manik savunmalar üç duygunun inkârı üzerine kurulur: bağımlılığı inkâr eden tümgüçlülük, depresif yaşantının inkârı olarak zafer, nesnenin değerinin inkârı olarak nesneyi hor görme. Türk milliyetçiliğinin insan-üstü özelliklerinin bazılarını burada bulmuyor muyuz? Eğer Avrupa'ya bağımlılık söz konusuysa, yüzünü Turancılığa dönmek yeterli olacaktır; eğer Osmanlı İmparatorluğu Balkanları kaybettiyse, hatta Osmanlı-Rus Savaşları'nı kaybettiyse Kemalizm'in bayraklarına sarılıp kasıla kasıla yürümek zafer çözümünü getirebilir ve "Ermeni" kelimesinden büyük bir hakaret yaratmak ise sadece boşaltım işlevini gizleyerek, ötekinin yeniden hor görülmesidir.

Önceki kuşaklardan miras kalan böyle bir tutumun yönünü değiştirmemek için, tarihî, finansal ve diplomatik imkânların böyle sınırsızca harcanmasına sebep olan bu aşikâr inkâra tutunan Türklere özgün olan bu özellik sorgulanabilir. Önceden de çokça deklare edildiği gibi bu devletin inkârıdır. Devlet halkı iyi temsil ettiği ölçüde veya en kötüsü keyfî yönetimi ölçüsünde ona bir kimlik yükler. Burada bahsedeceğim kıyaslamayı yaparak gerçek bir yenilik getirdiğimi düşünmüyorum: Eğer Türkler Ermeni Soykırımı'nı inkâr ediyorlarsa ve bu inkâr ulusal kimliğin bir kısmını oluşturuyorsa, öyleyse Ermeni Soykırımı Türk kimliğinin kurucu bir öğesidir. Buna mukabil, ulusal mitoloji için böylesi bir tabiattaki inkârın ortadan kalkmasının kolektif

ölçekte nasıl bir sarsıntı yaratacağını çıkarsamak için kahin olmak mı gerekir? Kaës bunu şöyle açıklar:

> Eğer olumsuzlama birliğinin[2] üzerindeki örtüyü kaldıracak dirençler, inkâr etrafındaki aile veya grubun ortaklığı ortadan kalkmadıysa ve bunların etkisi analiz edilmediyse, ötekilerin bilinçdışı onayı ile, önceden kistleşmiş, men edilmiş veya inkâr edilmiş olan yeniden ortaya çıkamaz (...). Eğer bu dirençler özellikle güçlüyse (...) bunlar bir tek ötekinden daha fazlası için gerekli bir bağı koruma işlevine sahiptir, bundan dolayı özne ya dışlanmıştır veya bunun yüzünden yabancılaştıran bir ayrışmaya mazur kalmıştır. (2013, s. 14).

Hiç kuşkusuz Ermeni Soykırımı'nın tanınması ulusal bir krize yol açabilir, ama böyle bir krizden başarıyla geçilebileceğine inanan Türk toplumunun bir kısmı da bunu yeğlemektedir. Çin halkının komünizmden kapitalizme geçişinin, ardından gelen ekonomik politik devrimle, bize böyle bir kimlik değişimini konuşabileceğimiz bir örnek sunduğu düşünülebilir. Çin örneğinde, hükümet bu değişimin halk tabanı tarafından bozulmamasını zorlayıcı yöntemlerle sağlamıştır; hâlbuki böylesi tarihî, psikolojik ve kimliksel bir güçlükle kilitli kalınmışken Türk yönetimi ise bu değişimde yetersiz görünüyor. Çin kendi kültürel devrimini yürüttü; İsrail Yahudi Soykırımı'nın sınırsızca tamınırlığından faydalandı; dava süreci yirmi yıldan fazla da sürse Kmerlerin rejimi beş yıl sürdü; Tutsi Soykırımı sadece dört ay sürdü ve uluslararası toplum derhâl özür diledi. Bunlar benim pek de fazla olmayan bildiklerimden seçilmiş örnekler olarak yine de Türkiye'deki donmuş zaman intibası ile tezat oluşturuyor; şüphesiz ki bu, tarihin ve zamanın dışında kalmış bir mitte geçip giden bir heykelin kaidesi yüzündendir. Nasıl bir ulus zamanın öldürülmesiyle kendisine bir gelecek verebilir?

Bu düşünüş, iletim biçimleriyle ilgili başka bir soruyu ortaya çıkarıyor. Yaşanan, istenen ve fark edilen olayların inkârı, inkârın var olmasını, geçmiş tarihin inkârını, mevcut bilincin inkârını, temsillerin ve sorumlulukların inkârını nasıl sağlayabildi? İlk bakışta Atatürk'ün Cumhuriyeti'nin temelindeki inkârın üstü, kendini beğenmiş, manik özdeşleşmeler bütünü tarafından

2 "Olumsuzlama birliği" olarak çevrilen *"le pacte dénégatif"* René Kaës'in bir kavramıdır [ç.n].

yeterince örtülmüştür, bu inkâr bir taraftan kuşaklar boyunca faydalı olduğu kadar diğer taraftan ise toplumu kırılgan ve güçsüz hâle getirmektedir. İnkârın, devletin inkârına dönüşmesi için tarih ceza kanununun buyruğu altında olması gerekiyordu. Milli Eğitim'in, genç kuşakların Ermenilerin kurbanı olduklarına inanmaları için, tersine çevirmeyi kullanması gerekiyordu. Otoritenin baskısıyla da olsa, Hrant Dink cinayetiyle de (19 Ocak 2007, İstanbul) veya taşrada bir futbol maçında da ortaya çıksa (4 Nisan 2015, Trabzon) Türklerin kendi aralarındaki böylesi bir şiddet nereden geliyor ve yüz yıldır hâlâ boğaz boğaza gelmeye devam eden milyonlarca Türk aldatılmalı mıydı? Belki de burada, bu şiddet eylemlerinin bazılarının, olumsuzlayan güçler tarafından kendi tarihinden koparılmış, toplumsal kaderin tesisinde kurulmuş temel şiddetin filizleri olmaları dışında, özel olan hiçbir şey yoktur.

Miras Olarak İnkâr veya Onun Kalıtımı

Soykırımla ne bir kayıp, ne bir yas vakasından, ne de fazlasıyla kastrasyon eğiliminden bahsedilebilir ama travma vakasından ve hatta bu durumda iki katı bir travmadan -bu soykırım tanımının temel bir özelliğidir- bahsedilebilir, travmanın karanlığı şiddetinin beyazlığı ile iki katma çıkmıştır. Yankılarından konuşulduğunda, bu zaman ve mekânda olumsuz etkilerin yayılmasından oluşur. Bu yankıların öyle bir yayılma gücü var ki düşüncelerim zaman zaman cellatlar kadar kurbanlara, grup kadar bireye ve ilk kuşaktan sonrakilere uygulanabilir. Fotoğrafçılıktaki gibi, negatif film banyo edilmeden önce prensipte görünür olmayan bir bilgiyi içerir. Travmatik negatif ise, görünmez olan, açığa vurulmayan, düşünülemez olan tarafından nitelenir ki kaynağından uzakta olması filme az aktarılmasına neden olmaz; hatta psişik filmde gözler önüne serilir, ama filmin basılmış olmasıyla kendisini ifade edemez. Gaudillière'in (2006) formülünde belirttiği gibi: "Söylenemeyen susamaz da." Ve eğer travma izini bırakmadıysa bu, film zedelendiği içindir. Oysaki hafızayı, "hatta amnestik hafızayı" kuran psişik aygıtın bedenidir, öyle ki Green (2001) tekrarlama zorlantısını betimlemiştir.

Aktarılış için bir kanal ve içerik gerekir. Gruplarla çok çalışmış bir psikanalist olan Kaës (2009); değerler, özdeşleşmeler ve aile mitlerinin oluşturdu-

ğu metapsişik çerçeveyi ve kültürün, geleneklerin, yasaların oluşturduğu metasosyal çerçeveyi tarif eder. Başka bir psikanalist Bleger (1981), her bireyin özünde farklılaşmamış parçalardan oluşmuş benin muğlak çekirdeğini tarif eder; bu parçalar ortak bir varlık gibi sosyokültürel kurumlara yatırılmıştır. Ailevi düzeyde ve toplumsal ölçekte ne olursa olsun, temel bir düzensizlik toplumsal bağı parçaladığında, bu farklılaşmamış ve ham parçalar bireyin üzerine döner ve muazzam bir şiddet bundan köken alır. Kurbanlar ve cellatlar dürtülerin özgürleşmesi ölçüsünde birey olmaktan çıkma yolunda ilerlerler. Benliklerinde veya kendilerine mahsus biçimde yeni bir grup kimliğinde, ahlakın yerine kader tarafından aklanarak ve basitliğinden gücünü alan bir ideolojiyi işleyerek yeniden toplanırlar. Sosyokültürel çerçeve yerinden oynadığı andan itibaren, kolektif fanteziler düşünce düsturunu ve güvenlik sürgülerini atlatma fırsatını kaçırmaz. Kaosun sınırında bir ilah tecelli eder ve bir lider seçilir. Freud (1981), kalabalığın nasıl yan özdeşleşmeler dolayımıyla onun etrafında organize olduğunu tasvir eder. Böylece şiddet, hepsinden kötü, tehdit edici sayılan mükemmel düşmana ve iyiler içinde kendini saklayan içerideki düşmana hiç azalmadan kanalize olabilir. Ama bilinçdışı utanç ile *apres-coup*'da bir buluşma vardır.

Mesele olan travmatik deneyimler sadece kurbanlarını bireysel ve kolektif temellerinden sarsabilir. Ruhun bu yaraları, zehirli muhtevaları kurbanların ruhsallığında sindirilmesi zor yabancı cisimler gibi etki eder. Onlar geçmiş dehşetlerden anımsananlarca mahvedilmemek ve istila edilmemek için çabalar, kabusları yeğleyebilirler. Eğer hayata yeniden koyulmak çocuk ve torun sahibi olma yoluyla gerçekleşirse, bu sefer de onları zararlı bir iletimden korumak gerekecektir. Veya, eğer ebeveynler damgalanmış geçmişlerini saklamak için çocuklarından "yararlanırlarsa," böylelikle onu, sadece kendilerini korumak için, bilinçdışı olarak kendilerinden sonra gelen kuşaklara yansıtırlar. Beden bedene görünmez biçimde yıkıcı duygular bir kuşaktan diğerine geçer, çocuk ne ebeveyninin hangi korkusunun ne de hangi intrapsişik senaryonun kendisine bulaştığını bilir. Üçüncü kuşak muhtemelen ailenin gizemini, mahzenlerini sorgulama imkânı bulur, ebeveynlerinin olumsuzlama ihtiyaçları tarafından kullanılmadan kaynağına ulaşır.

Geniş bir kesim için bireysel ve kolektif düzeyde kullanılan ruhsal mekanizmaların aynı olduğunu varsaymak için her türlü neden vardır. Kendi pratiğimden seçilmiş bazı örnekler vereceğim. Söz konusu olan, ölçüsüz saldırganlık krizleri sebebiyle ailesinin benden görüş istediği dokuz yaşında bir erkek çocuğudur. Bir dönem görülmemiş bir saldırganlığı tetikleyen, önüne geçilemez bir karşı çıkma ihtiyacına tutuldu. Babasına fiziksel olarak saldırıyor, onu yaralıyordu, yumruk atarken zar zor durdurulabiliyordu, annesini kendisini camdan atması için bıçakla tehdit ediyordu. Krizden sonra, eğer ambulans tarafından götürülmediyse, tamamen tükenmiş ve bıkkın, kendisini tamamen annesinin kollarına bırakıyordu. Okulda iyi, tatlı bir öğrenciydi, çok arkadaşı vardı ve sporu seviyordu. Geçmişten kalma bir dille onun ele geçirildiğini söylüyorlardı. Aslında babasının, doğumundan üç gün sonra ölmüş olan bir ikizi vardı ve babasının annesi de doğumda ölmüştü. Babası onu, annelerini "öldürdü" diye hakaretler etmeyi hiç bırakmayan kendisinden büyük abisi ile tek başına büyütmüştü. Bu adam kendisi ebeveyn olduğunda ise, çok kaygılı biri olmuş, kaygısının nesnesi ise doğum sırasında belirginleşmişti. Yenidoğanın doğum sırasında karısını öldürmesinden korkuyordu. Kendi doğumuyla ilişkisi aşikârdı; abisinin onu suçlu çıkardığı bu fanteziyi nasıl oluyor da kendisine döndürüyordu, bunu anlayamıyordu. Bebek, sonrasında sahneye konan krizlerin kaynağı ve nedeni olan, zihnini damla damla dolduran bu katil senaryosu ile büyüdü. Bir yandan, bu kriz dönemleri, bilinçdışı suçluluğa yakalanmış ve böylece kendi saldırganlığını yansıtmaya eğilimli olan babanın depresif dönemlerine denk gelmekteydi, diğer yandan annesi ise kendi kardeşini saldırgan bir babadan korumak isteyerek büyümüştü. Anne kocasını bu şiddetten koruyacağı yerde, katil fantezisinin kocası tarafından çocuğa yansıtılmasını desteklediğinin farkında değildi.

İkinci örnek, harika bir öğrenci ve çok sosyal olan on yaşında bir kızla ilgilidir. Flüt çalmaya başladığından beri ne zaman bir zorlukla karşılaşsa hiç beklenmedik şekilde krizler geçiriyordu. Müziğe bayılıyordu, hocasıyla işbirliği içindeydi, enstrümanını seviyordu ama çalışması açıklanamaz bir sıkıntıyla bitiyordu. Ebeveyni kızlarının, küçüklüğünden beri, ikiz erkek kardeşinin aksine, ötekilerin mutsuzluğuna çok duyarlı olduğunu ve

empatinin keskin bir şeklini gösterdiğini fark ediyordu. Zamanla anladım ki, babasının ailesinde müziğin özel bir işlevi vardı; Yahudi olan babasının babası Varşova'daki gettodan ölmek üzereyken kaçabilmişti. On beş yaşındaydı, geldiğinde iki ebeveyninin de öldüğünü öğrenmişti ve kaçışı sırasında omzundan vurulmuştu ve yarası şartlar sebebiyle tedavi edilememişti. Genç hastamın babası, kendisinin sürekli acıdan homurdanarak söylenen ve bağırmamak için salonda yüksek sesle klasik müzik dinleyen bir babayla büyüdüğünü anlatırdı. Kızlarından birisi opera sanatçısı olmuştu. Torunu ise müziği seviyordu ama müzik onu sevmiyordu. Mükemmeliyetçiliği, müzikal pansumanı açarak büyükbabasının acılarının şiddetini teskin etme işlevini bozacak hatalı notalar basmasına izin vermiyordu. Öfkeden kuduruyor ve kendi babasının suçluluğunun yükünü yer değiştirmiş bir empatiyle taşıyarak kendisini hatasından dolayı kınıyordu. Psikoterapi, başarısız ilerlemiş bir Oidipus'u işaret ederek, babasına dayanılmaz gelen kendi babasına kötülük yapmış olduğu duygusunu ortaya çıkardı.

Bir başka örnek, başka bir mizansen, bir tanıdığımın bana otuz yıl kadar önce anlattığı şöyle bir hikâyedir. Amerikan misyonunda Hindistan'da çalışmaktayken, gecenin sonunda viskilerin de yardımıyla yanındakine, yani Türk büyükelçisine, "Ermeni Soykırımı'nda durum nedir?" diye sorar. Büyükelçi gözü kararmış bir şekilde ona bakıp aniden ayağa kalkar ve birbirlerine biraz önce verdikleri kartviziti de geri vererek şöyle fısıldar: "Beyefendi biz sizinle hiç karşılaşmadık!" ve tamamen sessizce, eşiyle birlikte orayı terk eder. Bu zamansız jestle, paylaşmakta oldukları tüm nezaketi geriye dönük olarak da ortadan kaldıracak şekilde davranır; hiçbir şey olmamıştır ve böylece hiçbir iz kalmayacaktır. Bana göre dürüst bir adam böyle davranırdı, ama diplomatik yönergenin aktörü böyle davranmazdı, çünkü kendi psişesinde üzeri kapanmış bir gerçeğin inkârı ile böyle davranmaktaydı. "Ermeni" ve "soykırım" kelimeleri onun lügatinden silinmiş, bölünmüş olmalıydı ve bu durum, temsillerin yokluğuna gönderen sessiz sözcüklerle egzotik, yöresel bir dile ait gibiydi.

İlk vakada, erkek çocuğun babası, ölümle etkilenmiş yanını ayırmış, annesinin ölümüne bağlı suçluluğu zar zor ortadan kaldırmış ve bu yanını özdeşleşmeyle oğluna yansıtmıştır. Diğer yanını ise "annesel" bir baba olmaya

bırakmıştır. Eşinin rolü ise bana Lozan Antlaşması'ndaki (1923), çıkarlarını korumak için soykırım iş birlikçiliği yapan "Büyük Güçler"i anımsatıyor. İkinci örnekteki ise, bu depresif pozisyonla karşılaşma kapasitesinin ve zararlı iletime sürükleyen suçluluğun işlenme eksikliğidir. Bu iki çocuk tarafından da hissedilen duygusal şiddetin Türk toplumunun içinde uykuda beklediği önerilebilir. Ataları gibi onlar da, tıpkı meşhur üç paşanın [Talat, Enver, Cemal, ç.n.] gıyaben Osmanlı mahkemelerinde yargılanmış olduğunun inkâr edilmesi gibi, aslında kendilerinin de zaten bildikleri soykırım harekâtını inkâr ederek, şiddetin suçunu Ermeni düşmanın üzerine atmışlardır. (İttihatçıların Yargılanması, İstanbul, 1919).

Ölümün yanından geçmiş birinin çocukları ve torunları nasıl insanlar olmalılar ki sırası geldiğinde özneye, düşüncesinin öznesine ya da kaderinin öznesine, dönüşebilsinler? Eski hukuki bir formül "Ölüm yaşayanı en yakın mirasçısından yakalar" der. Miras olarak negatif ve geri gelen sembolleriyle ölüm kaygısını esinleyen bu özlü sözü seviyorum. Negatif olumsuzlanmış olandır, bilincin yok saydığıdır ve sözün sağduyusundan daha güçlüdür; psişik ve kurumsal tüm mekanizmalar inkâr tarafından bu silinme için kullanılır. Travmatize olmuş ebeveynler ruhsal olarak bütünleştirme kapasitelerini tamamen aşan duyumlar ve izlenimlerce yıpratılmışlardır. Yani onları ne temsillere bağlayabilmekte, ne de onlara bir anlam atfedebilmektedirler. Hatta, sıklıkla tekrarlayarak kapıyı zorlayan, birbiri ardına gelen, her gün maruz kaldıkları dayanılmaz şiddete alışmak zorunda kalmışlardır. Bu travmalar sadece dehşeti içermiyor ama duyarsızlaşmakta olan kurbanlar için sıradanlaşmasını da içeriyor. Bunu yapmak için gereken, sağduyularından ve kendi değerlerinden kurtulmaktır. Birbiri ardına gelen her gün, dediğimde bunun bir anlamı yoktur aslında, çünkü bu zamansal ölçekten silinmiştir. Özellikle "yutmadan önce tatma" yetisini ve hakkını kaybetmek ve tamamen ham hâldeki, sindirilmemiş duygular yığınını absorbe etmek, işte bu kurbanların hayatta kalmasının bedelidir. Psişik işlevi tarif ederken sindirim aygıtı metaforunu kullanan psikanalist Biondur (1979).

Toplama kamplarının evreni, ölüm çöllerindeki tehcir gibi, nefretin drenajını sağlar. Ne bir özne ne de bir nesne kalınca, yansıtmak gittikçe imkânsız-

laşır ve böylece geriye nefret kalır. Çocuk veya yetişkin kurbanlar aldırmazlıktan dolayı böylesi bir bağımlılık düzeyine indirgenmişlerdir. Ölmekten nefret etmek öznel varlığın son direnci olmalıdır. Nefret hayatın kaynağıdır, çünkü yenidoğanın hayatı şüphesiz ki her an ve her besin ihtiyacına cevap vermesi mümkün olmayan ve hepsine cevap veremeyebilecek annesine ve çevresine bağımlıdır. İlk nesnenin yokluğu veya cevabının gecikmesi, Bion'un (1983) "meme-olmayan" (s. 127) dediği, sadece kin besleyebilecek olan süt çocuğunda, hoş olmayan duyumlar için fırsat yaratır. Annenin, bebeğinin ağlamasına dayanma ve bu nefretten aktarılanı sindirme imkânı her şeyden güçlü bir aşkı kurmak için belirleyicidir. Nefret etmenin imkânsızlığı aldırmazlıkla ölüme götürür. Aldırmazlık insan olmamanın, insanlıktan çıkmanın afekti olabilir. Soykırımı yapanlar için kurbanlar ölümü arzuladığı zaman oyun kazanılmış olur.

Dışsal, yıkıcı olaylar içsel öğelere dönüşür, öznelerini asla rahat bırakmayan parazitler gibi davranır. Ölüm deneyimi bilinmeden kalmaz, bir hikâyenin içine yazılmayı talep eder, hâlbuki kurbanlar hiçbir hikâyesi olmayan bir hayata kavuşmak için çalışıyorlardır. Böylece, sindirilmemişlik anlamında, ne düşünülmüş ne bitirilmiş olabilir, öyleyse içeride kistleşir. Bu travmatik kısımlar ruhsallıkta devamlı bir basınç yaratan muhtevalar oluşturur. Konuşmamak ilk yöntemdir, bu yoksa unutmak ya da kulak vermemek olabilir. Bu deneyimi kelimelere dökmek, benzerini tekrar yaşamanın aksine, hayatta kalmayı başaran benlik kısmını kaybetmeye yol açabilir. Primo Levi bunu acıyla yaptı ve sonra da kendi ölümü kendi elinden oldu. Bu yüzden sağ kalanlar, hayatı çocuklarına ve torunlarına bırakmak için genellikle travmalarını gömerler. Aksi takdirde, bu, öldürücü, zedelenmiş veya olumsuzlayarak tanıklık etmiş olan bir üretkenlik sağlar, çünkü inkâr tarafından kurulmuş ve döllenmiştir.

Majör travmaların yetişkin kurbanı, acı çeken benlik parçalarının bölünmesiyle ruhsal bir ampütasyon gibi kendini keser ve böylece hayaletler yaratılır. Bu bölünmüş parçalar ruhsal ceplere kapatılmıştır ve durmuş bir nükleer reaktörün kalbi kadar canlıdır. Radyoaktif atıklar gibi bir kuşaktan diğerine aktarılan, ağzı sıkı olan bu öğelerdir. Taşınmasının aracı yansıtmadır. Bu gizli

öğeler sözlerle geçtiği kadar olumlu ya da olumsuz bilinçli içeriğe takılarak jestlerle de geçer. Yansıtmalı özdeşleşme doğal, sağlıklı bir ortamda ruhsal gelişimimizin kurucu bir mekanizmasıdır ama protagonistin zihinsel durumu yeni hiçbir şeyi kabul edemeyecek kadar zayıflamışsa bu, patolojik, kontrolcü ve aşırı olabilir. Bion der ki, ya değişilir ya da boşaltılır. Yukarıdaki örneklerde yansıtma, inkâr ve bölmenin öncülüğünde onu kabul eden partnerin yabancılaşmasını yaratır, anne früstüre olmuş çocuğunu kendisine kötü davrandırttığında, yansıtma destekleyici, geçici ve birleştiricidir. Böylece ruhsal ekonomisi için süreğen bir kaybı içeren, ötekine atfedilmiş, bırakılmış veya yansıtılmış olan daima kendi öznelliğinin bir parçasıdır.

Gizli biçimde aktarılan negatif duygu biçimi değişse de şiddeti değişmez. Bu negatif kendini davranış sorunları, hiperaktivite, aşırı alışveriş ya da halüsinöz gibi psikosomatik hastalıklar biçiminde var etmeye elverişlidir. Zihinselleştirilemeyen, hikâyeleşemeyen gerçekte, davranışta veya beden aracılığıyla kendini tekrar etmeye adamıştır. Genç kuşak kendi yaratıcı potansiyelinden onu uzaklaştırmaya elverişli bir öznellik kaybına maruz kalır, bu önceki kuşağın maruz kaldığı insan olamamanın ürettiği bir süreçtir. Tüm kuşaklar "bilmeden gönüllü olarak" hayatta kalanın aşkından damıtılmış zehri soğurmaya çalışır. Bu aktarılışın altında işleyen kaygı ilişkisel nitelikleri bozar, kendine güveni zedeler ve çocukların empatik anlayışına engel olur.

Bununla birlikte, kültüre yapılan aşırı yatırım, kişisel nitelikte ya da bilimsel nitelikte de olsa, kurtulmak ve geçmişe dönmek için uygun bir çıkış yeri oluşturabilir. Ben özellikle temsilleri oluşturmayı destekleyen yazma çalışmasını düşünüyorum, Janine Altounian (2003), Elie Wiesel, Jorge Semprùn ve Imre Kertész gibi birçok başka yazarı düşünüyorum. Görsel olarak harika örnekler de var; Roberto Benigni'nin *Hayat Güzeldir* (1997) filmi ve Atom Egoyan'ın *Ararat* (2002) filmi gibi. Çok yeni bir film olan Fatih Akın'ın *The Cut* [Kesik] (2014) filmi, kahramanının, korkutucu güzergâhı boyunca, küllerinden doğan anka kuşu gibi, inkârı yenme umudunu gördüğümüz yüzyıllık hafızanın engebeli yolculuğuna dair bir fikir veriyor. Şüphesiz ki fiziksel sürekliliğinden ve kültürel devamlılığından dertlenmemiş toplum yoktur. Kan üzerinden soybilim, toprak üzerinden veraset, maddi olmayan değerler

üzerinden iletim güncel olduğu kadar yadsınamaz kavramlardır. İletim, devlet eğitimi ve özel eğitimle, yazılı ve sözlü olarak geçer, alt metinde ruhsal bileşenlerini ve gelişim sırasında usul usul bireyin özümsediği ahlaki değerleri taşır. Herkesin dışsal katkılarıyla biçimlenir ve biçimsizleşir ve hatta genetik yüküne anlam katarak insanlaşır. Kuşaklararası "öteki ebeveynle öznenin özdeşleşme alışverişi" prensibiyle işleyen, kendi kanunlarıyla yürüyen bir yapı oluşur. Anlamı genetik mantığa indirgemektense uygarlık, biyolojiyi zihnin hayatına yükseltmeye meyleder. Düşünmek için insanlar var oldukça, insanlar düşünceyi öldürmeyi beceremeyeceklerdir.

Kuşaklararası yabancılaştırıcı iletim, yüceltici yansıtmalar veya Türkiye olgusundaki ulusalcılık/milliyetçilik gibi aileye bağlılığın aşırılığı, başkasına ait bir tarihin ortak özdeşleşmelerini sağlayan biçimlerdir ve özne bunların anlamını yakalayamaz. Delik deşik olmuş ve bozulmuş bir tarih, soy konusundaki sırlardaki gibi intrapsişik cepler veya kistler içinde, uzlaşma güçlüğü ve benzer gruplar içinde iletişim dışı alanlar yaratır. Genç kuşağın hem anlaması yasaklanmış hem de unutması engellenmiştir. Adını söylemeyen bir tarihin içine hapsolmuştur, gerçeğin belirsiz olduğu şimdiki zaman tarafından alıkonulmuştur ve kendi ruhsallığını yorumlamaya serbestçe erişimi yoktur. Genç kuşak geçmişin hayaletlerince sömürgeleştirilmiştir, yani inkâr edilmiş, bölünmüş, yansıtılmış, içe alınmış öznellik öncesi nesnelerin kişileştirilmesi ile öldürücü ruhsal senaryolara dönüşmüştür. Faimberg'in dediği gibi (1993);

> Bu durumda çocuktan sadece farklı olduğu için nefret edilmez ama hatta (ve çelişik olarak) çocuğun hikâyesi narsistik düzenlenmede onların kabul edemediği her şeyle ve ebeveyninin hikâyesi ile ortak olduğu için ondan nefret edilir. Çocuğun kendi kimliğini geliştirmesi için ruhsal bir alan yoktur, ebeveyninin narsisizminin yabancılaştırıcı gücünün olmadığı bir alan yoktur. (s. 69).

Ebeveynin yabancılaştırıcı iletimi, çocuğun ruhsal gerçeklikleri araştırmada kullanacağı koruyucu işlevin yerine geçer. Görünüşe göre Türk toplumunun çocukları, ebeveyn otoritesinin söyledikleri ya da söylemediklerinin etkisi altında kalmışlardır, özne olarak kendilerini ifade etmekten onları mahrum

bırakan olumsuzlayıcı bir baskının ürünüdürler.

Antonino Ferro (2004) ölüm dürtüsünün, insanlık tarafından toplanmış ruhsallaşmamış (β) beta öğelerinin kuşaklararası mirası olduğuna dikkat çeker. İnsanlık alanında bağ kapasitesini aşan ve medeniyete uymayan tüm algı ya da uyarımlar psişik yaşamla bütünleşemediğinde onu ölüme doğru iterler. Bu hipotez, sonraki kuşakları etkileyen bazı bireysel ve kolektif travmaların kaderine de uygulanabilir. Anlamdan yoksun, asimile edilemeyen bu öğeler, yansıtmalı özdeşimle sadece tahliye etme, dışa atma mekanizmalarının kökeni olmakla kalmayıp kuşaklar boyunca onları birbirine yapıştırarak kendi içine çekilmeyi veya yaşamın durmasını esinler. Bazen travmaya maruz kalanlardan sonraki kuşaklar yoğun, anlamdan yoksun ve korkuyla dolu nesneleri içselleştirerek yıkıcı potansiyelini tetiklememek için onlara yapışmışçasına onları tutturmaya kendilerini adamışlardır (B. Lechevalier, Kişisel İletişim, 2015)[3]. Bu ruhsal yapışıklık onları içsel alandan mahrum bırakır ve gelişmelerini engeller; tıpkı boksta ne zaman iki rakip beden bedene olur, o zaman yumruk atmak için azıcık bile alan yoktur. Bazen bütün bir ailenin birbiri üzerine yapışmış bir biçimde işlediği görülür. Tek bir adam gibi hareket ederler ve her türlü ayrılığı ortadan kaldıran duygusal çimentonun hizmetinde tek bir fikri paylaşırlar.

Öte yandan ruhsal ve kültürel dokuda ne temsil edilebilen ne de birleştirilebilen deneyimler unutulamaz, çünkü hafıza temsillerle çalışır, sonuçta temsiller olmayınca, bunlar bilinçdışına sürgün edilip bastırılamaz. Anımsamak için, unutabilmek gerekir, unutabilmek için olayı güncel yerinden indirmeyi başarmak gerekir ve böylece hafıza oluşur. Sonuçları yüzünden bu travmalar ağrılı, uyuşuk ama daima günceldir; dönemsel, bastırılmış ya da bastırılabilir değildir. İletim süreçleri bir taraftan toplumsal bağlar kurup yaşamla ilgili amaçlar oluştururken, diğer yandan ise ruhsal sürekliliği, toplumsal dokuyu ve deneyimi parçalayarak bu bağları bozar; ayrıca politik otorite muhbirliği yüreklendirerek de bunu yapar. Yöntemli bir yıkıcılığa ve sadistik nefrete maruz kalmış ya da bunu uygulamış bir kuşağın taşıdığı tarifsiz utanç, derin

3 Bu alıntı, 17.01.2015 tarihinde Cenevre'de düzenlenen bir konferansta, Lechevalier'nin yaptığı "*La transmission du non sens et la destructivité*" başlıklı sunumdandır.

bir huzursuzluğun kaynağıdır. Bir kuşaktan diğerine, dayatma ve kaçınmalarla iç içe geçen her türlü sır sadece bilinmezlik yaratır. İletimin faylarının ebeveynsel narsisizmle görülecek hesabı vardır; bu harap narsisizm geçmişle istila edilmiş, onarılmakla görevlendirilmiş sonraki kuşaklara yansıtılmıştır. Diasporadaki Ermenilerde bu eğilim vardır; korkunç bir travmanın izini taşıyorlarken, abartmaktan ve kahramanlığın her türlüsünden teselli bulmaktan da geri durmazlar.

Bir sonuç beklentisiyle, benzer şekilde kurumsal olarak hükümetlerin narsisizminden söz edilebilir mi? İnkâr politikası yüceleştirme yardımından köken alan narsisizmi zedeler ve vatandaşlarının kültürel olarak besleyici ve tarihî kimliğinde köklerini salabilmelerini engeller. Bütün bir halk, resmî söylemin savlarınca tüm ölçütlerinin koparılmış olduğunu görebilir. Jön Türklerce gerçekleştirilmiş olan Ermeni Soykırımı'nı herkes inkâr edilmesi ve tanınmaması ile bilir. Kahramanca özdeşleşmeler, bölme ve yansıtma ile tanımlamaya çalıştığım mekanizmalar temelinde olguların inatla reddi ve yasalaşmış inkâr, sembolizasyonu bozmayı amaçlar; bunu temsillerin oluşmasını engelleyerek de yapsa temsilleri yok ederek de yapsa *var olmayanın* varlığı hayatta kalanların varlığına bağlıdır. Tarihi olumsuzlama üzerinde yapılanmış kurucu mit, manik biçimdeki kolektif özdeşleşmelerle sonuçlanır ve haksız olarak insan-üstü bir zihniyeti devam ettirir. Zihnin bu cinayeti, birlikten çok bölünmeye eğilimli gücün dualitesi, Green (1983) tarafından tanımlanan, ölüm narsisizminin bir işaretidir. İmha kimliğin temeli olamaz, doğumun yeri de olamaz. Bizim tarihimizin başlangıcı bundan daha eski zamanlara dayanır, işte bu yüzden tarih haklarını geri almalıdır ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra gelen kuşak tarafından da olsa uluslararası toplumun cansız işbirliğinden de olsa, soykırımsal eylem derhâl durmalıdır.

Fransızca orijinalinden çeviren: Ceren Korulsan

Kaynakça

Altounian, J. (2003). *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie. Un génocide aux confins de l'Inconscient.* Paris: Les belles lettres.

Bion, W. R. (1979). *Aux sources de l'expérience.* (F. Robert, Çev.). Paris: PUF. (Özgün eser 1962 tarihlidir).

Bion, W. R. (1983). *Réflexion faite.* (F. Robert, Çev.). Paris: PUF. (Özgün eser 1967 tarihlidir).

Bleger, J. (1981). *Symbiose et ambiguïté: Étude psychanalytique.* (A. Morvan, Çev.). Paris: PUF. (Özgün eser 1967 tarihlidir).

Enriquez, M. (2013). Le délire en héritage. R. Kaës, H. Faimberg, M. Enriquez ve J. J. Baranes. *Transmission de la Vie Psychique Entre Générations* içinde, (s. 82-112). Paris: Dunod.

Faimberg, H. (1993). Le télescopage des générations. R. Kaës, H. Faimberg, M. Enriquez ve J. J. Baranes. *Transmission de la Vie Psychique Entre Générations* içinde. Paris: Dunod.

Ferro, A. (2004). *Facteurs de maladie, facteurs de guérison.* (N. Brissaud, Çev.). Paris: Editions in Press. (Özgün eser 2002 tarihlidir).

Freud, S. (1924). *Névrose et psychose.* Paris: Payot.

Freud, S. (1981). Psychologie des foules et analyse du moi. *Essais de Psychanalyse* içinde. Paris: Payot.

Gaudillière, J.-M., Davoine, F. (2006). *Histoire(s) et traumatisme: La folie des guerres.* Paris: Editions Stock.

Green, A. (1983). *Narcissisme de vie, narcissisme de mort.* Paris: Minuit.

Green, A. (2001). *Le temps éclaté.* Paris: Minuit.

Kaës, R. (1993). Le télescopage des *Générations.* R. Kaës, H. Faimberg, M. Enriquez ve J. J. Baranes. *Transmission de la Vie Psychique Entre Générations* içinde. Paris: Dunod.

Kaës, R. (2009). La transmission psychique et les contradictions de la modernité. M. Sassolas (Haz.). *Transmissions et soins psychiques* içinde, (s. 21-35). Paris: ERES.

Klein, M. (1968). Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs. (M. Derrida, Çev.). *Essais de Psychanalyse* içinde. Paris: Payot. (Özgün eser 1940 tarihlidir).

Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse.* Paris: PUF.

Sand, S. (2008). *Comment le peuple juif fut inventé.* (S. Cohen-Wiesenfeld ve L. Frenk, Çev.). Paris: Fayard.

Waintrater, R. (2014). Tuer sans haine? J. André ve I. Bernateau (Haz.). *Les Territoires de la Haine* içinde, (s. 91-92). Paris: PUF.

Winnicott, D. W. (1975). *Jeu et réalité. L'espace potentiel.* (J.-B. Pontalis ve C. Monod, Çev.). Paris: Gallimard. (Özgün eser 1971 tarihlidir).

Türkiye Ermenilerinin Çalınmış Mektubu[1]

Zehra Eryörük[*]

Psikanalizin en başından itibaren sadece bireyle ve onun tedavisiyle ilgilenmekle yetinmediğini biliyoruz; o her zaman bireyle toplum arasında bir gelgit içindeydi. "Uygarlığın huzursuzluğu psikanalistleri her zaman ilgilendirdi."[2] İlkin Freud'a ve daha sonra da Lacan'a "Semptomlarla dünyanın durumu arasındaki ilişki en başından itibaren soruldu" (C. Soler, Kişisel İletişim, 2003).

Bu kolokyumun da ele aldığı gibi, "Topluluk içinde psikanaliz" konusu psikanalizin kolektife olan ilgisini destekler. Bu eylemlerin, söylemlerin, semptomların ortaya çıktığı ve tekrarlandığı bir kolektiftir. Şunu da belirtelim; bir semptom ancak onu destekleyen söylemde *jouissance*'ını bulur. O, bir boşluk bulabildiğinde, kendi kendine yetinir...

Colette Soler bize, Lacan'ın en başından beri "bireysel çözüm'ün toplumsal çözümden de geçtiğini" savunduğunu ve uygarlıkta psikanalizin sosyal ve politik bir işlevi olduğunu hatırlatır. Geriye "semptomlarla dünyanın durumu arasındaki ilişkiyi" tanımlamak kalıyor.

Sunumumun başlığı Lacan'ın *Çalınmış Mektup* (1999) seminerinden

* zehra.eryoruk1@gmail.com

1 Bu yazı "Topluluk içinde Psikanaliz" temalı kolokyumda, Ekim 2007'de "Forum du Champ Lacanien de Wallonie, Liège" kurumunun çatısı altında sunulan konferansın metnidir.

2 3 Mayıs 2003'te Liege'deki l'EPFCL tarafından düzenlenen "Saldırganlık" toplantısında Colette Soler'in yaptığı "Size sonunda başlığı söyleyeceğim..." başlıklı konuşmadan alıntılanmıştır.

esinlenmemle oluştu. Bu seminer, iyi bir öncü olan Edgar Allan Poe'nun öyküsünde ele aldığı çalınan mektubun izlediği yolun yeniden çizilmesini ele alır. Lacan, yazısında mektubun çalınma sonucu iki kere yolundan döndürülmesini işler.

"Türkiye Ermenilerinin Çalınmış Mektubu" çalışması sonuçlanmış bir iddia değildir, hatta tamamlanmış bir hakikat hiç değildir. Bu çalışma bir hipotezdir, bir sorunsaldır, bir yandan Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamış bir milyondan fazla Ermeni'nin, 1915 ve 1917 yılları arasında katledilişini ve diğer yandan şimdiki Türk toplumu üzerine olan etkileriyle birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşunu kapsamaktadır.

Hepimiz biliyoruz ki Ermeniler, 1915 olaylarının soykırım olarak tanınmasını talep ediyorlar. Bu talebin kaynağı Ermenilerin katledilmesiyle büsbütün iç içe; ve doksan yıl [2015'te yüz yıl] sonra bile 1915 olayları, ağına düşürdüklerini hâlâ konuşturmakta. Bu konuyu konuşmak belli bir risk taşısa bile -bu sene 19 Ocak'ta öldürülen Ermeni asıllı Türk gazeteci Hrant Dink örneğinde olduğu gibi- dilin işleyemediği yerde eylemlerin konuşması da bir gerçeğin perdesini aralamakta. 1915 olaylarının tanınması "her sözden önce, dilin işleyebilmesi için gereken bir nesne" (Safouan, 2006) olarak değerlendirilebilir mi?

Konumuz bir hikâyenin "Mektubu" ve "Harfi"[3] ile ilgili. İster alfabenin abc'si olsun; ister içeriği, adresi ve imzasıyla doğrudan doğruya bir alıcıya gönderilmiş bir mektup olsun. Biz, Poe'nun öyküsündeki gibi, bu mektubun içeriğini bilemeyiz -tam olarak bilemeyiz-, onun sadece varlığının veya yokluğunun tanığı olabiliriz. Ama mektup oradadır; Lacan (1999), "Mektubu ufalayıp parçalayın, o yine de olduğu gibi kalır" (s. 24) der. Hiçbir şeyi görmeyen kör bir bakışın altında da olsa veya her şeyi gören ve hiçbir şey demeyenin gözü önünde de olsa, "saklanmış, saptırılmış olan mektup yerinde değildir denemez" (s. 25). Lacan, "Dil [*le langage*] hükmünü onu duymayı bilene söyler. Ve söylenenin harfiyen duyulması gerekir" (s. 24) diye ekler.

3 "La lettre volée" (Çalınan mektup) seminerinde geçen "lettre" kelimesinin iki anlamı vardır: Mektup ve Harf. Lacan öğretisinin sonlarına doğru "lettre" kelimesini sadece harf anlamında kullanmıştır. Örneğin: "semptomun harfi" veya "bilinçdışındaki harf."

Acele mektup, yani acı içindeki mektup, zamanında tanınma ve adlandırılma merci olarak alıcısına, gösterenler hazinesi Öteki'nde adresine ulaşmayandır. Geriye damgası, izi ve "gösterenin tesiri" (s. 29) kalır.

Bununla birlikte, bu mektup yok olduğu için ve belki tam da yok olmasından dolayı aslında bir deliğin, boşluğun örtüsünü kaldırır ve bu boşluğun kenarlarının onarılmasını bekler. Dilin üstüne düştüğü ve konuşmaya mahkûm ettiği insanın kaderi gibi, zannediyorum ki, Ermeni katliamının izi de bir halkın, bir toplumun, nesiller boyunca, kaderini konuşmaya ya da konuşmamaya doğru yöneltir.

Her durumda ortaya çıkan, gösterenin insanda ikamet ettiğidir. Ve ister bireyde ister bireylerin oluşturduğu kolektiflerde olsun, bilinçdışı budur. Semptom ise deşifre edilmeyi bekleyen bir hiyerogliftir.

Bu semptom ve onun tutunduğu *jouissance* parçası hangisidir? Türkiye'nin güncel huzursuzluğunda nasıl ifade bulmaktadır? Geçmiş ve bugünle bağlantısı nedir, ve nitekim söyleminde geri dönen ve tekrar eden nedir? İşte açmaya çalışacağım bunlardır.

Lacan (1999) "Ama mektup nevrotiğin bilinçdışının onu unutmasından ziyade, bastırılanın geri dönmesine benzer" (s. 34) der. Bu mektubun son kendini ifade edişi, 17 yaşında bir genç tarafından gazeteci Hrant Dink'in öldürülmesidir. Bu kişi, suç ortakları gibi bir Türk radikal sağ hareketi olan "bozkurtlar"dandır.

Benim kendime sorduğum soru, bu cinayet eyleminin salt bir "eyleme geçiş" mi (*passage à l'acte*) yoksa bir "eyleme dökme" mi (*acting-out*) olduğudur? Bir başka deyişle, acaba bu cinayet kayıtsız şartsız ırkçı bir suçtan mı ibarettir veya bundan daha derin bir şey midir?

"Eyleme geçiş"te (*passage à l'acte*) özne nesne ile özdeşleşir ve burada sahneden büsbütün çıkması ve tamamen nesneye dönüşmesi gerçekleşir. Eylemi hiçbir yoruma yer bırakmaz. Bu saf *jouissance*'tır (tıpkı semptom gibi). Eyleme geçiş, sadece bir aşk ve tanınma talebidir.

Bu cinayet "*passage à l'acte*" içinde sayılabilir ve konu kapatılabilir mi ya da burada gözden geçirilecek, okunabilecek başka bir şey var mı?
Bu olayda, öznenin sahneden çıkmasının yanı sıra, öznenin gerçekleştirdiği

eylem ile onun bilinci dışında neyin söylenmek istendiğini sorgulayabiliriz. Özne, eylemiyle bir biçimde sebebi olan "*objet a*"yı -*a* nesnesini- sahneye çıkarır. Bir başka deyişle, buraya kadar oynanan dramın ilk sahneye konuşunun nesnesinin öznenin işbirliğiyle eyleme dökülmesidir. Eyleme dökmenin (*acting-out*) tanımı böyledir ve bu onunla iç içe geçen semptomla ilgilidir. Analiste yönelen ve impulsif bir eylem olarak kendini göstermesiyle tanımlanan *acting-out* bir yorum talebidir; öznenin *acting-out* içinde olması için analizde olması gerekmediği aşikârdır. Analiz dışında bu vahşi bir aktarımdır ama yine de bu bir aktarımdır! Burada camı, çerçeveyi indireni durdurmak ve bu aktarımı evcilleştirmeye yöneltmek, başka bir meseledir. Ve bu, öncelikle psikanalizin Türkiye'deki yerinin sorgulanmasını gerektirir.

Hrant Dink cinayeti İstanbul'da gerçekleşti. Suçlunun bu eyleminden önce, gazetecinin birçok tehdit mektubu aldığını ve polise haber verdiğini biliyoruz. Onlar ise bir tepki göstermediler ve bu çağrıyı sağır ve dilsiz kalarak yanıtladılar. Eylem sırasında suçlu birkaç kelime söyler. Bir şahide göre, "Bir gâvuru öldürdüm" der. Gâvur, Müslüman olmayan, imansız demektir.

Tutuklandıktan sonra, yani eyleminden sonra, suçlu yakalandığına şaşırdığını söyleyecektir: "Bunun cezasız kalacak bir suç olduğunu, evime döneceğimi ve Türk bayrağına sarılıp, kahraman sayılarak yaptığımla övüneceğimi zannediyordum." Ve ardından suç ortaklarını ihbar edecektir. Gazete manşetlerinde genç katil polisler eşliğinde ve Türk bayrağı önünde verdiği gururlu pozlarda kendini bir kahraman gibi gösterir. Bu "kendini gösterme" katilin cinayet günü taktığı beyaz berenin benzerini takan sempatizanların gösterilerinde birleşen Türk aşırı sağı arasında yayıldı. Beyaz bere, bu fırsatla, katile desteğin bir göstergesine ve bir mensupluğun işaretine dönüştü.

Burada arıların dilinde nesnenin pozisyonunu işaret eden Lacan'ın "dilin sözsüz boyutu" adı altındaki tanımını görüyoruz. Lacan insanda zaten var olan bu sözsüz iletişimin "sadece belli bir nesneyle ilişkide sürdüğünü ve simgesel biçimde aktarılamaz" (1999, s. 19) olduğunu söyler. Lacan "Aynı nesneye nefret duyan iki kişi arasında kurulan inanç birliğinin bir eş değerini burada kavrayabiliriz" (s. 19) diye ekler. Ve işte böylece aynı "idealdeki" özneler sınırsız sayıda birleşirler... Semptom ve söylem ise bunları tekrar eder, yineler.

Tüm ırkçı eylemlerdeki gibi, ötekinin farklılığına karşı duyulan nefret burada da mevcuttur. Mayıs 2006'da Anvers'deki katliama benzeyen, birbirlerini üç bin kilometre ayırmasına rağmen her iki eylemde de mevcut olan aynı söylem ve aynı semptomdur.

Türkiye'deki duruma dönmek isterim. Daha önce de söylediğim gibi, cinayetin öncelikle ırkçı karakteri dışında, bu olayda kendini gösteren ve yorum talep eden bir *acting-out* ve onu katederek tekrar eden ve Türkiye'yi rahatsız eden bir semptomun mevcut olmasıdır. Bu semptom nedir?

Eğer tekrarlama (yineleme) açısından örnekleri ele alırsak, Türkiye'de birçok gazeteci cinayeti buluruz. Yani otuz yıllık bir sürede on beşten fazla kurban (mağdur). Kalemi en tehdit edici olan ve en medyatik olanları sayarsak: 1979'da Abdi İpekçi, 1990'da Çetin Emeç, 1993'te Uğur Mumcu ve 2007'de Hrant Dink. Bu trajik tekrarlar, konuşma özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve kısaca Türkiye'deki her türlü özgürlüğü sorguluyor. Diğer bir örnekse 1993'te "Şeytan Ayetleri"nin çevirisinin sunumu sırasında otuz kadar Alevi'nin canlı canlı yanarak polislerin "kör" gözleri önünde öldürülmesidir. Son olarak, bu cinayetler 1915 katliamı ile günümüzde yürütülen Kürtlere karşı savaş arasında yer almaktadır. Lacan'ın da dediği gibi, eğer ilk olayın oynandığı sahnede "sözsüz bir dram mevcut olduysa (...) ikinci olayın menfaati söylemin özellikleri üzerinden oynanır" (1999, s. 18). Şunu hatırlatmak isterim: Tekrarlama (*répétition*) sadece ve sadece aksama ve travma ile ilgilidir. Her ne kadar eylemler, olaylar tekrarlansa da aslında tekrarlanan, hatta ısrarla tekrarlanan, travmadır. Travma, travmatik olayın bilinçdışında bıraktığı kapanmamış üstü açık bir yaradır.

Lacan "Bir semptomun yer değiştirmesi, çalınmış mektup olan salt gösterenin doldurmakta olduğu yer tarafından belirlenmiştir ve aynı zamanda bu tekrarlama otomatizmini doğrular (tasdik eder)" (s. 16) der.

Eğer semptom ağzı tıkanmış, susturulmuş bir söz ise, çağdaş Türkiye'nin semptomu bunun en güzel örneğidir. Çünkü kendisi de tamamen susturulmuş olduğundan, onun işlevi *jouissance*'ını bozan her sözü, gerçeğin içinde, susturmaktır. Onu destekleyen ve kendini tekrar eden söylem totaliter Efendi Söylemi'dir; bununla ilgili olarak ordu ve 1960, 1971, 1980'deki üç darbe sayılabilir.

Başka bir söylemin başlangıcı olarak en son darbenin söylemi Kapitalist Söylem'in yolunu açar. Bu değişim 1980'den sonra politik, ekonomik ve dinî özgürlükleri getirdiği gibi, aynı zamanda Kürtlere karşı açık bir savaşı ve şimdiye kadar aşırı sağın karşısında duran Türk solunun ortadan kaybolmasını da beraberinde getirir.

Dindar örtüsüne bürünerek Türkiye'nin şimdiki Kapitalist Söylemi eğer tabiri caizse: "Başınızı ve yüzünüzü örtün -gerçek ve mecazi anlamıyla- ve tasarrufunuza verilen her şeyden keyif alın [*jouir*]" diyor. Lacan'la birlikte söylemek gerekirse Kapitalist Söylem'in bize buyruğu şudur: "Siz küçük hırsızlarınızla uğraşın, biz size bilimsel yöntemler bile vereceğiz, bu sizin hakikati karanlıkta bırakmanıza ve bunları düşünmemenize yardımcı olacaktır" (Lacan, 1999, s. 39). Türkiye de bu küçük nesnelerin tüketiminden sıvışamıyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde binlerce Ermeni'nin katledilmesinden Ermeni gazetecinin katledilmesine kadar ve laik Cumhuriyet'in ilanından şimdiki Türkiye'deki görünen dinî ve kapitalist bir toplumun doğuşuna kadar aksayan nedir ve nerede olmuştur? Yukarıda değindiğimiz gazeteci cinayetleri ve diğer buna benzer söze ve farklılıklara, azınlıklara karşı yapılan cinayetlerin geçitlerinde, daha 1915'te orada olan gösterenin kaygan inişinin mektubunun harfi bulunduğu ve bunun travmasını tekrarlama yoluyla günümüze kadar süregeldiğini varsayabilir miyiz ?

Nitekim şunu ileri sürebilir miyiz: Katliamlarla, darbelerle, cop gücüyle ya da sözün üzerine ateş ederek, kendisini ifade etmek isteyeni güç zoruyla susturmak istemek -bunların hepsi- bir başka susturulmuşluğun haykırdığını gözler önüne sermiyor mu? Hrant Dink'in ölümünden sonra ve belki de mengene daha da sıkılmış olduğu için binlerce Ermeni, Kürt ve Türk'ün sokaklara dökülerek "Hepimiz Ermeni'yiz. Hepimiz Hrant Dink'iz" diye haykırması bu susturulmanın bir ifadesi değil mi?

Lacan'ın sözünü olduğu gibi alıntılıyorum: "Çalınmış mektubun demek istediği, hatta acı içinde olan bir mektubun demek istediği, o mektubun varacağı yere daima ulaştığıdır" (Lacan, 1999, s. 41). Biz daha henüz tam orada, bu aşamada değiliz ama Colette Soler'in bahsettiği "söz üçgeni deneyimi"ni

hatırlayabiliriz. Soler, "Deneyim tamamıyla susturulmuş söz ile bir başka yerde kendiliğinden konuşan ve telafi edici 'dolu söz' üçgeninde bulunur" (Soler, 2005, s. 56) der. Burada Colette Soler, semptomu RSI'deki (Gerçek-Simgesel-İmgesel) yeni tanımlamasıyla ele alır: "Semptom harfin işlevi olarak alınır ve harf gösterenin yerleşmiş yapısı olarak tanımlanır" (Soler, 2005, s. 57).

Çağdaş Türk Tarihi, bir yandan solun ilerleyici biçimde kayboluşu, ulusalcılığın yükselişi ile sıkışmışken diğer yanda bununla ilişkili olarak İslamcıların ilerlemesiyle biçimlenir.

Acaba bu Türk semptomunun açıklamasının bir taslağı olabilir mi? Kemalist düşünceyi tehdit ettiği varsayılan her türlü yönelimin karşısında yüce bir otorite olarak yer alan ordunun değişmez varlığı ile bir birleşim noktası var mıdır? Yaklaşık seksen yıldır Türklere empoze edilen reformlar ve laikliğin etkileri ne oldu? Türkiye'de İslam'ın yükselişi "mantıki" bir sonuç mudur?

Ne olursa olsun, geriye kalan, 1915 olaylarının bugüne dek hiç tanınmayışıdır. İşte böylece Poe'nun romanında yazdığı gibi "oldukça can sıkıcı" bir kalıntıdır asıl Mektup; çalınmış ve örtüsüz bırakılmış, her yerlerde köşe bucak aranmış ama bir bakışta bulunabileceğinden şüphelenilmemiş. "Türkiye'deki Ermenilerin Mektubu"na gelince tanınacağı bir adresi "acı içinde" beklemektedir. Hâlâ bugün apaçık boşluk devam ediyor ve isimlendirilmeyi talep ediyor, ama bunun için önce Türkiye'de sözün ve düşüncenin özgürleşmesi gerekmektedir.

Türkiye'nin semptomu gerçek ve mecazi anlamda ağzı tıkanmış, susturulmuş söz gibi görünmektedir. *Jouissance*'ının deşifre edilmesi gereken bu semptom, özneler'e kalan tek "var-olma" biçimi olarak, Efendi'nin "Her şey yolunda gitsin" buyruğuna karşı "bir şeylerin aksaması" aracılığıyla, onların (özneleri) tamamıyla Efendi söyleminin egemenliği altına alınmamalarını sağlar. Bir semptom da kendine göre, kendiliğinden, *o* konuşur...

Peki neden bu silahlar gazetecilere, entelektüellere -bir nevi kendi ekseninde dönen boş söyleme oyunbozanlık yapanlara doğrultuluyor?

İnkârın ya da boş konuşmanın desteklendiği bir sistemde, doğru sözün işlek patikalarını alma cesaretinde bulunan kişilerin er ya da geç ağızları tı-

kanır; ya hapse atılırlar, ya sürgün edilirler, ya da nihai olarak susturulurlar.

"Zevk al" buyruğunun yanında, Kapitalist Söylem'in diğer buyruğu: "Sus"→ "Zevk al ve sus!"tur. Eğer bu söyleme otoriter bir söylem de eşlik ederse bunu tehdit izler: "Eğer sen susmazsan, ben seni sustururum." Sonra eylem konuşur, "Sus diye seni öldürüyorum."

Bunu biraz daha açalım: Bildiğiniz gibi Fransızcada "tu" eş okunuşlu bir kelimedir ve üç anlamda kullanılır: 1) "Sen" (Tu); ikinci tekil şahıs zamiri olarak. 2) Susmak; "se taire" fiilinin geçmiş zaman çekimindeki "Tu" ("je me suis tu" (sustum), "tu t'es tu" (sustun), "je t'ai tu" (seni susturdum)). 3) Öldürmek; "tuer" fiilinin çekiminde "je te tu(e)" (seni öldürüyorum), "tu te tu(es)" (kendini öldürüyorsun), "il se tu" (kendini öldürüyor). Bir başka eş okunuşlu kelime ise; "tais-toi" = "sen sus" ve "t'es toi" = "sen o'sun" denildiğinde. Şöyle bir şey diyebilir miyiz?: "Ben bir özne olarak senin kim olduğunu söyleyemediğimden, 'Sen o'sun' diyemediğimden, seni susturuyorum." Burada eyleme geçmenin özneyi nasıl nesne pozisyonuna düşürdüğünü ve bunun ötesinde *acting-out* niteliklerini göz önünde bulundurarak, aslında Büyük Öteki'ne yönelen yorum talebini hatırlayalım.

"'Sen o'sun' diyemediğimden, seni susturuyorum;" Hrank Dink'in de akıbeti bu oldu. O başka bir söylemi destekliyor ve başka bir söylemi konuşuyordu: "Türkiye'nin geçmişini tanıması -en başta Ermeni Soykırımı'nın resmî olarak tanınması- Türk halkının demokratikleşmesinin katedeceği sancılı bir süreç ile mümkün olabilir, derken, katıldığı tüm Ermeni tartışmalarında yabancı devletlerce Ermeni Soykırımı'nın tanınmasından ziyade bu olgunlaşmanın altını çizdi" (Chetarian, 2007).

Burada gazetecinin söyleminde onun bir "Büyük Öteki"ne başvurduğunu saptayabiliriz. Yabancı devletlerce soykırımın tanınması sadece "bildiği varsayılan öznenin" yerini işgal edecektir. Hrant Dink'in çağrısı ise özne olarak mevcut olan bildiği varsayılan özneyi ve ondan öte bir "Büyük Öteki"ni çağırmaktadır. Zalim bir süperego figüründe yasaklayan babayı değil de izin verici bir babayı -atama, adlandırma (*nomination*) yeri olarak Büyük Öteki'ne başvurur ve onu çağırır.

Lacan sonunda Ötekinin Ötekisi yoktur, dese de, bir Öteki'nin varlığı ge-

reklidir, yoksa bu psikozdur, bu durumda toplumsal psikozdur. Psikanalist Nazir Hamad (2000) şöyle yazmıştır:

> Öldürmek (tuer) fiili Lacan'ın kalemindeki olmak fiili gibi: tuer → tu es = sensin, sen o'sun duyulmalıdır.[4] Lacan bunun Öteki'nde konuştuğunu ve bu Öteki'nin sadece dayanak bulacağı bir kimlik ve "aynılığın" öğelerini taşıyacak bir gruba olanak veren bir kökenden ibaret olmadığını söyler. Ama bu Öteki kendisini duyana konuşan bir "BEN"in inşa edileceği yeri belirtir ve o yerin kendisidir.

Bu da bizi, Yasa'nın *tüm-jouissance*'ın üzerini çizebilmesi için, kaçınılmaz olarak Türkler için sembolik ölümünü ele almak zorunda oldukları "göçebe kabilenin babasının" kim olduğu sorusunu sormaya götürür. Acaba bu imparatorluk ve imparatorları mıdır? Acaba Atatürk veya ordu mudur? Fark etmez. Tekrar eden farklı haleflerin dayandığı söylemdir. Çağdaş Türkiye'nin Kapitalist Söylemi'nin dayanağı Efendi'nin söyleminde devam eder.

Michel Lapeyre'den (Lapeyre, Sauret ve Askofaré, 2000) esinlenerek konumuzla ilgili tekrarlama (*répétition*) şöyledir: Osmanlı İmparatorluğu'nun tümgüçlü Efendi Söylemi'nin emperyalizminden köken alan, kendisi kadar otoriter olan Kemalist Cumhuriyet'in Efendi Söylemi, bu sefer şimdiki Türk hükümetindeki "ılımlı" Müslümanların Kapitalist Söylemi'nin kökeni oldu. Ve her rejimin ortak paydası (*denominateur*) Öteki'nin sözünü yasaklamaktı.

Ayrıca güncel olarak, yüce ve kutsal baba olarak, Türklerin fikrinde muhafaza edilen temsilî figür kelimesi kelimesine "Türklerin babası" anlamına gelen Atatürk'tür. "Musa ve Tektanrıcılık" (1986) kitabında Freud'un canlandırdığı "kitle tarafından hayran olunan rehber, Führer'e" bizi yaklaştırır. Yiğitliğinden başka bir şey söylemek mümkün değildir. Onu (sembolikte) öldürmek ve onu benzerinin statüsüne çekmek mümkün değildir. 1938'de ölümünden sonra bile, Atatürk büyük bir adam olarak, Türk halkı tarafından yüceltilmiş istisnai bir adam olarak kaldı.

Bir ideale böyle bağlanmak, imparatorluğun düşüşünden sonra yarattığı

4 Fransızcada "öldürmek" anlamına gelen "*tuer*" fiili ile "*tu es*" Fransızca "olmak" fiilinin ikinci tekil şahıstaki çekimi sesteştir [ç.n].

köklü devrim ile açıklanabilir. Çok kısaca, şunlardan kaynaklanır:

- 1920'deki Bağımsızlık Savaşı ve Türkiye'nin sınırlarının çizilmesi
- 1923'de laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması
- 1928'de imparatorluğun seçkinlerinin Osmanlıcasının ve Arap yazısının bırakılmasını, yerini Türk halkının konuştuğu dilin almasını kapsayan Harf Devrimi ve Latin alfabesinin kabul edilmesi
- En sonunda 1934'te o ana kadar var olmayan Soyadı Kanunu reformu. Soyadı olarak "Atatürk" ismini resmî olarak kendine alan devlet başkanları gibi Türkler sadece isimlerini kullanıyorlardı. Bağımsızlık savaşından sonra bu isim ona Türk halkı tarafından bahşedildi.

Türkiye tarihinde Atatürk'ün devrimlerinin etkisi nedir?

Lacan (1972) için, "Devrim başlangıç noktasına geri dönmektir." Ondan alıntılıyorum: "Devrimin yapıldığı yerde olduğu kadar Efendi Söylemi'nin haksız olduğu bir yer yoktur..."

Türklerin tarafında, onları "kurtaran" ve onlara bir Millet veren bir baba vardır. Ana dile ve aile adına ulaşmayı sağlayan bir baba. Ama bu baba din ile devlet işlerini radikal biçimde ayıran, halifelikle örtünmeyi aynı anda yürürlükten kaldıran, "Avrupalı" gibi giyinmeyi, ve her ne kadar ana dilini desteklese bile tamamen yabancı bir alfabeyi empoze eden ve Osmanlıcadan koparan bir babadır. Prensiplerinin garantörü de ordudur.

Tüm bunların, Müslümanların ve azınlıkların maruz kaldığı radikal yasakların, neden olduğu yaralar ve travmalar göz önüne alındığında genç cumhuriyet için geleceğinde kuşkusuz sonuçları olacaktı.

Yeni adlandırılmış Türk bir özne için bu babayı bir sorunsal olarak ele almak ve onu sembolik olarak öldürmek mümkün mü? Türk halkının Atatürk devrimini ve kendi tarihini sorgulayarak geçmişi ile bir yüzleşmeye izin veren mantıki bir zamana ihtiyacı olduğunu eklemeli miyiz?

"Dil, insanı tanımlayandır" der Lacan (1972). "Dil sadece dünyasının parçası değildir ama dünyasını baştan başa destekleyendir." O zaman, dil yasaklandığında, insanın ve onun dünyasının sonucu neye dönüşür? Anadilleri

yasaklanmış Kürtlerin örneği, PKK'ya karşı yürütülen savaşın neden olduğu 30.000 kurban ve İslam'ın yükselişi kesinlikle rastlantı değildir.

Son olarak, dil sorunsalı tümüyle yaşamsaldır. Türkler dillerini resmî dil yapmış ve devletin dili hâline getirmiş olsalar bile, Osmanlıca ve Arapça yazın dili ile kopuşlarını engelleyemezler.

Türk psikanalist Bella Habip'in dediği gibi (t.y.), "Osmanlıcanın ortadan kaldırılması aynı zamanda imparatorluk tarafından bırakılmış izleri ve onlarla olan bağları da ortadan kaldırdı;" bunun sonucu geçmişin önemli bir kısmı ile kopuştur.

Burada söylemin muhafaza etmeye çalıştığı tarihin bir kısmının menedilmesinden (*forclusion*), inkârından bahsedebilir miyiz?

Kolektif hafızada boşluk yaratan tarihin canlılığı ile böyle bir kopuş, kolektif yas çalışması ile işlenmez ise, yakından ya da uzaktan bu tarihe dokunan her öznenin aynı inkâra ve aynı bölünmeye kapılmış olması muhtemeldir. Türkiye'de Ermeni sorunsalı da aynı talihe tabidir. 92 yaşındaki bir hayalet ve onun canlı acısının kristalleşmiş imkânsız yası. Bu bir çıkmazdır. Toplumsal bir çıkmaz. Ve tam da burada psikanaliz işlev görebilir. Psikanalizin toplumsal semptomların ve egemen söylemin üzerindeki etkisi bir gerçektir. Başında da belirttiğimiz gibi, bireysel çözümlerin toplumsal çözümlerden de geçmesi psikanalizin söylem üzerindeki etkisine bağlıdır. Bir başka deyişle, var olan söyleme alternatif yeni bir söylemin işlev görmeye başlaması söz konusudur. Yeni bir söyleme Türkiye hazır mıdır? Kolektifte psikanalizin işlevi söylem üzerinde olur ama bunun gerçekleşmesi psikanalizin o kolektifte alabildiği yere bağlıdır. Başka bir ifadeyle, Türkiye'nin kolektif hafızasında ve tarihi boyunca barındırdığı acıların yas çalışmasında psikanalizin görebileceği işlev onun Türkiye'de alabileceği yere bağlıdır.

2007 Metnine Sonsöz

Fransızca olarak yapılan bu konferansın Türkçe çevirisini okumam bastırılmış hisleri tekrar uyandırdı. 2007'de beni bu metni yazmaya iten, Hrant Dink cinayetinin bende adsız bir acı uyandırmasıydı. Oysa gazetecinin ismini ilk defa duyuyordum ve yıllar önce ayrıldığım ülkemin gündemini çoktan beri

takip etmiyordum. Aslında bu güncel bir haberdi ama peşinden Türkiye topraklarının bütün tarihini sürüklüyordu.

Yaşananlar sadece Ermenilerin sorunu muydu? Sadece Kürtlerin, Alevilerin, azınlıkların sorunu muydu? Bunlar Türk'ü, Ermeni'yi, Kürt'ü, Müslüman'ı, Hristiyan'ı, Yahudi'yi, ve daha saymakla bitmeyen mozaik farklılıkların bir parçası olduğumuz, kolektifi, yani hepimizi ilgilendirmiyor muydu? Bir tarafa iyileri, diğer tarafa kötüleri; bir tarafa bizden olanı, diğer tarafa yabancıyı; bir tarafa "mağdur"u, diğer tarafa "suçlu"yu koyarsak, toplumu pare pare ayırırsak, biz acılarımızı nasıl sarabiliriz?

Unutmayalım ki "Travmatik olay mağdurun bilinçdışını ve hafızasını yaraladığı gibi, faili, gerçekleştirenin de bilinçdışını ve hafızasını yaralar. Hatta her iki tarafın gelecek nesillerini de tekrarlama yoluyla yaralar" (Eryörük, 2001). Ve yine unutmayalım ki iki tarafı ayıran tek bir yarıktır. Ve bu yarık her iki tarafın ortak kaderidir.

Eğer psikanalizin bize öğrettiği gibi semptom bulduğu boşlukta *jouissance*'ına, yani zevkine kavuşuyorsa, o boşluğu bastırmaktan ziyade, deneyimi söze dökmek gerekir.

Yıllardır "suçlu"sunu da "mağdur"unu da içine yutan mevcut boşluk her iki taraf için de bir travmanın göstergesidir. Travma tekrarlama yoluyla yarasının iyileşmesini ve kapanmasını bekler ve bunu ancak söz gerçekleştirir. Sözün en önemli işlevi tanımlamadır. Bunun gerçekleşmesini sağlayabilecek söylemin diğer söylemlerden farklı olması gerekir. Çünkü biz konuşan varlıkların tek tutanağı, tek mekânı ve yurdu dildir; özgürce söylenebilen sözümüzdür. Bize düşen yas çalışması ancak karşılıklı "söz mekiği"yle gerçekleşecektir ve bu her birey için mantıki bir zamanı gerektirecektir. Çünkü yas insanın özüne dokunur, bu yüzden her birey için özel ve farklıdır. Belki bu yas çalışması birden olmayabilir. Belki sadece toplumda bir kısım bunu gerçekleştirir. Ama ötekinin acısını tanımak, sadece ötekinin yararına olmayacaktır, bu tanımı yapabilenin de yükünü hafifletecektir –tıpkı ötekide tanımı yapanın mümkünleştirdiği affedebilme aşamasına geldiğinde hafiflediği gibi. Farklılıkları göz önünde bulunduran karşılıklı tanım-an-ın gerçekleşmesi dileğiyle.

Fransızca orijinalinden çeviren: Ceren Korulsan

Kaynakça

Cheterian, V. (2007, Ocak). Qui a tué Hrant Dink? *Le Monde Diplomatique*. Şubat 15, 2007 tarihinde https://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2007-01-23-Qui-a-tue-Hrant-Dink adresinden alınmıştır.

Eryörük, Z. (2001). *La névrose traumatique de guerre*. Yayımlanmamış metin. EFRA, Brüksel.

Freud, S. (1986). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. (C. Heim, Çev.). Paris: Gallimard. (Özgün eser 1939 tarihlidir).

Habip, B. (t.y). *Psikanalizin aktarımı ve Türkiye'de psikanaliz*. Şubat 20, 2007 tarihinde http://www.psiko-alan.com/makaleler/11-bella-habip-psikanalizin-aktarm-ve-tuerkiyede-psikanaliz adresinden alınmıştır.

Hamad, N. (2000). *Identité et l'Autre maternel*. Ocak 10, 2006 tarihinde www.Freud-Lacan.com adresinden alınmıştır.

Lacan, J. (1972, Mayıs). *Du discours psychanalytique*. Mart 10, 2007 tarihinde http://espace.freud.pagesperso-orange-fr/topos/psycha/psysem/italie.htm adresinden alınmıştır.

Lacan, J. (1999). La lettre volée. *Écrits* içinde, (s. 11-61). Paris: Ėditions du Seuil.

Lapeyre, M., Sauret, M. J., Askofaré, S. (2000, Mart). *L'inquietant et le capitalisme*. Mart 10, 2007 http://w3.erc.univ-tlse2.fr/Semin_Lapeyre_1.html adresinden alınmıştır.

Safouan, M. (2006, Haziran). L'objet *a*.... comme a,b,c. *ECLATS, Journées de l'EPFCL-France*. Kasım 10, 2007 tarihinde http:/www.champlacanienfrance.net/article.php3?id_article=218 adresinden alınmıştır.

Soler, C. (2005, Haziran). Du parlêtre. *Mensuel, 8*. Mayıs 10, 2007 tarihinde http://www.champlacanienfrance.net/IMG/pdf/Mensuel8_CSoler.pdf adresinden alınmıştır.

1915 Ermeni Soykırımı ile Yüzleşmek Neden Zor Ama Önemli?

Murat Paker[*]

Bu yıl, 2015, 1915'in 100. yıl dönümü. Bir asır geçmiş ve biz Türkiyeliler olarak hâlâ 1915'te komşularımız/yurttaşlarımız olan Ermenilere ne olduğuna dair gereken yüzleşmeleri yapmış ve bu konuda ne toplum olarak kendi içimizde ne de 1915'te öldürülen Ermenilerin çocukları/torunlarıyla *barışık* bir noktaya gelebilmiş değiliz.

Son 20-25 yılda -öncesi ve sonrasıyla birlikte- 1915'te neler yaşandığına dair eskisiyle kıyas kabul etmeyecek derecede bilgi sahibi olduk ve olmaya devam ediyoruz. Dünyada bu konuda herhangi bir bilgi sıkıntısı yoktu zaten, ama Türkiye'de ve Türkçede 1990'ların başlarına kadar bu konu ya sessizlikle ya büyük ve sert bir inkârla ya büyük çarpıtmalarla geçiştirilmeye çalışılıyordu. Resmî ve egemen söylem buydu. Kitaplar/yayınlar bu yöndeydi. "Ermeniler abartıyor"du veya "Esas onlar ihanet edip bizi kesmiş"ti veya "Savaş koşullarında karşılıklı mukabele olmuş"tu. "Yalancı olan Ermeniler"di.

70'li ve 80'li yıllarda "Ermeni davasını duyurmak üzere T.C. devlet görevlilerini cezalandırmak" gibi bir misyonla birçok kanlı terör eylemi yapan ASALA'nın varlığı da Türkiye toplumunun Ermeni alerjisini iyice kaşıyarak resmî söyleme inanmasını kolaylaştırmıştı (Paker, 2005).

1992'den (Akçam, 1992) itibaren Türkçedeki bu inkâr duvarı, önce yavaş

[*] murat.paker@bilgi.edu.tr

yavaş sonra giderek artan hızla, birçok Türkiyeli aydın tarafından kitaplarla, toplantılarla, medya programlarıyla çatlatılıp genişletildi.[1] İnkâr duvarı hâlen yıkılmış değil ama epey enkazlaşmış olduğu söylenebilir. Artık bu toplumun çok daha fazla sayıda üyesi bu konuyla ilgili Türkçe ya da başka dillerde çok daha fazla sayıda kaynağa erişebiliyor ve meseleyi biraz araştıranlar neyin ne olduğunu çok zorlanmadan anlayabilecek durumdalar (örn. Akçam, 2009, 2014; Akçam ve Kurt, 2012; Dadrian, 2005, 2009; Kevorkian, 2015; Svazlian, 2014; Zohrap, 2015).[2] Bu imkân tabii zihnini ve vicdanını Türk milliyetçiliği ile köreltmemiş olanlar için geçerli. Türkiye'de ise Türk milliyetçiliğinin bu köreltici etkisi toplumun büyük çoğunluğu için söz konusu. Dolayısıyla her tür bilgiye erişim mümkün artık ama erişmek ve eriştiğini anlamak isteyenler hâlâ azınlık. Bu meseleye dair hâlâ çok güçlü bir direnç de var. Neden?

"Soykırım Dediğin Nazilerin Yaptığıdır"

Soykırım dendi mi ortalama bir Türkiyelinin tahayyül dünyasında bir tek Nazilerin yaptığı soykırım (Holokost) anlaşılıyor. İşin içinde ayrıntılı bir ırkçı ideoloji, sistematik bir devlet aygıtı, makine gibi çalışan kamplarda imha edilmiş tamamen masum ve çaresiz halklar veya halk kesimleri olması gerektiği düşünülüyor. Holokost, en çok işlenen, lafı edilen, filmi çekilen soykırım olduğu için bu bir dereceye kadar anlaşılır bir durum. Aynı zamanda Holokost, bütün şeytaniliği ortaya konarak net bir şekilde lanetlenmiş neredeyse tek soykırım. Dolayısıyla "1915 de soykırımdır" dendiğinde, ilk reflekslerden biri "Biz Naziler kadar kötü değiliz/olamayız" oluyor. Zira Naziler tescilli lanetli, şeytani kötülük timsali olarak kodlanmış durumdalar. 1915'in de bir soykırım olma ihtimali, ortalama Türkiyeli için Nazilerle aynı kutuya konmak anlamına geliyor. "Tiksinç bir haksızlık" olarak algılanıyor.

1 Bu bağlamda konuya dair resmî Türk tezinin dışında ilk kitapları yazan tarihçi Taner Akçam'ın büyük katkısını anmak gerekir.

2 1915 Ermeni Soykırımı üzerine Türkçede yayınlanmış telif ya da çeviri kitapların bir listesi için: http://ermenikulturu.com/1915-soykirim-kitaplari/
Soykırım'ın 100. yılında bu konuda hazırlanmış en yetkin eser olarak kabul edilen Raymond Kevorkian'ın (2015) *Ermeni Soykırımı* başlıklı ansiklopedik kitabında köy köy, ilçe ilçe 1915 ve izleyen yıllarda Ermenilerin başına neler geldiği çok ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Oysa 1948'de kabul edilip, 1951'de yürürlüğe giren *BM Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi*'ndeki (United Nations General Assembly, 1948) soykırım tanımı epey geniş ve esnek; 1915'in bu tanıma göre soykırım sayılmaması mümkün değil. Sözleşme'nin 2. maddesindeki tanım şöyle:

> Soykırım, ulusal, etnik, ırksal ya da dinsel bir insan grubunun tümünü ya da bir bölümünü yok etme kastıyla aşağıdaki eylemlerden herhangi birini yapmış olmak şeklinde tanımlanmaktadır:
>
> (a) Grup üyelerinin öldürülmesi;
> (b) Grup üyelerine fiziki ya da ruhsal açıdan zarar verilmesi;
> (c) Grubun, fiziki varlığını tümüyle ya da kısmen sona erdirecek yaşam koşullarıyla yüz yüze bırakılması;
> (d) Grup içi çoğalmanın engellenmesi;
> (e) Grup bünyesindeki çocukların başka bir gruba aktarılması.

Bu tanım çerçevesinde dünyada yüzlerce soykırım suçu işlendiği düşünülüyor ve bu soykırımların illa Holokost'un bütün özelliklerini barındırmaları hiç gerekmiyor.[3]

BM'nin soykırım suç tanımı 1948 tarihli olduğu için, bu tarihten önce işlenen bu tür suçların hukuken soykırım olarak yargılanması mümkün görünmüyor (Holokost da soykırım olarak yargılanmamıştı); ama mecburen sert/katı standartları olan hukuk alanının dışına çıktığımızda, 1948'den önce vuku bulmuş olaylar da -eğer BM tanımına uygunsa- tarihsel, politik ve psikolojik açıdan soykırım olarak değerlendiriliyor (International Center for Transitional Justice, 2002).

Yine aynı sözleşmenin 3. maddesi cezai sorumluluğu olan eylemleri sıralıyor:

> (a) Soykırım;
> (b) Soykırım yapmak için gizli anlaşmalar yapmak;

3 Ayrıntılı bilgi için: Yale University Genocide Studies Program http://gsp.yale.edu/
Karşılaştırmalı can kaybı büyüklükleri için:
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_genocides_by_death_toll
"En beter 15 soykırım" için: http://www.rantpolitical.com/2014/12/06/15-worst-genocides-in-history/

(c) Soykırımda bulunulmasını doğrudan ya da dolaylı olarak kışkırtmak;
(d) Soykırıma teşebbüs;
(e) Soykırım eylemine ortak olmak.

"Müslümanlar - Türkler Soykırım Yapmaz"

Egemen politik kültürümüzdeki tamamen boş önermelerden biri de budur. Artık hangi kimlik daha ön planda görülüyorsa onu vurgulayarak, Müslümanların ya da Türklerin soykırımcı olamayacağı, manevi değerlerinin buna müsait olmadığı vurgulanır. Oysa sosyal bilim araştırmalarından biliriz ki hiçbir sosyal grup mutlak iyi veya mutlak kötü değildir. Özellikle kendini dinî ya da milli özellikler üzerinden tanımlayan neredeyse bütün sosyal grupların tehdit altında hissettiklerinde ve uygun koşullar bir araya geldiğinde düşmanlaştırdıkları öteki sosyal gruplara karşı gayet saldırganlaşabildiklerini biliriz. Ne Türkler ne Müslümanlar ne de başka dinî ve milli sosyal gruplar, bu vahşi saldırganlık potansiyelinden azade değillerdir. Üstelik Türklük/Müslümanlık örneğinde, Osmanlı'nın çöküş travmasının çapı ve hızı, devlet elitinin oldukça saldırgan-savunmacı bir konum tutması için çok uygun bir zemin hazırlamıştır (Paker, 2004).

1915'in soykırım olarak kabul edilmesi Müslümanları/Türkleri soykırımcı yapmaz, çünkü soykırım (ya da etnik temizlik) suçu bireysel bir suçtur. Kim planlamışsa, emir vermişse, uygulamışsa, yardım etmişse, destek olmuşsa, nemalanmışsa suç sorumluluğu taşıyan failler onlardır. Olan bitene sessiz kalan seyircilerin ise hukuki olmasa da etik/vicdani sorumluluğu vardır. Sonra gelen kuşakların da hâliyle hukuki bir sorumluluğu yoktur, cinayetleri onlar işlememişlerdir; onların sorumluluğu yine etik/vicdani bir sorumluluktur. Katile katil denebilecek midir, yoksa bizim milli/dinî gruptan diye cinayet göz ardı edilecek, hatta kahramanlaştırılacak mıdır?

Bugün yaşayan Türkiyelilerin büyük çoğunluğu hâlâ Türk milliyetçiliğinin şu ya da bu versiyonunun yörüngesinde salındığından 1915'in katilleriyle milli/dinî bir özdeşim içinde olmaları gerekiyormuş gibi hissetmekte ve davranmaktadırlar. Soykırımı inkâr edip Türklüğü/Müslümanlığı temiz tutma niyetiyle yapıştıkları bu özdeşim, tam tersine sonuç vermekte ve dönüp

aslında doğrudan sorumlu olmadıkları bir suçta onları suç ortağı bir konuma sokmaktadır. Katil, dedeniz bile olsa katildir ve cezasını çekmesi gerekir. Dedeniz katil diye siz de katil olmazsınız; ama dedenizin suçunu inkâr edip onu saklamaya kalkarsanız siz de suç ortağı olursunuz. Türkiye toplumuna sabırla suç ortağı olmak zorunda olmadığını, katil dedelerin yanında mağdurları koruyan ve suça direnen başka tür dedelerin de olduğunu, dede olarak onları da tercih edebileceğini anlatmak gerekmektedir.

"Esas Onlar İhanet Edip Bizi Kesti" veya "Savaş Koşullarında Karşılıklı Öldürmeler Olmuş"

Birinci Dünya Savaşı sırasında silahlı kimi Ermeni örgütlerin Doğu Anadolu'da kimi yerlerde, özellikle 1915 Soykırımı sonrasında yoğunlaşmış biçimde misilleme olarak, Müslüman ahaliyi katlettikleri doğrudur. Bu katliamların da tabii ki savunulacak bir yanı olamaz ve kısmi/yerel etnik temizlik hamleleri olarak görülmeleri gerekir. Ancak 1915 Ermeni Soykırımı, bu tür şiddet hareketlerinden hem niteliksel hem de niceliksel olarak çok farklıdır. Yerel küçük grupların savaş bölgesindeki katliamlarından değil, merkezî Osmanlı hükümetinin aldığı kararlar ve koordinasyonuyla, savaş bölgesiyle ilgisi olmayan bölgeler dâhil bütün yurttan Ermenilerin, çoğunun öldürülmesi veya ölmesiyle sonuçlanacak bir şekilde, göçertilip yok edilmesi harekâtından söz ediyoruz. Dolayısıyla ortada iki eşit taraf eş zamanlı olarak birbirine katliam yapmış gibi bir durum yoktur. "İhanet edip katliamlar yapan kimi silahlı Ermeniler" var diye bütün Ermenileri hedef tahtasına koyamazsınız.

1915 Soykırımı, savaş koşullarını bahane ederek, Anadolu'nun etnik ve dinî olarak homojenleştirilmesi derdi olan İttihat ve Terakki hükümetinin merkezî kliği tarafından gerçekleştirilmiştir.

"Asıl Amaç Bizden Toprak ve Para Almak"

1915'te yaşananlarla yüzleşmedeki en önemli zorluklardan biri, böylesi bir yüzleşmenin dönüp dolaşıp gelip Türkiye'den toprak ve tazminat talebine dayanacağı inancıdır. Kimi Ermeni aşırı-milliyetçileri dışında toprak talebinde bulunan da ve bu talebin ciddiye alınabilecek bir yanı da yoktur. Bu talep

daha çok Türk milliyetçiliğinin kendi kitlesini korkutup konunun tartışılmasını engellemek için gündemde tuttuğu bir boş-taleptir. Tazminat talebi ise gerçektir ve bu tür büyük yıkımlardan sonra yüzleşme/uzlaşma süreçlerinde bir şekilde ziyaret edilmesi gereken önemli bir ögedir. Bir asır sonra, 1915'te Ermenilerin kaybettiklerinin maddi karşılığını hesaplayabilmek de, hesaplanabilse bile ödeyebilmek de mümkün değildir. Dünyadaki örneklerde de tazminat bahsinin daha çok sembolik/kısıtlı maddi tazminat ve vurgulu manevi tamirat şeklinde gerçekleştiği görülmektedir. İyi düşünülmüş kapsamlı bir özür, ölenlerin çocuklarını ve torunlarını da kapsayacak bir şekilde yurttaşlık haklarının iadesi, sınırların açılması, silinmiş Ermeni izlerinin canlandırılması, Ermeniler dâhil bugün Türkiye'de yaşayan bütün azınlıklar üzerindeki tüm ayrımcılıklara son verilmesi ve tabii hepsinden önemlisi tarihsel hakikatler ve empatik duruş açısından tüm toplumun sistematik olarak eğitilmesi manevi tamiratın önemli köşe taşları olarak savunulmalıdır.

Bir Çıkış Yolu Olarak Üçüncü Konum: Tanıklık

Bütün bu zorlukları ve yüzleşmeye karşı direnci anlamaya çalışırken, psikanalizin son on yılında önem kazanmış olan üçüncü ve üçüncülük kavramlarını da devreye sokabiliriz. Çok farklı anlamlarda (Benjamin, 2004; Gerson, 2004; Green, 2004; Ogden, 2004) kullanılmış bu kavramların özetle üç konumu işaret ettiği söylenebilir: (1) *gelişimsel üçüncü* olarak, çocuğun ikili ilişkilerden, Oidipal durum gibi, üçlü ilişkilere geçişi; (2) *ilişkisel üçüncü* olarak, her ilişkide, ilişkilenen iki özneye ek olarak bu iki öznenin yarattığı öznelliklerarası, ilişkisel alan; (3) *kültürel üçüncü* olarak, dil ve sosyal kurumlar gibi kişilerin içinde yaşadıkları ve onları etkileyen yapılar (Gerson, 2009).

Tanıklık konumu; soykırım (ya da işkence ya da tecavüz) gibi ağır bir travmaya maruz kalmış kişilerin veya sosyal grupların yaşadığı ıstırabı tanıyan, aynalayan, anlamlandıran bir *yaşayan üçüncü* olarak tanımlanıyor. Ölü üçüncü ise, böylesi bir yaşayan üçüncünün (tanığın) yokluğu demek (Gerson, 2009). Bu tanıklık (ve tanınma) olmadan, insan-yapımı ağır travma mağduru kişi ya da sosyal grup, kendi ıstırabının içinde kayboluyor, travmatik durumu metabolize edemiyor.

Bu kavramsal çerçeve içinden bakarsak, Türkiye toplumunun büyük çoğunluğu da Ermeni Soykırımı konusunda fail-mağdur ikili özdeşim konumlarının dışına çıkıp üçüncü konuma, tanıklığa, geçememiş durumda. Bugünkü Türkiyeliler yeterince tanıklık yapmadıkları için Ermenilerin başka üçüncüler aramaya çalışması şaşırtıcı olmuyor. Meselenin kilidi, bugün yaşayan Türkiyelileri fail (saldırgan/sanık) veya mağdur konumundan tanık-sorumluluğu konumuna çekebilmek gibi görünüyor.

Neden Önemli?

1915 Ermeni Soykırımı ile yüzleşmek, mağdurlara ve yakınlarına yönelik etik/vicdani sorumluluğumuz olmasının ötesinde, Türkiye'nin demokrasi mücadelesinin önemli bir parçası olarak da gündemimizde olmalıdır.

Anadolu'nun Müslüman olmayanlardan arındırılması 1915 Ermeni Soykırımı ile başlamış, Cumhuriyet öncesi ve sonrasında Rumların temizlenmesi ile devam etmiştir. Dünya Savaşı öncesi %20-25 olan Müslüman-olmayan nüfus, 1927'deki nüfus sayımında %2,5'a düşmüş durumdadır (şimdi ise bu oran binde bir gibidir). Müslüman olmayanların temizlenmesi yetmemiş, homojen ulus-devlet oluşturma derdiyle tüm Müslümanların da Türk sayılması/yapılması politikaları sık sık yoğun şiddete de başvurularak sürdürülmüştür.

Bugün geldiğimiz noktada, özellikle Kürt Özgürlük Hareketi'nin ve Türkiye sol/demokratik muhalefet hareketlerinin mücadeleleri sonucu, bir tür "deli gömleği" olan bu tek tipçi sistemin Türkiye'ye uymadığı, etnik ve dinî tek tipleştirmeye karşı mücadelenin demokrasi mücadelesinin temel hatlarından biri olduğu ortaya çıkmıştır. Şimdi önümüzde, bütün farklılıklarını eşdeğerlilik çerçevesinde kucaklayan demokratik bir zemin kurma görevi vardır. Bu zemini kurdukça 1915 Ermeni Soykırımı ile daha iyi yüzleşebileceğiz; 1915 ile yüzleşebildikçe bu zemini daha sağlam kurabileceğiz; zira bu devlet yapısının ve de egemen politik kültürümüzün harcında bol miktarda 1915'in kıyıcı ruhu yer alıyor.

Kaynakça

Akçam, T. (1992). *Türk ulusal kimliği ve Ermeni sorunu*. İstanbul: Su Yayınları.

Akçam, T. (2009). *'Tehcir ve Taktil' Divan-ı Harb-i Örfi Zabıtları: İttihad ve Terakki'nin yargılanması 1919-1922*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Akçam, T. (2014). *Ermenilerin zorla Müslümanlaştırılması: Sessizlik, inkâr ve asimilasyon*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akçam, T., Kurt, Ü. (2012). *Kanunların ruhu: Emval-i Metruke kanunlarında soykırımın izini sürmek*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Benjamin, J. (2004). Beyond doer and done to: An intersubjective view of thirdness. *Psychoanalytic Quarterly, 73*, 5-46.

Dadrian, V. N. (2005). *Türk kaynaklarında Ermeni Soykırımı*. R. Zarakolu (Haz.). (A. Tuygan, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Dadrian, V. N. (2009). *Ermeni Soykırımı tarihi: Balkanlardan Anadolu ve Kafkasya'ya etnik çatışma*. (A. Çakıroğlu, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları. (Özgün eser 1995 tarihlidir).

Gerson, S. (2004). The relational unconscious: A core element of intersubjectivity, thirdness, and clinical process. *Psychoanalytic Quarterly, 73*, 3-98.

Gerson, S. (2009). When the third is dead: Memory, mourning, and witnessing in the aftermath of the Holocaust. *International Journal of Psychoanalysis, 90*, 1341-1357.

Green, A. (2004). Thirdness and psychoanalytic concepts. *Psychoanalytic Quarterly, 73*, 99-135.

International Center for Transitional Justice (2002, Ocak 1). *The applicability of the UN convention on the prevention and punishment of the crime of genocide to events which occurred during the early twentieth century*. Eylül 25, 2015 tarihinde https://www.ictj.org/publication/applicability-un-convention-prevention-and-punishment-crime-genocide-events-which adresinden alınmıştır.

Kevorkian, R. (2015). *Ermeni Soykırımı*. (A. Ekmekçi, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün eser 2006 tarihlidir).

Ogden, T. H. (2004). The analytic third: Implications for psychoanalytic theory and technique. *Psychoanalytic Quarterly, 73*, 167-195.

Paker, M. (2004). Egemen politik kültürün dayanılmaz ağırlığı. *Birikim, 184*, 61-71. [Aynı zamanda, "Paker, M. (2007). *Psiko-politik yüzleşmeler*. İstanbul: Birikim Yayınları" içinde de yayınlanmıştır.]

Paker, M. (2005). Türk-Ermeni meselesinin psiko-politik düğümleri. *Birikim, 193-194*, 43-53. [Aynı zamanda, "Paker, M. (2007). *Psiko-politik yüzleşmeler*. İstanbul: Birikim Yayınları" içinde de yayınlanmıştır.]

Svazlian, V. (2014). *Ermeni Soykırımı: Hayatta kalan görgü tanıklarının anlattıkları*. İstanbul: Belge Yayınları.

United Nations General Assembly (1948, Aralık 9). *The convention on the prevention and punishment of the crime of genocide*. Eylül 25, 2015 tarihinde http://legal.un-.org/avl/ha/cppcg/cppcg.html adresinden alınmıştır.

Zohrap, K. (2015). *Belgelerin ışığında Ermeni meselesi*. (R. Akman, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün eser 2014 tarihlidir).

Ermeni Soykırımı Üzerine: Sorumluluk, Af, Tanıklık, Ukde[1]

Zeynep Direk[*]

> "Mutlak affetme kurtulmak, iyileşmek, hayata geri dönmek için yapılan bir şey değildir."

Bu yazıda Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Janine Altounian ve Akif Kurtuluş'un eserlerinden yola çıkarak sorumluluk, affetme, tanıklık ve duygulanım izleklerine odaklanacağım ve Ermeni Soykırımı'yla yüzleşme sorunsalını ele alacağım. Konuyu felsefe, psikanaliz, edebiyat kesişiminde incelemenin, içinden geçmekte olduğumuz deneyimin farklı veçhelerini düşünmemize yardımcı olacağını sanıyorum.

Emmanuel Levinas, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaptığı felsefeyle tüm Batı felsefesi geleneğini Başka'ya tahammülsüz olduğu için eleştirerek hesaplaşır soykırımla. Almanya'daki faşist rejimle, soykırım kararını verenlerle, ölüm kamplarını kuranlarla, altı milyon Yahudi'yi bu kamplarda yok edenlerle; faşizmle işbirliği yapanlarla, soykırımı duymazlıktan bilmezlikten gelen veya kanıksayan Alman halkıyla, faşizme karşı edilgin tavır alan hatta gizlice işbirliği yapan dönemin Avrupası'yla; dahası, yirminci yüzyılda bu felaketin maddi koşullarının meydana geliş süreciyle hesaplaşmak ona ye-

1 Bu yazı daha önce *Şerhh* Şiir ve Eleştiri Dergisi'nde (2015, Ocak) yayımlanmıştır. Yazının tekrar basılmasına izin verdikleri için Zeynep Direk'e ve *Şerhh* Şiir ve Eleştiri Dergisi editörü Eren Barış'a teşekkür ediyoruz.

* zdirek@ku.edu.tr

terli görünmez. Daha kapsayıcı bir bakışı zorunlu bulur; belki de yalnızca Alman idealizminde ve Heidegger'in felsefesinde bulabileceğimiz kadar bütünsel bir hamle yapar: Levinas soykırım gerçekliğiyle hesaplaştığında tüm Batı felsefesi geleneğiyle, düşüncenin soykırım öncesi 2500 yılıyla hesaplaşır, binyıllar üstüne düşürür hükmünü. Bu kapsayıcılığa karşılık düşen bir biçimde, *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*'deki (1998) ithaf da, Yahudi Soykırımı'nda ölen ve aralarında Levinas'ın ailesi de olan Yahudileri anmaz sadece. Eser gelmiş geçmiş bütün soykırımların kurbanlarına adanmıştır. Levinas'a göre, bütün soykırımlar aynı "antisemizm"in, yani, "ötekinin başkalığından nefretin" sonucudur.

Bu nefretle felsefi olarak nasıl mücadele edebiliriz? Eser, buna yanıt olarak, sorumlu öznenin özneliğinin nasıl yapılandığını düşünmeyi önerir. Geriye dönüp de Levinas'ın eserlerini bir güzergâh oluşturacak şekilde sıraladığımızda, bu soru yolun yarısından önce net bir biçimde belirmiyor olsa da, felsefi çabaya son bakışta birliğini kazandıran tasarı tam da budur. Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da (1979) sorumlu özneyi başkasıyla bakışımsız bir aşkınlık ilişkisinde konumlandırıyorsa, *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde* (1998) de bu öznenin duyarlılığını zamansal ve yapısal olarak betimlemeye girişir. Bu betimlemeyle uğraştıkça yirminci yüzyıl düşüncesinin sorumluluk anlayışında birçok kavramsal tabuyu kıracaktır. Kavramlar bir kez dolaşıma girdikleri zaman serbestçe akan düşünceye musallat olur, onu boyunduruk altına alırlar. Hiçbir tahakküm kavramsal tahakküm kadar kaçınılmaz değildir, fakat bu tahakkümle mücadele etmenin yolu yine de felsefeden geçer.

Levinas, sorumluluğumun özgürce yaptığım eylemlerin sonuçlarıyla sınırlandırıldığı, kabulünü reddeder. Reddettiği bu kabul, Batı'nın ahlak anlayışının temel varsayımlarından birisidir. Dahası, sorumlu olmak için özgür olmam şartını ortadan kaldırır. Başkalarının yaptığı eylemlerden de ben sorumlu olabilirim. Hatta ben doğmadan önce olanlardan ve öldükten sonra olacak olanlardan da sorumluyumdur. Failin özgür olması şartı ortadan kaldırılır; fail ile eylem arasındaki zamansal bitişiklik koşulu gevşetilir ki sorumluluk sınırsızlaşsın.

Soykırım suçu benim eylemimin bir sonucu değil; benden önce yaşamış,

bu toprakları sahiplenmiş olanların, benim etnik ve dinsel devamı olmayı seçmediğim, ama böyle bir devamlılık içinde dünyaya atıldığım bir grubun suçu olsa dahi, ben doğmadan önce yapılmış bir soykırımdan ben nasıl sorumlu olabilirim? Burada belirleyici olan şey, benim bu grubun tarihsel mirasını devralmış olmam, onların torunları olarak dünyada oturuyor olmam mıdır? Aramızdan birileri öyle bir grubu tarihsel olarak niteleyen farkları üstlenmeyi reddedebilir; evrensel "insan" kategorisi dışında hiçbir kategoriye sokulmayı kabul etmeyebilir. Sorumluluk kendini bir kavime, tarihsel bir halka nominalist bir tarzda da olsa ait saymaya veya saymamaya bağlı bir biçimde taşıdığımız veya tersine, sırtımızdan atabileceğimiz bir yük müdür? Biyolojik ataların soykırımda bilfiil bir rol oynamış veya oynamamış olmalarına göre, bana ait olan veya kendime ait saymayabileceğim bir yükümlülük müdür? Yoksa kurulan ve yıkılan devletlerin devamlılığına bağlı olarak kurucu veya işbirliği yapan unsurlara mensup vatandaşlara otomatik olarak aktarılan ve bunların kaçınılmaz olarak taşıdığı bir miras olarak mı görülmelidir? Ya politik birliğe isteksizce veya sessiz kalarak girmiş, başkalarının başına gelen felaketi önce sessizce seyretmiş sonra da unutmuş olan halk? Diyelim ki kişi, atalarının soykırım suçu işlemediğinden, ailesinin yağmaya katılmadığından, ganimet mal üzerine oturmadığından emin olsun; sırf bu coğrafyada yaşamayı sürdürdüğü için, bu devletin vatandaşı olmaya devam ettiği için soykırım sorumluluğunu üstlenmeye ahlaken yükümlü sayılmalı mıdır?

Sorumluluk sonlu olsaydı, ben bir kişi olarak sadece kendi yapıp etmelerimden sorumlu olurdum; benim atalarım bile olsalar başka kişilerin eylemlerinden ahlaken ben sorumlu tutulamazdım. Sorumluluk özgürce yaptığım eylemlerimle sınırlanmıyorsa sonsuzlaşabilir. Ancak, bu sorumluluğu taşımak için soykırım suçunu işleyenlerin ekonomik, coğrafi, tarihsel mirasçısı olup olmamam da son kertede sınırlayıcı bir kıstastır. Sorumluluğun sonsuz olduğu savının nereye kadar radikalleşebileceğini görebilmek gerekir: Levinas, Michaël de Saint-Cheron'un hazırladığı *Emmanuel Levinas ile Söyleşi* kitabında bulunan son söyleşilerinden birinde (*Söyleşiler 1992-1994*) şöyle der:

> Ben ölümün her zaman bir şekilde cinayet olduğunu öne sürüyorum. Ne zaman biri ölse, insanlığın tamamı bundan yine de "bir şekilde" sorumludur. Başkasının ölümünün sebep olduğu hüznün içinde, artık devam etmeyen bu yaşam karşısındaki sorumluluk duygusuna benzer bir şey vardır, sanki hayatta kalındığı için suçlu olunmuştur veya sanki masumiyette bir suçluluk duygusu vardır. Duygudaşlıkta ya da birinin yasını paylaşmakta ölüm olgusu karşısında hissedilen suçluluk duygusunun bir payı vardır. (s. 43).

Sorumluluğun sonsuz olmasının başka bir yüzü de, "Ne yapsam sorumluluğumu yerine getiremeyeceğim" olgusunda bulunur; "elimden geleni" yapmam hiçbir zaman yeterli olmayacaktır. Bunun ne kişi olarak ne de tarihsel bir halkın parçası olarak bize isnat edilebilecek soykırımlardan da sorumlu olabilmemizin zeminini kurduğunu söyleyebiliriz. Soykırımlara ilişkin bellek ve duygu politikaları da, tarihselci ve uluslararası global siyasi ve hukuki bakış açısıyla belirlendikleri hâlde, felsefi bakımdan bu radikal, sınırsız, sonsuz sorumluluk kavramına dayanan etiğin açtığı ufkun içinde etkinlik gösterir. Sorumluluğun radikal bir anlamda sonsuz olduğu fikrini bir idealleştirme, gerçekleşemeyecek kadar aşırı bir öneri gibi görebiliriz. Bunu reddetsek dahi, soykırımın sorumluluğunu taşıyabilmek için, sorumluluğun en azından kişinin eylemlerinin en yakın sonuçlarıyla sınırlanmaması gerekir. Başka deyişle, soykırımla yüzleşerek geçmişte olanların sorumluluğunu taşıma imkânını düşünmek için sorumluluğun klasik sınırları bozulmalı, değişmelidir. Sorumluluk, ya yine sonlu olacak fakat kişisel edimlerin en yakın sonuçlarıyla sınırlandırılmayacak, bir grubun veya kurumun zamandaki devamlılığına bağlı bir biçimde tarihselleştirilebilecek, veya daha da radikalleşmesi ve sonsuz olması gerekecektir. Levinasvari sonsuz sorumluluk anlayışı riskli bulunabilir; zira sorumluluk tarihselliğinden sıyrıldıkça, uçuculaşabilen, dağılan, yok olan, ortadan kalkan bir şey hâline gelir. Öyle ya, herkesin suçlu veya sorumlu olduğu yerde kimse suçlu veya sorumlu değildir. *Olmak Haklı mıdır?: Emmanuel Levinas ile Söyleşiler*'de (2002) Levinas buna yanıt verirken, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inden bir cümle alıntılar: "Hepimiz her şeyden ve herkese karşı sorumluyuz, fakat ben diğerlerinden daha fazla

sorumluyum" (s. 231). Sorumluluğun herkese dağıtıldığında iptal olmasını engelleyen şey; ben'in kendisini herkesin sorumlu olduğundan daha fazla sorumlu tutmasından menkul bir asimetrinin ortaya çıkması, ben'in sorumlulukta eşitliği bozan bir çıkıntı hâline gelmesidir.

Levinas'ın etnik, kültürel, dinsel aidiyetlerden bağımsız olarak, tarihselleştirmekten kaçınarak ve ben'i herkesle eşitlemeksizin sonsuzlaştırdığı sorumluluğu, kolayca göz ardı edilebilecek bir sorumluluk gibi görebiliriz. Bu idealleştirmeye karşın, sorumluluğu kuşaktan kuşağa devrederek tarihselleştirmeyi kendini sıyırması ahlâken daha zor bir sorumluluk gibi görebiliriz. Bununla birlikte, sorumluluğu failin, eyleyen bireyin ötesine doğru genişleterek tarihselleştirdikçe sorumluluk mantığının kaçınılmaz bir biçimde intikam mantığını yakınsamaya başladığını fark ederiz. İntikamın mantığında, cezayı, suçu işleyen bireye vermekle yetinmemek, o bireyi kişinin ailesine, yakınlarına, çocuklarına doğru aşma eğilimi vardır. Bir kuşağın işlediği suçun kefaretini sonraki kuşaklara ödeten kan davaları bu eğilimi gösterir. İntikam mantığına özgü bir sınırsızlaşma olduğuna Hegel (1977) de işaret etmiştir. Acaba sorumlulukta da, intikam gibi, bireye ilişkin sınırları kolayca aşıp sonraki kuşaklara taşınan, bir kuşağın diğerinin kefaretini ödediği mantıksız bir mantık mı ortaya çıkmaktadır? Bu mantık ne Cogito'ya ne aşkın bilince ne de bireysel sorumluluğa izin verir. Kendimi, bundan böyle, düşünen, karar veren, eylemlerinden sorumlu olan bir ben olarak değil, tarihsel bir halka mensup, çeşitli tarihsel aidiyetleriyle belirlenmiş, kolektif bir varlığın bir parçası olarak tanımlamam gerekir. Soykırıma karşı ahlaki sorumluluğun ancak böyle bir öznelikle taşınabileceğinden emin miyiz?

Jacques Derrida, 1990'larda geliştirdiği sorumluluk felsefesinde etik ve politikanın en önemli deneyimlerinin açmazlarını, paradoksal yapılarını ele almıştır. Sorumluluğa imkânsızın deneyimi olarak yaklaşmıştır: Sorumluluk her defasında "imkânsız" olarak gerçekleşir. Sorumluluk önceden yapılan sözleşmelere bağlı olarak yerine getirmekle yükümlü olduğumuz görevlerden oluşmaz. Bu bir normu koymak ve uygulamak, bir yasaya uymak olurdu. Hâlbuki sorumluluk önceden belirlenmiş bir programa riayet etmek olamaz. Sorumluluğun üstlenildiği veya sorumlu davranıldığı anda, Derrida (2001)

normatif, hukuki veya bilişsel bir önbelirlenmişlik değil, normsuz bir karar, yasasız bir yasa, karar verilemez olanın içinden geçme, bilgiye sahip olmayarak veya bilmenin ötesinde bir yargı verme, ötekinin koşulsuz bir biçimde, dolayısıyla, elde imkân olmadığı hâlde buyur edilmesini görür. Dahası sorumluluk güvenlikten çok riskle ve belirlenmemiş bir gelecekle ilgilidir; hesaplanamaz ve öngörülemez bir olaya kendini açmayı ima eder.

Derrida "affetme" deneyimiyle de işte bu sorumluluk anlayışı çerçevesinde ilgilenir. 1997-1998 yılları arasında EHESS'te verdiği ve henüz Fransızca yayımlanmamış olan affetme konulu seminerleri vardır. O yıllarda İstanbul'a ilk ziyaretini gerçekleştirdiğinde verdiği konferans konukseverlik üzerine olduğu hâlde, yazılı metne dayanmayan yanıtlarında affetmenin temel açmazlarına da değinmişti. *Kozmopolitizm ve Affetme Üzerine* (2001) adlı metninde temel varsayımını şöyle dile getirir:

> Şu önermeyi öne sürme riskine giriyorum: Affetme, ne zaman bir erekselliğin hizmetine girse, söz konusu erek ne kadar soylu ve tinsel (örneğin gönül alarak veya günahlarının kefaretini ödeyerek günahlarından kurtulma, barışma, selâmete çıkma) olursa olsun; ne zaman bir normalliği (toplumsal, milli, siyasi, psikolojik olabilir bu normallik) bir yas çalışmasıyla, bir tür terapiyle, bir tür bellek ekolojisiyle yeniden tesis etmeyi hedeflese "affetme" saf değildir –ne de kavramı saf olabilir. Affetme normal, normatif, normalleştirici değildir ve olmamalıdır. Müstesna, olağandışı ve imkânsızlıkla karşı karşıya kalmalıdır: Sanki tarihsel zamansallığın olağan akışını kesintiye uğratmış gibi. (s. 31-32).

Nedir affetmenin başlıca açmazı? Affetmesi kolay olan, hatta affetmeye toplumsal olarak teşvik edildiğimiz, affetmemenin kabul edilmediği birçok davranış vardır hayatımızda. Örneğin yanlışlıkla birinin ayağına basıp özür dilediğimizde affedilmeyi sanki doğallıkla umarız, affedilmediğimizde şaşırırız. Ama affedilebilecek bir hatayı veya suçu affetmek böyle kolay ise ortada gerçek bir affetme yoktur. Öte yandan, affedilemez olan, affetmesi imkânsız şeyler vardır. Derrida der ki (2001), işte hakiki bir affetme edimi, "affetme" adını gerçekten hak eden affetme, affedilmesi imkânsız olan bir davranışı affetmektir. Bunu daha kavramsal bir dil kullanarak söylersek şöyle dile geti-

rebiliriz: İki çelişik affetme mefhumu vardır; bunlardan birisi koşullu, diğeri koşulsuz affetmedir. Koşulsuz affetme bir alışveriş ekonomisinin dışında kalır; lütuftur, sonsuzdur. İşlediği suçtan veya yaptığı hatadan pişman olmayanı da affedebilir, çünkü affetme koşulsuz bir biçimde gerçekleşir. Buna karşın, koşullu affetme hukuki, siyasi, psikolojik bir ekonomiye dayanır. Suçun bu bakımlardan tanınması, kabul edilmesi, onunla yüzleşme, suçu işleyenin özür dileyip affedilmeyi istemesi gerekir. Derrida affetmenin koşullu ve koşulsuz düzenlerini birbiriyle katiyen bağdaşmayan fakat iç içe geçmiş düzenler olarak ele alır.

Bugün global dünyanın bir fenomeni hâline gelen af dileme, uzlaşma, ve bağışla(n)ma politikaları etrafındaki söylemlere kulak verdiğimizde geçmişte meydana gelen soykırım suçuyla yüzleşmenin, sadece geçmişte yaşayan şiddetin telafisi, adaletin zamanda yeniden tesis edilmesi bakımından gerekçelendirilmediğini fark ederiz. Geçmişte insanlığa karşı işlenen suçların kabulü, bizi uluslararası yalnızlıktan çıkaracak, ruhumuzdaki yükten kurtaracaktır. Devletin örgütlediği toplumsal inkârı kırmak, bizi zihnen ve ruhen iyileştirecektir. Soykırımla yüzleşmeye psikanalitik bir politikayla bakmak hakikat, ahlak, adalet gibi kavramları bir sağaltım, tedavi meselesi bağlamına taşımıştır. Yüzleşme, hem travmanın dondurduğu dünyanın ve kişinin hayata dönmesini sağlar hem de suçu tarihsel bir miras gibi devralanın ruhundaki yükten kurtulmasına imkân tanır. Yüzleşme, affetmenin koşulu gibi işler. Buna karşın Derrida'ya göre, hakiki affetmede veya affedilmede iyileşme gibi bir amaç güdülmez. İyileşmenin meydana geleceğini umarak yüzleşme, özür dileme, affedilme girişiminde bulunmada; affetmenin de affedilmenin de hakikatini ortadan kaldıran, affetmeyi de affedilmeyi de sahici olmaktan çıkaran bir şey vardır. Mutlak affetme kurtulmak, iyileşmek, hayata geri dönmek için yapılan bir şey değildir. Bu yüzden sessizlik Derrida için önemlidir; nasıl konuşmayacağını bilmek, konuşmaktan imtina etmek, söylemin bu negatif uzamı, mutlak veya koşulsuz affetmenin ancak sessizce gerçekleşeceğine işaret eder. Resmî ağızlardan özür dilense, uzlaşma komisyonları çalışsa ve bu çalışmalardan beraatlar veya aflar çıksa bile bir soykırım kurbanı affetmeyebilir. Kırıcı ve incitici olan ne kadar açıklanırsa açıklansın, anlaşılırsa

anlaşılsın, akla yakınlaşırsa yakınlaşsın, duygusal olarak yaşanırsa yaşansın yine de affedilemeyebilir. Son kertede, affetme deneyiminin çekirdeğindeki sır indirgenemez bir biçimde kalır. Bu yüzden sessizliğin yerini yüzleşmeye ilişkin anlatılara, konuşmalara bırakamayız.

Derrida için affetme "imkânsız olduğu için mümkün"dür; "imkânsız olarak mümkün" bir deneyimin yapısını içinde taşır. Affetme olayı sahiden gerçekleşiyorsa ne affedenin ne de affedilenin içinde "ukde" kaldığı bir durumdan bahsediyor olmalıyız. Affetmeden sonra insanın ruhunda açılan yara iyileşmiyor, zaman içinde acı vermeye devam ediyor, gittikçe büyüyen bir boşluk veya uçuruma dönüşüyorsa affetme bir performans olarak başarısızdır. Gerçek affetmede, Hegel'in, *Tin'in Görüngübilimi*'nde (1977) "vicdan" ve "uzlaşma" üstüne konuşurken kaleme aldığı hayli zor bir pasajın sonunda sarf ettiği bir cümlede dediği gibi, "Tinin yaraları iyileşir ve geride iz bırakmaz" (s. 407). Hegel'e göre vicdan, Kant'ın kategorik buyruğa dayanan ahlaki bilinç kavrayışına göre bir ilerlemeyi temsil eder. Zira vicdan hem evrenseldir hem de içimizde konuşan ve ilahi addettiğimiz bir sese yanıt oluşturur. Bu yanıt içerisinde, somut ahlaki durumlarda neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkında bir karar verilir. Ancak vicdan keyfî bir biçimde de davranabilir, eylemi askıya alabilir; hatta, Hegel'in Alman romantizminde gördüğü, iktidarsızlığa ve deliliğe mahkûm bir "güzel ruh"a dönüşebilir. Güzel ruh ikiyüzlüdür çünkü eylemi yargıladığı hâlde eyleme geçmez; eylem üzerine verilen hükmün de aslında bir tür eylem olduğunu idrak etmeyi başaramaz. Güzel ruhun diyalektik olarak aşılmasını ima eden yeni bir bilinç, ortaya eylem ile yargının birliği sayesinde çıkar ki bilinci affetmeye ve uzlaşmaya muktedir ve istekli kılan da işte bu zemin, geri planda işleyen bu varsayımdır. Tinin yaraları ancak bu yeni bilinç ortaya çıktığı zaman iyileşir. Hegel'in burada söylediği şey son derece derin ve önemlidir. Kimin, hangi bilincin, nasıl kurulmuş ve koşullanmış bir bilincin affedebileceğine ilişkin bir saptama yapıyor. Yargının da bir eylem olduğu vurgusunda, tüm söz vermelerin ve affetmelerin arkasındaki performatif boyutu açığa vuruyor. Biz bunları düşünmeye başlamadık henüz.

"Biz" dediğim özne, çift kutuplu asimetrik bir deneyimin diğer kutbunda

bulunur. Fakat gerçek affetme, Derrida'nın dediği gibi imkânsızsa, ki Hegel işte bunu anlamaz ve kabul etmez görünür, affetmeyi; açık kalan, çıkmaz olmayan tek yolun mecburen yürünmesi gereken mesafesi, kendini de bu deneyimin affedilmesi gereken tarafı olarak konumlandırmak ahlaki olarak büyük bir sorun, hatta ahlaksızlığın dik âlâsı olarak görülebilir. Akif Kurtuluş'un karakteri Hamiyet'in dediği gibi, "Üstünlüğü ele geçirmek değildir affetmek, çirkinleşirsin affedince" (2014, s. 64). Affetmenin kültürel olarak dayatıldığı ve insanın iyileşmeye, düzene entegre olmuş başarılı bir hayata ve mutluluğa zorlandığı modern kişisel gelişim dünyasında affetmediğim için de âdeta affedilmem gerekir. Dünyanın nimetlerinin "keyfini çıkar" buyruğu gibi, bir de "affet" buyruğuna maruz kalarak yaşarız. Hristiyanlığın koşulsuz affetmeyi yüceltmesi de bu sonucu doğurur: Affetmemekte direnen de özrü reddedilen tarafından koşulsuzca affedilecek bir vaziyette bulabilir kendisini. Öte yandan, paradoksun diğer baskülünde bizi aşağıya çeken ahlaki bir ağırlık vardır. Seni affettiğim ve senin davranışınla dünyaya getirdiğin çirkinliğe böylece ben de bulaştığım için senin de beni affetmen gerekecektir. Bazen affedilmemek affeden için de affedilen için de daha iyidir. Bu paradoksları arttırabiliriz. Fakat sorun affetme deneyiminin paradoksallığından ibaret değildir; affetmenin veya affedilmenin iyileştirememesidir. Akif Kurtuluş'un *Ukde*'sinde ukde şöyle anlatılıyor:

> Bazı sözler vardır, ağzından çıktıktan sonra ömrü boyunca takip eder insanı. Geri alamazsın, tamir edemezsin. Karşısındaki ne demiş hiçbir ehemmiyeti yoktur zaten. Derinlerden bir yerden patlayan çığın o vahşi gümbürtüsünden duymazsın cevabı. Zaman en büyük işkencecin olur, yaşadığın bütün azapları unutturacak kadar büyük bir yara açılır ruhunda. Muhatabının hoşgörüsü bile seni o cehennemin içinden çekip çıkaramaz. Hatta affedilmiş olman seni başka bir huzursuzluğun içine atar. Kolundan kazıyamayacağın bir dövme, alnının çatısına basılmış mühür, kalbinin tam ortasında bir ukde olarak kalır. (2014, s. 28).

Ukde, tinin yaralarının iyileşmediği, bilincin affetmeye değil, affedilmeye muktedir olmadığı bir deneyimi anlatıyor. Affedilmek için ötekinin beni

affetmesi yetmez, benim kendi kendimi affetmem de gerekir. Ukde affedilmeme değil, affetmenin niyet ettiği işi yapmaması, işlevsiz, etkisiz hâle gelmesi; başkası affetse bile insanın olanlardan dolayı, kendi kendisini affedememesidir. Ukde affedilenin yerine rahatça yerleşememektir. Öteki affetse bile affedilmenin imkânsızlığıdır. O hâlde gerçek bir affetme/affedilme olayında imkânsızlık affetmenin imkânsız olmasında değildir sadece, affedilmeyi kabul etmek, içine sindirebilmek, kendini affedebilmek de imkânsız olabilir. İnsan, kendi suçunun, hatasının, aczinin, zayıflığının ağırlığını, affedilse bile gittikçe daha çok taşıyabilir ve ötekinin affetmesi suçu işleyenin veya kendini bir bedel ödemesi gereken taraf konumuna koyanın kendisiyle hesabını sıfırlamayabilir. Zarar verdiği öteki, onu ahlaki diyebileceğimiz bir cömertlik, bir yüce gönüllülük gösterip affetmiş olduğu hâlde, özne davranışını kendisine yakıştıramadığı için, içinde açılan yara bir türlü iyileşmez. Diyebiliriz ki, ukde affedilmenin telafi etmediği suçluluk duygusudur. Bu betimleme, affetmenin ve affedilmenin mecburi tutulmadığı bir düzene yerleştirebileceğimiz duygulanımsal bir öznelik yapısına işaret ediyor belki de; soykırımla yüzleşmenin öznesini başka türlü tarif ediyor.

Ukde'de bu soykırım mirası karşısında siyasi ve tarihsel kendiliği "ukde" olarak düşünmeye başladığımızda, çoğumuzda olmayan, bazılarımızda belli bir koşula bağlı olarak oluşabilecek bir duygulanımı düşünmeye başlıyoruz. Kimimizde ukde olmamasının sebebi, ortak geçmiş, tarihsel ilişkiler üzerine düşünmeme, kendini sorgulamama değil. Ukde bir başkasıyla ilişki içinde, yüz yüze ilişki içinde oluşuyor; içsellikte tanıklığa maruz kalma deneyimine bağlı olarak ortaya çıkıyor. Bu yönüyle roman, Janine Altounian'ın yeni çıkan *Geri Dönüşü Yok* (2015) başlıklı kitabıyla birlikte okunabilir.

Geri Dönüşü Yok, Janine Altounian'ın babası Vahram'ın on dört yaşında Bursa'dan Suriye çöllerine doğru çıktığı ölüm yolculuğuna ettiği tanıklık üstüne bir çalışma. Büyük felaketin üzerinden birkaç yıl geçtikten ve o yılları çöllerde geçirdikten sonra, Vahram akrabalarının bulunduğu Fransa'ya ulaşmayı başarır. Aile bireylerine yaşadıkları hakkında bilgi vermek amacıyla on dokuz defter sayfası tutan bir tanıklık kaleme almıştır. Bu tanıklık metni on yıllar boyunca bir komodinin çekmecesinde bekler. Yazar ve çevirmen

olan kızı Janine Altounian bu günceyi bulduktan sonra onun üzerine yazmaları için psikanalist ve dilbilimcileri bu kitapta bir araya getirecektir. Kitap, günce üzerine kaleme alınan beş makaleyi içerir. *Ukde*'de Nuri, Vahram gibi soykırımdan hayatta kalan Benjamin Ağabey'in tanıklığına, kendisi de bir günce yazarak tanıklık eder. *Geri Dönüşü Yok*'tan tanıklık etmenin, zulmün korkunçluğunu, şiddeti betimleyerek göz önüne sermek olmadığını öğreniyoruz. İki eser arasındaki paralelliği tanıklık deneyiminin şiddeti anlatmamasının tuhaflığına vurgu yaparak bulgulamaya başlayabiliriz. Şöyle yazıyor Janine Altounian:

> Anlatıda, mezalim ve korkunçluklarla ilgili betimlemeler yoktur. Bunları zaten bilen dinleyicileri ve *cümle âlem*i ikna etmeye gerek olmadığından, birkaç sözcükle anılır ya da anlatılmadan geçilirler. Bu anlatının riski ve çılgınlığıdır. Soykırımın sözlü anlatısı, şiddet ve ölümün dünyanın en çok paylaşılan ve en az paylaşılabilir şeyleri olduğunu bildiğinden, edep ve yalınlıkla ima ettiği bu gerçeklerin yazılanın arkasından görünmesine neredeyse hiç izin vermez. (s. 103).

Tanıklığın amacı şiddeti göz önüne sermek, ispatlamak değildir. Zaten tanıklık hiçbir zaman tek değildir ve tanıklıklar çoğaldıkça "malın hep aynı mal" olduğu ortaya çıkar. Anlatının "çılgınlığı ve riski" üslubudur; tanığı tanık yapan da odur. Şiddet yaşantısının pornografisine hiç geçit vermeyen bir edep ve yalınlık vardır bu üslupta. Amacı, okurda dönüştürücü bir etki yaratmak, bir duyguyu ortaya çıkarmak değildir; tanıklık, tanığın, geçmişte vaki olduğunu, başa geldiğini ispatlamak istediği olaylarla ve herhangi bir okurla ilişkisinden önce, kendi kendisiyle ilişkisidir. *Ukde*'de de tanıklığı tarihsel araştırmalara bakmaya gerek kalmadan doğrulayan şey de bu ilişkidir. "Hangi ilmî eser, hangi tarihî araştırma Benjamin Ağabey'in anlattıklarından daha sahici olabilirdi? Anası babası ölüme, kendisi on yaşında hayata terk edilmiş birisinin sadece cümleleri değil, susuşları duraklamaları bile yeteri kadar manalı ve ikna ediciydi" (s. 51).

Bununla beraber, *Ukde*'de ise esas mesele tanıklıkta bir bükülme, ikileşmedir. Tanıklık bir "travma hakkında konuşma" ise, tanıklığa tanıklık etme;

bu tanıklığa maruz kalanın karşılaşmanın kendisi üzerindeki etkisini tarif etme çabasıdır. Bu büklüm içerisinde, tanıkla yüz yüze ilişki kuran onun üzerinde meydana getirdiği etkinin farkına varır.

> Bırak Benjamin Ağabey'in hikâyesine vakıf olmayı, hayatından haberdar olmak bile, insanı getirip haysiyet imtihanının önüne koyar. Kaçışı olmayan, ikmal şansı olmayan bir imtihanın...
> Ben bu sesi duydum bir kere! Gözlerinin içine baktım. Londra'dan dönerken, bir daha aynı Nuri olamayacağımı idrak, tamamıyla bir haysiyet meselesi oldu benim için. (s. 51).

Mazlum tanınmak ister; onun travmasını bir başkası, özellikle de zulmün tarihsel mirasçısı olan diğerleri arasından biri tanımadığı sürece o da bu travmayı olanca etkisiyle, özneliğini oluşturan şey olarak tanımakta, dile getirmekte zorlanacaktır; bunun bir sonucu, kendini bulamamak, dünyayla besleyici ve geliştirici bir ilişki kuramamak, yeniden sevmeyi mümkün kılacak bir yas çalışmasını başlatamamaktır. Buna karşılık, suçun tarihsel sorumluluğunu devralanın da, bunun özneliğini işaretleyiş biçimini tanımaya, anlatmaya ihtiyacı vardır. Burada affetmeden ve kefaret ödemeden evvel bir psişik sürecin karşılıklı bir biçimde nasıl hasıl olabileceğini, hatta belki de olması gerektiğini düşünmeye girişiyoruz.

"İçinde ukde kalma" duygusu etrafında bir dizi soru sorabiliriz: Ukde ile yaşayan özne sorumlu özne olabilir mi? Acaba burada Levinas'ın başkasıyla yüz-yüze ilişki, etik ilişki dediği ilişkideki öznenin duyarlık bakımından yeni bir tarifiyle karşı karşıya kalır mıyız? Ukdeyi içinde taşıyan kişi, eğer yarasıyla yaşayıp gidiyor, hayatı eskisi gibi akıp gidiyor olsaydı, ukdenin onu taşıyanda yeni bir gelecek açamayacağını söyleyebilirdik. Zira her duygusal yüzleşme zorunlulukla yeni bir geleceğe evrilmez. Bununla birlikte *Ukde*'de baş karakter Nuri'nin devletle ilişkilerinin değiştiğini görüyoruz. Ukde böylelikle bir duygu politikasıyla ilişkilendirilebilir ve bizi sonsuz veya kişisel eylemlerin sonuçlarıyla sınırlı olmayan bir sorumluluk etiğinin ufkuna davet edebilir. Bu duygulanımın bizi değiştirebilecek, siyasi, kamusal bir anlamı olabilir. Kurumlar, örgütler ve kimliklerde katılaşmamış duygusal yaşamın kamu

kültüründeki yerini genişletmeye çalışmak, kimlik politikalarının temelindeki acı ve incinmişliğe kamusal kültürde kurumsallaşmamış duygusal bir karşılık vermek önemlidir. Doğrusu, duygulanım sadece öznel bir süreç değildir; birlikte oluşumuzun asli bir ögesi, varlığı birlikte deneyimlediğimiz, birbirimize devredebildiğimiz, aktarabildiğimiz bir hâldir. Travmaya veya etkilerine ilişkin günce bir başkasına ulaşır, travmanın diğer mirasçılarına devredilir. Bu ukdenin, bir duygulanım olarak, varlık tarafından belirlenmişliğimiz, işaretlenmişliğimiz, varlığa birlikte ayarlanmışlığımız olabileceğini gösterir.

Elbette, ukde gibi duygulanımları düşünürken imkân dilini terk etmemek gerekir. Bu duygulanımla belirlenmiş olmak yalnızca varoluşsal bir imkâna işaret eder; zira böyle bir beraberce belirlenme yerine, organize inkâra geri dönülebilir. Ukdeyi psikolojikleştirerek kendi ruhuna hapsetmek, böylece ukdenin varoluşsal, politik anlamından kaçmak, kendinden kaçmak da mümkündür. Ukdenin önünde iki seçenek vardır o hâlde: Ya inkârı sürdürmek, organize inkârın bir parçası olmak ya da kendine en has olan imkânların peşine düşmek. "*Der ruf kommt **aus** mir und doch* über ***mich***" diye yazar Heidegger (1993), *Varlık ve Zaman*'da: "Çağrı benden gelmektedir ama *üzerime gelmektedir*" (s. 275; çeviri bana ait, vurgular yazarına ait). Bu çağrıda ötekine boyun eğme anlamına gelen bir sorumluluğu, rehine olma koşulunu aşan "büyük" bir şey var. Bu bir sestir, fakat öyle bir ses ki bizi yaşamımızın vasatlığına içkin şiddeti iyi niyetle, vefa duygusu ve vicdanla meşrulaştıran bir suçluluk duygusunun ötesine geçmeye doğru iter; kendini suçlu ve değersiz bularak has olanı aczine kurban etmeye direnmeye çağırır. Burada sorumluluk kendi olma sürecine ters düşmez, aksine, onun olmazsa olmaz bir parçası hâline gelir. "Yüzleşme" terimi tam da bu anlamıyla önemli.

Tanıklık ve onun mütekabili olan duygulanım olarak ukde, yani sorumluluğun tanındığı, yüklenilebildiği bir özneliğin oluşması bakımından ukde, kendi olmaya doğru bir yolculuk, gerçek bir affedilme ve kendini affetmeye doğru bir ilk adım da olabilir. Fakat bundan önce hukuki bir prosedür de işlemeli diyor Akif Kurtuluş (2014). Hannah Arendt (2009), *Eichmann Kudüs'te* kitabında mağdurun cezalandırma hakkı yoksa affedemeyeceğini söyler. Derrida da bunu affetme üzerine yazdığı kısa metinlerde anmıştır.

Belki de burada yine Levinas'a ve Yahudi geleneğine geri dönmenin vaktidir. Bu gelenek, Tanrı'nın bile öteki insana, komşuya karşı işlenen bir suçu affedemeyeceğinin altını çizer. Böylece Tanrı, cezayı önceden belirlemiş olsa bile, cezalandırma veya cezalandırmama hakkını ötekine teslim eder.

Bu geleneğin karşısında, cezalandırmadan affetmenin imkânını açık tutmakta ısrar eden Hristiyanlık ve onun "sevgi"sinin aşkınlığı durur. Hristiyan geleneğe karşı en etkili eleştirilerden birini Friedrich Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "Gece Şarkısı" bölümünde yapmıştı: "Affede affede öldü affetmenin mutluluğu; kendi bolluğundan bezdi erdemim"[2] (çeviri bana ait, 1907, s. 154). Nietzsche'ye göre, Hristiyanlığın affı, karşılıksız cömertlik erdemimin bende yaratacağı hafiflik ve bana getireceği mutlulukla ilgilidir. Ne var ki bu mutlulukta insanı hayata döndüren değil, dünyadan koparan aşkın bir taraf vardır; bu sebeple eninde sonunda sıkıcı ve bezdirici bir hâle gelir. Hristiyan affedilme deneyimi üç aşamalıdır: Günahın kahrediciliği, itiraf etmede bir çözülme noktasına geliş ve itirafla arınıp mutluluğa ve huzura kavuşma. Bu süreç soykırım suçları için de böyle işlemeli midir? Soykırım suçundan arınılabilir mi? Yüzleşme insanı "yük"ten kurtarır mı? Yoksa, arındırıcı bir itiraftan değil, ağırlığın neyin ağırlığı olduğunu bilmekten, duygularını ahlaki ve hukuki sorumluluğu üstlenmek için ifade etmekten söz etmekle yetinmek daha mı doğrudur?

Janine Altounian çok kısıtlı imkânlar içinde yapılabilmiş bir tanıklığın, bir yaşam metninin (*biotexte*) anlamı üzerine yazıyor. Bella Habip'in açıkladığı gibi:

> Yaşam metni yaşamın metinle geri gelmesidir; yaşanmış bir hayatın kaleme alınmasına tanık olduğumuz bir otobiyografiden farklıdır bu. Iskalanmış, yeterince anlam düzeyine taşınamamış, başkalarıyla paylaşılamamış, sessizlik ve inkârla çevrelenmiş bu soykırım yaşantısı ruhsallığın ücra bir köşesinde sıkışıp kalmıştır. Onu hayata döndürmek öznenin tek başına başarabileceği bir iş değildir. (2015, s. 7).

2 Orijinali: "*Mein Glück im Schenken erstarb im Schenken, meine Tugend wurde ihrer selber müde an Ihrem* Überflusse!" Nietzsche'nin söylediği, genel olarak, vericiliğin mutluluğunun, verme edimlerinde, başkasına vere vere ölmesiyle ilgilidir. Hristiyanlık affetmeyi; kişiyi iyileştiren, sağaltan bir vericilik, cömertlik olarak görür.

Janine Altounian babası Vahram'ın tanıklığını çözümlerken, yaşanırken ve ardından akan zaman boyunca kendini zamansallığın dışına taşıyan, başka bir zamansallığı dayatan bir travmaya odaklanıyor. Dünyamıza dâhil edilemeyen, üstüne konuşulamayan bir anıyı temsil ederek tarihselleştirmeyi başarıyor. Böylece onu dinlemeye baştan kapalı olmayan öznelerde bir zarflama meydana gelebilecektir. Tanıklık ancak yorumlandığında, anlaşıldığında, paylaşıldığında travmanın mirasını devralan kuşaklarda yerine getirici, düzeltici, sağaltıcı bir etkisi olabiliyor. Bella Habip (2015) şöyle diyor:

> Bu anı, anlatı, yazın, psikanalitik yorumlama gibi temsiller ya da düşünme araçları ham ve acı gerçekliğe, dondurulmuş, taşlaşmış ruhsal malzemelere hayat verirler, onları canlandırırlar. Biz psikanalistler için daha da önemli olan, tüm bu konuşulamayanları temsile dönüştürürken duygu ve duygulanımların da yaşanan olaylara geri dönmesidir. Duygu ve duygulanımlar ne kadar acı ve dehşeti içinde barındırsalar da yaşanan deneyimlerin insanileşmesine zemin hazırlarlar, tabii bunlara kulak açacak, insani bir yerden dinleyen özneler olursa. (s. 8).

Akif Kurtuluş'un *Ukde*'sini Janine Altounian'ın metnine bir karşılık olarak görebiliriz. *Ukde*'de, örneğin Fethiye Çetin'in *Anneannem* (2004) kitabında olduğu gibi bir tanıklıkla karşılaşmıyoruz; çünkü bu metinde soykırımın mantığı uyarınca bu coğrafyada bastırılan acının örtüsünü kaldırmıyoruz; mağdurun tarafından yazmıyoruz; ahlaki sorumluluğun mirasının duygusal olarak nasıl taşınabileceği üzerine düşünmeye girişiyoruz. Bunun Türkiye'de ilk kez olduğunun altını çizelim. Ancak *Ukde* başka bir anlamda da bir ilk, çünkü soykırımın tarihsel sorumluluğu meselesiyle duygu ve duygulanımlara odaklanarak hesaplaşıyor. Bir duygu yoluyla hakikatle ilişki kurmak tarihsel araştırmalar yoluyla kurmaktan farklıdır.

Organize inkârın örtüsünün tarihsel bir araştırmayla açılması zordur, çünkü tarihsel olgular çarpıtılabilir, yeniden kurgulanabilir, resmî bir ideolojinin baskısı altında yok sayılabilir. Dahası, tarihin anlamı şimdiki zamana ait küresel güç ve çıkar ilişkilerine tabi kılınabilir. Yüzleşmeyi, bugün bizi siyasi ve ekonomik olarak güçsüzleştirecek bir kendi kendinin altını oyma olarak temsil etme, milliyetçi söylemlerin sık başvurduğu bir stratejidir. Esas olan

"varlıkta baki kalmak" ise, bunun koşulu, hakikatten çok siyasi ve ekonomik güce bağlıdır. Burada vicdanın hep benden yana çıktığı, başkasının çektiği zulme karşı duyarsız olduğu hakikatsiz bir düzen ortaya çıkar.

Hakikatin getireceği psikolojik güçlenmenin bu hakikatsiz, kendini korumaya dayanan güçlülükten daha sahici olduğuna ikna olmak zor değildir. Yüzleşme, insanın başkasıyla ilişkisinde kendi hakikatiyle temas etmesi anlamına gelir. Burada edebiyat, tarihten çok daha önemli bir işlevi yerine getirir, çünkü yaşanmamış ama yaşanabilecek duygulara imgesel ve sembolik düzlemde bir yer açmış oluruz. Yaşamayı bilmediğimiz, tam olarak beceremediğimiz duyguları öğreniriz.

Janine Altounian'ın metni travmanın içinden geçen ergen bir babanın metni üzerine ve bu, onun için başka metinleri de okumasını çerçeveleyen bir baba metni. Oysa Akif Kurtuluş'un romanı, baştan sona bir dostla konuşma, dosta hitap olarak yazılmış ve çerçevelenmiştir. İnsan yazısında bir dostuna hitap ediyorsa babasız bir metin yazar. Ve bir travmaya ahlaki sorumlulukla yanıt vermek için Türkiye'de Nuri gibi bir yetim olmadan yetim, öksüz olmadan öksüz olmak gerekir. Babanın yerinden, onun diliyle konuştuğumuz sürece, ötekinin travmasıyla kendi çıkarlarımızın ötesine geçen bir ilişki kuramayız. İnsanın affedip affedemeyeceğinden emin olamadığı bir babası olması, babanın hata yapmış, suç işlemiş olabilmesi, haysiyetini babadan devşirmenin yolunu kapatır. *Ukde*'de de baba ahlaki şüpheye tabidir. Zaten Nuri karakterinin aile soy kütüğü karmaşıktır ve bize antropolojinin aile bağları hakkındaki bulgularını anımsatır. Antropolojinin akrabalık ilişkileri üzerine yaptığı araştırmalara baktığımızda söyleyebileceğimiz şeylerden biri, ataerkil zihniyetin de babalığı biyolojik bir işlev gibi görmediğidir. Örneğin, kadını dölleyen ile çocuğun babası aynı kişi olmayabilir. Genç bir kadının kocası öldüğünde, ailenin onu ölü kocanın erkek kardeşiyle evlenmeye zorlamasının sebebi, sadece kadının aile içinde tutulması değildir. Erkeğin ölü veya diri olması da onun bir zürriyete sahip olması bakımından belirleyici olmayabilir. Babalık sembolik bir işlevdir. Sperm kardeşin olsa dahi, oğlan ağabeyin oğlu sayılabilir. Nuri'nin hem baba hem de anne işlevlerinde bir ikileşme vardır. Hem yaşayan hem ölü bir babanın oğlu olması, dahası anneyi evden yollayan,

affedilmesi gereken bir babanın oğlu olması, Nuri'yi babanın yerinden konuşamaz hâle getirir. Romanın ikinci bölümünde ahlaki sorumluluğun başka bir taşıyıcısı, Gurbet de kendi aile diziminde babanın hakikatinden, dilinden ve yerinden bir cümle kuramayacak kadar babasından ahlaken şüphe eder. Bir aile mirası olarak yalanı ve ihaneti sürdürmekten onu sadece utanç duygusu korur. Romanın ilk bölümüne iki erkek arasındaki dostluk damgasını vurmuştur fakat ikinci bölümüne de iki kadın arasındaki dostluk hâkimdir. Bu dostlukların altında babasızlaşma, ukdeyi ve utancı üstlenmeye hazır olma vardır. Burada şu sonuca varılabilir: Kuşaklar-ötesi sorumluluğu üstlenmek için bir baba metni yazmak yerine bir dosta hitap etmek gerekir.

Bu dostluk politikası bizim Hrant Dink'ten öğrendiğimiz şeydir. İnsan bir baba metni yorumlayarak veya bir dostluk metni yazarak yükünü insanileştirebilir, hayalet bir kambur taşımaktan kurtulabilir. Fakat böylece o kambur yerini dümdüz bir omurgaya bırakmaz; etten, kemikten bir organ gibi vücudumuza katılır. Elbette bir çilecilik olmamalı bu gerçekçilik, ancak global sahnedeki yüzleşme ve özür dileme oyunları da bir ikiyüzlülük, sahtekârlık, bir uluslararası tiyatro olma riskini taşır. "İnsan yalnızca cezalandırabiliyorsa affedebilir." Derrida'ya göre koşullu affetme denir buna. Fakat, cezalandırsa da affedemeyebilir; koşullu affetmede bile koşulsuz affetmeye içkin muamma bir şekilde işlemiş olmalıdır. Affetme hep imkânsız olarak gerçekleşir.

İnsan yazabiliyorsa, bu duygularını ifade etmeye, yeniden adlandırmaya, çoğul çözüm yollarını denemeye ihtiyacı olduğu için yazar. Söyleyişte, söylenenden evvel, zamanın olanca karşılıksızlığıyla ötekine adanmış olmak gelir. Bu her yarayı, ukdeyi, suçluluk duygusunu önceler. İlk olgu, mucizelerin mucizesi bir insanın bir başka insan için bir anlamı olabileceğidir. Hakikati monologla değil, diyalogla aramak; resmî tek dilliliğe, geçmiş kurgusuna ilkin biçimde, dostluk ilişkisi içinden itiraz etmektir.

Kaynakça

Altounian, V., Altounian, J. (2015). *Geri dönüşü yok: Bir babanın güncesinde ve kızının belliğinde Ermeni Soykırımı.* (R. Akman, Çev.). İstanbul: Aras Yayıncılık.

Arendt, H. (2009). *Kötülüğün sıradanlığı (Adolf Eichmann Kudüs'te).* (Ö. Çelik, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 1963 tarihlidir).

Çetin, F. (2004). *Anneannem.* İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2001). *On cosmopolitanism and forgiveness.* Londra: Routledge.

Habip, B. (2015). Sunuş. V. ve J. Altounian. *Geri Dönüşü Yok: Bir Babanın Güncesinde ve Kızının Belliğinde Ermeni Soykırımı* içinde, (s. 7-10). (R. Akman, Çev.). İstanbul: Aras Yayıncılık.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit.* (A. V. Miller, Çev.). Oxford: Oxford University Press. (Özgün eser 1807 tarihlidir).

Heidegger, M. (1993). *Sein und zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Kurtuluş, A. (2014). *Ukde.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Levinas, E. (1979). *Totality and infinity.* (A. Lingis, Çev.). The Hague, Boston, Londra: Martinus Nijhoff Publishers. (Özgün eser 1961 tarihlidir).

Levinas, E. (1998). *Otherwise than being or beyond essence.* (A. Lingis, Çev.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press. (Özgün eser 1974 tarihlidir).

Levinas, E. (2002). *Is it righteous to be?: Interviews with Emmanuel Levinas.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Nietzsche, F. W. (1907). *Also sprach Zaradustra: Ein buch für alle und keinen tractate, Nietzsche's werke, erste abtheilung, band VI.* Leipzig: Druck und Verlag C.G. Naumann.

Saint-Cheron de, M. (2015). *Emmanuel Levinas ile söyleşi: Yüz fenomenolojisinden kopuş felsefesine 1983-1994.* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: ALFA. (Özgün eser 2010 tarihlidir).

Depresyon Sadece Depresyon mu?

Ceren Korulsan[*]

Hastayla ilk görüşmenin sonunda, doktora, ona koyduğunuz tanının ne olduğunun sorulması hiç de nadir bir durum değildir. Bir doktora bu sorunun sorulması şüphesiz ki şaşırtıcı olamaz. Bana derdini, yaşadığı acıyı anlatmaya çalışan bir kişiyi dinliyorum ve bana mutsuz olduğunu anlatıyor. Görüşmenin sonunda bu soruyla karşılaştığım birçok sefer tanının depresyon olmasının bu görüşmeye ne kattığını kendime sorarken buluyorum. Birbirinden çok farklı, bambaşka hikâyeleri olan bu kişiler kapıdan çıktıktan sonra nasıl böyle bir tanı ile özetlenebilirler ki? Bu depresyon tanısı neyi ifade ediyor?

O yüzden bu yazıya şu soruyla başlamak isterim: Depresyon nedir ve zaman içinde nasıl bir depresyon kavramına sahip olduk? Eğer elimizdeki tanı aracı DSM (The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) ise; kişi, depresif duygudurumu, isteksizlik, hayattan zevk alamama, kilo kaybı ya da kilo artışı, uykusuzluk ya da uyku artışı, yorgunluk, intihar düşünceleri, değersizlik hissi, konsantrasyon güçlüğü ve psikomotor retardasyon belirtilerinin bir kısmına sahipse depresyon tanısı konulur. Bu yazı depresyon tanısının içinde nasıl melankoli ve yasın da tanınmadan var olabildiğini anlatmaya çalışacaktır.

Son yıllarda depresyon insidansı %25 civarındadır. 1960'lı yıllardan bugüne depresyon insidansı/görülme sıklığı gözden geçirildiğinde ise %10'lardan

* ckorulsan@gmail.com

bugünkü %25'lere yaklaştığı tespit edilmiştir (Kaya ve Kaya, 2007). William F. Knoff (1995), *Depression: A Historical Overview* [*Depresyon: Tarihsel Bir Gözden Geçirme*] adlı makalesinde şu tespitte bulunur: Depresyon hâlihazırda her zaman mevcut bir insani deneyimken son yıllarda psikiyatrinin ilgi odağı olmuştur. Depresyonda böyle bir insidans/görülme sıklığı artışı neyle açıklanabilir? Joanna Moncrieff (2010), *İlaçla Tedavi Efsanesi* adlı kitabında bugün antidepresan olarak adlandırdığımız ilaçların ilki olan *imipramin*in 1955'teki keşfinin ardından bu tanının nasıl arttığından bahseder. 1964'te antidepresanların monoaminlerin hücre içine geri alımını engellediğini gösteren Julius Axelrod bu keşfiyle Nobel Ödülü'ne layık görülmüştür. Moncrieff, ilk trisiklik antidepresanlardan selektif serotonin geri alım inhibitörlerine (SSRI) kadar yapılan çalışmalarda birçok çelişkinin göz ardı edilmiş olduğundan bahseder. Bu ilaçlar tedavi sağlamakla kalmayıp hastalığın nörokimyasal doğasına ilişkin hipotezin de desteğiyle psikiyatrik tedaviye tamamen tıbbi bir görünüm kazandırmıştır (Moncrieff, 2010). Bireyin iç dünyasındaki acıların şüphesiz ki bedende ya da beyinde hücresel düzeyde karşılığı olmalıdır. Ama acaba bunu sadece tıbbi düzeyde ya da nörotransmitter düzeyinde görmek neye hizmet ediyor? Tıp sanki tek, üniform bir depresyon varmış da ona özgün ya da "selektif" ilaçlar bulma umuduna kapılmış gibi. Böylece birey dertlerinden kurtulunca daha verimli olabilecek ya da DSM'nin açıklamasıyla "işlevselliği" artacaktır. Bu bağlamda İngiliz psikanalist Darian Leader (2008) şöyle diyor: "Toplumsal olarak kapitalist ekonominin yükselişi ve sosyal desteğin zayıflaması ile bireyin baskı altında oluşunu düşünürsek bu perspektifte depresyon 1900'lü yılların histerisi olarak görülebilir. Efendiye karşı protesto olarak okunabilir. Böyle bir üretkenlik kavramına karşı çıkmaktır depresyon" (s. 13).

Antidepresanların intihar düşünceleri yarattığı iddiasını duymayan yoktur herhâlde. Böylece antidepresan hipotezini destekleyenler gibi karşı çıkanlar da yine tüm davranışların nörokimyasal olduğunu varsaymış olmuyorlar mı? Öte yandan depresyonun da aynı ateş gibi bir semptom olduğunu düşünmek daha faydalı olabilir. Ateş birçok hastalıkta olabilir. Hastanın depresif olduğunu söylemesi onun depresif hissetmesi dâhilinde ve haricinde birçok

anlamı barındırmaktadır. Depresyon tanısı alan kişi melankolik olabilir ya da bu tanıyı alan kişi için depresif olmak intihar fikrini gerçekleştirmeyi engelliyor olabilir ve ilaç yarattığı ajitasyon ya da anksiyete ile bu savunmayı bozmuş olabilir. Depresif olduğunu belirten kişi yakın zamanda birini kaybettiğinden bahsetmiyorsa yakınmaları depresyonun içinde eriyip gitmektedir. Fransız psikanalist Pierre Fedida (2001), depresyonun farmakolojik bir hedef hâline gelen belirtiler toplamı olmasına karşı çıktığını söyler. *Les Bienfaits de la Depression* [*Depresyonun Yararları*] adlı kitabında bu bilimsel kurgunun bireyin öznelliğini yitirmesine yol açtığından bahseder. Eğer depresyon özne açısından ölgün bir vaziyette olmanın keyfini içeriyorken, canlı kalmak için de tek seçenek ise özne böylece bu afektleri ancak bir psikanaliste getirebilir, der. Michael Eigen'ın *Depression as Pseudo Self Repair in a Case of Blocked Mourning* (1983) [*Yas Çalışmasının Bloke Olduğu Bir Vakada Sahte Bir Kendini Onarma Edimi Olarak Depresyon*] adlı makalesinde bahsettiği altı yaşındayken annesini müsküler atrofi sebebiyle kaybeden Barbara, analizde, depresyonun onu delirten bir öfke ve anlamsızlıktan koruduğunu fark eder. Bu hâliyle depresyon bir kapsayandır. Annesine dair sevgisini yıkıcılık ve düşmanlık duymadan saklı tutar. Eigen, Barbara'nın annesinin çaresizliği ile özdeşleşmesinden ayrılamayışım, annesine karşı hissettiği suçluluk hissini ve kendisini sorumlu tutmayı sevgisinin bir kanıtı olarak görmesiyle açıklar. Böyle bir durumda yas imkânsızdır. Depresyon bir yandan bir kapsayanken diğer yandan sevgisinin kanıtıdır.

Freud, *Yas ve Melankoli*'de (2002), yasın da melankolinin de kayba karşı bir yanıt olduğunu söyler ve kaybı tanımlar. Yasta hayatta kalan kendini ölümden ayırmaya çalışır. Aynen rüya çalışması (*the work of dream*) gibi bir yas çalışmasından (*the work of mourning*) bahseder. Kaybın ardından yaşama dair her şey anlamsız ve acı verici olsa da yavaş yavaş sevilen kişinin gittiği ve onunla olan bağlanmanın azaldığı fark edilir. Ama nasıl rüya çalışmasında düşünce, arzu ve istekler yer değiştirme, yoğunlaştırma gibi mekanizmalarla çarpıtılıyorsa yas çalışmasında da kaybedilen nesnenin birçok temsili oluşmaktadır. Freud kayıp nesnenin her zaman ölümle kaybedilmiş biri olmayabileceğini, ayrı kalınan birisi ya da gerçeklikte yanında olunsa dahi

uzaklaşılan birisi de olabileceğini söyler. Darian Leader (2008), kübik resimde aynı yüzün birçok süperpoze olmuş yüzden oluşması gibi, yas sürecinde de sevilen kişinin, anıların, olayların tekrar tekrar düşünülerek yaratılan bir yeniden düzenlenme olduğundan bahseder. Örneğin ünlü yazar Edgar Allan Poe annesini kaybettiğinde üç yaşındadır. Annesinin ölü bedeni ve kardeşiyle birlikte aileden birisi gelene kadar öylece beklerler. Poe, eserlerindeki gözünü dikip ölüye bakan karakterler ve ölümün her yerde oluşuyla, aynı zamanda tamamlanmamış bir yas çalışmasını anlatmaktadır.

Yasta kişi kimi, neyi kaybettiğini bilir. Melankolik kimi yitirdiğini bilir ama onda neyi yitirdiğini bilemez. Freud için melankolinin en temel özelliği yastan farklı olarak kendini önemsememedir. Freud'da melankoli derinlemesine acı verici bir hüzün, dış dünyaya yönelik ilginin kesilmesi, sevme yeteneğinin kaybı, tüm etkinliklere ket vurulması ve kendini önemsemenin azalması şeklinde tanımlanır. Ve sanrısal bir cezalandırılma beklentisi vardır. Kendini suçlar, karalar, ahlaki olarak aşağılık gösterir. Öz eleştirisini geriye doğru genişletir. Hiçbir zaman bundan iyi olmamıştır. Ve Freud, *Yas ve Melankoli*'de, Shakespeare'in Hamlet'ini örnek verir. Melankolikte kendini sergilemekte doyum bulan inatçı bir konuşkanlık mevcuttur, der. Frederic Pellion (2000) da melankoliğin dille ilişkisinden bahseder. Kendine yönelik zarar verici davranışların iki anlamı olabileceğini anlatır. Melankolik tanıklık edecek, kaydedecek birini arıyor gibidir.

Melankolik kendisini bir çeşit şeytan gibi gösterir. Şüphesiz ki nevrotik birisi de kendisini suçlayabilir ama melankolik kendisini tamamen değersiz, bir tür günahkâr olarak görmektedir. Melankolik kendisini yetersiz hissetmez. O yetersiz olduğunu bilir! Burada şüphe değil kesinlik vardır. Kendisini hatalarından dolayı aralıksız suçlar. Hiçbir telkin, öneri onu durduramaz, ikna edemez. Paranoyak ise dünyayı suçlamaktadır. Hata onda değildir. Paranoyak, melankoliğin aksine, masumdur. Bu kendini suçlama biçimi *Yas ve Melankoli*'de Freud tarafından özellikle vurgulanmıştır. Melankolik bir yandan ailesiyle, arkadaşlarıyla birlikte yaşıyor gibidir, diğer yandan ise tamamen yalnızdır. Sanki varoluşu bölünmüş gibidir. Bir yandan sıkıcı, durgun, gölge gibidir; diğer yandan kayıp nesneye sadakatini ve bağlılığını tüm

gücüyle sürdürmektedir. Hatta bazen bu bağlılık onu kayıp nesneye intihar yoluyla ulaşma fikrine götürebilir. Çok sıradan şeyler için bile hissettiği ağır sorumluluktan kaynaklanan şiddetli bir kaygı duymaktadır. Bunların vesilesiyle ortaya çıkan suçluluk ile kendine daha da şiddetli biçimde eziyet eder.

Bu suçlamalar içselleşmiş nesneye yönelik suçlamalardır. Ama melankolik nesneyle özdeşleşmiştir. Bu özdeşleşilen kişi sevilen ya da sevilmiş birisi olabilir. Ama bir kez kaybedilince melankoliğin egosuna transfer olmuştur ve nesneye olan öfke de yer değiştirerek kendisine yönelmiştir. Freud, nesnenin gölgesi egonun üstüne düşer, der. Böylece merhametsiz eleştirilerin adresi melankoliğin kendisi olur. Nevrotik için yakınmalar soru iken, melankolik için yakınmalar yanıttır.

Yeniden yaslandırma terapisi fikri, melankolik bir hasta ile karşı karşıya iseniz çok tehlikeli olabilir çünkü melankolik, kayıp nesneyle tamamen özdeşleşmiştir. Onu kaybetmek tamamen kaybolması anlamına gelecektir. Zaten melankolik için kayıp nesne ile onun kapladığı yer arasında bir boşluk yoktur. Kayıp nesneden vazgeçmesi onu baş edemeyeceği bir boşlukla karşı karşıya bırakır. Abraham'a göre melankolik bir çeşit intikam arzusu içindedir. Sevilen nesneyi korumak için sadistik eğilimlerini kendisine yöneltir.

Yastaki ambivalans Freud tarafından da vurgulanmıştır. Darian Leader'ın, *The New Black: Mourning, Melancholia and Depression* (2008) adlı kitabında bir oğul babasının ölümünden sonra onun mezarına gitmek istemektedir. Ama yolda ya yanlış durakta iner ya da yanlış metro hattına biner. Bir türlü mezarlığa gidemez ve babasına karşı bilinçli hiçbir kızgınlık hissetmediği hâlde birden kendisini ona sitem ederken bulur. "Bana ne yapıyorsun böyle, ben kayboluyorum! Beni yalnız bıraktın!" (Leader, 2008, s. 39) demektedir. Freud ambivalansı *Totem ve Tabu*'da tekrar ele alır. Özel bir kişiye karşı yoğun bir sevgi hissetmenin yanında bir çeşit düşmanlığın da barındığını anlatır. Bir bebek ne kadar sevilse de yaşamının başında kendisini ebeveyninin merhametine bırakılmış ve çaresizlik içinde hisseder. Nefret o yüzden en başından itibaren vardır. Daima nefreti davet eden yanıtsız kalmış beklentiler, tatmin bulamayan talepler, tatmin bulamayacak somatik ve cinsel arzular vardır.

Abraham da ambivalans üzerine çalışmıştır. Anneyle ilk dönem ilişkilerin

oral sadistik dürtüler üzerine kurulduğunu ve bazen yeni doğanın, yaşadığı derin çaresizlikle baş edemeyerek bu saldırganlığı kendisine yönelttiğinden bahseder (aktaran Wisdom, 1962). Kendine yönelik bu oral sadistik dürtülerin bitmek tükenmek bilmeyen kendini suçlamalar şeklinde duyulduğunu söyler. Aslında kendine yönelik olan bu suçlamalar ambivalansın ilk nesnesi olan anneye yöneliktir. Abraham, kaybetme deneyiminin anal bir süreç olduğunu söyler ve yasta oral sadistik ve kanibalistik eğilimlerin bulunduğunu anlatır. Seansta kendisinden üç yaş büyük kardeşini aniden kaybettiğinde beş yaşında olan hastam annesiyle yaptıkları mezarlık ziyaretlerinden birinde, annesinin mezarın başındaki meyve ağacından bir meyve yemesini önerdiği bir anı anımsadı. Annesi buna şiddetle karşı çıkmıştı çünkü onun için bu onun etini yemek gibi olurdu. Colette Soler (2003), kanibalistik eğilimlerin her zaman saldırganlıkla ilgili olmayabileceğini, kayıp nesneyi içine almak anlamına gelebileceğinden bahseder. Isırmak, tırmalamak, koklamak, çimdiklemek, içine almaya yönelik davranışlar olarak, çocuğun bakım verenin yani ötekinin bedeninin gizemini kavramak için kullandığı yollardır.

Kaybedilenle kurulan özdeşleşme yasta zamanla gerileyecektir. Ama melankolik, kaybedilenle tamamen özdeşleşmiştir. Ama özdeşleşmeyi melankoliğin özdeşleşmesinden ibaret de düşünmemek gerekir. Uzun yıllar mutlu bir evliliğin ardından kocasını kaybeden bir kadın bununla sandığından daha iyi baş ettiğini düşünür. Eşinin işini sürdürür. Başarılı bir şekilde iş hayatı ilerler. Aklında hep şu vardır: "Hayatta olsaydı onun yapacağı gibi yaptım." Özdeşleşme böyle de işleyebilir. Bu yas çalışmasının özdeşleşmesidir. Bu kişi bir melankolik olsaydı şöyle olabilirdi; bize işi nasıl mahvettiğini ve hiçbir şeyi iyi yapamadığını anlatırdı. Melankolide nevrotiğin aksine özdeşleşme ısrarcı ve süreklidir. Melankolik bize tekrar tekrar düzelmesi imkânsız bir durum içinde olduğunu anlatan kişidir.

Depresif duygudurumu ve hipokondriyak yakınmalar sebebiyle başvuran otuzlu yaşlardaki erkek hastam ailesiyle birlikte yaşıyordu. Doğumunda annesine erkek bir bebek dünyaya getirdiği söylenmişti. Anne bebeği emzirip altını değiştirdiğinde bebeğin kız olduğunu fark eder. Hemşireler bir karışıklık olduğunu söyleyip erkek bebeği getirdiklerinde annesi hastama

bakmayı reddeder. Hemşirelerin aslında doğum sırasında yalan söylediklerini ve sonradan getirdikleri bebeğin kendi bebeği olmadığını düşünmektedir. Hastamla hayatının ilk bir yılında dayısı ilgilenir. Annesine kendisinin çocukluk fotoğraflarını göstererek ne kadar benziyoruz değil mi, diye sorar; her fırsatta kardeşini ikna etmeye çalışır. Dayısı hastam sekiz yaşındayken lösemi sebebiyle kısa sayılabilecek bir hastalık periyodu sonunda aniden ölür. Hastamın onu son görüşü şiddetli kemik ağrıları sebebiyle ayağa kalkmak isterken yere düştüğü ve ona bakakaldığı gündür. Hastam ise bir yandan geçmeyen ağrılardan yakınıyordu, diğer yandan kanser olup ölmenin hayalini kuruyordu. Kendisini bu dünyada bomboş bir kutu gibi hissediyordu, hiçbir şeyin anlamı yoktu ve hiçbir zaman hiçbir şeyi başaramamıştı. Melankolinin en temel özelliği kayıp nesneyle özdeşleşmedir. Kayıp nesneyle tam olarak özdeşleşilmiştir. Ama ölenden vazgeçilemez çünkü o zaman daha da kötüsüyle karşı karşıya gelinebilir. Çünkü ölen belki de dayanılamaz, baş edilemez olan aile ortamına karşı bir çeşit referans, bir çeşit bariyer oluşturuyor olabilir. Bu düşman sevgisiz saldırgan dünya ile baş başa kalmayı ve onun yegâne nesnesi olmayı engelliyor olabilir. Dayısına böylesine benzeyen hastamın onunla olan özdeşleşmesiyle ona bakım vermeyen annesine rağmen hayatta kalmayı başarmış olabileceğini düşünüyorum.

Klein, yas süreciyle sevilen kişinin yeniden restore edilebileceğinden bahseder. Eğer depresif pozisyon çalışıyorsa iç dünyada yeniden yaratılacağını söyler. Ve her yakınını kaybeden kişi önce eski kayıplarını konuşur. Bu yeniden yaratımı düşündüğümde aklıma Sophie Calle'in *Exquisite Pain* (2005) [*Zarif Acı*] eseri geliyor. Ölümü ya da kaybı unutabilmek için önce hatırlamak gerekiyor gibidir. Böylece hatırlamak onu simgesel düzene yerleştirmektir. Calle, kitabın basımından yirmi yıl önce Yeni Delhi'ye sevgilisi ile buluşmayı planlayarak geldiğinde sevgilisi tarafından terk edilir. Bu ilişkiyle ilgili her şeyi bir kutuda toplar. Kitap terk edilişin ardından gelen doksan iki günü anlatır. İçinde biletler, aşk mektupları, aralarında geçen diyalogların hatırladığı kısımlarıyla birlikte bu terk edilişe dair her anın tasvirini içerir. Diğer taraftan Calle tanıdıklarına ve çevresindekilere şu soruyu sorar: "En çok ne zaman acı çektiniz?" Sanki böylece kaybın birbirinden farklı binlerce

temsiline ulaşır ve kayıp artık önceki libidinal gücünde olamaz. Nesneyle olan bağ böylece zayıflar. Ego kayıp deneyimi ile değil kaybın nasıl kaydedildiği ile şekillenir. Freud, terk edildiğimiz tüm ilişkilerle egomuzun şekillendiğini söylemiştir. Bir yandan da bu çalışma bize yasın tutulabilmesi için başkalarının gerekliliğini de hatırlatır. Kendisi ile yapılan bir röportajda (Gentleman, 2004), ilk başta bana korkunç geliyorken gittikçe banal gelmeye başladı ve başkalarının hikâyesi gibi herhangi bir hikâye olduğunu fark ettiğimde artık acımı sıkıcı buldum, der.

Acaba geçmişte cinselliğin bir tabu olması gibi günümüz için ölüm bir çeşit tabu mu? Bu çağda depresif pozisyonu işlemekteki güçlük, ölümü kabul etmenin özel bir güçlüğünü yansıtıyor olabilir mi? Darian Leader (2008) yas diyaloglarından bahseder. Burada Freud'un örneğini düşünürsek, yani Hamlet'i, Hamlet annesiyle babasının kaybını konuşamaz çünkü daha yas tutulamadan annesi amcası ile evlenmiştir. Çünkü yas için üçüncüler gerekir. Ve düğünün ardından Hamlet babasının hayaletini görür. Bu yüzden cenaze törenlerine ihtiyaç vardır. Arjantin'de *Perşembe Anneleri* 1977'den beri her Perşembe günü ellerinde kaybolan çocuklarının isimleri ve kayboldukları tarihler yazan kağıtlarla Plaza de Mayo'da toplanmaktadırlar. Fransız psikanalist Maud Mannoni bu buluşmaları ölümün kaydedilmesi için bir jest olarak yorumlamıştır. Arjantin'den esinlenen *Cumartesi Anneleri* de 27 Mayıs 1995'ten beri her Cumartesi Galatasaray Meydanı'nda toplanmaktadırlar. Başlıca talepleri kayıpların akıbetlerinin açıklanması, faillerin yargılanması, Türk Ceza Kanunu'nda zorla kaybetme suçunun insanlığa karşı suç kapsamında alınarak zaman aşımına uğramayacak şekilde düzenlenmesidir. Bu yasın tutulabilmesi ve simgesel olarak kaydedilebilmesi için bir taleptir.

Ermeni yazar ve çevirmen Janine Altounian (2015) babasının soykırım sonrasında soykırımın güncesi olarak kaleme aldığı metni babasının ölümünden ve kendisinin kişisel psikanalizinin bitiminden bir süre sonra Fransızcaya çevirttirerek okumuş ve daha sonra da kitap olarak basılmasını sağlamıştır. Metin Ermenice karakterlerle Türkçe yazılmıştır. Janine Altounian Fransa'da doğmuştur ve Türkçe bilmemektedir. Babası ise kendi babası Vahram'ı 1915'te Bursa'dan Suriye'ye giderken yolda kaybetmiştir.

Vahram Altounian'ın güncesinden aynen alıntılıyorum:

> 6 sahat sonra Hamam'a vardık. Bide baktık açlıktan çekirge yiyorlar, ölenler ise ölen ölene. Hasılı biz cadırı kurduk ama hayriim (babam) cok fena oldu, kalkamaz oldu. Tekrar "Hayde sefkiyat" dediler. Validem ise: "Hastamız gayet ağır hastadır aman rica iderim bu seferkinde duralım, gelecek sefer gideriz" dedi. Onnar ise: "Vay sen cevap veriyon" deyip hayriimin kafasına vurmaya başladılar. Validem ise: "Aman ona vurma bana vur" dedi. Ağır bir hastaya sopa vurursan ne olur. 6 gun sonra, hayriimin vefat etdiyi gun tekrar sefkiyat. Tekrar mayriimi (annemi) dövmeye başladılar da biz iki kardaş ahliyoruz ama ne fayda elimizden bir şey gelmes ki, onnar köpek surusu gadar. Mayriime diyorlar ki: "İşte hastan öldü." Mayriim cevap verdi: "Öluyu gömelim de öyle gidelim." "Yok herkes ne yapiyorsa siz de onu yapın" dediler. Herkezin yaptıhı şudur ki bırakıp gidiyorlar, ertesi gece çakallar parcaliyor... (arka kapaktan).

Büyükbabasının ölümü ardından babasının ve babaannesinin bir papaz bulup ellerinde kalan gül yağını ve bir miktar parayı vererek yolda nasıl bir cenaze töreni yaptıklarını anlattığı bir bölüm vardır. Janine Altounian bütün zorluklara rağmen bu definin dinî kurallara göre yapılabilmiş olmasını onların insanlığını sürdürmesi olarak değerlendirir (J. Altounian, Kişisel İletişim, 2015).

Yirmili yaşlarının ortalarında bir erkek hasta prekanseröz bir kitlenin tanısı ve operasyonundan bir süre sonra başvurdu. Ona neden şimdi gelmeye karar verdiğini sorduğumda bana hayatla bağ kuramadığını söyledi. Kadınlarla genellikle ilişkileri uzun sürmüyor ya da işinin uluslararası işleyişinden dolayı birinin ya da diğerinin yurtdışına gitmesiyle sonlanıyordu. İlk görüşmelerden bir süre sonra on beş yaşındayken ilk kız arkadaşından kendisinin ayrıldığını, bu ayrılıktan bir ay sonra kız arkadaşının kaybolduğunu ve bir daha da hiç bulunamadığını öğrendim. Bir yıl kadar sonra başka bir suçtan yakalanan birkaç kişi bu kaçırma olayını itiraf etmiş ama ardından inkâr etmişlerdi ve cesedi asla bulunamamıştı. Cenaze töreni de olmamıştı. Kendi ailesinin muhafazakâr yapısında bir arkadaşının kaybından konuşmak mümkündü ama kız arkadaşınınkinden değildi. Kız arkadaşının ailesini bir

yıl sonra tekrar görebilmişti. Çevresinde bu kaybı konuşabileceği kız arkadaşını tanıyan kimse de yoktu. Her zaman onun geri geleceği fikrini korumuştu. Bu dönemde nasıl hissettiğini kimseye belli etmediğini anlattı. Bana şöyle söyledi: "On yedi yaşında çocuk ne kadar sevecek, diyorum. Sonra yaşla ne ilişkisi var, diyorum. Bir yanım bu acıya tutunmaya çalışıyor. O suçluluğa! Acı değerli geliyor sanki. Onu seviyorum. Bir taraftan hayatıma devam ediyorum ve ondan yirmi yıl daha fazla yaşadım diyorum. Bir yanım buna kızıyor. Kendi değerimi o acı üzerinden tanımlıyorum. Cümlem hep şudur: Yalnız kalsam da taşıdım ben bunu! Hep edebî bir yanı vardı. Ceza, bedel diyorum ama hem kendimi hem onu onurlandırıyorum da böyle! Yaşadıklarım kendi değerli öykümün parçası!" Onun kendisini çok sevdiğini ama kendisinin onun gibi onu sevmediğini düşünüyordu. Demek ki kendisi böyle bir sevgiyi hak etmiyordu. Yurtdışında yaşayan ve hep vedalaşılan kız arkadaşlar ona vedalaşma ve ayrılma fırsatı sağlıyor olabilirdi. Ve ayrıldığı kişileri tekrar sağ salim geri bulabiliyordu. Ayrılmak ve bu ayrılığa üzülmenin keyfinden bahsediyordu. Her ayrıldığında aynı zamanda bir umut da hissediyordu.

Freud kaybedilenin sembolik olarak öldürülmesi gerektiğini söyler. Ancak bu gerçekleştiğinde yas çalışması tamamlanır. Bitmek tükenmek bilmeyen zombi, vampir filmlerini, *crime investigation* dizilerini düşününce bu sembolik ölümün pek de kolay gerçekleşmediğini düşünüyorum. Ama Lacan yas tutabilmek için önce nesneyi oluşturmak gerektiğini ekler. Çünkü içselleştirilecek olan sadece kayıp değil aynı zamanda boşluktur. Yasta kaybedilen sadece özne değildir, aynı zamanda o kişi için kim olduğunuz da kaybedilmiştir.

Bu yazıda depresyonun içsel sebeplerinin birbirinden çok farklı olabileceği, bu kişilerin ruhsal strüktürünün farklı olabileceği gösterilmeye çalışıldı. Depresyon denen tanı tek başına karşımızdakini anlamak için yeterli değildir. İlaç tedavisi hastanın duygudurumunu iyileştirebilir, hastanın daha az huzursuz, daha az üzgün olmasını sağlayabilir ama içsel hakikati ile karşılaşmasını sağlayamaz.

Doğru kavramsal araçları kullanmayan, hastanın kayıpla nasıl ilişkilendiğini kapsamayan ve sadece yüzeysel davranışları hedefleyen bir düşünüş bire-

yin iç dünyasını anlamakta yetersiz kalacaktır. Yas kelimesi, ne demekse "kayıpla baş etmek" anlamına gelmiş durumdadır. Yasın nasıl tutulacağı güncel psikiyatri ve psikolojide de basitçe tanımlanmış hâldedir. Diğer taraftan yas ve melankoli kavramları geniş depresyon kavramı içinde kaybolmuş gibidir. Ölüm ya da ayrılığın ardından yas kendiliğinden gelen ve işleyen bir süreç gibi düşünülemez. Hatta birçok kişi için yastan bile söz edilemez. Depresif duygulanım ve depresyon hastanın klinik özelliklerinden olsalar da, ne Freud ne Lacan ne de sonrasında gelen psikanaliz kuramcıları için, bu bir klinik tanı, bir yapı değildir. Psikiyatri de nörokimyasal bir indirgemeye dönüşmeden dürüst ve insancıl bir müdahale olarak tanı ve tedavide yerini almalıdır.

Kaynakça

Altounian, J. (2015). *Geri dönüş yok: Bir babanın güncesinde ve kızının belleğinde Ermeni Soykırımı*. İstanbul: Aras Yayıncılık.

Calle, S. (2005). *Exquisite pain*. Londra: Thames & Hudson.

Eigen, M. (1983). Depression as pseudo self repair in a case of blocked mourning. *American Journal of Psychoanalysis, 43*, 81-83.

Fedida, P. (2001). *Les bienfaits de la depression: Eloge de la psychotherapie*. Paris: Odile Jacob.

Freud, S. (2002). Yas ve melankoli. (A. Tekşen Kapkın ve E. Kapkın, Çev.). *Metapsikoloji* içinde, (s. 237-259). İstanbul: Payel Yayınevi. (Özgün eser 1917 tarihlidir).

Gentleman, A. (2004, Aralık). 'The worse the break-up, the better the art'. *The Guardian*. Eylül 20, 2015 tarihinde http://www.theguardian.com/artanddesign/2004/dec/13/art.art adresinden alınmıştır.

Kaya, B., Kaya, M. (2007). 1960'lardan günümüze depresyonun epidemiyolojisi: Tarihsel bir bakış. *Klinik Psikiyatri, 10 (Ek 6)*, 3-10.

Knoff, W. F. (1995). Depression: A historical overview (1975). *American Journal of Psychoanalysis, 35*, 41-46.

Leader, D. (2008). *The new black: Mourning, melancholia and depression.* Londra: Penguin Books.

Moncrieff, J. (2010). *İlaçla tedavi efsanesi.* (T. Alıcı, Çev). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 2008 tarihlidir).

Pellion, F. (2000). *Melancolie et verité.* Paris: Presse Universitaire de France.

Soler, C. (2003). *Ce que Lacan disait des femmes.* Paris: Editions Du Champ Lacanien.

Wisdom, J. O. (1962). Comparison and development of psycho-analytic theory of melancholia. *International Journal of Psycho-Analysis, 43,* 113-132.

Bastırılanın Geri Dönüşüne Dair Bir Hikâye: Torosyan

Can Semercioğlu[*]

Osmanlı ordusundaki yüzbaşı topçu subayı Sarkis Torosyan'ın hikâyesi[1] birkaç yıldır sık sık gündemimize gelmeye başladı. Bugüne kadar pek bilinmeyen, bastırılan bu hikâyeye bir bakalım: Kayseri'ye yakın bir Ermeni bölgesi olan Everek'te doğan Torosyan, yirmi beş yaşında Osmanlı ordusuna katılır. Orduda Ermeni bir subay olarak topçuluk görevi yapar. Çanakkale Savaşı'nda komutanlık yapar; kendi anılarına göre ise bu görevinde çok başarılı işler yapmıştır ve Enver Paşa tarafından ödüllendirilmiştir. Gelgelelim, Enver Paşa koruma emri vermiş olmasına karşın, Ermeni Soykırımı zamanında Torosyan'ın ailesi katledilir. Katliamdan kurtulan kız kardeşinin de Suriye'de hastalıktan ölmesiyle birlikte Torosyan ailesiz kalır. Ailesinin intikamını almak için mücadele eder. Önce Arap isyanına destek verir ve onların bağımsızlıklarını kazanmasını sağlar. En sonunda da Amerika'ya yerleşir (Torosyan, 2012).

Bu hikâyeye dair bir dizi semptomatik olumsallıktan söz etmek mümkün: Birincisi ve belki de en önemlisi, Torosyan'ın öyküsünün olaylar yaşandıktan neredeyse bir asır sonra, tam da soykırımın yüzüncü yılı dolaylarında

* can.semercioglu@gmail.com

1 Burada "hikâye" terimini tıpkı kitapta olduğu gibi (s. xxiv) alışılageldik anlamıyla kurguya bir referansla değil, tam tersine Fransızcada hem "tarih" hem de "hikâye" anlamını içinde barındıran "*historie*" terimine referansla kullanıyorum.

gündeme gelmiş olması. Bunun bize hatırlattığı şey ise kuşkusuz psikanalizin bastırılanın geri dönüşüne dair söylemidir. Freud'un bilinçdışından söz ederken kullandığı bu ifadenin önemini Torosyan tartışmasında bile koruması ilginçtir. Freud'a göre, bilinçsiz de bastırırız, ancak bilinçli bastırmalarımız sorunlarımıza kısa vadeli bir çözüm getiriyor olsa bile uzun vadede bastırıldıkları yerden geri dönerler ve ortaya çıkarlar. Burada da bastırılan tarihin geri dönüşüyle karşılaşırız. Torosyan veya daha doğru bir ifadeyle Torosyan nezdindeki tüm azınlık anlatıları ve hakikatleri devlet politikası gereği açık biçimde bunca yıldır bastırılmıştır, yok sayılmıştır. Bugüne gelindiğinde tarih biliminin kabuk değiştirmesi, arşivlere erişimin kolaylaşması, otobiyografinin -belki "kişisel tarih" diye nitelemek daha münasip olabilir- popülerleşmesi, soykırımın yüzüncü yılının yaklaşması/gelmesi ve internet teknolojilerinin sayesinde küçük gibi görünen tartışmaların geniş bir şekilde yankı bulması Torosyan'ın açığa çıkabilmesi için yeterli ve gerekli koşulları sağlamıştır; tarihin bilinçdışından böylece yüzeye çıkmıştır Torosyan.

Az önce sözünü ettiğimiz olumsallıklardan ikincisi ve görece daha az önemlisi ise sanallık ve gerçeklik arasındaki sınırların kaybolduğu, giriftleştiği günümüzde Torosyan'ın öyküsünün varlığı-yokluğu yahut hakikatin anlatıyla uyuşup uyuşmadığı meselesi. İlk bakışta aslında bir tarih teşkil ediyormuş gibi görünen bu anlatı başlı başına bir hikâye gibidir. Biraz daha ileri gidecek olursak iyi bir tarihî dram filmi senaryosuna benzediğini dahi iddia edebiliriz. Zaten Torosyan'ın hikâyesinin yarattığı tartışma en görünür hâliyle bu minvalde değil midir? Bütün Torosyan tartışmasının temeli sanallık-gerçeklik, yalan-hakikat, "Torosyan vardı; hayır, yoktu" arasında değil midir?

Elbette Torosyan tartışması gökten zembille inerek gündemin baş köşesine oturmadı. Hakan Erdem'in kitabı *Gerçek ile Kurmaca Arasında Torosyan'ın Acayip Hikâyesi*'nde (2012) bunu anlatmasının ardından kopan tartışma vesilesiyle Torosyan bir gündem hâline, dahası hem tarih bilimi hem de güncel siyaset açısından bir kırılma noktası hâline geldi. Tartışmanın kendi alanı içinde bir tarafta Ayhan Aktar (Torosyan, 2012), Torosyan'ın anılarını çevirtip yayınladı ve böylece Türkiye Torosyan'la tanışmış oldu. Sonradan Torosyan'ın torunu ile görüşen Taner Akçam (2015), Aktar'la neredeyse aynı konumu

benimsedi. Halil Berktay ise Taraf Gazetesi'nde otuzdan fazla yazı yazarak Aktar ve Akçam cephesini eleştirdi. Onunla aynı taraftaki Erdem (2012) ise Berktay'ın yazılarından hareketle yazdığı kitabında Aktar-Akçam'ın taban tabana zıttı bir konumu benimsedi. Tartışmadaki eksen yukarıda belirttiğimiz üzere "Torosyan vardır, hikâyesi doğrudur" (Aktar-Akçam) ile "Torosyan yoktur, hikâyesi de uyduruktur" (Berktay-Erdem) arasında gerçekleşti. Torosyan, taraflar arasında bu sert tartışmanın içinde hırpalanarak bugünkü yerini edinebildi.

Bülent Somay'ın editörlüğünü yaptığı *Tarih, Otobiyografi ve Hakikat: Yüzbaşı Torosyan Tartışması ve Türkiye'de Tarihyazımı* (2015) da bu tartışmanın koordinatlarını sunmayı amaçlayan bir kitap. Torosyan tartışmasının Aktar-Akçam cephesinin yanında yer alan kitapta Ayhan Aktar'ın Torosyan'la ilgili iki yazısı, Suavi Aydın'ın otobiyografi üzerine bir yazısı, Kahraman Şakul'un ve Ohannes Kılıçdağı'nın birer yazısı ile Taner Akçam'ın konuyla ilgili yazıları ve Torosyan'ın torunuyla yaptığı röportaj bulunuyor.

Ayhan Aktar'ın "Yüzbaşı Torosyan Tartışması yahut 'Alaturka' Tarihçiliğin Açmazları" (2015) başlıklı yazısı açık biçimde kitabın bel kemiğini teşkil ediyor. Aktar, tek başına bir kitap oluşturabilecek nitelikteki bu yazı boyunca Torosyan tartışmasında neden Torosyan'dan taraf bir konum benimsediğini ele alıyor. Elbette bunu yaparken dayandığı noktayı; tarih anlatıları, tarih belgeleri ve Berktay-Erdem tarafına yönelik sert eleştiriler oluşturuyor. Aktar'ın yazısı boyunca öne sürdüğü argümanların tutarlılığını ve sağlamlığını ispat ettiği en önemli yer ise "Tarihçi belgenin ima ettiği anlam ve ilişkiler üzerine fikir yürütmek zorundadır" (s. 59-60) şeklindeki cümlesi. Bu düğüm noktasıyla birlikte tartışmanın taraflarının niyetlerinin ne olduğu, neden şu ya da bu tarafı seçtikleri tüm netliğiyle anlaşılabiliyor.

Aktar'ın bu uzun yazısı akademik açıdan da önemli bir belge niteliği taşıyor. Zira bugüne kadar yapılmış tüm tartışmalar köşe yazısı düzeyindeyken, Aktar'ın yazısı Torosyan'ın tarih bilimi açısından da oturduğu yeri anlamak ve açıklamak açısından bir odak noktası oluşturuyor. O yüzden Aktar'ın yazısı tek başına uzun olduğu kadar aynı zamanda "uzun menzilli" de. Çünkü Torosyan tartışmasını ele alma yönteminden hareketle tarihteki kişisel hikâ-

yeler ve anıların artık daha çok önem kazanacağı ve bilimsel-akademik açıdan da hak ettikleri yeri kazanacaklarını öngörebilmek mümkün. Diğer taraftan gazete düzeyindeki Torosyan tartışmalarında kullanılan çok sert, hakarete hatta küfüre varacak nitelikteki dilden uzaklaşılıp teorinin ve akademinin sınırlarına girilmiş olması tartışmanın niteliği açısından büyük bir önem arz ediyor. Ama öte yandan takınılan sert üslup ve tartışmanın yalan-hakikat arasındaki bir kısır döngüye sıkıştırılmış olmasının akademik nitelikli bir çalışmanın doğuşuna vesile olduğu da pekâlâ öne sürülebilir.[2]

Kahraman Şakul (2015), Ohannes Kılıçdağı (2015) ve Taner Akçam'ın (2015) kitaptaki yazılarını Ayhan Aktar'ınkilerle paralel bir şekilde okumak mümkün. Suavi Aydın'ın "Otobiyografi Nasıl Okunur?: Biteviye Tarihçiliğin Açmazlarına Dair" (2015) başlıklı yazısı ise, kitapta -en azından benim için- ön plana çıkan ve diğerlerinden biraz daha farklı görünen bir yazı. Kitaptaki diğer tüm yazılar Torosyan'ı saf tarihsel veya siyasi bir olgu/figür olarak ele alırken, Aydın'ın konuyu günümüzün -en azından Batı'da giderek popülerleşen- otobiyografi bakımından değerlendirmesi, insana Torosyan'ın somutlaştığı, elle tutulur hâle geldiği yahut -iddialı bir ifadeyle- "özneleştiği" izlenimini veriyor. Torosyan'ın varlığına-yokluğuna indirgenmiş bir tartışmanın kısır döngüsünden kurtulmanın imkânlarını da otobiyografide kişinin kendisini yeniden inşa ederek oluşturduğu anlatıyla kişinin kendisi arasındaki doğal mesafeye dikkat çekerek ortaya koyuyor. Aydın (2015) diyor ki, "(...) otobiyografiler öznel 'gerçeğin' içine girebilmeyi mümkün kılan 'olguları' içinde barındırırlar. Yani tarih olan her şey, aynı zamanda 'tarihsel olan' olmak zorunda değildir, vice versa..." (s. 159). Torosyan'daki gerçeklik payı ve tartışılmaya, açığa çıkarılmaya, "bastırıldığı yerden geri döndürülmeye" açık oluşun

2 Hegelci anlamda düşünüldüğünde bunun geçerliliği daha da fazladır. Zira Hegel'e göre bir bütünlüğün (buna Torosyan anlatısı da diyebiliriz) kavranması için onun hakikatinde bulunan imkânların ve imkânsızlıkların da hesaba katılması gerekir. Dolayısıyla doğruyu seçmek için önce yanlışın seçilmesi gerekir. Torosyan'ın hikâyesi bastırılmasaydı bu kadar etkili biçimde geri dönemezdi. *One must be cruel to be kind* (İyi niyet zalimlikten doğar). Torosyan'ın hikâyesi sert ve hakaretamiz bir üslupla ve bir kısır döngü içinde tartışılmasaydı bugün bu akademik çalışmayı göremezdik. Bu konuyla ilgili bkz.: Žižek, S. (2015). *Hiçten az Hegel ve diyalektik materyalizmin gölgesi.* (E. Ünal, Çev.). İstanbul: Encore Yayınları. (Özgün eser 2013 tarihlidir).

çok sarih bir ifadesi değil midir bu?

Zaten Torosyan'ın anlatısında da okura sunulan hikâye Aydın'ın ifadesiyle "okurla müzakere hâlindedir." Onun gerçekliğini belirleyen şey, okurla kurulan diyalojik ilişkidir. Dolayısıyla burada idealist anlamda saf, kendinde bir hakikatten söz edemeyiz. Yalnızca algılanabilir ve idrak edilebilir (ya da yorumsanabilir) bir hakikat vardır. O yüzden otobiyografi metni ve okur arasındaki diyalojik ilişkinin bir benzerinin bugün üçlü düzeyde kurulduğunu en net biçimde Torosyan tartışmasında görüyoruz. Bunun en önemli çıktısı da tarihçiliğin makro düzeyden, büyük anlatı düzeyinden, mikro düzeye (her ne kadar doğru ifade bu olmasa da) inişidir. Zaten kitaptaki yazarların makro düzeydeki tarihi eleştirirken kullandıkları kavramlar tarih bilimi için önemli bir imkân sunuyor. Pozitivist tarihçilik, alaturka tarihçilik, resmî tarihçilik, biteviye tarihçilik gibi kavramsallaştırmalar birbirinden apayrı görünmesine rağmen aslında birbiriyle neredeyse aynı derde sahip ve aynı yere işaret eden kavramlardır. Ayrıca makrodan mikroya geçmenin nirengi noktasını da sunmaktadırlar. Günümüzde tarih biliminin de böyle bir eğilime sahip olduğu göz önüne alındığında Torosyan'ın ne denli önemli olduğunu bir kez daha görürüz.

Kitabın editörü Bülent Somay'ın yazdığı önsözü yalnızca basit bir önsöz olarak değil, kitap içindeki makalelerden biri, hatta bir sonsöz olarak okumanın daha yerinde olacağı kanaatindeyim.[3] Zira Somay, önsözde tartışmaya yaptığı açıklayıcı girişin yanında teorik düzeyde somut sonuçlara da ulaşır. Bu sonuçlar genellikle olumsallığa (*contingency*) ilişkindir. Yazının başında sözünü ettiğim Torosyan'ın semptomatik bir olumsallık dizisi biçiminde gündeme gelmiş olması Somay'ın yazısının da gündemini oluşturmaktadır. Somay'ın "Bu anlattıklarımın Yüzbaşı Sarkis Torosyan'la ne ilgisi var diyeceksiniz" (s. xxi) ifadesinin üzerinde durmak gerekiyor. Nitekim farklı irade,

3 Bülent Somay'ın kitap üzerine, Torosyan ve tarihçilik üzerine görüşleri için Can Semercioğlu ile röportajına bkz.: Semercioğlu, C. (2015). Bülent Somay: "1915'te ayrı olan iki irade 1923'te buluştu." Mesele Dergisi, 104, 22-26. Röportaja internet üzerinden de erişilebilir: http://meseledergisi.com/2015/08/bulent-somay-1915te-ayri-olan-iki-irade-1923te-bulustu-yuzbasi-sarkis-torosyan/

niyet ve koşulların bir aradalığıyla bir tarafa doğru savrulan tarih hiçbirimizden bağımsız değildir. Bu bakımdan tarihin yaratıcıları bizizdir. Tarihin hepimizle ilgisi vardır. Onu bastıran yine bizizdir, ama o yine tam da zamanında yüzeye çıkar ve geri dönüp bizi bulur. Tıpkı Torosyan'da olduğu gibi.

Kaynakça

Akçam, T. (2015). Sarkis dedemin insanları. B. Somay (Haz.). *Tarih, Otobiyografi ve Hakikat: Yüzbaşı Torosyan Tartışması ve Türkiye'de Tarihyazımı* içinde, (s. 277-279). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aktar, A. (2015). Yüzbaşı Torosyan tartışması yahut 'alaturka' tarihçiliğin açmazları. B. Somay (Haz.). *Tarih, Otobiyografi ve Hakikat: Yüzbaşı Torosyan Tartışması ve Türkiye'de Tarihyazımı* içinde, (s. 1-121). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aydın, S. (2015). Otobiyografi nasıl okunur?: Biteviye tarihçiliğin açmazlarına dair. B. Somay (Haz.). *Tarih, Otobiyografi ve Hakikat: Yüzbaşı Torosyan Tartışması ve Türkiye'de Tarihyazımı* içinde, (s.123-199). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Erdem, Y. H. (2012). *Gerçek ile kurmaca arasında Torosyan'ın acayip hikâyesi.* İstanbul: Doğan Kitap.

Kılıçdağı, O. (2015). Sarkis Torosyan'ın açması gereken yol. B. Somay (Haz.). *Tarih, Otobiyografi ve Hakikat: Yüzbaşı Torosyan Tartışması ve Türkiye'de Tarihyazımı* içinde, (s. 215-231). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Somay, B. (2015). Önsöz: Hikâye "hikâye" midir yalnızca? B. Somay (Haz.). *Tarih, Otobiyografi ve Hakikat: Yüzbaşı Torosyan Tartışması ve Türkiye'de Tarihyazımı* içinde, (s. xv-xxix). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Torosyan, S. (2012). Çanakkale'den Filistin Cephesi'ne. (G. Şakul, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.





PSİKANALİTİK DİYALOGLAR



Fantezi Olarak Fanatizm: İslam, Psikanaliz ve Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar

Alberto Toscano

Bir kültürü tedavi etmek ve bir dine tanı koymak ne demektir? Hangi açıklama, tanımlama ve betimleme yöntemi, "İslam'da yolunda gitmeyen neydi?" gibi soruların oluşturulmasını ve yanıtlanmasını içerir? Bu soru, pek de masum olmayan çok sayıdaki sorudan sadece bir tanesi ve bunun aynı anda her yerde bulunan ideolojik nedenlerini derleyip toparlamak zor değil. Fakat bu soruyu, Oryantalist bir tarihçi ya da emperyal bir âlim değil de bir psikanalist ya da en azından Freud veya Lacan'dan analitik içgörü ve kuramsal bir bakış edinme gayretindeki herhangi birisi sorduğunda, onu ne gibi tehlikeler beklemektedir? Bu çalışmada, İslam dinindeki (ve "genel olarak" dindeki) olası hastalık, tıkanıklık veya hoşnutsuzluklara ilişkin soruların anlaşılabilirliğine dair değişkenleri, psikanalitik kavramlar ışığında incelemeyi amaçlıyorum. Aynı zamanda söz konusu psikanalitik kavramlarla, İslamiyet'in Avrupa kıtasında felsefi ve siyasi olarak "biçimleniş" tarihçesinin birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde olduğunu göstermeyi umuyorum. Dileğim; bu çalışmayla psikanalizin yalnızca tanı koymaya yarayan bir yöntem olarak kabul edilmemesi ve yazının genelde din, özelde İslam hakkında bir eleştiri yazısı olarak değil, -seküler bir bilim ve seküler bir uygulama alanı olarak- psikanalize ilişkin bir tür politik bilinçdışı önerisi olarak değerlendirilmesidir. Daha kesin bir ifadeyle belirtmek gerekirse -Freud ve Lacan'ın tanım ve çekincelerine pek de sadık kalmayarak- politik bir kavram olarak ele alman sekülerliğin

(burada sekülerizm, ateizmle eş anlamlı düşünülmemelidir) İslamiyet, Arap Dünyası ve Orta Doğu'ya dair psikanalitik yaklaşımdan esinlenmiş değerlendirmelere "nasıl" ve "neden" yerleştiğini sorgulama isteğindeyim. Bir diğer ifadeyle, anlamını yitirmiş, uygulama alanı kalmamış ve prim verilmeyen sekülerizm kavramı, liberal demokrasinin -ya da Alain Badiou'nun deyişiyle kapitalist-parlamenter sistemin- arka planında, sistemin hedef ve kurumlarıyla ne şekilde uyum geliştirmekte ve göz ardı edilmektedir? Başlangıç noktamı, İslamiyet'in öznesi olan insanı psikolojik yönden bir fanatik veya bir kaderci (ya da sefahat düşkünü bir zorba) olarak belirleyen psişik teslimiyet ve "Bir"e itaat kavramları oluşturuyor. Bu "Bir"e fanatik olarak itaat, yani tek tanrıcılığın aşırı hâli, psikanalizde genel kabul gören "Yahudi-Hristiyan" öznelliğinin tersi bir durumdur. Daha kesin bir ifadeyle, "İslami özne" sekülerizmi ıskalamış ya da sekülerizmi başaramamış olarak kabul edilebilir –Hristiyanlıkta dinî otoriteyi paylaşan aracılar (Teslis inancı, komşuluk[1], vb.) "Bir"in sosyal alandaki etkisini azaltır. Bu çalışmada ayrıca, medeniyet, kültür ve din kavramlarını (ve bunlardan meydana gelen ideolojik melezleri) ele alan protokolleri ve özellikle bu kavramlar seküler-öncesi olarak kabul edildiğinde, her birine atfedilen apolitik zamansızlığı psikanaliz çerçevesinde sorgulamayı da istiyorum. Son olarak psikanalitik ve felsefi söylemlerin, -politik ve ideolojik alanımızı tehlike arz edebilen bir biçimde yapılandıran fantezilerin altına imza atmadan ve bu fantezileri tekrarlamadan- siyaset, din ve öznellik arasındaki ilişkiyi, hangi şartlar altında açık seçik ifade edebileceğini ele almayı amaçlıyorum.

Gil Anidjar (2003), *The Jew, The Arab: A History of the Enemy* [Yahudi ve Arap: Düşmanın Tarihi] adlı kitabında, kışkırtıcı bir şekilde, Montesquieu'nün "Doğu Zorbalığı"nı keşfettiği gibi, Hegel'in de Müslümanları keşfettiğini ileri sürer. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant'ın put yıkan yüce dinler hakkındaki

1 Komşumuzu kendimiz gibi sevmek. Hristiyanlıkta komşudan kasıt kendisinden başka herkestir; en büyük dinî buyruklardan birisi olarak kabul edilir [ç.n].

yorumları "Yahudilik" ve "İslamiyet"i asimetrik biçimde bir araya getirir; ilki, Anidjar'ın kitabındaki gibi, bir dinden çok etnik bir oluşum (*ethnos*), diğeri neredeyse öznesi olmayan bir din olarak ele alınır. Hegel'in *Tarih Felsefesi* ve *Din Felsefesi* çalışmaları ise, içeriğinde "Muhammedî"lerin kavramsal olarak öznel fanatizm (*Fanatismus*) olarak kabul edilen belirli bir tür öznellik üzerinden konumlandırılmış olmaları nedeniyle, İslamiyet'in politize edilmiş bir din olarak algılanmasının başlangıcı olarak görülebilir. Bu kavramın değişkenlerini gözden geçirmeden önce, olası bir itirazı bertaraf etmekte fayda var: *Aydınlanmacılar* ve özellikle *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophéte* oyununun yazarı Voltaire, fanatik figürlerin başlangıcını yapmış sayılmazlar mı? Eğer fanatizm, kişinin mantıksız şekilde saldırgan ve saplantılı dinsel alışkanlıkları anlamında, hoşgörünün antitezi olarak ele alınacak olursa bu itiraz bir yere kadar doğrudur denilebilir. Ancak Voltaire tarafından ortaya atılan fanatizm kavramına dinî bir vurgu yapılmamıştır. Bu nedenledir ki Muhammed -oyunda kendisi fanatik değildir ama insanların fanatizm ve hurafeye eğilimlerini açıkça kullanan ve onları cinsel yönden suistimal eden bir kişiliktedir- Voltaire'in hassas noktasına dokunan Katolik düşmanlarıyla yer değiştirebilen bir simgedir; bir bütün olarak İslam'ın da döneme özgü sistemlerde benzer bir işlev gördüğü söylenebilir. Hegel'in felsefi olarak Müslümanları fanatik "öznelliğin" belirli bir türünün taşıyıcıları olarak yarattığı iddiası böylelikle Hegel'in *Fanatismus*'unun pek çok bakımdan Voltaire'in *fanatisme*'iyle aynı şey olmadığı fikriyle birlikte açık bir şekilde ifade edilebilir –ve buna Kant'ın *Schwärmerei* [şevk, ç.n.] kavramı da eklenebilir.

Dinî hissiyata karşı şiddetli biçimde hoşgörüsüzlüğün hâkim olduğu Aydınlanma dönemi figüründen fanatizm fikriyle ilgili pasajlara, bunların Hegelci formülasyonuna geçişteki muhtemelen en önemli değişim -ki bu geçişte dinî olanın seküler sınırlarını çizen kavramlar gibi temel öğeler sürdürülmüştür- Hegel'de fanatizmin tüm yıkıcılığına karşın, evrensellik yorumuyla dile getirilmiş olduğu ve sadece tek bir inanç ve uygulama kümesinin keyfî ve akıl dışı bir dayatması olmadığının açık seçik belirtilmiş olmasıdır. Hegel'in yazılarında İslam dini ve Müslüman öznelliği, Avrupa Ruhu'nun tarihî ve felsefi fenomenolojisini belirleyen politik öznellik biçimleriyle

önemli analojiler barındıran evrensel iddialar taşır. Hegel, *Tarih Felsefesi*'nde İslamiyet'ten, etkileyici bir şekilde, "*Doğunun Devrimi*" (1956, s. 356) olarak söz eder. Bu devrimin kapsamı etkili ve hatta aşırı derecede evrenselci terimlerle betimlenir –kaba ve kavgacı maskeleriyle, güncel "medeniyetler çatışması" şövalyelerinden de yabancısı olmadığımız bir içerik.[2] İslamiyet;

> (...) soyut olan Bir'i dikkat ve adanmışlığın somut nesnesi, ve aynı ölçüde saf öznel bilinci de -Bir'in Bilgisi- gerçekliğin tek amacı yaparak tüm tikelliği ve bağımlılığı yok etti, ruhu ve yaradılışı mükemmel bir biçimde aydınlattı ve arındırdı; *Koşulsuz*'u *var oluşun koşulu* hâline getirdi. (Hegel, 1956, s. 356-57).

İslamiyet'i dogmatik ve kültürel bir abide olarak konumlayan Oryantalistlere özgü bir kutsallaştırma olarak da değerlendirilebilecek olan bu tarz bölümlerde, Hegel Avrupalı filozoflarda ender görülen bir şekilde, İslamiyet'e ruhsal ve kavramsal bir saygınlık atfeder. Hegel, bu öğretiyi "doğu tipi zorbalık" gibi şehvetli bir süslemenin altına gömmek yerine, dinsel-ötesi diyebileceğimiz bir ifadeyle, soyut düşüncenin önemli bir parçası olarak ele alır. Onun adlandırdığı şekliyle "Oryantal ilke," dünyevi tikelliği yok etmeyi, Bir'e, "dünyanın tüm çeşitliliğinin ardındaki tek ve sonsuz vecd hâli"ne ruhsal olarak ulaşmayı emreder –Hegel'in İslamiyet tanımı, Kant'ın put kırıcılık tanımının da yansımalarıyla, "yücelik dini" (1971, s. 44) olarak karşımıza çıkar. Dinlerin felsefi olarak sınıflandırılması açısından -İslamiyet'e psikanalitik yaklaşımı ele alırken önemli bir pratik olduğunu göreceğiz- Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde Yahudilikten İslamiyet'e olan hareketi diyalektik olarak sunması ilgi çekicidir; gerçi Bir'e yönelik soyut bir tapınma tanımlayan bu diyalektik hareket, bir kısır döngüye sebep olur. Bu yüzden bu, Ruh'un (*Geist*) çıkmazı mıdır?

Hegel'in evrensel insan tarifiyle birlikte, Tanrı bir halkın mülkiyetinden

2 Örneğin Bernard Lewis'nin *Atlantic Monthly*'de yayınlanan *The Roots of Muslim Rage* makalesi kuvvetli bir Oryantalizm zorlamasına örnek metin olarak düşünülebilir. http://www.theatlantic.com/past/issues/90sep/rage.htm (Bölüm 1) ve http://www.theatlantic.com/past/issues/90sep/rage2.htm (Bölüm 2). Bundan sonraki referanslar Bölüm 1 ve Bölüm 2 olarak belirtilecektir.

çıkarılmış, etnik-milliyetçi tikellikten kurtarılmıştır.[3] Ancak denilebilir ki, İslamiyet, *evrenselliği fazla ileriye götürür*. İslam'da;

> (...) öznelliğin (...) faaliyetlerinde sahip olduğu yegâne meşgale ibadettir, bu da seküler varlığı Bir'e boyun eğdirme tasarımıyla birleştirilmiştir. (...) Öznellik bu anlamda yaşamaktır ve sınırsızdır -enerji tamamen olumsuz bir amaçla seküler yaşama katılır ve özneyi sadece Bir'e tam adanmışlığı özendirecek şekilde meşgul eder, onun dünyasına müdahale eder. (Hegel, 1956, s. 356-57).

Bir, tüm hususiyetlerle bir arada, gerçeğin tamamen simgeselleştirilmesi diyebileceğimiz bir süreçten geçerek ve bununla beraber simgeselin talihsiz bir şekilde gerçekleşmesiyle/fark edilmesiyle içi boşalmış olan öznelliği özümser (ve bağışlar). Bu Hegelci görüşe göre, İslamiyet'in öznesi, nitelikleri ya da dayanağı olmayan bir öznedir. Hegel'in buradan hareketle çıkardığı metaforik politik sonuçların bir amacı vardır: İslam'ın Bir'e dair politikası -Badiou'nun "gerçek tutkusu" kavramı ile de değerlendirilebilir-, özgürlüğün toplumdan farklılaşmış bir toplumsal bağda genişlemesine izin vermek yerine inançlı kişileri bir arada tutabilmenin tek yolunun Bir ile kurulan bu soyut bağdan geçeceğini, bu bağın da üretken bir "enerji"yle[4] müteharrik sürekli bir genişlemeyi buyurduğunu söyler. İslamiyet'in bu şekilde Bir'in dini olarak tanımlanması Hegel'in Avrupa Oryantalizminin standart temalarını tekrara düşmeden ama yeniden dile getirmesine izin verir. Tamamen soyut evrenselliği nedeniyle, İslamiyet temel olarak *yayılmacı* bir dindir ve cihatçı özneleri

3 Yahudiliğe tikelliğin yakıştırılması ve bunun beraberinde farklılaşmış evrensellik olarak Hristiyanlığın Yahudi tikelliğini ve İslami fanatizmi olumsuzlayarak aştığı görüşü bu yazının sınırları dışındadır; kendi başına tartışılmayı hak etmektedir. Bkz.: Yovel, Y. (1998). *Dark riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. Londra: Polity Press. Benjamin, A. (2008). Particularity and exceptions: On Jews and animals. *South Atlantic Quarterly, 107(1)*, 71-87.

4 Bu benzetmenin daha kaba bir hâli Bernard Lewis'nin yukarıda sözü edilen çalışmasında bulunabilir. Orada, "dünya çapındaki dağılımı, devam eden hayati önemi, [ve] evrensel talepleri" açısından Hristiyanlıkla rekabet edebilecek tek din olarak İslam gösterilir (Bölüm 1). [Alain Badiou'nun "gerçek tutkusu" kavramı için bkz. *The Passion for the Real and the Montage of Semblance*. Ayrıca bkz.: Badiou, A. (2007). *The century* (A. Toscano, Çev.). Cambridge: Polity Press içinde Alberto Toscano'nun yorumu.]

bunu kahramanlık olarak ifade edebilirler; toplumsal sözleşmenin güçsüz, "inorganik" özelliğinden dolayı kolayca yozlaştırılabilir ve Bir'e olan tutku kaçınılmaz olarak zayıflamaya başladığında özneleri ahlaktan yoksun bir şehvete ve bedenselliğe batabilirler.

Hegel İslamiyet'i bundan ötürü *fanatizm* düşüncesi içerisinde ele alır:

> Soyutlama Muhammediler'in zihinlerini etkisi altına aldı. Amaçları, soyut bir ibadet sistemi kurmaktı ve bunu gerçekleştirmek için büyük bir coşkuyla çetin mücadelelere giriştiler. Bu coşku, soyut bir şeye -şeylerin kurulu düzenine karşı olumsuz bir duruşu sürdüren soyut bir düşünceye- duyulan yoğun istek anlamına gelen fanatizmdi. Fanatizmin ruhu, somut olanla sadece tahrip edici, yıkıcı bir alaka kurmaktır. (Hegel, 1956, s. 358).

İslamiyet'in tabiatı gereği "fanatik" bir din olarak tarif edilmesinin nedeni, öznelliğin tekil ya da *somut* hâlinin, özgürlüğün, olmamasıdır –bu özgürlük, "eksiksiz bir din" olarak kabul edilen Hristiyanlığın, modern devlet yapılanmasında ortadan kalkmış olan özgürlüğüyle kıyaslanarak tanımlanır. Bu durum, elbette, Hristiyan Batı'dan "kesin ve sistematik farklılaşma" prizmasından ulaşılan tek tip İslam fikrine dayanan "duyarsız bir şekilcilik" olarak görülebilir (Said, 1994). Belirtildiği gibi, Hegel bu Oryantalist temalarla, karmaşık fakat ilginç bir yakınlık taşımaktadır. Açıktır ki, İslamiyet'in felsefi kavranışı "akılcı, gelişmiş, insani ve üstün" Hristiyan Batı ile "sapkın, gelişmemiş, aşağı" İslami Doğu arasındaki basitçe üretilmiş bir karşıtlığa dayanmaz (Said, 1994, s. 300). Daha ziyade Doğu Devrimi'ndeki Oryantal fanatizmin pek çok açıdan Batı'daki ve Batı'nın Devrimi'ne duyulan fanatizmle eş yapılı olduğu söylenebilir.

1824 *Din Felsefesi Dersleri*'ne dönersek, aşırı genellemenin çıkmaz sokağında ve Bir uğruna fanatik bir yıkım dini esasında ele alınan İslamiyet anlayışının, dinlerin diyalektiğinden politik sahaya *-soyutlama* kavramı bağlamında- geçişle karmaşıklaştığını fark ediyoruz. Aşağıda yer verilen çok önemli bir bölümde, Fransız Terörü'nün *soyut eşitlikçiliği* ve İslam'ın *soyut fanatizmini* eş yapılı olarak görürüz:

> İslami doktrinde yalnızca Tanrı korkusu vardır: Tanrı'nın "Bir"liğine iman edilir ve bu soyutlamanın ötesine geçilmesi teklif edilemez. Bu nedenle İslamiyet biçimci bir dindir ve bu biçimcilik hiçbir şeyin ona karşıt bir şekilde şekillenmesine izin vermeyecek kadar mükemmeldir. Yine Fransız Devrimi'nde de, özgürlük ve eşitlik o şekilde ilan edilmiştir ki, tüm tinsellik, kanunlar, yetenekler ve var olan tüm ilişkiler bu soyutlamanın huzurunda yok olmalı, kamu düzeni ve anayasa başka bir yerden gelmeli ve bu soyutlamaya karşı zor kullanarak kendini kabul ettirmelidir. Bu soyutlamaya sıkı sıkıya sarılanlar için belirli herhangi bir şeyin ortaya çıkmasına izin verilemez, çünkü bu tekil ve ayrı bir şeyin ortaya çıkması ve bu soyutlamayla zıtlık teşkil etmesi anlamına gelecektir. (Hegel, 1985, s. 218).[5]

Bu satırlar, pek tabii ki, kavramsal olarak "siyasal din" şemsiyesi altında, toplumsal aracıları soyut bir ilkenin birliğine (Tanrı veya Eşitlik) maruz bırakmayı hedefleyen tüm tasarıları etkilemiş olan sanki farklılaşmamış gibi görünen evrensellik anlayışına gölge düşüren liberal düşünce geleneği kaidelerinin ana yapısı olarak da değerlendirilebilir. Hegel'den kolayca destek bulamamak şaşırtıcı değildir.

Hegel'in tarih felsefesi ve özellikle Fransız Devrimi'ne dair bakış açısını ele aldığımızda, esasında yıkıcı ve soyutlayıcı güçleri aracılığıyla "*modernleştirici bir araç*" olarak nitelendirilebilecek "gerekli ve meşru bir fanatizm"den söz edebiliriz (Llorente, 1995).[6] Fakat tanımlanan bu fanatizm, modern devlet bağlamında ne şekilde karşımıza çıkar? *Hukuk Felsefesi*'nde, fanatizm, tarih boyunca Ruh kavramında görülen değişiklikler uyarınca -saldırganlık içeren bir önem arz etmesine rağmen- bir gereklilik hâli olarak karşımıza çıkmaz, ancak -şimdi Voltaire'in kavramı tanımlayışındaki hoşgörü içeriğine daha yakın olduğu ileri sürülebilir- mutlak doğru ve akılcılık üzerinden devlete baskın çıkacak bir hakkın patolojik olarak alıkonması olarak belirir. Renzo Llorente'nin açıkladığı gibi, din ve devlet aynı içeriği paylaşsa bile ve din buna

5 *Tarih Felsefesi*'nde Robespierre'in "*la liberté et la terreur*"ü ile Hegel'in "*la religion et la terreur*" olarak gördüğü şeyin arasında bir bağlantı zaten görürüz (s. 358).

6 Hegel'in Fransız Devrimi'yle ilişkisi için bkz.: Losurdo, D. (2004). Liberalism, Conservatism, the French Revolution, and Classic German Philosophy. *Hegel and the Freedom of the Modern* içinde. Durham, NC: Duke University Press.

bağlı olarak vatandaşları devletle bütünleştiren unsur işlevi görse de, biçimleri farklılık gösterir. Devletin sınırları belli ve farklılaşmış bir akılcılıkla bilgi ürettiği yerde, içerdiği unsurların baskılanmayıp, tam tersine, özgürlük ve görece otonomi ortamında ifade edildiği somut evrensellikte, Mutlak cisimleşirken, dinî hissiyatın içeriği "*hissetme, temsilî düşünce ve kader biçiminde*" (Hegel, 1991, s. 293) ortaya çıkar.

Dinsel doktrinin içe dönüklüğü, nesnel yasaların alanına ve devletin yasalar üzerindeki tekeline müdahale ettiğinde; "doktrinleri temsilî düşünce düzeyinde kalan topluluklar, devlete yönelik olumsuz bir tutum yüklendiklerinde" ve bu toplulukların "polemik adanmışlıkları" (Hegel'in terimi) onları devletle yüzleştirdiğinde, fanatizm sorunu kendini gösterir. Fanatizm burada dinî topluluğun "devlete başkaldıran (temsilî anlamda düşünülen) doktrinlerine nesnellik kazandırma" (Llorente, 1995, s. 87-88) girişimi anlamına gelir. Fanatizm, devletin nesnelliğine karşı dinî hissiyata sıkı sıkıya tutunurken, "içsel duygularına ve bunların sonsuzluğuna kıyas kabul etmeyen kısıtlayıcı sınırlar [*Shranken*] koyduğu gerekçesiyle tüm siyasi kurumları ve yasal düzeni inkâr eder" (Hegel, 1991, s. 293). Bu "*kanuna* ve *hakkın yasal olarak* belirlenmesine duyulan nefrettir" (Hegel, 1991, s. 279). Din, fanatizm yoluyla, sadece temsilî düşüncenin kendine yeterliğini dayatma -nesnelliğini ödünç verme- arayışı boyutunda yasaya ve devlete karşı gelir. Llorente'nin belirttiği gibi, bu tür fanatizm "mutlaka, soyut temsilleri, temsilî düşüncenin gerekli belirsizliği ile bağdaşmayan tüm unsurları amaçlar" (1995, s. 92).

Fanatizm burada, devletin ve yasa üzerinden sınırları belirli bir şekilde -yani soyut bir Mutlak'ın gölgesinde, bireyselliği kapsamayan farklılıkların akılcı bilgisi aracılığıyla- tanımlanan toplumun reddine işaret eder. "Koşulsuz öznelliğinin" "biçimciliğini" dayatarak, belirli dinî doktrin ve topluluklara nazaran sonrakinin üstünlüğünü içeren, modern devletin önkoşuluna doğrudan karşı gelir. Bir başka deyişle, Hegel'in kendine özgü seküler modernite anlayışına itiraz eder. Hegel'in fanatizm ve modern devletin seküler temelini bir arada kullanmasında özgün olan şey, bunun basitçe, dindar tikelcilik tarafından yaratılan anlaşmazlıklara karşı topluma bağışıklık kazandırma (örneğin Voltaire'in *Hoşgörü Üzerine* İnceleme'sinde olduğu gibi) sorunu olmamasıdır.

Daha ziyade, dinî hissiyat kendine uygun görülen ve tabi konumdaki yerini reddettiğinde rekabete giren tümellikler arasındaki felsefi bir çatışmayı içerir.

Şimdi, tartışmamızın geri kalanında kullanacağımız Hegel'in fanatizm formulünün bazı kısımlarını ayrıştırabiliriz. İlk olarak, fanatizm, Bir'in ve Mutlak'ın bir politikasını onu bir çırpıda soyutlayıcı ve yıkıcı yapan, eylemin ayrışmamış ilkesi olarak, tanımlanır. Öznel ve afektif boyutu, "soyuta yönelik heves"tir (Almond, 2007, s. 187). Ruhun gelişiminde bir an olarak (Fransız Terörü'nde olduğu gibi) fanatizme belirli bir diyalektik saygınlık atfedilebilir. Ne var ki modern devlette, yasanın nesnelliği ve toplumun farklılaşması, seküler yönetim şekli içinde dinî bilinçliliği kapsadığı ve ona üstün geldiği için, fanatizm ("polemik adanmışlık" görünümünde) hem fanatik öznenin hem de fanatik dinî topluluğun bir patolojisi olarak ortaya çıkar. Böyle bir fanatizm devlet için bir zorluk teşkil ettiği sürece, "*dinsel* fanatizmin ister istemez tabiatı gereği siyasi olduğunu –aslında tanımı gereği bir tür *siyasi fanatizm* olduğunu" (Llorente, 1995, s. 96) belirtmek doğru olur. Hegel'in tarih ve din felsefelerindeki fanatizm tartışmaları, İslamiyet'in tamamen politik ve bu nedenle yayılmacı bir din olduğuna ilişkin sabit kanıyı yeniden dile getirerek, Bir'in dininin, Bir'in siyasetinden başka bir şey olamayacağını ileri sürer. Dolayısıyla, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki düşünceleri ile bağlantısını kurarsak, söz konusu türde bir fanatizm; temelinde, dinî doktrinin kapsanmasını içeren farklılaşmış devletin modern siyasetinin ve somut olarak farklılık içinde bütünlüğe izin veren yasaya tabi kılınmanın reddedilmesidir. Dolayısıyla devletin görevi, aynı zamanda, dindar özne ve toplulukları, yasanın nesnelliğinin rasyonel bilişi ve farkındalığına ve imanın sınırlarına dair eğitmektir.

İslami siyasal öznelliği araştıran güncel girişimler (ve semptomatik olarak, politik *patolojiler*), her ne kadar katiyen Hegel'in İslamiyet'i ve fanatizmi Ruh'un serüvenleri ve devletin aygıtı bağlamında konumlandırmasından köken almamış da olsa, Hegel'in fanatizm başlığı altında tasvir ettiği fikirler karmaşasıyla faydalı bir biçimde ilişkilendirilebilir. Buna özellikle uyan bir

örnek teşkil etmesi açısından, Bruno Étienne'in İslamcılık'ta vahiysel ve intihara yönelik dayatmalar üzerine kaleme aldığı yazılarında, militan siyasetin yeni ve sapkın figürlerinin öznel belirleyicisi olarak fanatizmin anahtar rol oynadığına odaklanması söylenebilir. Ayrıca Étienne (2005), Norman Cohn ve Dominique Colás'ın kavram hakkındaki önceki çalışmalarına da dayanarak, fanatizmi din ve siyaset arasındaki uygun sınırın ihlali, "dinî alandan siyasi alana kayma" olarak ele alır. Fanatik, aşkın (*transcendent*) ve uhrevi taleplerin öznesi olarak, sivil topluma muhaliftir. Bir *paranoyak* olarak tüm ötekilikleri reddeder ve görünüşte ulaşılamaz olan aşkınlığa dair kendi koşulsuz inancını kutsal olana saygısızlık ("yücelik dini" kavramını baltalayan put kırıcılığın patolojik olarak zevk alınan bir biçimi) üzerinden iddia edebilir.[7] Étienne şöyle yazar:

> Arındırıcı cinayetler gerçekleştirerek çeşitliliği bertaraf etmek, yine de kişinin tüm yönlerden saldırıya uğradığını hissettiği anlamını taşır. Bu paranoyak kapanma, her bir ego idealinin mutlak Birlik'teki -*Tevhid*- hayali bir İslami "biz" ideali ile karıştırılmasından doğar; Allah'ın Birliği, Ümmet'in birliğine ve dolayısıyla da Bir'le bir olmaya neden olur.[8]

Étienne'e göre, işte bu bir olma ideali, Müslüman dünyasındaki fanatizmin çağdaş siyasi şekillerini betimler. Temamızla şans eseri bir eş seslilik[9] taşıyan Arapça bir terime başvurarak şöyle der:

---

7 Örneğin Étienne'in şu ifadesine bkz.: "Eyleme geçmek [fanatik için] put kırıcı bir saldırganlığın keyfidir" (s. 96).

8 Bunun ardından karmaşık bir kültürel-psikanalitik tahmin gelir: "(Kolektif ego ideali ile allojenik sömürgeci hegemonya karşısında suçluluk ve gerilim duyan kişisel ego arasındaki dışsal çatışmadan), delirium dışında, olası çıkış yollarından biri, arkaik ideal-egonun kahramanca ölümünün sahneye koyulmasıdır. Tarih boyunca sözde fedakârca olan intiharlar ve muhtemelen pek çok şehitte aynı mekanizmaya rastlanabilir. Aslına bakılırsa, eğer ölüm dürtüsü teorisini uygularsak, sonraki de sonsuz bir yaşam ve libidinal doyumu, bu bakirlerin/bakirelerin sonsuza dek bağışlanmasını teklif ederek, kurnazca, yaşam dürtüsünü oyuna sokar..." (Étienne, s. 29-30).

9 Toscano'nun burada söz ettiği eş seslilik, metnin İngilizcesinde "fana" olarak kısaltılmış olan Arapça "Fenafillah" kelimesi ile "fanaticism" kelimesinin ilk dört harfi arasındaki eş sesliliktir [ç.n].

> FENAFİLLAH (...) Bir'de yok olmak demektir (...) Fanatikler bu nedenle Birlik evini (*Mîthl Bayt*) ve mabedini oluşturanlardır. (...) Fanatizm *hakikattir* ve bu hakikat de şudur: onu canlandırır, kışkırtır ve silahlandırır. Hakikati inşa etmek, doğruyu keşfetmek ve bir yerden bir yere gitmek için hakikati kuşku içinde aramak zorunda değildir. Ertelemeden veya devretmeden, içine yerleşen ve onu tamamen ele geçiren, onu ileri doğru süren dolaysız kesinliğin keyfini sürer. Saldırganlaşarak. Bir araya toplandıklarında, fanatikler, Tüm-Doğru'nun ve araçları oldukları Bir'in tek organize hizmetçileri olduklarına inanırlar; bunu kabul etmeyenlerden nefret ederler ve tüm dünyanın, kainatı kendi gerekliliği için büken Bir'in yasasına boyun eğmesini isterler. (s. 95).

Bir uğruna duyulan bu soyut öfke, Hegel'in (İslami) fanatiğe dair fenomenolojisini yankılıyor gibi görünmektedir. Ama Étienne, fanatizmin, Bir'in politik dini, olan klasik imgesini yeniden oluşturmaktan pek de hoşnut değildir. Psikanalitik açıklamanın yapılabileceğini, ölüm-dürtüsü (*death-drive*) kavramı vasıtasıyla teolojik bir kavram olan Fenafillah'ın ve hatta (terörist) eyleme dönük fanatizm kısmının psikanalitik yorumunun mümkün olduğunu ileri sürer:

> Ölüm dürtüsü, temsillerin kapsama kapasitelerinin yetersizliğinden dolayı açığa çıkan enerji aşırılığı sonucunda oluşur. Aşırı uyarılma bir kırılmaya yol açar: Aktör ya da fail, Bourdieu'nun diyebileceği gibi, kendi arzularından yoksun bırakılmıştır. O artık çıkışı savaş nevrozu olan bir çözülme eyleminin nesnesidir. (s. 85).[10]

Bu görüşün altında yatan genel şema ile Fethi Benslama'nın görüşü arasında ilginç benzerlikler vardır -bu bağlamda, Benslama'nın çalışmasının çok daha zengin ve analitik yönden çok daha ciddi bir çalışma olduğunu mutlaka söylemeliyiz-; bu görüş, psikanaliz, radikal İslamcılığın ortaya çıkışına "geleneğin öznesinin duraklaması ve bunun sonucunda medeniyeti yok eden güçlerin salınımı" (Benslama, 2002, s. 12) açısından yaklaşmalıdır, der.[11]

10 Bu yaklaşımın açık bir eleştirisi için bkz.: Asad, T. (2007). *On suicide bombing*. New York, NY: Columbia University Press, s. 51-3.

11 Bu çalışmanın hazırlanması sırasında Benslama'mn kitabının İngilizce çevirisi hazırlanıyordu; [İngilizce metinde] kullanılan tüm çeviriler yazarın kendisine aittir; sayfa numaraları ise 2002 tarihli Fransızca versiyona aittir [editör notu].

Étienne'in ölüm dürtüsü kavramını açıklamaya dâhil etmesi, oldukça üstünkörü olup daha ayrıntılı bir inceleme gerektirse de, kavramı spekülatif enerji alanları ("aşırı uyarılma" hâli) ve imgesel ile simgesel arasında semptomatik olarak gidip gelen "temsil" fikri arasındaki kavşağa yerleştirmesi ilgi çekicidir. Temsillerin (veya kısaca aracılık etme) -fanatiğin baltaladığı- uygarlaştırmanın bir kapsama şekli olarak işlev gördükleri teması, fanatizmi modern öznenin ilk elde anti ve hiper politik karşılığı olarak ele alan söylemlerin esas ürünüdür.[12] Bu anlamda, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde tanımladığı dinî fanatizmin, *temsilî* düşüncenin bir biçimi olduğu için dışlanmış olması önemlidir –veya risk alarak şöyle de denebilir; devletin nesnel rasyonalizmi içinde siyaset ve dinin birleştirilmesi ile karşıt görüşte olan *imgesel* bir adanmışlık siyaseti (öyle ki aracılık etme ve temsil, Hegel için eşanlamlı değildir).

Étienne, enerjetik fazlalığı ve temsilî kapsamayı yan yana koyarak, klasik bir fanatik figürünü, siyasi-dinî isyan, şiddet ve terörizmle birlikte tanımlar. Bu tip, yıkıcı ve birleştirici bir tutku ile karakterize edilir ve belirli bir simgesel ve imgesel repertuvar ile kendine özgü bir ilişki içinde değil, olumsuzlamalarıyla (dinî dogma ve sivil toplum, kutsal ve seküler, ben ve öteki vs. arasındaki fark bağlamında) anlaşılması gerekir. Bu bağlamda, Slavoj Žižek'in din siyasetine, sapkınlık olarak yaklaşmasına değinmekte fayda olabilir; bu sapkınlığı, siyasi-dinî aşırılığı basitçe yıkıcı anti-temsilî dürtü biçiminde ele alan "fanatizm geleneği"ne bir tür panzehir olarak düşünebiliriz. Yakın zamanlardaki çalışması *How to Read Lacan* [*Lacan'ı Okumak*]'da Žižek, Lacan'ın *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'ndaki görüşüne bir eleştiri üretir ve Hollandalı yönetmen Theo van Gogh'un katili Bouyeri tarafından Ayaan Hirsi Ali'ye yazılan mektubun ışığında (Žižek, 2006) "öznelliğin bölünmesiy-

12 Örneğin bkz.: Colas, D. (1997). *Civil society and fanatism: Conjoined histories.* (A. Jacobs, Çev.). Stanford, CA: Stanford University Press. Burada fanatizm, din karşıtı sembolizasyonun reddi, sembolizasyona karşı bir "eyleme dökme," ve aynı zamanda paranoya ve psikozun bir türü olarak tanımlanır. Tesadüfen, Colas, fanatizm ve fantezi arasındaki semantik dağılmanın altını çizer: "*Fanatique*'in ortaya çıkmasından da evvel, sözde-Yunan ikizi, *phantastique*, Calvin tarafından Anabaptistler için Latince *fanaticus*'un karşılığı olarak kullanılmıştır. Doğrusu, iki Fransızca terim arasında, *phantastique* (metinlerde ilk olarak karşımıza çıkan) ve *fanatique*, ve bu terimlerin yazılışı arasında (*ph-* ve *f-*), genelde ikincinin baskın çıktığı, belli belirsiz bir rekabet vardır" (s. 12).

le karşılaştığında, kendisinin nesne olduğunu tayin eden öznenin kendisidir" (s. 185) der.[13] Bouyeri'nin ilkel-fanatik açıklamasının ardında -"Tartışma yok, gösteri yok, talep etmek yok: Doğruyu yalanlardan sadece ÖLÜM ayıracak"- Žižek sapkının taktiğini -bölünmenin Öteki'nin üzerine yer değiştirmesi- iş başında görür: "Sapkın, büyük Öteki'nin bir suretine (Tanrı'dan ya da tarihten tutun da partnerinin arzusuna değin) doğrudan erişim talep eder, böylece dilin tüm belirsizliğini yok ederek, doğrudan büyük Öteki'nin iradesinin bir aygıtı olarak hareket eder" (Žižek, 2006, s. 116).[14] Bunun iki asimetrik anlamda anlaşılması gerekir: Bouyeri, bölünmeyi "kendisiyle çelişen, kendi inançlarının cesaretinden yoksun" ezeli düşmanı Hirsi Ali'nin ve Doğru ve Yanlış arasındaki mutlak ayrımı onaylayan Tanrı'nın üzerine yer değiştirerek bölünmemiş bir özne (Tanrı'nın gazabının temsilcisi) hâline gelir (Žižek, 2006, s. 110). Bu nedenledir ki Žižek, bu korkutucu örneği, militan ateist inancın tarafında duruyorken, "kökten dinci"nin (ve aynı zamanda "liberal kuşkucu"nun) ise bilginin tarafında durduğu görüşünü desteklemek amacıyla kullanır. Burada fanatizm geleneği karşısında sapkınlık paradigmasının olası bir kullanımını vurgulamakta fayda var. Žižek'in Lacancı önermesindeki erdem, "seküler" yargılama standartlarının şiddetle reddedilmesini, Bir'in içinde yok olma uğruna sınırların ve kısıtlamaların tamamen yadsınmasının bir sonucu olarak görmemesidir. Bouyeri, içselliğin cehennemine dair bir örnek olmak-

13 Hirsi Ali, Somali asıllı Hollandalı feminist ve siyasetçidir; şeriat yasalarında kadınlara yönelik yaklaşımı eleştiren, yönetmen Theo van Gogh tarafından Ağustos 2004'te çekilmiş *Submission* [Boyun Eğme] isimli kısa filmin senaristidir. Filmin başlığı "İslam" kelimesinin İngilizce karşılığıdır. Film tartışmalara yol açmıştır; piyasaya çıkmasından birkaç ay sonra, 2 Kasım 2004'te filmin yönetmeni, Mouhammed Bouyeri tarafından öldürülmüştür. Katil, Hirsi için Van Gogh'un ölü bedeni üzerinde bir mektup bırakmıştır. [Aynı mektup üzerine kısa bir not için bkz.: Žižek, S. (2008). The ambiguity of the utopian gaze. *Umbr(a): Utopia*, s. 51-63 ve 60-61, editör notu].

14 Mohammad Bouyeri'nin Hirsi Ali'ye mektubunun İngilizce çevirisi için bkz.: http://www.militantislammonitor.org/article/id/312. Bu aynı zamanda, İslam'a yönelik psikanalitik esinli yaklaşımlarda, -psişik ve politik- *otorite* meselesi üzerine düşünmek için daha verimli bir yol ortaya koyabilir. Örneğin Étienne, fanatize enerjilerin yükselişini baba otoritesinin geri çekilişine dayandırır ("Sans péres ni repéres, les groupes de pairs créent des repaires" (Žižek, 2006, s.100)). Bunun Moustapha Safouan ve onun gibi düşünenlerin dile getirdiği otorite fazlalığının açığa vurulması ışığında nasıl olduğu açık değildir.

tan ziyade, bölünmenin birleştirme/füzyon ile ortadan kaldırılamadığı ancak bir yandan bölünmüş ötekinin etiketlenmesi, diğer yandan da bölen Öteki'ne boyun eğme kanalıyla gerçekleştiği huzursuz edici dışsallaşmış bir bağnazlık örneği sergiler. Sapkının, edimlerinin doğrudan doğruya kutsal iradeyi yerine getireceğine ilişkin varsayımı, "fanatiğe" sıklıkla ve kolayca atfedilen türde bir psikozu sorun etmesine gerek olmadığı anlamına da gelir. Bölünmenin inkârının Öteki'nin aracılığıyla olduğu gerçeği birleşmeye yönelik fanatizm hipotezine engel olmaktadır. Buna ek olarak, sapkının bilgisinin dışsallaştırılması, fanatiğin inancı tarafından işgal edildiğine (bu nedenle "normal" hayatı böylesine şaşkınlığa yol açar) dair yaygın görüşün savunulamaz olduğu anlamına da gelir.

Fanatizm ve sözde ona eşlik eden psişik yapılar ("soyut bir şey için duyulan heves") paradigması, İslamiyet'in felsefi ve Oryantalist kabulünün tarihi ile birbirine karışmış bir görünüm sergilese de -Hegel'in Arabistan'a *das Reich des Fanatismus* (Fanatizm Krallığı) ismini verdiğini unutmayalım- yakın zamandaki jeopolitik servetine rağmen, uygulamada gayet kendine özgüdür. Aslında, filozofların fanatizm karşıtı kampanyalarında, İslam dünyası Avrupa'nın öldürücü dinî çatışmalarının kınanması için, hoşgörülü bir kıyas görevi bile görebilmektedir. Ne var ki son zamanlarda İslamiyet üzerine olan "Atlantik" söylemi[15], yaşanmakta olan dinî ve siyasi krizin kilit noktası olarak *sekülerizm*i sıklıkla vurgularken, Arap ve Müslüman "zihni"ne yönelik uzun süreli bir ilgiye yol açmıştır. Hristiyanlık tarihinin vardığı bu zahmetli politik netice, hem İslam dünyasının uygarlaşmaya dair maduniyetini hem de onun sözde "hiddet"ini açıklayabilir. Bernard Lewis'in artık dile düşmüş terimleriyle: "Bu medeniyetler çatışmasından başka bir şey değildir –Yahudi-Hristiyan mirasımız, seküler bugünümüz ve her ikisinin de dünya genelinde genişlemesi ile rekabet içinde olan kadim rakibin belki akıl dışı fakat kuşkusuz tarihsel tepkisidir" (Lewis, 1990). "Bizim" "Yahudi-Hristiyan" mirasımız

15 Yazar burada Bernard Lewis ve ona benzer kişilerin "medeniyetler çatışması" kavramı etrafında yürüttükleri tartışmalara gönderme yapıyor.

ve "bizim" mevcut seküler durumumuz arasında konumlanmış olan *devamlılık*; tarihe ve medeniyete ilişkin anlatıları, psikanaliz "ve" İslamiyet tartışmaları ile ilgili siyasi özneleştirmeye ilişkin anlatımlara ve teolojiye dair araştırmaları üst üste koyduğumuzda ilgi çekici olacaktır. Soru, Yahudi-Hristiyan (veya "Batılı") seküler mirasa dair hipotezin uzamı, derinliği ve tutarlılığı hakkındaki yakın zamanlı hararetli tartışmadan ödünç alınan terimlerle şu şekilde sorulabilir: Hristiyan Batı'nın *Sonderweg*'ine (özel yol) eşlik eden psişik bir *Sonderweg* var mıdır; öyle ki psikanaliz hem böyle bir *Sonderweg*'e kıyasla içselliğini hem de "İslami özne" ile fark gösteren (hatta kuralcı) ilişkisini tanımaya zorlansın? (Anidjar, t.y). Yanıt olumlu ise, psikanaliz kendini sekülerizmin ebesi olma işlevini haksız yere yüklenmiş olarak bulabilir –yani, Batı Hristiyanlığı tarafından şart koşulan kültürel etkileşim (ve patoloji, anomali ve bölünme) parametrelerini ve onun seküler mirasını bir şekilde normatif olarak kabul eden bir kurum olarak. Psikanalizin öznesinin sekülerleştirilmesinin tehlikeleri ve psikanalizi seküler bir klinik uygulamaya dönüştürme sorusunu incelemek, dolayısıyla psikanaliz politikasıyla ilişkisi açısından sekülerizm ve ateizm arasındaki ayrım tartışmasını ele almak istiyorum. Veya, sekülerizmin, politik bir doktrin olmanın yanı sıra, "bir ontoloji ve epistemoloji" olarak, aynı zamanda nasıl psişe üzerinde belli etkilere yol açabildiği üzerine düşünmek istiyorum (Asad, 2003).

Žižek'in, Benslama'nın *İslam'ın Psikanalizi* kitabı üzerine yakın zamanda kaleme aldığı makalesi *İslam Arşivlerine Bakış*, başlamak için iyi bir kaynak.[16] Žižek, materyalist teoloji ve Paulcü militan harekete dair çeşitli deneysel girişimlerinde, Badiou ve benzerlerinden daha çok, Ernest Bloch'u

16 Bkz.: Safouan, M. (2007). *Why are the Arabs not free?: The politics of writing*. Oxford: Wiley-Blackwell. İlk bakışta, bu makaledeki meselelerle ilgili olarak gözükse de, Safouan'ın Arap dünyasındaki seküler "dualizm"e karşı engeller üzerine ilgi çekici tartışması, kendi kabulüyle (s. 44) İslam meselesiyle çok alakalı değildir. Söz konusu olan modern despotizmin imtiyazlarıdır: "kralın ölümlü bedeni ile daimi olan vazifesi arasında; hükmeden Bir ve özneleri arasında; insanlar ve temsilci konseyleri arasında; son olarak, grubu oluşturan bireyler ve 'kurmaca bir kişi' olan hak ve yükümlülüklerin gerçek öznesi arasında" (s. 22). Ve sekülerizm -burada araştıramayacağımız, yenilikçi bir öneri ile-, Avrupa'nın "Büyük Ayrılık" [Great Separation] modelindeki "Kilise" ve "Devlet"in ayrılmasına dair bir mesele olmaktan çok "eğitimin ve iletişimin geleneksel biçimleriyle (...) tamamen bir kopuş"a dair bir mesele hâline gelir (s. 40).

izleyerek, *Hristiyanlıktaki ateizm* ve *ateizmdeki Hristiyanlık* diyebileceğimiz şeyin etkili bir şekilde yeniden ifade edilmesi ve savunulmasına girişmiştir.[17] Hristiyanlığın sapkınlık içermeyen çekirdeğine ilişkin yürüttüğü polemik yaratan kazılarında -Öteki'nin var olmayışı üzerine kurulan etik-politik öznelliğin şifresi olarak Hristiyanlık üzerine- Žižek *tekil* evrensellik açısından kavranan politik özne için bir teori üretmeye çalışır. Pek çok metinde, özellikle *Kukla ve Cüce*'de, bu durum Hristiyanlık ile Yahudilik, Yasa ile Aşk arasındaki karmaşık diyalektiği sorgulama, materyalist, sonsuz evrene inanmayan özü teolojiden ve özneleştirmeden ayıklayıp çıkarma biçimini almıştır. İyi ama "İslamiyet" tüm bunların içinde, eğer öyle bir yer varsa, nereye yerleşiyor?[18]

Žižek'in kendisinin de *İslam Arşivlerine Bakış*'ta (t.y) belirttiği gibi, İslamiyet, teleolojik-yönelimli din tarihçileri için, anakronistik -Hristiyanlıktan *sonra* ortaya çıkmıştır, "tüm dinlere son veren din"- ve aynı zamanda "yanlış konumlanmış" oluşu nedeniyle can sıkıcı bir durum, bir "sorun" teşkil etmektedir. İslamiyet, Doğu ve Hristiyan Batı arasındaki coğrafi bölgeyi kaplar ve insan medeniyetinin iki "yarısı"nın (örneğin Levi-Straus'u hayal kırıklığına uğratarak) mutlu bir şekilde birleşmesini engeller. Žižek, Benslama'nın İslamiyet'in "arşiv"ine veya "müstehcen gizli mitik dayanağı"na dair kazısına eşlik etmeye devam eder; onu -tahmin edilebileceği gibi- başörtülü Müslüman kadına düşen sembolik ve epistemolojik role yerleştiren şeye dair (öyle ki "başörtüsünün asıl işlevi tam olarak orada, başörtüsünün ardında bir şey, önemli olan Şey olduğunu doğrulamaktır"). Žižek'in yakın zamanlardaki İslam dinine yönelik ilgisinin henüz Yahudilik ve Hristiyanlık için

17 Bu duruşun kesintisiz bir eleştirisi için bkz.: Chiesa, L., Toscano, A. (2007). Agape and the anonymous religion of atheism. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 12(1)*, 113-126.

18 Žižek'te İslam'ın (Hegelci) imgesi üzerine kısa bir tartışma için bkz.: Almond, I. (2007). *The new orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. Londra: I. B. Tauris. Žižek'in Hristiyan Avrupa-merkezcilik üzerine suçlamalara kendi yanıtı için, başlığı anlamlı bir şekilde atılmış, "I Plead Guilty – But Where is the Judgment" [Suçumu Kabul Ediyorum – Ama Yargı Nerede?] adlı yazısına ve William David Hart'ın "Slavoj Žižek and the Imperial/Colonial Model of Religion" [Slavoj Žižek ve Dinin Emperyal/Sömürgeci Modeli] adlı yazısına cevabına bakınız. Her ikisi de 2002 tarihli *Nepantia, 3(3)*, 553-83 içinde bulunabilir. Hart'ın cevaba verilen cevabı için bkz.: Hart, W. D. (2004). Can a judgment be read? *Nepantia, 4(1)*, 191-194.

ortaya koymuş olduğu gibi (sadece ideolojik veya sosyolojik bakış açısının aksine) felsefi bir boyuta ulaşamadığını, ulaştırılmamış olduğunu belirtmekte fayda var. Bu şekliyle, elimizdeki şey İslamiyet ile Žižek'in savunduğu gibi sonsuz evrene inanmayan, psikanalitik bir maddecilik arasındaki diyalektik bir yüzleştirme değil, daha çok formel karşılaştırmalara sebep olan ve tekil evrensellik resmimizi kalıcı olarak etkilemeyen yalın bir antitezdir. İslamiyet akla geldiğinde, genellikle potansiyel olarak özgürleştirici bir özneleştirme düzeni değil, ahlaki değerlerin politize edilmesi veya somut bir düşmanlık düşünülür.

Bu yalın antitez -İslamiyet'in (tekil) tümellik (Hristiyan) düzeninin değil, *bir başka* tümelliğin öncülüdür (Yahudilik ve Hristiyanlığı [olumsuz anlamda] herkesin bildiği gibi "Kitabın -ikincil- Dinleri" olarak evrenselliğin farkında olmayan öncüllerine dönüştürür)- Žižek'in Benslama'nın kitabı üzerine yazdığı inceleme makalesinin başlangıcında yer verdiği anakronizmden kaynaklanır. Hegel'de de görmüş olduğumuz gibi, İslamiyet bir bakıma sıra dışıdır: Teslis Hristiyanlığının yeterliliğini ve politik ve dinseli bütünleştirme -uygun bölümlere *ayrıştırma*- durumunu inkâr eden aykırı ve aşırı bir tümellik dolayısıyla siyasi otorite veya toplumsal gücün sekülerize edilmesinin yolunu kapatır.

Hegel'de, Žižek'teki gibi, sekülerizasyonun yokluğu (ya da tersine, Bir'e yönelik fanatizm) öznelliğin tekil veya somut biçiminin, özgürlük olarak İslamiyet'te yer almadığı fikriyle de bağlantılıdır. Bir'in soyut tümelliğinin, "Hristiyan" ateizminin diyalektik olmayan karşılığının tekil tümelliğine dönüştüğü İslamiyet görüşünde, Žižek'in eylem ve istisnanın etik ve siyasetini gözeterek titizlikle dökümünü yaptığı yakıştırmaların hiçbirinin (kurban, vücut bulma, bölünme, iktidarsız Tanrı, Teslis teolojisi) İslamiyet'in düşünsel repertuvarında olmadığı görünmektedir. Bu noktada, Žižek, okul sınıflarından İsalı haç figürlerinin kaldırılmasını isteyen Finlandiyalı annenin protestosuyla karşı karşıya geldiğinde, bu durumu "sekülerizm simgesi" olarak tanımlayan İtalyan hâkimle esasında aynı fikirde olabilirdi. Daha kesin bir ifadeyle denilebilir ki, Žižek'in Hegel'den miras aldığı İslamiyet'in bir fanatik tümellik/evrensellik dini olduğu yorumu; psikanalizin metodolojik

ateizmi ile öznenin Hristiyanlığa özgü bir dizi teolojik, tarihî ve psişik figürden (Teslis, doğum, absürd inanç anlayışı vb.) geçmeden, yerinden edilmiş, hapsedilmiş ve hükümsüz olarak kabul edilen modernitesini elde edemeyeceğini ileri süren normatif sekülerizm anlatısını birbirine karıştırır.

Ancak sözü edilen tüm ateist amaçlar için, Hristiyan *Sonderweg*'inin tarihî-felsefi destanından, aşkın aracılığın ve kozmik bütünselliğin reddi düzgünce ayrıştırılmazsa, din üzerine psikanalitik söylemi Batılı "mirasımız"ın cemaatçi ve kültüralist bir savunmasına emanet etme ve nihayetinde "Müslümanlar"ın kendi Reformasyonlarını yapmaları gibi anlamsız beklentilere yol açma riskini taşır. Böyle bir seküler strateji ve teleolojinin sonucu, neredeyse değişmez bir biçimde "Öteki'ni din içerisinde kuşatmak ve hatta mümkünse siyaset dışı bırakmaktır" (Burgat, 2005, s. 191) –bu da toplumsal mücadele ve jeopolitik stratejileri, belirsiz olarak tanımlanmış kültür ve ondan daha da belirsiz düşünce şekillerinin sorunu hâline dönüştürebilir ki psikanalitik entellektüelliğin derecesi ne olursa olsun, sömürgeci soruşturma geleneğinden kopulup, yerli "zihni"nin içine girilemez. Psikanalizi, "Araplar"ın ya da "Müslümanlar"ın dağılan gelenek ile "Batılılaşma/Batı tarafından zehirlenme" (*Westoxification*) korkusu -örneğin Benslama'nın önemli ve sorgulayıcı kitabında da baştan çıkarıcı/günaha sokan şey olarak değerlendirilir- arasında sıkışmış "fanatikler"den ziyade, modernitenin *uygun şekilde patolojik* özneleri hâline gelmelerini engelleyen fantazmatik düzeydeki çıkmazları teşhis etmeyi amaçlayan seküler bir kliniğe dönüştürme fikri, psikanalizin Hristiyanlığın "sekülerizm" olarak adlandırılan kurnazlığında, bir başka aşama oluşturabileceği suçlamasına yol açabilir. Anidjar (2008) şöyle yazar:

> Hristiyanlık (...) kendisini özel ve genel, politika ve ekonomi, ve aslında dindar ve seküler olarak ayırarak, kendi dünyasının büyüsünü kendi eliyle bozmuştur. Ve Hristiyanlık karmaşık ve ikircikli bir dizi paralel hareket, süregelen işaretler ve ritüeller, reformist veya reform karşıtı, devrimci veya pek de devrimci olmayan ayaklanma ve tersine çevirmelerle kendi aleyhine dönmüş, bir yandan da nihayetinde karşı olduğunu iddia ettiği şeye "din" ismini vermeye giderek yaklaşmıştır. Munchausen benzeri, kendini özgürleştirmeye yeltenmiş, kendisini kendi koşullarından kurtarmaya çalışmıştır: Kendisine bundan sonra

> Hristiyan olmadığı, "dindar" olmadığı *hükmünü vermiştir*. Hristiyanlık (bir kez daha belirtmek gerekirse, Batılı Hristiyan Alemi) kendini "seküler" olarak tanımlamış, yeniden adlandırmış, *yeni bir beden ile* dünyaya *tekrar getirmiştir*. (s. 45).
>
> Hristiyanlık dinsel ve seküler arasındaki ayrımı icat etmiş ve tam da bu dini *meydana getirmiştir*. Kendisinden ziyade dini bir problem hâline getirmiştir. Ve dini eleştiri konusu yapmak onu aşmaktan, ötesine geçmekten daha azını gerektirmiştir. (s. 47).

Böyle bir Hristiyan sekülerizmini hem tarihsel hem psişik açıdan normatif olarak ele almak, psikanalizi çeşitli şekillerde aksatır. Feci bir belirsizlik içinde, dinî metin düzeyinde yer alan fanteziler öne sürme yoluyla "Müslüman" bireylerin psişik rahatsızlıkları ve siyasi zorluklarına ilişkin içgörü kazanılabileceğini varsayarak bilinçdışını etnikleştirir ve kültürelleştirir. Bu "metinselcilik" -ilgili konunun toplumsal uygulamalar ve bireysel tıkanıklıklar hakkındaki teolojik metinden doğrudan elde edilebileceğini varsayar- elbette Edward Said'in araştırdığı ve çalıştığı Oryantalizmin başlıca konularından biridir. Fakat bu metinselcilik, -biyografik, politik veya konjonktürel sebeplerden dolayı fazlaca değişken olmanın dışında- bir yandan da şu gerçeği ihmal eder ki; bireysel psikoloji ve grup psikolojisi arasındaki ilişki, hiçbir zaman ifadeye veya ("Arap zihniyeti" vb. hakkındaki tartışmaları zedeleyen türden) yaradılışa dair bir mevzu değildir. Mladen Dolar'ın açıkça ifade ettiği gibi, Freud'da,

> Bilinçdışı ne bireysel ne de kolektiftir –bireysel bilinçdışı toplumsal yapıya dayanır, buna karşılık kolektif bilinçdışı tanımlanmış bir kolektivite, ait olacağı bir topluluk talep eder ama böylesi bir önceden verili topluluk mevcut değildir. Bilinçdışı, tam da bu ikisi arasında, birey (bir özne hâline gelirken) ile ait olacağı grup arasındaki bağların kuruluşu sırasında "gerçekleşir." Aslına bakılırsa, bireysel veya kolektif bilinçdışı yoktur; bilinçdışı ikisi arasındaki bağlantıdadır. (Dolar, 2008, s. 25).[19]

Fakat günümüzün adaletsiz ve çatışmalı kapitalist dünyasında ne "İslamiyet"

19 Bununla çelişen bir duruş için -Freud'un grup psikolojisinde "organiklikten (ilkel kabileci) bireyselleşmiş modern insanın doğuşunun sömürgeci bir tarih yazımını" bulan- bkz.: Brown, W. (2006). *Regulating aversion: Tolerance in the age of identity and empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 168.

ne de "Hristiyanlık" "toplumsal yapılar" inşa edebilir ve hâl böyleyken bu dinlere toplumsal yapılarmış gibi davranarak siyasi dersler çıkarmak tamamen hayali ve yapay bir çabadır. Bunların hâlen fanteziye dair üretken bir malzeme sağladıklarına şüphe yoktur, ancak birlik ve sürekliliklerini verili kabul edip, sonra teolojik ve metinsel geleneklerinden yola çıkarak (siyasi) özneleşmedeki değişiklikleri araştırmaya girişmek herhangi bir klinik veya bilimsel temelden yoksundur ve sadece mevcut jeopolitik çatışmalarımıza eşlik eden, son derece ideolojik ve analitik yönden kısır medeniyetsel tartışmalara katkı sağlayabilir. Bu tarihî ve siyasi bağlamda, teolojik anlatılara kişisel ve politik bilinçdışında dolaysız olarak mevcutlarmış gibi davranmak yerine, özellikle siyasi fantezilerin güç ve etkisini göz önünde bulundurmak daha yararlıdır. Bu, Alain Grosrichard'ın *The Sultan's Court* [Sultanın Sarayı] adlı kitabının bu alana yaptığı çok büyük bir katkıdır; bu kitap, psikanalizin, medeniyetçi veya kültüralist düşüncenin yanlışlıklarını sürdürmek yerine, diyalektik ve tarihsel açıdan politik tartışmalarımızı yapılandıran fantezilerin derinlemesine ve uygun bir biçimde eleştirisini sahneye koyduğunu gösterir. Grosrichard'ın çalışmasında metinler arasındaki ilişki (örneğin Montesquieu ve Doğu gezginlerinin masalları) ve fantezi, aynı zamanda bilinçdışı içerisindeki "kültürel" ötekilik kayıtları hiçbir zaman temelsiz bir ifade biçimi almaz; örneğin Müslüman dünyasındaki siyasi otoriteyi, İslami teolojideki babalığın biçimlerine dayanan önermelerle ilişkilendirecek spekülasyonlara izin verecek, mantıklı yorumlamadan yoksun ve analojik muhakemeye gömülmüş bir tartışmada, günümüzdeki Müslümanların fantezilerini kavramak için Kur'an'a dönülmesine izin veren tipte bir ifade biçimi. Grosrichard açısından, Öteki'nin (anti-) politik yapılarıyla ilgili fantezilerin bize ait olduğu, onların inandıklarına inanarak kendimizin inanmamaya inanabilmesine izin verilmesi elzemdir. Kültürel çelişkilerle ilgili fanteziler, teoloji ya da kültürün ruhsal ifadelendirilmesinden ziyade psikanalizden esinlenen ideoloji eleştirisinin konusudur. Burada, Dolar'ın, Grosrichard'ın çalışmasına dair çarpıcı yorumuna etraflıca değinmekte fayda var:

> Nesnesini açıklamak için kullanışsız bir malzeme olan fantezi, onu üretenlere ve taraftarlarına ilişkin bir ışık tutabilir. Fantezi, uzak

> Öteki'nin ekranına kendi tıkanıklıklarımızı ve güçle baş etmek için başvurduğumuz uygulamaları yansıtır ve onları sahneye koyar (1998, s. xiv). (...) Bu fanteziye mecbur edilmiş özne, kendisine inanmak ya da kendisinden feragat etmek zorunda değildir; kendi inancını ve vazgeçişini başkalarına devredebilir: despotun daha az fantazmik olmayan öznelerine (...)
>
> Bu, böyle bir fantezinin işe yarar ve rahat kısmıdır: Avrupalı bir özne olarak kendi inancımı tehlikeye atmak ve herhangi bir fedakârlıkta bulunmak zorunda değilim; diğerleri benim için eylemde bulunur; fantezi bunun çaresine bakar. Onların inandığına inanıyorum. Kişi vekaleten inanabilir –kişinin inancını sadece "gerçekten" inandığı varsayılan birisine yüklemesi yeterlidir. Bu nedenle "keyif aldığı varsayılan özne" önermesi, "inandığı varsayılan özne"nin tamamlayıcısıdır; kişi ötekine itimat eder. Böylece despotun keyfine, sarayın haremine safça inanmış olmayız; uzak Asya diyarlarında, bir yerlerde, inanacak kadar saf insanlar olduğuna inanmamız yeterlidir. Ötekine ve onun eğlencesine dolaysız inanç muhtemelen psikoza yol açacaktır; dolayısıyla bu devredilmiş inanç benim öznelliğimi sürdürebilir ve aynı zamanda inancın sansürü atlatıp elverişli bir biçimde etkinliğini korumasını sağlayabilir. Bilinçdışı inancım devredilme yoluyla korunur; bir vekalet aracılığıyla bastırılır. Böylece bu fantazmatik mekanizma özgürlüğünü, inançsızlığını ve otonomisini sürdürmesine olanak sağlayarak özneyi tuzağa düşürebilir; bu, Asyalı kölecilik ve kör tabiyetle kesin bir karşıtlık içindedir. (s. xxiii-iv).

Dolar'ın tartışmasını daha ileriye taşıyarak şunu önerebiliriz; özellikle siyasetin, kültür ve dinin karmaşık dokusunu derinlemesine araştırmaya giriştiğinde, fantezi kategorisiyle çalışan bir psikanalitik eleştiri, (siyasi veya dinî) bir fantezinin her zaman ötekinin inançları üzerine bir fantezi olduğu, yani ötekinin fantezileriyle alakalı olduğu ilkesiyle hareket etmelidir. Dahası, Doğu Despotizmi'nin serüvenlerinin ortaya koyduğu gibi, ötekinin kültür veya dininin birleşik, bütünleşik, tek bir şey olduğu fikrinin kendisi de bir fantezidir ve bu bizim "kendi" konumumuzun da sabit ve birleşmiş olduğuna inanmamıza izin verir –bu tam da Grosrichard'ın incelediği vakadaki, kölelik ve kör tabiyetten tamamen arındırılmış liberal yönetim şeklinin konumudur. Bu, Öteki, arkasında bir takım numenal özlerin (Müslümanların *gerçekte* ne düşündüğünün) yattığı, bir tür ekrandır anlamına gelmiyor, daha

çok politik fantezilerle ilgili bu çalışmanın kendi kırılgan kimliklerimizle/özdeşleşmelerimizle diğer yapıların ilişkilerini ve ilişkisizliklerini ortaya koyuyor. Medeniyetler *arasındaki* bir diyalog değil, ama ötekinin kendi üzerine kapanmış medeniyetine ilişkin fantezi, kendimizin (ve onların) *bir* medeniyete ait olduğumuza dair sahte bir güvenlik hissine sahip olmamıza izin verir. Bu durum, son zamanlarda moda olan Yahudi-Hristiyan ateizmi veya sekülerizminde olduğu gibi, bir medeniyet kendisini "geleneksel" medeniyetlerin, kültürlerin ya da dinlerin organikçi tahditlerini aşmakta eşsiz olarak ve Wendy Browndan bir ayrımı ödünç alarak söyleyecek olursak, kişi bu kültür aracılığıyla bir şeylere *sahip olmaktansa* bu kültürün hakiki varoluşu olarak, bunu *zaten sahip olduğu* bir şey olarak gördüğü zaman, özellikle böyledir. Fantezinin Grosrichard ve Dolar'ın önerdikleri türden ilişkisel-siyasi bir modeli, güçlü bir eleştirel işleve hizmet edebilir; teolojik metinler veya mitlere dair bir incelemeyle, ötekinin kolektif siyasi bilinçdışına ilişkin içgörü sahibi olabileceğimize ilişkin fantezimizi barındıran dışavurumcu-medeniyetsel bir model ise böyle bir işleve sahip olamaz –aslında bu sadece otonomi ve liberalliğe dair kendinden memnun fantezilere yardım eden vekiller yaratma riskine girmektir. Said'in *Freud ve Avrupalı Olmayan*'da [*Freud and the Non-European*] (2003) işaret ettiği de böyle bir ilişkisel-siyasi modeldir, orada "Freud'un derin bir içgörü ile, en tanımlanabilir, en teşhis edilebilir, en dirençli toplumsal kimlik için bile -ki Freud için bu Yahudi kimliğiydi-, onun bir, ve yalnızca bir, Kimliğin bünyesine tamamen dâhil olmasını önleyen içsel sınırları olduğuna dair örneklemesi"nden (s. 53-4) bahseder.

Aslına bakılırsa, "bizim" (Hristiyan) ateizm, hoşgörü, liberalizm vb. mirasımız hakkında ahkâm kesme eğilimi olan hükmedici ve sekülerleştirici tarih felsefelerine açık kapı bırakmayan hümanist sekülerizm için bir savunma öneren Said'in ta kendisiydi. Said (2004), Vico'nun *verum/factum* (hakikat/olgu) ilkesini referans gösterir; "dünya tarihi Tanrı tarafından değil, kadınlar ve erkekler tarafından oluşturulmuştur ve bu, Vico'nun *New Science*'da

formüle ettiği ilkeyle akılcı olarak anlaşılabilir: sadece kendi yaptığımızı gerçekten bilebiliriz ya da başka bir deyişle, şeyleri yapıldıkları şekle göre bilebiliriz" (s. 11). Anidjar'ın, sekülerizmin, "Hristiyan emperyalizmi"nin kurnazlığına dönüştüğü (2008, s. 52) önermesinin karşısında Freudcu analiz için önemli olan, sekülerizmin bir tür yöntemsel ateizm olması fikrini savunmaktır –Althusser'i yorumlamak gerekirse, kendi kendine hikâye anlatmamaya çabalayacak, bireyler-arası davranış ve psişik yapıya yönelik, *praxis*le ilişki içinde, materyalist ve natüralist bir sorgulama. Kültüralist tartışmadaki rahatlıkların tersine -az çok kaçamak bir şekilde bir küme fantezi veya mitin diğerlerine göre üstünlüğünü savunur-, Freud'un insanın "çaresizliğine" tepki veren ve insan uygarlığı sürecini meydana getiren dinî yanılsamalara dair tasviri, Anidjar'ın saldırıda bulunduğu Hristiyan din anlayışından ve onu destekleyen Hristiyan sekülerizminin özürcü anlatısından sağlıklı bir uzaklıkta kalır. Sekülerizm tartışmalarının çoğunda baskın olan ve sıklıkla liberalizmi mutlak doğru konumuna yükseltme ve güncel alanlarını da "özgürlük diyarları" konumuna yüceltmenin bir bozukluk görünümü aldığı, uygun uzaklık veya farklılaşma sorunundan çok, Freud'un (hem radikal hem de inancını yitirmiş) Aydınlanmacı bakış açısı, insanlığı yanılsamadan kurtarma olasılığını merkez alır –sadece ona hak ettiği toplumsal konumu vererek, ya da daha kötüsü, kendinizinkini daha haklı göstermek için ötekilerin yanılsamalarını kınayarak değil. Bu bakımdan, başka hangi sorunları ortaya çıkarırsa çıkarsın, Freud'un din kategorisini (Lacan'ın *Le Triomphe de la Religion*'da Hristiyanlığı iğneleyici bir şekilde "doğru din"[20] olarak tanımlamasından oldukça farklı olarak) genel kullanımının, her zaman *hangi* dinin daha iyi, daha özgür, daha medeni olduğuna dair bir seçimi ön plana getiren kültüralist tartışmaların önyargılı cemaat sistemiyle bağlarını koparmada önemli bir değer taşır. Freud'un dine karşı daha az "saygılı" olan genel yaklaşımı, dinin (aslında daha geniş anlamda yanılgının) aldığı belirli biçimlere sağlıklı bir kayıtsızlık gösterir. 1907'de kısa bir metninde şöyle yazmıştır; "Kişi, obsesif nevrozu bir dinin oluşumunun patolojik bir karşılığı olarak değerlendirmeye ve o nevrozu bireysel bir dinsellik ve dini evrensel bir obsesif nev-

20 Bkz.: Chiesa ve Toscano (2007), s. 118.

roz olarak tanımlamaya kalkışabilir" (s. 126-127). Freud, radikal ve maddeci Aydınlanma'ya bağlılığını göstererek konuyu inancın yapıları hakkında antropolojik bir tartışmaya kaydırıyordu. Böyle bir yöntemsel ateizm, Freud'un toplumsal bir güç olarak (bilimsel) zekânın yavaş, "jeolojik" ilerlemesine, "aklın diktatörlüğü"ne duyduğu sempatide somutlaşan belirli bir meta-politik tartışmadan yoksun değildir.[21] Fakat bizim amaçlarımız açısından daha önemlisi, sekülerizm veya "Hristiyan ateizm"inin psikanalitik yorumundan farklı olarak başka politik fanteziler, otonomi yanılsamaları veya kültürel üstünlük açısından üretken değildir. "Evrensel obsesif nevroz"a karşı yavaş, sabırlı mücadele, bazı yanılsamaların onları diğerlerine göre üstün yapan, özgürleştirici bir işlevi olduğuna inananların şüphe dolu dinî-kültürel partizanlıklarından uzaktır. Dinî hususlara gelince, Kantçılık ve Alman İdealizmi gelenekleri, psikanalizi, her bir kavramını Hristiyan teolojisinin sekülerize bir değişkenine dönüştüren kısıtlayıcı bir anlatı ile ilişkilendirme riskini taşır. Freud'un 18. yüzyıl maddeciliğinin ihtilaflı indirgemeciliğine çok daha yakın oluşu ve Radikal Aydınlanma'ya sadakati onu psişik ve dinî yaşam arasındaki ilişkiyi ele alma konusunda mit ve fantezileri beslemeyen ve "dinin tesellisi"ni inançsızlık kisvesi altında gizlice kaçırmayan daha güvenilir ve daha tarafsız bir rehber yapar. Eğer psikanalitik yöntem ateist ve bilimselse, o hâlde kendisinin Hristiyanlığın bitmek bilmez "sekülerleştirilmesinde" ya da "uzak diyarlar"daki insanların sözde dışa vurduğu kültürel-dinî fantezilerin depolitize edilmesi çalışmasında bir araç olarak kullanılmasına izin veremez. Vekaleten inanmak, -ötekinin inancına, fanatizmine inanmak-yanılsamalarımız karşısındaki zahmetli mücadelemizin yerini almaz.

İngilizce orijinalinden çeviren: Misli Baydoğan

21 "Aklın Diktatörlüğü" için bkz.: Dolar, M. (2008). Freud and the political. *Unbound, 4(15)*, s. 20. Yanılsama karşısında zihnin jeolojik gelişimi için bkz.: Freud, S. (1907). The future of an illusion. J. Strachey (Haz. ve Çev.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Cilt 21)* içinde, (s. 1-56). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis; "Yargılarımızı çok kısa zaman dilimlerine dayandırarak hepimiz kabahatli olmuyor muyuz? Jeologları modelimiz hâline getirmeliyiz" (s. 55).

Kaynakça

Almond, I. (2007). *The new orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard.* Londra: I. B. Tauris.

Anidjar, G. (2003). *The Jew, the Arab: A history of the enemy.* Redwood City, CA: Stanford University Press.

Anidjar, G. (2008). *Semites.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Anidjar, G. (t.y). The stillborn God: A review in three parts. *The Immanent Frame.* http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2007/12/26/a-review-in-three-parts/ adresinden alınmıştır.

Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Benslama, F. (2002). *La psychanalyse a l'épreuve de l'Islam.* Paris: Aubier.

Burgat, F. (2005). *L'islamisme a l'heure d'Al-Qaida.* Paris: La Découverte.

Dolar, M. (1998). Introduction: The subject supposed to enjoy. (L. Heron, Çev.). *The Sultan's Court: European Fantasies of the East* içinde (s. ix-3). Londra: Verso.

Dolar, M. (2008). Freud and the political. *Unbound, 4(15).*

Ėtienne, B. (2005). *Les combatants suicidaires.* Paris: l'Aube.

Freud, S. (1907). Obsessive actions and religious practices. J. Strachey (Haz. ve Çev.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Cilt 9)* içinde, (s. 126-127). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.

Hegel, G. W. F. (1956). *The philosophy of history.* New York, NY: Dover.

Hegel, G. W. F. (1971). *Philosophy of mind.* Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1985). *Lectures on the philosophy of religion, vol. III: The consummate religion.* Berkeley, CA: University of California Press.

Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the philosophy of right.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, J. (1998). *The seminar of Jacques Lacan, book XI: The four fundamental concepts of psychoanalysis.* J. A. Miller (Haz.). (A. Sheridan, Çev.). New York, NY: WW. Norton & Co.

Lewis, B. (1990). The roots of muslim rage. *Atlantic Monthly, 266(3)*, 47-60.

Llorente, R. (1995). Hegel's conception of fanatism. *Auslegung: A Journal of Philosophy, 20 (2)*, 83-99.

Said, E. W. (1994). *Orientalism.* New York, NY: Vintage.

Said, E. W. (2003). *Freud and the non-European.* Londra: Verso.

Said, E. W. (2004). *Humanism and democratic criticism.* Basingstoke: Palgrave.

Žižek, S. (2006). *How to read Lacan.* Londra: Granta Books.

Žižek, S. (t.y). *A glance onto the archives of Islam.* http://www.lacan.com/zizarchives.htm adresinden alınmıştır.

Adalet Uğruna Ölmek

Fethi Benslama

"Adalet uğruna ölmek" [*agonie pour la justice*] başlığını, Ernst H. Kantorowicz'in "Ortaçağ Politik Düşüncesinde Vatan İçin Ölmek" (1951) isimli makalesinden ödünç aldım. Alıntı yazarın, metnin sonuna doğru, 13. yüzyıl dolaylarında Batı'da savaş ve ölüme ilişkin olarak ortaya çıkan dönüşümü anımsattığı yerde karşımıza çıkar: Yani, Batı Hristiyan dünyasının kutsal savaşı olan Haçlı Seferleri'nden sekülerleşmeye dönüşümü ele aldığı esas konuyu, "vatan (*fatherland*) uğruna ölmek" ifadesindeki "uğruna" ilgeci üzerinden göstermek suretiyle işlediği yerdedir. Buradaki "uğruna," *ne uğruna* ve *kimin uğruna*, yani sebep ve sonucu kendi içinde yoğunlaştırır –uzun lafın kısası, savaş için bir neden bulma, savaşı haklı çıkarma ve onu adil gösterme ihtiyacına, yani tüm düzene hizmet eder. Fransızcadaki "juste" kelimesinin en az iki anlama geldiği not düşülmeli; biri adalete gönderme yaparken, diğeri bir kurala ve/veya gerçekliğe uyumla ilişkilidir. İlkinde "adil"in karşıtı "adaletsiz" iken, ikincisinde "yanlış" ve "hatalı"dır. Bu iki anlam, ancak yakınçağda adaletin, müspet hukukun üstünlüğüne uyma anlamına gelmeye başlamasıyla bir noktada birleşebilmiştir. Bazı dillerde, örneğin Arapçada, bu iki farklı anlam farklı kelimelerle tanımlanmıştır: "adil" [adl] veya "insaf" [insâf] adaletin manevi değeri anlamında; "sahih" [çahîh] veya "hak/hakikat" [haq] ise kurala, gerçeğe, ya da hakikate riayet etmek anlamındadır.

Kantorowicz'in bu makalesiyle ilgilenmemin sebebi, birkaç yıldır, Müslüman dünyasının savaş ve ölüme dair son zamanlardaki değişimini

anlamaya çalışmamdır; ki bu değişim büyük bir ölçüde, Farhad Khosrokhavar'ın deyimiyle (2002) kitlesel bir "martyropathy"den[1] güdülenen "intihar saldırıları"nın gerçekleşmesini mümkün hâle getirmiştir. Daha doğrusu, "intihar saldırısı" olarak adlandırılan eylem türünün, belirli bir andaki gelişimini yetkilendiren söylem düzeyindeki mekanizmaları tanımlamaya çalışıyorum. Sadece kendi hayatlarına son vermek için değil, aynı zamanda, bir savaş eylemi olarak başkalarının canlarını almak için kendini öldüren insanlardan bahsettiğimizden, bu ifadenin belli bir yere kadar epey problemli olduğunun altını çizmeme izin verin. "Auto-cide"ın (kendine-kıyım) hedefi "hetero-cide"dır (ötekini-öldürme). Öte yandan, bu kişiler ölmeyeceklerine, hatta fiziksel ve görünen ölümün ötesinde hayatta kalacaklarına ikna olmuşlardır. Belki de, "kendini-ötekini-öldürme" (*auto-hetero-putting-to-death*) gibi bir tanımlama, karmaşık olmasına rağmen daha doğru olabilir. Buradaki "öldürme" eş zamanlı olarak kendine ve ötekine dönen bir yok etme arzusunu gösterir.

Bu araştırmaya başlamamın sebebi, "intihar saldırılarını" açıklamak için başvurulan nedenlerin (yani, zulüm ve aşağılanma durumları) asılsız olmasa da bana yetersiz gelmesidir, ve sadece kıyaslanabilir tarihî durumlar açısından da değil. Mesela, Cezayir'deki sömürgeci rejim, on binlerce ölüme yol açtığı, orada yaşayanların çok uzun süre aşağılanmasına neden olduğu, ve hüküm sürdüğü dönemin sonlarında sistematik bir biçimde işkence uyguladığı vahşet dolu zulümler gerçekleştirmişti. Yine de, orantısız gücüne rağmen FLN'nin[2] silahlı kolu, çok sayıda rastgele bombalama yapmış olsa da, hiçbir zaman "intihar saldırıları"na başvurmamıştır. Aynı durum, bu eylemleri yetkilendiren teolojik yapı olarak görüldüğü vakit İslam için de geçerli olmaktadır. Cezayir'in özgürlüğü uğruna verilen mücadele aynı zamanda İslam adına da yapılmıştır, ancak bu ad "intihar saldırıları"na izin vermemiştir. Yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca, Müslüman dünyasındaki özgürlük hareketinin, genel olarak, bu türdeki saldırıları uygulamadığı bir gerçektir. Her ne kadar İslam'ın teolojik yapısı "intihar saldırıları"na başvurmayı haklı çıkaracak

1 Farhad Khosrokhavar "martyropathy" kavramıyla yeni bir öznellik tanımı yapmıştır. Türkçe karşılığı olarak şehit olma arzusu/hastalığı önerilebilir [ç.n].
2 LN; Front de Libération Nationale, Cezayir'de kurulmuş olan ve Cezayir'in bağımsızlık savaşını başlatan Milli Kurtuluş Cephesi'nin kısaltmasıdır [ç.n].

kanallar barındırsa da, bu saldırıların neden sadece aşağı yukarı son yirmi yılda gerçekleşebildiğini ve neden sıklıkla açık ihtilafların dışındaki alanlarda görüldüğünü sormamız lazım. Böylece, yavaş yavaş, bu uygarlığın savaş ve ölüm ile ilişkisinde *tarihî bir değişim* olduğunu varsaymaya, ve bu tür değişikliklerin travmasını ve izlerini bulabileceğimiz söylem aracılığıyla, bu uygarlığın yeni dokusunu kavramaya çalışmaya doğru sürüklendim.

Kantorowicz'in makalesinin konumuza uygunluğu, onun farklı bir bağlamda benzer bir yol izlemesinde ve tarihî bir değişim sırasındaki ekseni tam da "adalet" mevzusu olan dilbilimsel operasyonları bize göstermesinde yatar.

Makale; Belçika, Alman ordusu tarafından 1914 Noel'inde işgal edildiğinde, Belçika başpiskoposu Kardinal Mercier'in kendi güruhuna yazdığı pastoral mektubu anımsatarak başlar. *Vatanseverlik ve Mukavemet (Patriotism and Endurance)* isimli, "Vatan" (Fatherland) ve "din" arasında bağlantılar kuran mektup, Sacré Collége'deki bazı meslektaşlarına, örneğin en az Kardinal Mercier kadar vatansever olan Fransa'daki Kardinal Billot'a kabul edilemez görünmüştür. Bu mektupta Mercier, kendisine sorulan bir soruya, yani askerin "adil bir dava"nın hizmetinde ölmüş olmasının onu şehit yapıp yapmadığı sorusuna cevap verme girişiminde bulunur. Önce şöyle cevaplar; savaşta ölen asker, elinde silahıyla öldüğü için bir şehit değildir, çünkü şehit kendisini celladına direnmeden teslim edendir. Mercier, bununla, Hristiyan teolojisinin şehit statüsüne ilişkin katı pozisyonunu anımsar. Burada, İslami teolojinin bakış açısının, bizzat Kur'an'ın metniyle uyumlu olarak, böyle olmadığını belirtelim: Kur'anda, muharebede ölen asker "chahîd"[3] (şehit) terimiyle adlandırılmıştır.

Bu öğretisel noktayı hatırlamış olmakla beraber Kardinal Mercier yine de bir "ama" koyar:

> Ülkesinin şerefini savunmak ve çiğnenmiş olan Adaletin intikamını almak için bilinçli olarak kendi canını feda eden cesur bir adamın ebedî selameti hakkında ne düşündüğümü soracak olursanız; hiç kuşkusuz, İsa'nın askeri kahraman olarak taçlandırdığı ve ölümün Hristiyanlarca

3 Kur'an Arapçasındaki karşılığı, aynı zamanda hem şahit hem de şehit anlamlar için kullanılan "şahid" sözcüğüdür [ç.n].

> kabul edilmiş hâlinin askere ruhunun selametini garanti ettiği, şeklinde cevaplamakta tereddüt etmem. Kardeşlerini kurtarmak, ülkesinin ocaklarını ve mihraplarını korumak için ölen asker, aşkın en yüksek şeklini ifa eder... Onlar için, seçilmişlerin alınlarını çevreleyen ölümsüz tacı beklemekte haklıyızdır. Böyleleri için, kusursuz bir aşk eyleminin erdemi, tek başına, günahlarla dolu bir yaşamı temize çıkarır. Bu, bir günahkârı anında bir aziz yapar. (alıntılayan Kantorowicz, s. 472).

Birkaç ay sonra, Kardinal Billot, açık ve kesin bir şekilde şu itirazı dile getirir: "Vatanın adaleti uğruna bilinçli şekilde ölme mutlak gerçeğinin 'kurtuluşu garantilemek için yeterli olduğunu' söylemek, Tanrı'nın yerine Vatanı koymak, Tanrı'nın, günahın ve ilahi bağışlayıcılığın ne olduğunu unutmak demektir" (alıntılayan Kantorowicz, s. 473).

Kantorowicz'in makalesindeki bu girişi okurken, geçen yüzyılın başında bu iki kardinal arasında oluşan fikir ayrılığının, Müslüman ilahiyatçılar arasındaki, "intihar saldırıları"nı gerçekleştirenlerin "chahîd" (şehit) adı altında düşünülüp düşünülemeyeceği sorusuna ilişkin bugün hâlen süregelen tartışmalara bazı yönlerden benziyor olduğunu görmek beni etkilemişti. Bu *tartışmanın* önemi üzerinde durmak yararsızdır; çünkü mesele, genel düzeyde "kendini-ötekini-öldürme"nin, bir adalet savaşı eylemi olarak, dinî-yasal ve manevi gerekçeleri ile ilgiliyken, bireysel düzeyde durumun sonuçlarıyla, cennet ya da cehennemle, ilgilidir.

Kardinal Mercier ve Billot olayındaki tartışma, hâlihazırda, Batı'da ortaya çıkacak (Kantorowicz tarafından açıklanacağı gibi) ve kutsal savaştan sekülerleşmeye geçişle sonuçlanacak olan tüm hareketi içermektedir. Aslında, Kardinal Mercier'in pozisyonu Kilise'den Vatan'a geçişten, ve biri için ölmüş olan askere, öteki için ölmüş olanla aynı değer ve statüyü, yani günahlarını bağışlamayla beraber, kendisine kurtuluş ve azizliği getiren şehit statüsü ünvanını vermekten ibarettir. Kardinal Billot için, Vatan bir "adalet meselesi" olsa dahi, bunun uğruna ölen askerin selametini garanti etmek için yeterli değildir, ve Billot, Tanrı'nın yerine Vatan'ı koymayı reddeder.

Ancak, gerçeği söylemek gerekirse, bu ikame, sekülerleşme sürecindeki tek önemli an değildir. Kardinal Mercier, "ülkesinin onurunu savunmak ve

çiğnenmiş olan Adaletin intikamını almak için bilinçli olarak kendi canını feda eden [asker]..." (s. 472) diye yazdığında, değişimden önceki dinî dilde olmayan bir gösteren öne sürmüş oldu. Bu gösteren, hem "uğruna" ölmenin hem de adaletin anlamlarını yıkan, metinde büyük harfle yazılmış olan "Adalet"tir. Oysa, Hristiyan teolojisinde, Hristiyanlık adına bir savaşa girmiş olan asker -Haçlı Seferleri'nde olduğu gibi- savaşa "Tanrı'nın ve kardeşlerinin aşkı uğruna," Caritas'ın değerlerini taşıyan bir aşk uğruna, gider. Savaşı ve ölümü kutsayan ve haklı çıkaran adalet değil hayırseverliktir. "Tanrı'mın ve kardeşimin aşkı uğruna ölmeye gidiyorum" –bu, Kilise'ye göre Hristiyan askerinin içsel parolasıdır.

Gerçekten de, Kantorowicz bu metinde, Kilise'den Devlet'e geçiş ile, Batı aleminin "kutsallık olarak adalet"ten "adalet olarak adalet"e doğru ilerlemeyi başardığını göstermiştir. Bu geçiş, kralın bizzat kendisi aziz ve adaletin taşıyıcısı hâline geldiği zaman başlar. O andan itibaren, halkının adalet uğruna çektiği ölüm ızdırabı, hükümdar ve onun krallığı namına çekilmiştir. Böylece, cennetin krallığı, dünyevi krallık, yani toprak ile yer değiştirmiştir. Ve Kantorowicz'in belirttiği gibi, Jeanne d'Arc'ın, "Kutsal Fransa krallığına karşı her kim savaş açarsa, Kral İsa'ya karşı da savaş açmış olur," (s. 484) haykırışında, Kilise'den Devlet'e zaten geçmiş oluyoruz. Ancak bu hareketin çok daha önemli bir unsuru vardır ki o da: Tanrı'nın Vatan'la ve kutsallığın adaletle yer değiştirmesinin ortaya çıkmasıyla aynı anda, aynı duygusal değerlerin ve "manevi duygular"ın bir "aktarım"ı da (ve bu yazarın kelimesidir) ortaya çıkar (s. 491, 487). Bu "manevi duygular" ifadesi beni oldukça uzun bir zamandır alıkoymakta.

Bu "manevi duygular" neye işaret etmektedir? Bu, yazarımıza göre -ve burada Kantorowicz'in birkaç yıl sonra yayınlanan tumturaklı kitabı *Kralın İki Bedeni*'nin (*The King's Two Bodies*) (1957) tezine yaklaşıyoruz- kendisinin "korporatizm" dediği kavramda yatar. Yani, aktarılan şey bedendir. İsa'nın gizemli, işkence görmüş ve kurban edilmiş, ölümün ızdırabını bilen bedeni olarak Kilise'den, hükümdarın bedeni yoluyla Devlet'in bedenine doğru ilerliyoruz. Devlet'in nasıl da *politik beden* hâline geldiğini, ya da isterseniz, Devlet'in bedeninin yalnızca laikleştirilmiş bir *Corpus Christi* (İsa'nın Bedeni)

olduğunu bize birkaç örnek üzerinden gösterir. "Vatan için ölüm şimdi tamamen dinî bakış açısı içinde gösterilmekte; ve kilisenin *gizemli bedeninden* (*corpus mysticum*) aşağı kalır yanı olmayan devletin *gizemli bedeni* uğruna bir feda etme gibi gözükmektedir" (s. 487) şeklinde alıntıladım. Bundan hemen sonra da, "Hümanizm kendi etkilerine sahiptir, fakat vatan uğruna ölümün yarı-dinî yönleri, açık bir biçimde, güçleri artık devletin seküler *gizemli bedeni*nin hizmetinde etkinleştirilmiş olan Hristiyan inancından türemiştir" (s. 487-88) diye ekler.

Başka bir deyişle, kutsallıktan adalete olan bu harekette, değişmemiş olan şey; insan topluluğunun bedenini oluşturmak için, işkence edilmiş bir bedene, birisinin (ya da Bir'in) kurban edilmiş bedenine, uğruna ölenlerin bedenlerine duyulan ihtiyaçtır. Manevi duyguların aktarımının bulunduğu yer burasıdır. Adil kişi kutsallıktan adalete doğru hareket edebilir; yine de ölüme veya, daha iyi anlatmak gerekirse, "uğruna ölme"ye (pro...mori) takılı kalır. "Kendimiz için ölürüm," "Senin için ölürüm," "Öteki için ölürüm," "Öteki benim için ölür" –mümkün olan tüm varyasyonların ötesinde, bu, halkın temelindeki manevi duygunun ve onun paylaşılmasının formülüdür. Ölüm, paylaşmanın mutlak sınırı olduğundan, burada imkânsızın aykırılığıyla karşılaşıyoruz. Birisinin ölümünü, bir başkasının ölümünün yerine koymak imkânsızdır. Öteki, benim için ölerek, en fazla sadece benim ölümümü öteler, ya da tam tersi. Bana has olan, genel olarak "bana dair/bana ait olan" (*mine-ness*), bu sınırdan oluşur. Dahası, Freudcu bakış açısı şudur: Ölüm dürtüsü yalnızca yıkıcı değil, aynı zamanda sahiplenicidir. *Savaş ve Ölüm Zamanları Üzerine Düşünceler* (1915) isimli makalesinde, Freud'un alıntıladığı Uhland'ın popüler şiiri hatırımıza gelir: "Bir yoldaşım vardı [...] Bir mermi bize doğru fırladı, / Bu senin için mi yoksa benim için mi?" (s. 291). "Sen" ya da "ben," bu ölümün attığı zardır, onun gerçekliğidir ayıran, oysa "senin için ben" ve "benim için sen" aşktır, "biz"in topluluğu ve fedakârlığıdır, kendiliğin libidinal bir yükseltiminin fantezisidir. Bu, topluluğun hiper-paradoksu olabilir: paylaşmanın mutlak sınırı olarak ölüm paylaşmanın yeri hâline gelir. Manevi duygu paylaşılamayanı paylaştığımız şey olabilir. Psikanalitik bir bakış açısından bu ne anlama gelir? Basitçe söylemek gerekirse, yaşamımızın

merkezine ölü bir kişiyi koyarız. Freudcu mitte bu, "ölü baba" denilen, sembolik özdeşleşmelerin kaynağıdır.

Kantorowicz'in bu çarpıcı metnini okurken çıkardığım sonuçlar bana, bu savaşı açanlar ve destekleyenler için bir "adalet" savaşı eylemi olarak "kendini-ötekini-öldürme" gibi zor bir konuda ilerlememde oldukça yardımcı oldu. Önceki gelişmeleri kısa ve öz olarak özetlemek için, Batı'da meydana gelen tarihî mutasyonun, halkın koruyucu kurumlarındaki ve dildeki "adalet"in ne olduğuna ilişkin olarak çifte bir değişikliğe karşılık geldiğini söyleyebilirim: aynı korporatist manevi duyguların aktarımıyla beraber, Kilise için Vatan ve kutsallık için adalet. Diğer bir deyişle, aynı gösteren, tek bedenin aynı dinî etkilerini herkes için taşırken yeni gösterilenlere gönderme yapar. Böyle bir değişikliğin Birinci ve İkinci Dünya Savaşları'nda Avrupa'ya neye mal olduğunu biliyoruz.

Müslüman dünyasındaki "kendini-ötekini-öldürme" adaylarının vasiyetlerini incelediğimde, öncelikle, söylemlerinde eylemlerini haklı çıkaran, Vatan ile dini, kutsallık ile adaleti bir araya getiren gerekçeleri -öyle ki eylemden sonra bu kişilerin aileleri aynı terimlerle onların bıraktığı yerden devam edebiliyorlardı-, gördüğümde çok şaşırmıştım. Bu bir araya getiriş teolojik geleneğin kendi içinde, "jihad" (cihat) kelimesi ile tanımlanan "kutsal savaş"tan anlaşılan şeyi altüst etse de, nihai değişim başka bir yerlerde yatıyor.

1980'lere kadar, *jihad* ile ilgili lügat iki temel terimi kapsıyordu: "jihad" ile aynı kökten olan ve "savaşçı" anlamına gelen "mujâhid" ile "şehit"e karşılık gelen "chahîd." Kur'an'ın ve dinsel ayinlerin dili olan Arapçanın, genel hatlarıyla, kelime oluşturmak için, sesli harfler ile çekimlenen sessiz harf köküne dayandığını hatırlatmama izin verin. Altı sesli harf ve üç ya da dört sessiz harf ile -dil kullanımı ve sözdizimsel biçimler belirli bir zamanda neyin kabul edilebilir veya edilemez olduğunu belirlediğinden, tamamından yararlanılmasa da- yüzlerce potansiyel kombinasyon elimizin altındadır. Örneğin "j.h.d." köküyle, diğer mümkün kelimelerin yanı sıra, "juhd" (gayret),

"*jîhâd*" (kutsal savaş), ve hatta "m*ujâhid*" (yapan kişiye işaret eden *mu* öneki dolayısıyla, savaşçı) kelimelerini oluşturabiliriz. Genellikle, dilin işleyişi için kullanılan imge, sessiz harfler tarafından biçimlendirilen ve sesli harfler tarafından canlandırılan bir gövdeden meydana gelir. Bu analizin geri kalanının anlaşılabilmesi, özellikle de, savaş ve ölümün söylemini bozacak olan yeni bir gösterenin doğabilmesi için bu mülahazalar önemlidir.

"Mujâhid," savaşçı kelimesinin kütüğü/düzeni içinde olan bir savaşan, kutsal amacın hizmetinde olan bir asker demek iken, tam çevirisi "şehit" olan "chahîd" ise başka bir kütüğe/düzene aittir. "Chahîd," gözlemin aslına, yani o anda olmaya ve bir şeye şahit olmaya atıfta bulunan "ch.h.d" kökünden gelir. Bu kök "ch*âhid*" (şahit), "*ma*chh*ad*" (sahne, görülecek şey), "*mu*ch*âhid*" (seyirci), "ch*ahâda*" (tanıklık ve kanıtlama), yanı sıra "ch*ahîd*" (şehit) kelimelerini üretir. Tanıklığa dayalı olgu konuşmanın veya fedakârlığın yolunu tutabilirmiş gibi görünüyor. Fakat doğruya tanıklık etmenin bu kurbanlaştırma potansiyeli, tek başına, daha önce değindiğim "intihar saldırıları"na başvurmayı anlaşılır kılmaz. Dinî Latinceden ödünç alınmış olan "martyr" (şehit) terimi, "şahit" anlamına gelen Yunanca "marturos" kelimesinden geldiğinden Grek-Latin bağlamında da aynı bağlantıyı bulabiliriz. Dolayısıyla, Hristiyan yazarlar için şehit, "kendisini feda ederek hakikâti kanıtlayan kimse" ("marytr," 1995, s. 1198) demektir. Bu sebeple, bu düzeyde, İslam'a özgü bir şey yoktur.

Kur'an metninde, "chahîd," savaş alanında ölen ve bu nedenle olağanüstü bir statü bahşedilen Müslüman'ı tanımlar. Bundan bazı surelerde bahsedilmiştir; en aşikâr olanı şudur: "Allah yolunda savaşırken öldürülenlerin ölü olduğuna inanma; onların taksiratı Allah tarafından affedilir, ve sonsuza kadar ikamet edecekleri yer, su akan derelerle dolu bahçeler olacaktır" (3:135-6).[4] Başka bir deyişle, "chahîd" yalnızca görünürde ölüdür; tıpkı dünyevi besin gibi olan ama cennete ait besinlerle hayatta kalacaktır. Kur'an'da şöyle söyleyen tuhaf bir pasaj vardır: "Sakın Allah yolunda öldürülenlerin ölü olduğunu söyleme, sen farkında olmasan da, onlar aslında yaşayan kişilerdir" (2:154).

4 Al-Qur'ān: A Contemporary Translation by Ahmed Ali. (1993). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Belli bir bağlamda, şehit, ölümün temsilinin yokluğunun bilinçdışındaki alanıdır. Her birimizin içindeki ölümsüzü, ve hatta hiçbir zaman ölmeyen çocuğu temsil eder.

İslami söylemdeki "mujâhid" ve "chahîd" terimlerinin 1980'lere kadar kesişmedikleri açıktır. "Mujâhid" ille de bir şehit değildir, ve şehit ("chahîd") ille de bir savaşçı ("mujâhid") değildir. "Mujâhid," savaşa giderken şüphesiz ki kendini feda etmeye hazırdır. Eğer öldürülürse "chahîd" (şehit) olur, ancak amaçlanan hedef şehit olmak değildir; o, savaşmak ve hayatta kalmak ister. Öte yandan, "ch.h.d" fiili yalnızca pasif formda çekilebilmektedir ki bu da onu bilinmeyenle [*'ustushhida*] ilişkili hâle getirir. Kasıtlı yapılan hiçbir eylem, kazara ve öngörülemez olan "chahîd"e karşılık gelmez. Bu yüzdendir ki "chahîd" terimi, savaşın dışında kazara ölen kimseler, özellikle gençse ve de bilhassa çocuksa, için kullanılabilir. Kısacası, eğer "mujâhid" aktifse, "chahîd" pasiftir.

Ancak, aşağı yukarı 1980'lerin ortalarında, önemli bir olay gerçekleşti; Arapça dilindeki söylem düzeyinde, ne politik sosyolojinin ne de alışılagelmiş analizlerin dikkate aldığı bir olay –ve bunun fark edilebilmesi için analitik bir kulağa ihtiyaç olduğunu söyleyebilirim: Bu daha önce var olmayan ve İslam tarihinin on dört yüzyılı boyunca, hiçbir geçerliliği olmayan yeni bir kelimenin keşfidir. Yukarıda tanımladığım Arapça dilinin olasılıkları ile elbette ki tutarlı olan yeni bir kelimenin yaratımıyla ilgileniyoruz, fakat bu kelime şimdiye kadar dilin içinde kullanıldığı duyulmamış bir kelimedir. "Ch.h.d" köküne dayanarak, "*isti*chhâdî" terimi yaratılacaktır; bu öyle bir şekilde oluşturulmuş bir kelimedir ki, dilin temel kaideleri içinde "bir şey için acil talep" anlamına karşılık gelir. Bu, "intihar saldırılarını uygulamak için atanacak" kişinin dayandırıldığı esasa dair bir meseledir. Başka bir deyişle, bu isim ile keşfedilmiş olan şey "şehitlik için aday/şehitliği talep eden"dir [*la demandeur de martyre*]. Burada, "chahîd" kelimesinin tüm anlamını, kazara kendi kaderinin acısını çeken pasif özneden, aynı anda hem öldürmek hem de öldürülmek isteği doğrultusunda ölüm arayışındaki, bir faile dönüştüren tarihî bir dönüm noktası vardır.

Terör uzmanlarının böyle bir keşfi neden dikkate alamadıklarını ya da

bundan sadece laf arasında ikincil bir gerçeklik olarak bahsettiklerini anlayabiliyoruz. "Talep" kavramı, psikanalizde ona verdiğimiz yer ile aynı öneme sahip değildir; yani, Öteki'nin dayanağı özne üzerinden kendisini inşa etmesidir, bu da talep aracılığıyla olur. Söylem dünyasında ve Arapçada, şehitlik için acil talebi olası hâle getirerek, bazı öznelerin kendilerini yönlendireceği etkili/öldürücü bir söylevin "niş"i açılmış oldu. Fakat, bu "niş"i kim açtı? Gerçekten çekici hâle nasıl geldi? "Kamikaze" veya "intihar saldırıları" gibi kelimeler, sahip oldukları tüm dehşete rağmen, dildeki bu olguyu, Öteki'nin arzusunun, öznenin diğerlerini öldürürken kendini de öldürdüğünü görme arzusu olarak kendini ortaya koyması yoluyla, örtbas etmiştir. Bana kalırsa bu, belirli bir anda şehit olma için oluşan talebin nasıl da bir veba gibi yayıldığını ve şehit adaylarının her yerde, hatta cephe, savaş ya da zulüm durumlarının olmadığı yerlerde bile, ortaya çıkabileceğini açıklar.

İslam'ın adıyla yapıldığı iddia edilen "kamikaze" denilen saldırıların ilkinin, 1983'te İsrail'in güney Lübnan'ı işgali sırasında Hizbullah ile ortaya çıktığını biliyoruz. "Kamikaze" kelimesi, 30 Mayıs 1972'de, Tel Aviv'deki Lod Havalimanı'nda Japon Kızıl Ordusu'nun üyeleri tarafından gerçekleştirilen katliama istinaden ortaya çıkmıştır. Üç teröristten ikisi el bombasıyla kendini öldürmüştür. Bu eylemin Hizbullah'a ilham verdiği düşünülebilir. Aynı zamanda, yine de, kelime ve öz-yıkıcı/yıkıcı eylem en önemli gerçeği örtmüştür ki bu olmadan bu olgunun yayılmasını kavrayamayız; yani Hizbullah'ın, yalnızca, tüm Orta Doğu'ya yayılacak bir tekniği kullanarak korkunç canlı bombaların hazırlandığı bir laboratuvar olmayıp, aynı zamanda burada tanımladığım şeytani söylemsel makinenin keşfedildiği ideolojik bir laboratuvar olmasıdır.

Bu keşfi neyin güdülediğini kavrayabilmek için, Hizbullah'ın oluşumuyla ilgili birkaç tarihî olguyu sunmalıyız. Hizbullah -Arapçada "Allah'ın partisi[5]" demektir- Haziran 1982'de kurulmuştur, ve askerî kolu da olan, Lübnanlı Şii bir politik ve dinî harekettir. İsrail'in Lübnan'ı istilasına tepki olarak yaratılmıştır. Şiiler, geleneksel çoğunluğu temsil eden Sünnilerin aksine İslam'ın

5 Hizbullah kelimesindeki "hizb," Arapçada cemaat, topluluk, taraftar, bir kimsenin özel askeri gibi anlamlara gelmektedir [ç.n].

azınlık kolu olmakla birlikte, Müslümanların yüzde onbeş ila yirmisini teşkil etmektedirler.

Bu çelişki, İslam'ın başlangıcındaki önemli bir tarihî gerçekle örtüşür. Bu, kurucunun yerini kimin alacağı üzerine ortaya çıkan kanlı bir iç savaşın sonucudur. Muhammed'in ölümünden sonra, bir grup Müslüman egemenlik ve gücün Muhammed'in ailesinde kalması gerektiğini düşündü. Bu mirası devralması gerekenlerin ilki peygamberin kuzeni ve aynı zamanda da kızının kocası olan, damadı Ali'dir. Başka bir grup Müslüman, buna dair talimat veren bir vasiyet olmadığı sürece, halefin Müslümanlarca düzenlenen bir müzakere ile karar verilmesi gerektiğine ve bu kişinin ille de peygamberin soyundan gelmesinin gerekli olmadığına inanıyordu. Bu anlaşmazlık, Ali'ye yapılan suikast ve oğlu Hüseyin'e yapılan işkence ile sonuçlanan bir iç savaşa yol açmıştır. İşkence derken, Hüseyin'in, yani peygamberin torununun bedeninin parçalarına ayrılmış olduğu gerçeğini kastediyorum. Bana öyle geliyor ki, Hüseyin'in bedeninin parçalara ayrılması, Şii İslam tarihinde alacağı yeri de göz önünde bulundurarak, "kamikazelerin" bedenlerinin patlamasına hiç de yabancı değildir. Hüseyin'in bedeni, gerçekten, düşmanları tarafından paramparça edilmiş ve etrafa saçılmıştır.

Hüseyin'e yapılan işkence, Şiiliğin temeli olan birincil kurban sahnesini oluşturur. Bu olay, İslam'ın her türlü geleneğinde anlatılan hikâyelere sebebiyet verdiği gibi, bu işkencenin anısına ve tövbe etmenin bir simgesi olarak, takipçilerinden miras kalan yoğun suçluluk duygularını gösterme ve kanıtlama şekli olarak, inananların kendilerini kırbaçlayarak kendilerine acı çektirdikleri eylemlerin gerçekleştiği, etkileyici dinî merasimleri meydana getirmiştir.

İşkence kadar işkencenin hikâyesinin bizatihi kendisine yol açan anlatı, İran Devrimi'ne kadar, Şiilikte, önemli bir yorumlayıcı tutarlılık oluşturuyordu. 1979'a kadar, yani on dört yüzyıl boyunca, bu anlatı hemen hemen aynı kalmıştır. Genel hatlarıyla, başlıca bileşenleri şunlardır: Hüseyin, peygamberin soyuna geri dönmesi gerektiği farz edilen, hükümranlığını geri almak için verdiği savaşta, Bağdat'tan 170 kilometre uzaklıkta bulunan, dönemin önemli bir şehri olan Kûfe'nin sakinlerinden kendisinin müttefikleri oldukları yönünde güvence almıştır. Onlarla buluşmak için, birkaç destekçisiyle beraber

ayrıldığı sırada, sayıca onlardan fazlasıyla üstün olan düşmanlarıyla karşılaşmalarının sonucunda vahşi ve adil olmayan bir çarpışma meydana gelmiştir. Şehrin sakinleri, söz verdikleri gibi, Hüseyin'in yardımına gelmemişlerdir. Hüseyin katledilmiştir. Şiiliğin sembolik özü; bu zulümden ve Şiilerin hâlen daha, bu suçun soyundan gelen ve mirasçısı olarak gördüğü Kûfe şehri sakinlerinin utanç verici firarından oluşmaktadır. Onu direkt olarak öldürmemişler, ancak firar ederek cinayetine katkıda bulunmuşlardır.

Hüseyin'in katlinden sonra, Kûfe halkı, "tövbe şavaşları" denilen, isminden de anlaşılacağı gibi, intikam ve kefaret savaşlarıyla karşılık vermişlerdir. Bunların hepsini, Şiiliğin ritüelleri ile tinselliğinde ve Kerbela Savaşı anma törenlerinde bulabiliriz. Dolayısıyla bu inanç, babası öldürülmüş bir evladın kendisinin de öldürülmesine değindiğinden, bazı yönlerden Hristiyanlıkta gördüğümüze benzerlik göstererek, haklı olarak belirgin bir kederle damgalanmıştır. Bu yüzden Şiiliğin bağrında bütün bir şehitler şeceresi vardır, dahası, Hüseyin'in soyundan gelenlerin çoğu trajik bir kaderi bilecekleri için bunu devam ettireceklerdir. Ancak, şehitlikle ilgili yerleşik geleneklerde baskın bir yer kaplayacak olan kişi, "şehitlerin prensi" olarak da adlandırılacağından, Hüseyin'dir. Hüseyin'in fedakârlığı babasınınkini gölgede bırakacaktır; bu da argümanımın geri kalanında önemli bir konu olmaya devam edecektir.

İran Devrimi'ne kadar Hüseyin'in kendini feda ediş hikâyesi, az önce betimlediğim gibidir: Hüseyin bir savaşçıdır ("mujâhid") ve Kerbela'da düşmanları tarafından öldürülerek şehit ("chahîd") olmuştur, şeklindeki klasik şema tarafından düzenlenmiştir. Vefalılar, suçlular topluluğu olarak bu zulmün anısı etrafında toplanırlar. Hüseyin'in şehitliği eşsiz olarak görülmektedir. Ancak İran Devrimi ile beraber, yeni bir Şii devrimci figür ortaya çıkar ve bununla beraber Hüseyin'e yapılan işkence sahnesine dair yeni bir anlam doğar. Bu anlam kararlı bir değişime yol açacaktır ki bu değişimin sonuçlarından biri "intihar saldırıları"nın söylemsel "niş"ini açmasıdır. Bu, Humeyni'ye yakın olan, Ali Şeriati (1933-1977) isimli İranlı bir entelektüel tarafından önerilen bir yoruma dayalıdır. Burada, İslam ve Marksizm arasındaki karşılaşmanın kuramsallaştırılmasında oldukça önemli bir rolü olan bir düşünürle (Frantz Fanon'un çevirmeniydi; Sorbonne'dan sosyoloji dokto-

rasına sahipti; ve öyle sözü geçen biriydi ki Şah'ın gizli servisinin suikastine uğramıştı) ilgilenmekteyiz. Kendisinin "kızıl Şiilik" dediği (şehitlerin kanı ve proleter devrimin amblemi gibi kırmızı) kavramın yaratıcısıdır. Hüseyin'in kendini feda ediş sahnesinin, Ali Şeriati'nin önereceği yeni yorumu aşağıdaki noktalarla bağlantılıdır:

1. Hüseyin, sadece istemediği bir ölümle karşılaşan bir savaşçı ("mujâhid") olmayıp, aksine ne yaptığından gayet emin bir şekilde ölümün üstüne gitmeyi seçmiş biridir. Öleceğini biliyordu ve bu uğurda kendisini mağlup etme kararlılığıyla oradaydı. Bu sebeple, o yalnızca bir "savaşçı-şehit" değil, aynı zamanda bir "şehit-şehit"tir. Bu bağlamda, Hüseyin, "şehitlik için bir aday" ("istishhâdi") idi.
2. Geleneksel yorumun da söylediği gibi, Şiiler, yalnızca Hüseyin'i ölümüne terk etmiş olan Kûfe topluluğunun varisi oldukları için kolektif olarak suçlu değil, aynı zamanda, bireysel ve öznel olarak suçludurlar. Burada, Freud'un dine dair saplantılı nevroz vakasında betimlediği gibi kolektif kendini feda etme nevrozunun *şahsileştirilmesi* gibi bir şeye tanıklık ediyoruz.
3. Bu kişiselleştirme ve şahsileştirme, devrimci Şii öznenin bundan böyle sadece diğerleriyle suçlulukta bütünleşen özne olmayıp, artık Hüseyin'le, şehitliğe duyduğu isteği de taklit ederek, tamamen özdeşleşmesi gerektiğini ima eder. O artık sadece olayı anımsayan topluluğun bir üyesi olmayıp bu olayın bilincini yaşatan bir üyedir. Başka bir deyişle, Hüseyin'in kendini feda edişinin anılmasıyla değil bunun yeniden üretilmesiyle uğraşmaktayız. Bu hatırlanmıyor, ancak tekrar ediliyor. Özne bunu, âdeta Hüseyin'miş gibi, kendisi için tekrarlamak durumundadır.

Hizbullah, Ali Şeriati'nin bu kendini feda etme sahnesinin yeni yorumundan faydalanmıştır. Böylece bu, sadece "intihar saldırıları" uygulamasını keşfeden ve muhtemelen bazı üyelerini "kendini-ötekini-öldürme"ye koşullamış olan bir teşkilata dair bir mesele olmayıp, aynı zamanda ve her şeyden önemlisi,

birincil feda etme sahnesinin tuzak kapısını yeniden açmak için işe koyulan yeni bir gösteren temsilini içinde barındıran bir laboratuvar olmaya dair bir meseledir. Kim, Şii öznenin Hüseyin'le olan ilişkisini bir amaç olarak değiştiren bu modifikasyonun müthiş anlamını görmekten acizdir? Hüseyin artık ulaşılamaz olmadığından, bundan böyle bir amaç hâline gelmesi gerekir. Hüseyin, gönüllü olarak ölme yoluyla ona katılınmasını teşvik eden yer hâline gelir. Amaç, "ben"in kendisini O'nun içine katmaya çağırır, ki bu da kendini feda etmeye götürür. Saldırı için her aday, Hüseyin'in parçalara ayrılmış bedenini kendi bedeninden doğurur, ve yalnızca imanın şehidi olarak değil, aynı zamanda bir devrimci olarak bunu yapar. Bundan sonrasında, işkence edilmiş bedenin manevi duygusu Allah ile devrim arasında dolaşır ve saldırı için aday, gizemli bedenin (*corpus mysticum*) dolaşımını birinden bir diğerine cisimleştirir.

Burada şu varsayımı öneriyorum: yeni gösteren "istichhâdî" yoluyla, topluluğu kuran mutlak feda edişi kendi üstüne alan Hüseyin, bu kültürde artık ölü babanın koruyucu işlevinin güvencesini vermez. Hatta diyebiliriz ki, artık aracılık etmez (aracılık etmek, şeyi dolaysız hâle getirmek anlamına gelmektedir) ya da, Lacancı bir deyişle, İdeal Baba'yla yüzleşmeyi başlatan "Öteki'nin üzerini çizmez." Hatırlatırım ki, psikanalizde ölü Baba ulaşılmaz bir başlangıç noktası, gözdağı veren, zalim, perseküte eden, feda etmeyi talep eden bir figür olan İdeal Baba'nın taleplerini yumuşatan semboliğin dayanak noktasıdır. Burada, Freud'un "kültürel süperego" olarak adlandırdığı kavramda bir modifikasyon ile karşılaşıyoruz. Bu kavram yetersiz şekilde ele alınmıştır fakat bilhassa da, bu bedenini topluluğa verme zorunluluğunun öyle baskılayıcı hâle geldiği, ki sanki kurucu nitelikteki şiddet anında sembolik ikame ile sunulan blokaj artık etkili değilmişçesine, feda eden ve edilmiş olanın sonu gelmez bir kan dökme içinde birbirine karıştığı bu değişim süreçleri üzerine düşünebilmek için tekrar gözden geçirmeye değer bir kavramdır.

O zaman bundan sonra, gösterenin bu yeni düzeninde, *arabulucu* (châfi') denilen kişinin rolü şehit adayına veriliyor. Bu isme, bu saldırıları hayata geçirenlerin vasiyetnamelerinde ve (öncelikle) annelerine, babalarına, kardeşlerine hitaben "senin için aracılık etmek üzere ayrılıyorum" demelerinde

rastlıyoruz. Benzer şekilde, ailelerin söylemlerinde evlat, arabulucu ünvanını alıyor. Dahası, Hizbullah yetkilileri, bir adayın şehit olmasına yetki verebilmek için bunu bir kriter hâline getiriyor. Hizbullah'ın başı, Seyyid[6] Hasan Nasrallah (oğullarından biri de kendini feda edenlerden) bir aday ile karşılaşma üzerine şunları söylüyor: "Ondan tek bir şey istedim -ki aslında bu, adayın sahada şehitlik mertebesine ulaşabilmesi için empoze ettiğim tek koşuldur- başkalarıyla kendi aracılığının varlığını sürdürmek."

Öyleyse, bu arabuluculuk nedir? (Châfi') terimi, "af" ve "bağışlama" anlamına gelen Arapça bir kökten gelmektedir. Arabulucu ünvanı, aracı kutsal bir insan olduğu zaman, bir hükümdar veya Tanrı huzurunda, başkası için af dilemek için araya giren kişiye verilmektedir. Bu, böylece, öznenin vereceği hesapların ve suçluluğunun yükünü azaltan ve yaptırımlarını bertaraf eden bir üçüncünün işlevidir. Eğer huzuruna çıktığı kişi, misilleme yapabilecek tehditkâr bir figür değilse, ve eğer bu genç adamlar, İdeal Baba'nın teröründen kaçmak için kendilerini ölüme gönderen evlatlar değillerse, bu "şehitlik için aday" olan kimseyi bir arabulucuya dönüştüremez.

Böylece, İslam'ın şimdiki durumunda, bir zamanlar Batı'da olduğu gibi, savaş ve ölüme ilişkin tarihî dönüşüm, söylem dünyasında ortaya çıkacak olan gösterenin yeni düzenleri olmadan kavranamayacak olan amaçların mütekabil bir modifikasyonudur. Bir terimden diğerine geçiş, asırlık bir sistem içinde bir kelimenin doğması, öldürmenin farklı biçimlerine eşlik eder. Vatan *uğruna*, Allah *uğruna*, devrim *uğruna* ölmek; insanlar elbetteki ne kelimeler için ölüyorlar ne de onlarsız, başka bir deyişle, Fransızcada "pour" ve Latincede "pro" ilgeci ile doğru olarak temsil edilen, nedenden "önce" gelen şey olmadan ölemiyorlar. Nedenden önce gelen şey ölümü yönlendirmek ister, onun için bir anlam yörüngesinin izini sürer; ona bir mekân, bir hedef, bir yer verir. Uzun lafın kısası, ölüme işaret etmek ister, bu da ona isim verme anlamına gelir. Bu ismin uğruna, sanki en kötüsü bir hiç uğruna ölmekmiş gibi, öldürür, kendilerini öldürür, ve birbirlerini öldürürler.

İngilizceden çeviren: Renan Kahyaoğlu Öztop

6 "Seyyid" kelimesi İslam'da, Muhammed'in soyundan gelenlere atıfta bulunmak için kullanılmaktadır [ç.n].

Kaynakça

Freud, S. (1915). Thoughts for the times on war and death. J. Strachey (Haz. ve Çev.). *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Cilt 14)* içinde, (s. 273-300). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Kantorowicz, E. H. (1951). Pro patria mori in medieval political thought. *The American Historical Review, 56 (3),* 472-492.

Kantorowicz, E. H. (1957). *The king's two bodies: A study in medieval political theology.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Khosrokhavar, F. (2002). *Les nouveax martyrs d'Allah.* Paris: Flammarion.

Marytr (1995). *Le Robert: Dictionnaire historique de la langue française* (2. baskı) içinde. Paris: Dictionnaire Le Robert.

Psikoza Farklı Bir Yaklaşım Mümkün mü?

Kolekt(a)[1]

Evet mümkün!
Ama nasıl bir yaklaşım?

Hiç kuşkusuz psikozun sebebi, seyri ve tedavisi konusunda indirgemeci, dolaysız ve genel bir açıklama duymak rahatlatıcı olurdu. Ancak sadece görünürdeki semptomlara ve bireyin doğrudan beyanlarına odaklanan, bunları ağızdan çıktığı gibi bire bir veri alan yüzeysel yaklaşımlar psikozun sebebini açıklayamıyor ve bu yaklaşımı temel alarak psikoza çare arayan gözler de başarılı bir tedavi sunamıyor. Tatmin edici bir tedavinin yokluğu, psikozla ilişkili tanıların hasta ve ailesi üzerinde yarattığı umutsuzluk ve moral bozukluğu, psikotiklerle yürütülecek psikanalitik çalışmanın gerekliliğini bir kez daha ortaya koyuyor. Onların -yani, hem psikotik öznelerin hem de ailelerinin- her şeyden önce kendilerini dinleyecek bir çift kulağa ihtiyaçları var; ama bütün dünyada buldukları ise doktorlarla gitgide kısalan görüşme süreleri ve avuç dolusu ilaçtır. Ve genelde karşılarındaki doktor ya da görüşmeci sadece önündeki semptom listesini gözden geçirmekle ve hastada bunların olup olmadığını sormakla meşgul oluyor. Ülkemizde de durum bundan fark-

1 Bu yazı *Kolekt(a)* klinik psikanaliz okuma ve çalışma grubunun bir dönem boyunca yürüttüğü ortak çalışmaların ve tartışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu grubun çalışmalarına, toplantılara gelerek, metnin oluşturulmasına önayak olarak, metni düzeltip eleştirilerini sunarak katkıda bulunan Ardıl Bayram Şahin, Aylin Ülkümen, Ayşegül Erdem, Dicle Gençer, Doğukan Şayan, Eylem Almaz, Fatma Girgin, Gökhan Can, Oğuzhan Nacak, Şehnaz Layıkel, Tuğçe Işıyel ve Uğur Çıkrıkçılı'ya teşekkür ediyoruz. [Özgür Öğütcen]

lı değil, yani ilaç tedavisinin yanı sıra sosyal ortamın düzenlenmesini ya da psikanalitik terapötik yaklaşımları öneren kısıtlı sayıda çalışma mevcut. Psikozlarla psikanalitik çalışmanın ilaç tedavisinin alternatifi olmadığını açıkça söylemek gerekiyor ama tersini de kabul etmiyoruz, yani ilaç tedavisi her şeyi ortadan kaldırıp muhteşem bir "kür" yaratan sihirli formüller sunmuyor. Bunu görmek için ilaç alan hastaların ne kadarının ne kadar süre sonra ve kaç kere hastaneye yatmak zorunda kaldığını gözden geçirmek yeterli. İlaçları -aynı hastane yatışı ya da diğer sosyal düzenlemeler gibi- psikozlarla psikanalitik çalışmanın bir yardımcısı olarak görüyoruz; eğer bu görüşü "aşırı radikal" bulanlar olursa, onlar tam tersini de -yani psikanalitik çalışmanın ilaçların yardımcısı olduğunu- söyleyebilirler, hiç sorun değil. Burada altının çizilmesi gereken konu, bütün dünyada uygulanan, psikotiklerle psikanalitik çalışmanın önemine dikkat çekmektir.

Pratikte bakıldığında, ilaçlar sayesinde, *tetiklenmiş psikoz*larda, semptomlar susturuluyor ancak bu, psikotik birey için uzun vadeli bir iyileşme ya da "kür" sağlamıyor. Aksine, insani boyutu tartışmaya açık elektrokonvulsif tedavi (EKT) uygulaması ve hastaların diğer işlevlerinde bozulmalara (özellikle metabolik ve kardiyovasküler sorunlara; yaşam süresinin yirmi ila yirmi beş yıl kısalmasına) yol açan uzun süreli ilaç tedavileri ek sorunlar oluşturabiliyor.[2] Bu yaklaşımda psikotiklerin, tedavi edenlerin kriterlerine uygun davranışlar göstermesi veya bazı görünür semptomların ortadan kalkması hedefleniyor. Lacancı psikanalitik anlayış açısından bakıldığında ise tedavide amaç, bireyi uyumlu ya da mutlu hâle getirmek veya "normalleştirmek" değil, tamamen kişiselleştirilmiş bir psikanalitik çalışma uygulamak -ama bu

2 Antipsikotik ilaçların uzun vadede yol açtıkları metabolik ve kardiyovasküler sorunlarla ilgili aşağıdaki çalışmalara bakılabilir:

* Goff, D. C., Sullivan, L. M., McEvoy, J. P., Meyer, J. M., Nasrallah, H. A., Daumit, G. L., vd. (2005). A comparison of ten-year cardiac risk estimates in schizophrenia patients from the CATIE study and matched controls. *Schizophrenia Research, 80(1),* 45-53.
* McEvoy, J. P., Meyer, J. M., Goff, D. C., Nasrallah, H. A., Davis, S. M., Sullivan, L., vd. (2005). Prevalence of the metabolic syndrome in patients with schizophrenia: Baseline results from the Clinical Antipsychotic Trials of Intervention Effectiveness (CATIE) schizophrenia trial and comparison with national estimates from NHANES III. *Schizophrenia Research, 80(1),* 19-32.
* Newcomer, J. W. (2007). Metabolic considerations in the use of antipsychotic medications: A review of recent evidence. *Journal of Clinical Psychiatry, 68 (Ek 1),* 20-7.

nevrotiklerle yürütülen analitik çalışmadan oldukça farklıdır ve tam bir "kür"ü hedeflemez- ve psikotik bireyin bir "anlam" inşa etmesini, aynı Schreber gibi, kendisini içinde rahat hissedebileceği bir dünya oluşturmasını sağlamaktır. Bunun kolay olduğunu veya kısa sürdüğünü iddia edemeyiz, ancak kısa sürede sonuç almayı hedefleyen ve psikotik öznelerin bireyselliğini göz önüne almayan genel tedavilerin işlevselliği de kendi içinde tartışmalı bir konu. İlaç tedavilerinin ve psikozla ilgili biyolojik teorilerin kendi iç çelişkilerini, birinin önerdiğini diğerinin kabul etmemesini ve uzun vadede yayınlanan -ama genelde ihmal edilen- olumsuz tedavi sonuçlarını akılda tutmak gerekir. Sonuçta bugüne kadar psikozları açıklayabilen tek ve nihai bir genetik, hormonal, nörotransmitterlerle ilgili, gelişimsel vb. teori ortada yoktur ve muhtemelen, bu böyle olduğu hâlde, genel kanaat sanki belirli ve sabit bir biyolojik belirleyici varmış gibi yapma yönünde olmaya devam edecektir. Örneğin genetikle ilgili, "tek gen-tek etki" hipotezi neredeyse yüz yıl önce ortadan kalkmış olmasına rağmen, popüler medyadan defalarca kez "ruhsal bozukluklar"la ilgili "genler"in keşfedildiğini öğrendik ve öğrenmeye devam edeceğiz gibi görünüyor.[3] Ama bir taraftan da Lacancı teoriyle nörobilimin bulgularını birleştiren güncel çalışmalar ortaya çıkmaya başlamaktadır (Ribolsi, Feyaerts ve Vanheule, 2015; Redmond, 2013; Ansermet ve Magistretti, 2007; Johnston, 2015).

Bu kısa yazıdaki amacımız Lacancı psikoz kuramının ve psikotiklerle yürütülen çalışmalarda kullanılan kavram, müdahale ve pratiklerin tamamını aktarmak değil elbette; hedeflediğimiz şey psikoza farklı bir yaklaşımın mümkün olduğuna dikkat çekmek ve okurlarda buna yönelik bir ilgiyi uyandırabilmektir. Ayrıca psikotik bireylerin kendi deneyimlerini kendi kelimeleriyle anlattıkları metinlere dikkat çekmek istiyoruz, çünkü onların sesi gitgide daha az duyuluyor. Bunu yapmaktaki amaçlarımızdan birisi konuşmanın ve yazmanın psikozun stabilize olmasında önemli araçlardan birini teşkil

3 Tıp alanındaki hastalıkların, psikiyatrik olanlar da dâhil, sadece %2-3'ü monogenetik hastalıklardan oluşmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Guttmacher, A. E., Collins, F. S. (2003). Welcome to the genomic era. *New England Journal of Medicine, 349*, 996-98. Ayrıca bkz.: Schmith, V. D., Campbell, D. A., Sehgal, S., Anderson, W. H., Burns, D. K., Middleton, L. T., vd. (2003). Pharmacogenetics and disease genetics of complex diseases. *Cellular and Molecular Life Sciences, 60*, 1636-46.

etmesi. Kısaca biz buna *stabilizasyon* ve *yaratım* süreci, sonucunda ortaya çıkan ve namevcut Babanın-Adı'nın yerini tutan şeye ise "sanrısal metafor" diyoruz. Bu yüzden psikozda yazmaya, konuşmaya ya da buna benzer herhangi bir ikame edici işleve çok büyük önem atfediyoruz. Tam da bu sayılan nedenlerden dolayı psikotik bireylerin kendi deneyimlerine, kendi sözlerine yer veren ve Türkçe olarak yayınlanmış metinleri önemsiyoruz, bunlara bir kaç örnek vermek gerekirse; Ayşe Şasa'nın *Delilik Ülkesinden Notlar*'ı (2014a) ve *Bir Ruh Macerası* (2014b) kitapları, psikiyatrist Cemal Dindar'ın bir araya getirdiği ve psikotik öznelerin düz yazılarının ve şiirlerinin de yer aldığı *Bir Akıl Hastanesi'nin Hatıra Defteri: NAL* (2013), Okay Uludok'un kısa öykülerinden oluşan *40 Şizofrenden 1 Öykü* (2015) kitabı ve Marguerite Sechehaye'ın, psikanalist Zehra Karaburçak Ünsal tarafından Türkçeye çevirilen ve içinde Sechehaye'ın hastası Renée'nin psikozla ilgili kendi deneyimlerini aktardığı *Bir Şizofren Kızın Güncesi* (1999) sayılabilir. Burada ancak bir kısmına değinebildiğimiz bu türdeki eserlere mutlaka başkaları da eklenebilirdi ama bu yazının boyutları açısından düşünüldüğünde adı geçen kitapları vurgulamakla yetindik, umarız ileride psikotiklerin kendi metinleri üzerine daha çok çalışma yapılır.

Bizim açımızdan vurgulanması gereken önemli bir nokta *psikotik olmak* ("being psychotic") ile *psikoza girmek* ("going psychotic"), yani psikotik olduğu hâlde hiçbir belirti olmadan yıllarca yaşayabilmek, arasındaki ayrımı sürdürmek ve anlamaya çalışmak. Bu ayrım, psikozun açığa çıkmasını önleyen etkenleri ortaya koymakta bize yardımcı olacaktır.

Bu yazıda psikozun genel görünümü, tetiklenmesi ve tedavisi, Freudcu-Lacancı bir bakış açısıyla, psikotik bireylerin kişisel deneyimlerini kendi kelimeleriyle ifade ettikleri kitaplardan yola çıkarak belirli temel noktalar etrafında ele alınacaktır. Psikozun genel semptomatik görünümüyle ilgili en başta söylenmesi gereken şey, psikozun tek, üniform bir seyrinin ve sonlanmasının olmadığıdır. Bu husus, özellikle geçen yüzyılın başından ortalarına kadar olan dönemdeki psikiyatri literatüründe yeterince ortaya konulmuş ama sonraki dönemde çeşitli nedenlerle ortadan kaybolmuştur. Hatta öyle ki, psikiyatrinin öncülerinden sayılan Bleuler ve Kraepelin bile son dönem

çalışmalarında psikozun tek bir görünümünün ve tek bir seyrinin olmadığını belirtmişlerdir. Bu vurgu kaymasında rol oynayan başlıca etkenler arasında gitgide genişleyen şizofreni tanısının psikozla eşanlamlı olarak kullanılması ve paranoya ve melankoli tanılarını yutması; 1950'lerden itibaren antipsikotik ilaçların ortaya çıkmasıyla biyolojik paradigmanın bütün psikiyatriye hâkim olması ve son olarak psikiyatrik tanı sistemlerinin ilaç endüstrisinin ihtiyaçlarına göre şekillenmesi ve bunun sonucunda yüzlerce yüzeysel tanının ortaya çıkması sayılabilir.

Psikanalitik hareketin kendi içindeki tanısal yaklaşıma dönecek olursak, post-Freudyenlerin hepsinden değilse bile büyük bir kısmından ve tüm diğer yaklaşımlardan farklı olarak, Lacancı-Freudcu psikanalitik tanı sınıflandırmasında tanılar ilk bakışta şaşırtıcı denecek ölçüde az sayıdadır; sadece üç tane (psikoz-nevroz-sapkınlık) tanısal-yapısal kategori vardır. Bu durum, DSM sistemi içinde yetişmiş olan klinisyenlere oldukça şaşırtıcı, "saçma" ve klinik alanı kapsamaktan uzak görünebilir. Ancak tanı, bireylerin birkaç görüşmedeki davranışlarına ve ifadelerine göre belirlenemez, yani yüzeysel olarak gözlemlenebilir olgular üzerine bir tanı oluşturulamaz. Dolayısıyla görünür semptomların ne olduğuna değil, ne işe yaradığına, daha geniş bir klinik tabloda ne ifade ettiklerine odaklanılır. Basit bir örnekle ifade edecek olursak, günde elli kez ellerini yıkayan kişiye "obsesif" tanısı koyup hareket yeteneğini kısıtlamayı amaçlayan medikal-davranışçı düzenlemeler yapmak, el yıkama sayısını kademeli olarak düşürmeye çalışmak veya hastaya telkinde bulunarak ellerini yıkamamasını söylemek gibi uygulamalar yapılmaz. Kısacası, hastanın ellerini yıkamasının onun için ne ifade ettiğinin, kendi libidinal ekonomisi içinde bu görünür davranışın nereye oturduğunun çalışılması hedeflenir.

Altını tekrar çizmek gerekirse, Freud'a ve Lacan'a göre insanlar psikotik, nevrotik veya sapkın yapıda olabilirler. Bunlar sadece tanısal etiketler değil, derin yapısal ruhsal kategorilerdir. Birey, aynı zamanda bu yapıların alt gruplarından birine de dâhildir. Sonuçta birinin diğerinden daha acı verici olduğunu veya daha iyi olduğunu söylemek son derece zordur ve böylesi bir anlayış öznelliği derinlemesine anlamaktan uzak olacaktır.

Renée'den Ayşe Şasa'ya...

İsviçreli ünlü gelişim psikoloğu Jean Piaget'nin öğrencisi olan ve şizofrenlerin psikanalitik tedavisinde önemli katkıları olan İsviçreli psikoterapist Marguerite Sechehaye (1999), psikozda "simgesel gerçekleştirme" adını verdiği kendi özgün tedavi yöntemini geliştirmiştir. Sechehaye, *Bir Şizofren Kızın Güncesi* adlı kitabında, hastası Renée üzerinden, psikozun oluştuğu ortam, tetiklenme ve tedavi süreci hakkında hastanın öznel deneyimi üzerine ayrıntılı şekilde ve eşsiz bilgiler vermektedir. Simgesel gerçekleştirme tedavisi, terapistin hastayla olumlu ve güçlü bir ilişki kurmasından sonra, hastanın saplandığı dönemdeki ihtiyaçlarının, simgesel olarak doyurulmasını içerir. Kitapta ayrıntılarıyla betimlendiği üzere, Sechehaye, Renée'yi başarıyla tedavi eder ancak alışıldık hasta terapist ilişkisinden oldukça farklı bir ilişkileri vardır. Sechehaye, belirli kritik anlarda Renée'nin tedavisi ve hatta bazen bakımı ile ilgili, terapi odasının dışında da sorumluluk alır. Ancak burada odak nokta, basitçe terapistin "şefkatli anne" rolü ile Renée'nin oral ihtiyaçlarını karşılaması değil, Renée'nin simgesel olandan tatmin sağlamaya başlamasıdır. Daha önce tam tamına on beş psikiyatrist tarafından görülen Renée, Sechehaye ile on yıl süren tedavisinin sonunda, bağımsız bir şekilde yaşamaya ve çalışmaya başlar, Biyoloji diploması alır, makaleler yayınlar ve akademik bir ödül kazanır. Bu vaka, psikoza yaklaşım açısından hem o gün için hem de günümüzde çığır açıcı birtakım özellikler barındırmaktadır.

Lacan'ın 1930'lardan 1970'lerin sonuna kadar süren uzun klinik deneyiminin sonucunda, psikozun sebeplerine ilişkin getirdiği açıklamalara bakarsak, psikotik yapının bireyde gelişmesine yol açan temel etken basitçe "Babanın-Adı'nın işlev görmemesi"dir. Çocuğun, annesinin kendisinin dışında bir şeyi arzuladığını, bunun ne kendisinde ne annesinde olduğunu, arzulanan şeyin dışarıda bir yerde -babada- olduğunu görmesi, Babanın Adı'nın işlev görmesini sağlayan temel ruhsal süreçtir. Psikozda işte bu olmaz! Özne adayı bebek, herhangi bir üçüncüyle, bir dışarısıyla, bir Simgesel'le karşılaşmazsa, ileride mevcut olmayan bu üçüncü boyutla dışsal olarak karşılaşması psikozun açığa çıkmasına yol açabilir. Psikotik için arzu ve arzunun hareketi yoktur, belki "donmuş bir arzu"dan ya da imgesel olarak taklit edilen bir "ar-

zu"dan bahsedilebilir. Bu noktada Simgesel, İmgesel, ikame, sanrısal metafor vb. başka Lacancı kavramları işin içine katmak gerekeceğinden ve bu iş bu yazının kapsamı dışında kaldığından sadece imgeselleşmiş bir Simgesel'den söz edilebileceğini belirtmekle yetinebiliriz (Fink, 1997).

Anne-çocuk çiftinin dışında bir şey vardır; yani annenin ilgilendiği, çocuktan farklı, başka bir şey. Anne, kendisinde ve aynı zamanda çocuğunda da olmayan başka bir şeye doğru gider, yönlenir. Çocuk bunu fark ettiğinde derin bir üzüntü yaşar, ancak bu onun arzusunun oluşmasına ve dış dünyaya yönelmesine de sebep olur. Annenin arzusu -başka bir deyişle eksiği- bu şekilde öznelleştirilir, simgeselleştirilir ve çocuğun ona ulaşmak/ulaşamamak şeklindeki temel arzusunun nesne-nedeni oluşur; biriktirme tutkusu, arzu edilme/edilmeme isteği veya varoluşun sayısız çeşidi içinde ortaya çıkan nesne-nedenlere dönüşür. Çocuğun, yani özne-adayının, önündeki çifte görev annenin eksiğinin farkına varılması (annenin arzusunun farkına varılması) ve bunun adlandırılmasıdır! Bu da bizi Oidipus kompleksine ve bunun psikozda nasıl işlediğine getirir.

> Oidipus kompleksinin üç temel sonucunu görüyoruz: İlk olarak, yeni bir anlam kurulur; ikincisi, bedenin libidosu sınırlanır; ve üçüncü olarak, öznel bir nesne olarak anneyle çocuk arasında bir mesafe kurulur. Bu süreci bir kere fark ettiğimizde, psikozla ilgili birçok fenomen birdenbire perspektifin içine girer. Bozukluk belirtileri, kaos ya da dağılma, bu şekilde görülürse, üç temel sorunun nasıl çözülmeye çalışılacağı anlaşılabilir: birinin gerçekliğine nasıl anlam verilebileceği, bedendeki libidonun nasıl bağlanacağı ve Öteki ile nasıl güvenli bir uzaklık oluşturulabileceği. (Leader, 2012, s. 67).

Psikotik bireylerin kendi ifadelerine, yazılarına ve durumlarıyla ilgili açıklamalarına özel bir önem vermek gerektiğini yukarıda belirtmiştik. Türkiye'de de yaşadıklarını yazılı hâle getiren insanlar bulmak mümkün. Bunlardan birisi Ayşe Şasa, ve kendi ruhsal deneyimlerini kitaplaştırmış olan Ayşe Şasa'nın romanlarında belirgin şekilde anne/Öteki'siyle (mOther) ilişkisi hakkında ifadeler görmek mümkün. Şunu belirtmek gerekir ki, psikozun nedeni olarak anneleri ve babaları ya da belirli ebeveyn tutumlarını suçlamak çoktan

geride kalmış bir tutum ve Lacan bunu asla yapmadı. Ama bireyin ailesiyle, annesiyle veya babasıyla ilişkisini gözden geçirmek, anlatılanları dinlemek ve bunu bir suçlu aramadan yapmak tabii ki çok önemli. Kısacası belirli bir annelik ya da babalık tarzının psikozun nedeni olduğu söylenemez; anne(lik) ve baba(lık) sembolik işlevlerdir, hatta deyim yerindeyse onlar sembolik işlevlerin aracılarıdır. Bu bağlamda bakıldığında Ayşe Şasa'nın doğduğu dönemde -hatta günümüzde bile- annelik, kadının otomatik olarak sahip olması gereken bir özellik olarak görülüyor. Ayşe Şasa, kendi ifadesine göre, doğduğunda annesinin reddedici bir tutum içinde olduğunu söylüyor; trajik görünmekle birlikte gerçekte birçok anne, annelikle ve bebekle ilgili olumlu ve olumsuz duyguları bir arada yaşayabilir.

Oidipus kompleksinin temel olarak sağladığı şeylerden birisinin anlam inşa etmek olduğu ve bu sayede kişinin kendisiyle, çevresindeki insanlarla ve dünyayla ilişkilerine bir anlam verildiğinden yukarıdaki satırlarda bahsedilmişti. Psikotik öznelerde ise, Oidipalize olmanın nevrotik öznelere kendiliğinden sağladığı bu durum, yani annenin arzusunun anlamlandırılması, olmaz ve psikotik birey anlam inşa/icat etme süreciyle yüz yüze gelir. Bu anlamlandırma meselesi, Ayşe Şasa'nın *Delilik Ülkesinden Notlar* (2014a) kitabının hemen başında yankılanmaktadır: "Akıllılar dünyasının bir kıyısında, sisli bir dağ başına çöreklenmiş, dünyayı kendimce *anlamlandırmaya* çalışan bir deliyim" (Şasa, 2014a, s. 14). Sözü edilen bu anlamlandırma sorununun bir sonucu da, psikotik bireyin toplumsallaşmasında ve toplumsal bağlar oluşturmasında ortaya çıkar. Psikotik, toplumsal bağların dışında birisidir. Toplumsallaşamamak, bağ kuramamak şu satırlarda kendini buluyor: "Benim, şu anda, çoğunluğu tanrıtanımaz olan kendi çevremin insanları ile de, çok başka bir adabın gereklerini yerine getirmeye çalışan müminlerle de, yüzde yüz akıcı, yüzde yüz atak bir diyaloğum yok. Konuşurken, her iki çevrede de, baskılar altındayım" (2014a, s. 16). Şasa, bağsızlığın ızdırabmdan bahsederken, hemen ardından "yazar olma"nın kendi saygınlığını korumak, sanatçı kimliğini pekiştirmek için olan önemini dile getirir; elinden kaçıp giden balonun ipini tutmaya çalışmaktadır. Yine de kendisini, dışarıda, bağsız, ve belki de en çok "yalnız" hissetmekten alıkoyacak pek bir şey yok gibidir:

"Yeryüzüne ait ne çok görüntü var. Benim dışımda, ötesinde olduğum yeryüzü. Hep uzaydan gördüğüm, uzaklardan gördüğüm yeryüzü" (2014a, s. 19). *Bir Ruh Macerası* (2014b) adlı kitabında Şasa'ya çocukluğuna dair şöyle bir soru soruluyor; "Eve geldiğinizde rahatlıyor musunuz?" "Hayır" diyor, "Ev sığınacağım bir yer olmadı hiçbir zaman" (s. 41). İleride yaşayacağı ruhsal problemlerin dayanağı olarak çocukluk yıllarını görüyor ve hatıralarını naklederken yalnızlığa olan aşinalığını şöyle ifade ediyor; "Yedi sekiz yaşlarındaydım, bir kağıda 'Ben çok yalnız bir çocuğum, bu şişeyi bulan lütfen beni arasın!' diye bir not yazıyorum... Şişeyi denize atıp, rıhtımdan uzaklaşmasını seyrediyorum" (2014b, s. 41).

Ve psikotik, Şasa'nın da belirttiği gibi, "Duygularımı ve düşüncelerimi, sürekli, akıllıların dünyasına özgü tarzda kodlamaya çalışıyorum" (2014a, s. 14) diyendir. Benliği, ayna evresi boyunca bütünleşmediğinden, ya parçalıdır ya parçalanacak gibidir veya bir psikotiğin deyimiyle "ipini elinden kaçırdığı bir balon" gibidir; bir taraftan kurulmaya çabalanırken öte taraftan yıkılır gider: "Küçük parçalara bölünmüş benliğimin her hücresi ayrı bir realiteyi yaşıyor" (2014a, s. 14).

Delilik Ülkesinden Notlar'da, Şasa, şöyle söylüyor:

> Ama en ortada, tepede, hâlâ, düşünmeye, sorgulamaya, denetlemeye; kendine, çevreye, hayata anlam vermeye çalışan bir düşünsel merkez var. Her an yıkılabilse de, yıkılmaya hazır olsa da, zaman zaman üç, beş, sekiz, on parçaya bölünse de, o merkezi sürekli ayakta tutmak, her sabah yeniden kurmak zorundayım. (Yazmak ve konuşmak bu savaşın kaçınılmaz bir parçası). (2014a, s. 14).

Aslına bakılırsa bu alıntı psikotik özneyle ilgili pek çok şeyi bir arada özetliyor; psikotiğin "aklının" yerinde olduğunu, parçalanmaya yüz tutmuş olanın biliş değil benlik olduğunu ve yaratım sürecinin psikotik için önemini.

Psikozda tetiklenme farklı yaş dönemlerinde gerçekleşebilir. Renée, beş yaşında ip atlarken, karşısındaki akranını aslan şeklinde gördüğünde psikoz tetikleniyor. Psikoz kimi zaman Ayşe Şasa'ya olduğu gibi ilk gençlik yıllarında veya daha ileriki yaşlarda da tetiklenebiliyor. Ayşe Şasa'nın yaşadığı süreci

okurken, genel kanının aksine psikotiğin bilişsel bozukluğu olmadığını görebiliyoruz; psikoz bilişsel bir bozukluk değildir. Psikoz, dünyayı anlamlandırma, ilişki kurma ve bütün bir deneyim alanında bir farklılık olarak yaşanıyor. Psikiyatrist Cemal Dindar'ın Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesinde yatan kişilerin günlüklerinden ve şiirlerinden yola çıkarak yayına hazırladığı *Bir Akıl Hastanesinin Hatıra Defteri: NAL* (2013) isimli kitapta da görüldüğü üzere hastanede yatan psikotikler aslında nasıl algılandıklarının farkındalar; ihtiyaçları ve istekleri var ama dış dünyayla bir sözleşme yapıp eyleme geçemiyorlar. Dış dünyanın istekleri, kullanılan tanı kriterleri gibi genel, normatif davranışları psikotik öznelerin üzerine dayatıyor. Psikiyatrist Dr. Adil Üçok'un kitapta geçen, "O yıllarda tatuaj varsa hasta kabul edilirdi" (aktaran Dindar, 2013, s. 332) ifadesi de bunun, yani dışsal-normatif olana bağlılığın ve hastalara bunun dayatılmasının bir göstergesi gibi.

> Yirmi üç yaşındaki adamın, ilk paraşüt atlayışından sonra, ayakları yere değince psikozu açığa çıktı: "Ben, Tanrı'yım" dedi. Yirmi yıl önce, babasıyla hapisten çıktıktan sonra ilk kez karşılaştıklarında, annesine "Bu kim?" diye sordu. Annesi, "O senin baban" diye cevapladı. Bir baba öylece gökyüzünden düşmez. (Leader, 2012, s. 170).

Birçok psikotik insan asla psikozun tetiklenmesi deneyimini yaşamayacaktır. Hayat devam eder, dağılma ve parçalanma anı olmaz. Bazı vakalarda ise psikoz, sıklıkla korkutucu bir felaket gibi çıkagelir. Bu zor dönemde kişiye yardım edebilmek için, psikozun tetiklenme sürecindeki olayları, kronolojik olarak/doğru sıralaması içinde yeniden inşa etmek gerekir. Olayları/hikâyeyi kronolojik bir sıraya koymak, sadece deliliğin nereden geldiğini anlamak için değil, daha sonra onu durdurmak için değerli bir bilgi sunar. Ve bu, tedavide terapötik stratejilerin planlanması için çok önemli olabilir.

Psikozun açıkça ortaya çıkışına ilişkin ayrıntıları meydana çıkarmak aylar, hatta bazen yıllar alsa bile, baştaki sıralamaya dikkat etmek daima verimlidir. Psikozun ne olduğunu anladığımızda kristalleşme ve psikozun açığa çıkması anlarını daha iyi anlayabiliriz. Her vakada, halüsinasyonlar veya açık hezeyan düşünceleri, gürültülü ve görünür fenomenler olmayabilir, bunun

ötesinde bir mantıksal gelişim yatar. Bleuler, uzun süren klinik deneyiminin sonucunda, psikozun tipik bir seyri olmadığını gözlemlemiştir. Psikoz her zaman erken yaşta başlayan ve yıkımla sonuçlanan bir süreç değildir! Yani psikoz "dementia preacox" değildir.

Renée ve Ayşe Şasa; farklı toplumlarda yaşayan, farklı kültürlere ait insanlar, ancak psikoz bilindiği üzere her insan topluluğunda var olagelen bir olgu. Psikoz kültürel bir olgu değil. Ama her kültürde, her türden toplumdaki insanda kendini tekrar eden birtakım evrensel öğelere sahip. İşte bu evrensellik tanımının altında psikotiğin Yasa ile ilişkisi de duruyor.

Ayşe Şasa'nın yaşadığı süreci incelediğimizde yıllarca kendi yasasını oluşturmaya, icat etmeye çalıştığını görüyoruz. Şasa, mito-teolojik yapılardan yararlanarak, bunları yeniden -ama kendince bir anlam vererek- kurmayı başarmış, bunun çekirdeğini ise iyi kullandığı dille, yazma yetisiyle oluşturmuştur. Bütünüyle kendisiyle doluyken, "evrensel terör" diye adlandırdığı düşmanın yerine Tanrı'yı koyuyor ve Tanrı, dışarıdaki bir şey hâline geliyor. Böylece stabilizasyon ve yaratım sürecinde, "öteki"ni oluşturmayı başarıyor –başarmaya çalışıyor.

> Psikotik özneler, sıklıkla sadece tetiklenmeden sonra stabilize olmak ve acılarını çekilebilir hâle getirmek için değil aynı zamanda psikozun tetiklenmesini de önlemek için yollar bulurlar. Her iki durumda da aynı soruyu sormalıyız: Kişinin delirmesini durduran neydi? Psikozun birincil fenomenine karşı savunmayı en bariz şekilde bir sanrının yaratımında görürüz; başarılı olursa, gösteren ve gösterilenin tekrar birbirine tutturularak anlamın tekrar kurulmasını ve libidonun sınırlanıp çerçevelenmesini sağlayan bir etkisi olabilir. (Leader, 2012, s. 195).

Ayşe Şasa, psikotik yapıdaki imgesel ekseni, dinsel motiflerle ikame ederek -yine psikozun içinde kalmakla birlikte- deyim yerindeyse daha istikrarlı bir noktaya gelmeye çabalamış gibidir. Psikozu klinik olarak nevrozdan ayıran en önemli öğelerden birisini Şasa'da da görmek mümkün: *kesinlik*, yani nevrotiklerde olan şüphenin yerini kesinliğin almış olması. Şasa, kendi "simgeselliğini" yaratmaya çalışırken hâlâ çok **kesin,** öte yandan ise -yine başka bir psikotik fenomen olan- dışsal olayların kendisine, doğrudan kendisine bir

atfı olduğuna, bunların muhatabının kendisi olduğuna inanıyor:

> 16 yaşındayım... Şişli'de La Paix Hastanesinin önünden geçiyorum. O dönemde inançlı biri de değilim, ama o hastanenin önünden geçerken içime bir şey doğuyor; bir dua değil de bir dilek. "Hakikate vasıl olmama vesile olacaksa, yolumun bu hastaneden geçmesine razıyım" demiştim içimden; niyet tutar gibi. (...) Nihayet beni Şişli'deki La Paix Hastanesine kaldırıyorlar. Yani, on altı yaşımda önünden geçerken bir gün hakikati bulmama vesile olacaksa buradan geçmeye razıyım dediğim mekâna, otuz yaşımda giriyorum. Ve zaman zaman müthiş bir paranoya hâli geliyor. Zihnim bulanıyor. Annem yanıma refakatçi olarak veriliyor; korkunç bir psikolojik bozukluk içindeyim. (Şasa, 2014b, s. 107).

Psikotik bir düşünce sistemiyle iyi olan Doğu, kötü olansa Batı. Bir yandan Doğu'nun ataerkil sistemini yüceltirken, bir yandan da babasını geleneksel olduğu için eleştiriyor. Şasa, neredeyse kitabın tamamında bir anlam ve gerçekliğin sürekliliği sorunuyla uğraşıyor. Psikozun tetiklenmesinden sonra kendisini tamamen tehdit altında hisseden Renée, ve nöbetleri "tam bir cehennem hâli" olarak nitelendiren Ayşe Şasa'nın ruh hâlinin acı dolu olduğu açıkça görülüyor. *Bir Akıl Hastanesinin Hatıra Defteri: NAL* (2013) kitabında, egonun çalışan bölümlerinin işlevini sürdürmeye çalışması nedeniyle oluşan çatışma, bir hasta tarafından şöyle ifade edilmiş:

> Ben ben mi olmalıyım / Ben hangi benim. / Bilmiyorum / Kendimi arıyorum bazen / Kaybediyorum / Beni yaşatırsan beni / Bensiz kalırsam hayatı kazanırım. / Hangisi doğru / Çözemiyorum / Benimle konuşuyorum / Ben benden yoruldum / Bazen beni öldürmek istiyorum. / Yardım et bana ben, Özlem / Beni bensiz bırakma / Benim için savaşıyorum. / Unutma. / Bizim için. (s. 155).

Sophia De Mijolla-Mellor, *Paranoya* (2007) adlı kitabında, Özne-Ben'in sınırlarından bahsederken, "(...) yitirilen anlam, demek ki, yok edilmiş ve muhtemelen yeniden inşa edilmiş anlamdır. Yok etme ve yeniden inşa etme, kişinin her hissettiğine ve düşündüğüne dair bir başkasının verdiği ve kabu-

le zorladığı şeye tam itaatin temsil ettiği şiddete karşı savunmacı manevralardır" (s. 97) der. Buradan hareketle, psikotiğin iç dünyasında oluşturduğu genel mantık düzlemine aykırı sanrıların, inançların neye karşı oluştuğu ile ilgili bir bakış açısı edinmemiz mümkün olabilir.

Delilik Ülkesinden Notlar'da, bir yandan ailesini suçlayan, sanki okuyanı ikna etmeye çalışan bir taraf var. Sanki "Ben kan bağıyla bağlı olduğum aileyi, babayı ortadan kaldırdım, yerine başka bir yasa koydum. Haklıyım çünkü onlar benim ihtiyaçlarımı karşılayamadılar" diyor. Dönemin politik ortamı göz önüne alındığında, baba yasasını zarflayacak, kapsayacak daha üst bir yasa da yok. Ayşe Şasa, bu şekilde daha büyük bir anlamsızlık çukuruna düşüyor ve anlam örgüsü oluşturma çabasına devam ediyor. Daha üst, tanrısal bir yasa oluşturarak yaratım sürecini kuruyor. Zaman ve mekân kavramının zayıf olduğu 0-2 aylık döneme gerilediği de düşünülebilir. 6-8 aylarda oluşan "anneyi iki ayrı kişi olarak görme" -iyi anne ve kötü anne- durumundayken, "mavili kadın" adını verdiği bir kadına, iyi anne adına duygusal bir yatırım yapmış.

Anlamın sürekli olarak bozulup yeniden kurulması, libidonun bütün bedene yayılması, arzunun olmayışı, anlamlandırma arzusu gibi öğelere hem Renée'nin hem de Ayşe Şasa'nın öykülerinde birçok yerde rastlanıyor. Ayşe Şasa'nın her akşam bir iki saat karıştırdığını söylediği *Fususü-l Hikem*, varoluşa anlam veren metafizik bir eser. Peygamberlerin hikmetlerini anlatıyor. Burada Şasa, sanrılarını kullanarak olası bir yeni gerçeklik oluşturabilme ihtimalini, gerçekliği destekleyecek koltuk değneklerini arıyor.

Şasa, "Deliliğin kutsal bir mükafat, bir seçkinlik emaresi, bir kutsanmışlık belirtisi olduğunu tekrar tekrar düşünüp başıma gelenlerden dolayı aralıksız şükretmezdim" (2014a, s. 38) diyor. Schreber vakasında da görüleceği gibi (Freud, 1998), ikisi arasında başka birçok ortak ifade bulmak mümkün. Schreber, önceleri doktorunun düşman olduğunu düşünürken, sonra hizmetçinin onun uzantısı olduğunu düşünmeye başlıyor ve gitgide düşmanlar çoğalıyor. Ayşe Şasa da önceleri doktorunu ve annesini dost olarak görürken, bir süre sonra annesinin de "evrensel terörün pençesine düşmüş" olduğunu fark ediyor. Yine benzer bir kurguyla, kendisinin bir Nazi kobayı olduğuna ve

"üstün ırk için seçilmiş olduğuna," özel olarak dünyaya getirildiğine inanıyor. Her iki durumda da insanlığı kurtaran veya yok eden kişi olma ile ilgili kişisel bir atıf var.

Şasa, Andrey Tarkovski'nin Solaris filminden etkilendiğini söylerken de aslında bütün yaşadığının kendi bilinçdışı ile hesaplaşması olduğu yönünde bir önerme öne sürüyor. *Delilik Ülkesinden Notlar*'ın son bölümünde Konya'nın Moğollar tarafından işgalini anlatan yazısında aslında farklı kişilerce birçok farklı yorum yapılmış (Derviş Zaim-Nokta) atıflar ve anlatılar düşlemlerle yakından ilgili gibi görünüyor. Çünkü tarih bilgileri, Mevlana ile Moğol ordusu komutanı arasında mutabakata varıldığı yönünde. Bütün bunlarda psikozdaki kesinlik hissinin ve kişisel atfın yankılarını görmek mümkün.

Psikozda kür olmaz ama psikozla çalışılabilir ve bu hiç de az bir şey değil!

> Psikotik özne, stabilizasyona, şizofrenideki yaratım sistemi gibi, dilin dönüşümü sayesinde ulaşır. Lacan, bu bağlamda Joyce ile özellikle ilgilenmiştir ve yazarın babasına iletmekte başarısız olduğu bir isim oluşturmak sayesinde bir çözüm bulduğunu savunmuştur. Ne yazık ki, birçok Lacancı yorum, Joyce'un sıradan tekrarlarda bulunduğu ve aynı örnekleri anımsattığı yönündedir. Genèvieve Morel'in istisnai çalışması, Joyce'un dil deneyimini dikkatle inceler, kelimelerin sınırlandırıcı yönünü ortadan kaldırmayan konuşmaya maruz kalan Joyce'un ne kadar zorlandığını gösterir. (Leader, 2012, s. 211).

Bu alıntının altına şunları yazabiliriz: Psikozda kür olmaz ama psikozla, psikotik bireyle psikanalitik bir çalışma yürütülebilir ve bu hiç de az bir şey değildir. Bu çalışmanın sonunda psikotik bireyler kendi hayatlarını, kendi yollarında sürdürme olanaklarına kavuşabilirler. Sonuçta hayatı yaşamanın bir "normu" olduğunu farz etmek olsa olsa nevrotizmin bir sonucudur; psikotiklerin dünyalarının bizden farklı olduğunu kabul edip onlardan yeni bir şeyler öğrenmeye açık olabilirsek bu çalışmayı sürdürebiliriz. Bir hasta bu farklı "dünyalar"ı, yani psikozun ve nevrozun dünyasını, şöyle tanımlamıştı: "Ben bir gezegendeyim, bu gezegen bana ait ve başka hiç kimse yok burada.

Bazen öteki gezegenlerle yan yana geldiğimde diğer insanları görüyorum. Ama bizler farklı dünyalardayız, aramızda aşılamaz bir şeyler var." Görünen o ki, farklı dünyalardan öğrenmeye açık olan ve bu farklılığı kabul edebilen klinisyenler psikotiklerle çalışabilirler. Klinisyenin tarafındaki bu açıklık, öğreneceği bir şeyler olduğunu kabul etme hissi psikotiklerin ve onların ailelerinin hayatına yeni, farklı ve umutlu bir ışık düşürebilir.

Kaynakça

Ansermet, F., Magistretti, P. (2007) *Biology of freedom: Neural plasticity, experience, and the unconscious.* New York, NY: Other Press.

De Mijolla-Mellor, S. (2013). *Paranoya.* (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost Yayınları. (Özgün eser 2007 tarihlidir).

Dindar, C. (2013). *Bir akıl hastanesinin hatıra defteri: NAL* (Genişletilmiş 2. basım). İstanbul: Telos Yayınları.

Fink, B. (1997). *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Freud, S. (1998). *Narsizm üzerine ve Schreber vakası.* (S. M. Tura ve B. Büyükkal, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün eser 1911 tarihlidir).

Johnston, A. (2015). Beyin ve özne arasındaki dürtü: Lacancı nöropsikanalizin içkin bir eleştirisi. (Ö. Öğütcen, Çev.). *Suret, 5,* 75-125. (Özgün eser 2013 tarihlidir).

Leader, D. (2012). *What is madness?* Londra: Penguin.

Redmond, J. D. (2013). Contemporary perspectives on Lacanian theories of psychosis. *Front Psychology, 4,* 350.

Ribolsi, M., Feyaerts, J., Vanheule, S. (2015). Metaphor in psychosis: On the possible convergence of Lacanian theory and neuro-scientific research. *Front Psychology, 6,* 664.

Sechehaye, M. (1999). *Bir şizofren kızın güncesi.* (Z. Karaburçak Ünsal, Çev.). İstanbul: Yol Yayınları. (Özgün eser 1951 tarihlidir).

Şasa, A. (2014a). *Delilik ülkesinden notlar.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Şasa, A. (2014b). *Bir ruh macerası.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Uludok, O. (2015). *40 şizofrenden 1 öykü.* İstanbul: Doğan Kitap.





JOAN MIRÓ: GİZLİ BİR DİLİN DOĞUŞU





Joan Miró: Gizli Bir Dilin Doğuşu

Meral Erten[*]

Açılış

Psike İstanbul ve Sakıp Sabancı Müzesinin ortak etkinliği olan "Joan Miró/ Gizli Bir Dilin Doğuşu" paneline hoş geldiniz. Bu, Sakıp Sabancı Müzesinin ev sahipliğinde gerçekleşen üçüncü buluşmamız. Sophie Calle'in "İlk Kez Son Kez" sergisiyle başlayan işbirliğimiz geçen sene "Anish Kapoor'la İçimizdeki Karanlığa Bakış" paneliyle devam etti ve bugün de Joan Miró "Kuşlar, Kadınlar, Yıldızlar" sergisi vesilesiyle tekrar bir aradayız.

Bugün Miró'nun eserlerine psikanaliz kuramının penceresinden bakmayı deneyeceğiz. Psikanalitik kulaklarımızı kabartıp Miró'nun şiirini işitmeye çalışacağız.

20. yüzyılın modern sanatının gerçeküstücü kahramanlarından biri Miró. Nereden geliyor kahramanlığı? Kendini malzemenin rehberliğine, tesadüflere, fırçadan damlayan boyanın akışına bırakabilmesinden mi; kendi kendini yeniden icat eden objeler yaratabilmesinden mi; yoksa iki büyük savaşın etrafına yığdığı tonlarca ağırlıkta güçlü ve yıkıcı etkileri/imgeleri, gördüklerini/hissettiklerini resme, şiire, heykele dönüştürmeye cesaret edebilmesinden mi?

"Kadın ve Çocuk" adlı eserindeki çocuk gibi Miró. Kalın siyah bir leke tarafından kuşatılmış bir kadının göğsünden kafasını uzatan merak dolu bir çocuk. Gökyüzüne her baktığında hilali görünce şaşıran, merak etmeyi ve şaşırmayı ömrünün sonuna kadar bırakmayan bir çocuk.

Bu panele hazırlanırken çok korkunç bir şey oldu. Özgecan vahim bir

[*] meralerten2@gmail.com

şekilde hayatını kaybetti. Dehşete kapıldık. İçimizden daha büyük şiddetli imgeler, hayaller, sesler çıktı. Yazamadık, düşünemedik. Kesildik.

Bugün burada Miródan aldığımız ilham bambaşka bu yüzden. Dehşetli ve yıkıcı imgelerin zihnimizde yol açtığı kesintilere rağmen düşünmeye, konuşmaya, başka kelimeler bulmaya, yazmaya devam edebilir miyiz? Yaşadığımız, tanık olduğumuz dehşetlere isim verebilir miyiz; onları zihnimizde birer imgeye temsile dönüştürebilir miyiz?

Nasıl?

İfade edilemeyen, ham, yıkıcı, şiddetli duygular/deneyimler varoluşta âdeta kara delikler oluşturur. Ancak bir şeklide bir ifade yolu bulurlarsa zihinde bir imgeye/temsile kavuşurlar. Bir kere temsilleştikten sonra da ona yaklaşılabilir, onun üstüne düşünülebilir, onunla oynanabilir, farklı şekillerde yorumlanabilir ve başkalarıyla paylaşılabilir hâle gelir. Aynı zamanda bu temsil olanağı herhangi bir şeyin anlam açısından çoğalmasına da imkân tanır. Şiir gibi. Hep kastettiğinden daha fazlasını söyler; Miró'nun imgeleri gibi. Kadın imgesi, kuş imgesi ya da bir çakıl taşı, badem, eski bir vana; hiçbiri sadece kadın, kuş, vana değildir. Hepsi bildik anlamlarının sınırını aşıp meçhul akıbetlerine doğru Miró'yla birlikte yol alırlar.

Jale Erzen "*Çoğul Estetik*" (2011) isimli çalışmasında her sanat eserinin izleyiciye çevrilmiş bir yüz, bir göz ve bir bakış gibi olduğundan söz eder. Göz göze gelinen her insan gibi bir sanat eseri ile göz göze gelindiğinde de bir diyalog başladığını ima eder. Şu anda bu panelde olan dört panelist de Miró'nun eserleriyle göz göze geldiler. Her bir sunum bu karşılaşmalardan doğdu. Şimdi Miró'nun eserleri ile aralarında oluşan diyaloğu psikanalitik bir dille bizlerle paylaşacaklar.

Kaynakça

Erzen, J. N. (2011). *Çoğul estetik.* İstanbul: Metis Yayınları.

Miró ve Yaratıcılık Süreci

Nayla De Coster[*]

Sürrealizm, Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı dehşetin ardından Paris'te ortaya çıkmış edebî ve sanatsal bir harekettir. Sanatta, hareket Dadaizm'den türemiştir. Sürrealizm, Sigmund Freud ve öğrencilerinin düşünüş ve eserlerinden çokça etkilenmiştir. Bu hareketi takip eden sanatçılar, dış gerçekliği temsil etmeyi istememişler, bastırılmış dürtülerin ve akıldışı düşüncelerin saklandığı bilinçdışına ulaşmak için yoğun çaba göstermişlerdir. Sürrealist sanat çalışması, Freud'un (1900) rüya çalışması olarak tarif ettiği şeye büyük benzerlik gösterir; zamana ve kronolojiye uzamsal atıfta bulunmaksızın, tuhaf ve acayip olanın dışarıya çıkmasına izin vermekle ilgilidir. Açığa çıkan ilkeldir, vahşidir; bastırılmış ve yasaklanmış olandır.

Dadaizm geleneğinden gelen ilk sürrealist sanatçılar Marcel Duchamp, Salvator Dalí ve Joan Miró'dur.

Miró, naif sanatıyla tanınmıştır. Başlarda Katalan kırsallarını resmetmiş; ancak daha sonra, işaret ve simgeler kullanmaya başlamış, gerçeklikten uzaklaşarak daha simgesel ve soyut olana yönelmiştir.

Miró'nun obsesif davranışlardan, kaygı ve fobilerden muzdarip olduğunu biliyoruz. O ve çağdaşları, Freud'un öğretilerinden cesaret almış, bilinçdışı düşüncelerin akışını serbest bırakmakla ilgili denemeler yapmışlardır. Açlık, uykusuzluk ve yorgunlukla varsanı tetiklenmiştir. Miró, bu ruhsal durumlara yakınlaşmak ve kişiliğinin psikotik kısımlarına ulaşmak için şiirden yararlanmıştır. Miró'nun, serbest çağrışıma ve hayal kurmasına yardımcı olacak bir hipnotik duruma girebilmek için saatler boyunca duvardaki bir deliği

[*] nayla.decoster@gmail.com

tamir etmeye çalıştığı da bilinmektedir. Serbest çağrışım ve düşlemler, divana uzanmış hastanın bilinçdışına ulaşmak maksadıyla aklına gelen her şeyi sansürlemeden söylemeye davet edildiği psikanalitik tedavi sürecinin de bir parçasıdır.

Freud (1915), ruhsallığı bilinç, önbilinç ve bilinçdışı olarak bölümlere ayırmıştır. Bilinç, farkında olduğumuzdur. Benlik için tahammül edilmez olması nedeniyle bilmek ve kabul etmek istemediklerimiz -travmatik olaylar, acı verici anılar ve duygular, yasaklı düşlemler- ise bastırılmış ve bilinçdışında saklanmıştır.

Ancak bunlar, fiziksel rahatsızlıklar ya da depresyon ve kaygı gibi ruhsal rahatsızlıklar şeklinde acı verici belirtiler olarak su yüzüne çıkabilir; davranışlarımız ve hayatı deneyimleyişimiz üzerinde fazlasıyla etkide bulunabilir. Psikanalitik tedavi, en bastırılmış duygulanımların ve anıların açığa çıkarılması, dönüşümün teşvik edilmesi ve yaratıcılığın serbest kalması için tasarlanmıştır. Bu sayede hasta, içsel travmalarının temsillerini oluşturabilecek, onları simgeselleştirebilecek ve derinlemesine çalışabilecektir.

Ne zaman Miró'nun yaptığı bir resme baksam, hemen psikanalitik süreçle arasındaki benzerlikleri düşünmeye başlıyorum: üzerine ressamın, herhangi bir süzgeçten ya da sansürden geçmemiş, doğrudan bilinçdışından geliyormuş gibi görünen ve irrasyonel bir düzende temsil edilmiş düşüncelerinin, çağrışımlarının ve düşlemlerinin bırakıldığı, çerçevelenmiş bir tuval. Analitik odada çerçeve (sabit saatler, sabit haftalık seans sayısı), hastanın içsel duygularını ve düşlemlerini ifade etmesine ve kapsayıcı bir analist eşliğinde güvenle oyun oynamasına imkân sağlayacak bir ritüeli şekillendirir.

Yaratıcılık, oyun oynama ve düşlemle gerçeklik arasında bağlantı kurma becerisidir. Psikanalitik tedavi, diğer birçok şeyin yanı sıra, yaratıcılığın serbest kalmasına ve hastanın oyun oynama becerisini geri kazanmasına, yani hislerini ve duygulanımlarını ifade etmek için kelimeleri kullanmasına, hayal kurmasına, rüya görmesine, içsel travmalarını simgeselleştirmesine ve derinlemesine çalışmasına yardımcı olacaktır.

Donald Winnicott, bebeğin, memenin kendisinin bir parçası olduğuna ve memeyi kendisinin yarattığına inandığını yazar. Bebek, büyüsel tümgüç-

lülüğüne inanmaktadır. Yavaş yavaş, dış gerçekliğin ve memenin kendisinin bir parçası olmadığının ve memeyi yaratanın kendisi olmadığının farkına varabilmesi için, özenli, yeterince iyi ve kapsayıcı bir annenin eşliğinde, Winnicott'ın (1971) "geçiş alanı" adını verdiği bir alan yaratması gerekir. Bebek bu alanda, gerçekliği düşlemden ayırt edecek, tümgüçlülük yanılsamasından yavaş yavaş vazgeçecektir. Bu geçiş alanı bir oyun alanı hâline gelecek ve kaybedileni yeniden yaratacaktır. Bu süreç, onun yaratıcı ömrü boyunca tekrar edecektir. Winnicott'a göre yaratıcılık alanı, bebeğin ve sonrasında çocuğun, kayıp nesneyi yeniden bulacağı yerdir... Bebeğin kayıp olan ve kendisine ait olmayan memeyi yaratmasını sağlayacak olan, nesnenin/memenin yokluğudur. Winnicott'a göre (1971) bu, yaratıcılığın esasını oluşturur.

Melanie Klein'ın (1930) yaratıcılıkla ilgili bir başka teorisi bulunmaktadır. Memeye sahip olmadığını fark eden bebek, memeye/anneye yönelik saldırgan ve öldürücü düşlemler ve dürtüler beslemeye başlar. Ancak bu saldırılar kayba, misillemeye ve anneden/memeden kötülük görmeye neden olabileceğinden, suçluluk hisseden ve korkan bebek, zarar görmüş memeyi onarma ihtiyacı duyar. Miró'nun tuvallerini benzinle yaktığını, tuvalleri bir sanat eserine dönüştürmek için onları ayaklarıyla ezdikten sonra renklendirdiğini biliyoruz.

Miró'nun bir tiyatro sahnesine, bir oyuncak kutusuna ya da bir çocuk parkına benzeyen atölyesi, ruhsallığa ve analitik odaya ilişkin bir metafor olarak da görülebilir. Miró'nun, biriktirdiği çeşitli nesnelere, oyuncak bebeklere, deniz kabuklarına, böcek, kurbağa, yılan ve kuş iskeletlerine ev sahipliği yapan atölyesi, bir biyoloji sınıfına ya da bir hediyelik eşya dükkânına benzemektedir.

Miró, eski, terk edilmiş ve yıpranmış nesnelere ilgi duymuştur. Atölyesi, deniz kabukları, ağaç kökleri, boş teneke kutuları, kemikler, salyangozlar, yarasa iskeletleriyle doludur. Miró bütün bu nesneleri gruplara ayırmış ve bize 2000 yıl öncesinin Akdeniz bölgesine ait küçük heykelleri hatırlatan folklorik figürlere merak duymuştur.

Miró'nun eskiz defteri, sanatçının içerisinde oyun oynayabildiği bir başka geçiş alanı olmuştur. Bu eskiz defterinin, içerisinde Melanie Klein'ın tedavi

ettiği çocukların oyuncaklarını sakladığı bir oyuncak kutusunu ya da dolabını hatırlattığı söylenebilir. Çocuk analizinde çocuk, kendiliğinden gelişen oyunlar vasıtasıyla en derin arzu ve korkularını simgelere dönüştürecektir. Öyleyse Miró'nun eskiz defteri ve resimleri de her biri kendi içsel nesnelerini simgeleyen kişisel oyuncaklarıyla dolu bir dolap ya da bir çerçeve olarak görülebilir.

Miró'nun eserlerinde evrensel ilkel düşlemleri de görmek mümkündür. Resmettiği hayvanlar bize, Lascaux mağarasındaki, tarih öncesine ait mağara resimlerinin ikonografisini düşündürür. Miró'nun ikonografisi çocuksudur ve doğaya oldukça yakın durur.

Resimleri çoğu kez, söz öncesi işaretleri ve simgeleri, doğrudan bilinçdışından gelen bir dili hatırlatır. Yıldızlar, kadın figürleri ve kuşlar, erken antik çağ ikonografisinde sık rastlanan imgelerdir. Kuş metaforu ve ikonografisine edebiyat ve sanatta da sık rastlanır. Freud, Leonardo da Vinci'de (1910c) Leonardo'yu bir kuşla resmetmiştir. Freud, kuşta bir libido simgesi ya da cinsel nitelikli bir düşünce görür. Freud'a göre, birincil sahneyle ve annenin/kadının bedeniyle ilgili düşlemler besleyen çocuğun ilk dürtüsü, cinsel olanı bilme, cinsiyetler arası farklılıkların, hamile kalmanın ve doğumun gizemini açıklığa kavuşturma arzusudur.

Uçan kuş, uçan, güçlü bir fallus gibidir. Mitolojide ve antik Mısır sanatındaki gravürlerde temsil edildiğine sıklıkla tanıklık ederiz. Anneliğin bir simgesidir ve Mısır tanrıçası Mut'u temsil etmektedir (*Mut* Almancada anne anlamına gelir).

Miró, tuhaf biçimli cinsel organlara, biyomorfik kadın figürlerine büyük ilgi duymuş; timsah dişlerine sahip canavarlar, çirkin ve korkunç yaratıklar olarak ya da evrensel bir ilkel düşlemi, iğdiş edilme korkusunu temsil eden Medusa[1] şeklinde resmettiği kadın cinsel organlarıyla ilgili düşlemler kurmuştur. Miró'nun eserleri çok çocuksu olmakla birlikte oldukça da cinselleştirilmiştir.

1909 yılında Freud, atlarla ilgili bir fobi geliştirmiş beş yaşında bir çocuk olan Küçük Hans'ın vakasını kaleme almıştır. Freud analizinde, Küçük

1 Mitolojide gözlerine bakanı taşa çevirdiğine inanılan yılan saçlı tanrıça [ç.n].

Hans'ın bilinçdışında babasından duyduğu korkuyu atlara, iğdiş eden bir babayı simgeleyen ısırabilen atlara yönlendirdiği sonucuna varacaktır. Bu yer değiştirme, bir savunma mekanizması olarak işlev görmektedir; zira atlardan korkmak kendi ebeveyninden korkmaktan daha kolaydır. Freud Küçük Hans'ın atların penislerinin büyüklüğünden etkilendiğini ve rüyasında uzun boyunlu zürafalar gördüğünü de yazmıştır.

Miró, 1927 yılında, bugün Hirshhorn Müzesi koleksiyonuna ait olan *Circus* tablosunu resmetmiştir. Bu tablodaki atın, zürafanınkine benzer uzun, gergin bir boynunun ve aşırı büyük kırmızı bir penisinin olduğu görülmektedir. İğdiş edilme korkusu, Freud'un (1909) deyişiyle, fallik dönemle birlikte ortaya çıkar. Bu dönem evrensel psikoseksüel dönemlerden biridir. Çocuk, yaklaşık olarak üç ila altı yaşları arasında, karşı cinsten ebeveynine sahip olmaya yönelik bilinçdışı bir arzu besler. Freud (1913) buna Oidipal karmaşa adını vermiştir. Kendisiyle aynı cinsten olan ebeveynin öfkesinden ve onun tarafından cezalandırılmaktan korkan çocuk, iğdiş edilme kaygısı geliştirecek ve Freud'un gizil dönem adını verdiği, çocuğun zihninin ebeveyn çiftiyle daha az meşgul olduğu ve dikkatini okula, sosyal etkinliklere ve arkadaşlara yönlendirdiği bir başka döneme geçmeden önce, bu yanılsamadan vazgeçmek ve yasını tutmak zorunda kalacaktır. Çocuk bu konuma geçemediğinde ve Oidipal evreye saplandığında ise sorunlar ortaya çıkacaktır.

İngilizce orijinalinden çeviren: Burçak Erdal

Kaynakça

Freud, S. (1900). The interpretation of dreams. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (Cilt 4 ve 5) içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Freud, S. (1909). Analysis of a phobia in a five year old boy. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (Cilt 10)* içinde, (s. 1-150). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Freud, S. (1910). Leonardo da Vinci and a memory of his childhood. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (Cilt 11)* içinde, (s. 57-137). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Freud, S. (1913). Totem and taboo. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (Cilt 13)* içinde, (s. 1-161). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Freud, S. (1915). The unconscious. J. Strachey (Haz.). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (Cilt 14)* içinde, (s. 159-215). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Klein, M. (1930). On the importance of symbol formation in the development of the ego. *International Journal of Psycho-Analysis*, 11, 24-39.

Winnicott, D. (1971). *Playing and reality* Londra: Tavistock Publications.

Sembolden Şiire, Şiirden Resme Miró

Ümit Eren Yurtsever[*]

Psikanalizde fikirlerin tarihine bakıldığında, Freud'un sanatı cinsel arzuların nesnesel bir düzeyde yüceltilmesi olarak tanımladığı kalkış noktasından, sanatta yıkıcı ve narsisist çatışmaların bulunduğunu vurgulayan yaklaşımlara doğru önemli bir geçiş yaşandığı söylenebilir. Klein'ın izinden giden Hanna Segal (1957), sanatı depresif kaygılar ve onarım çerçevesinde düşünmeyi önerir; sanatsal faaliyet "sevilen nesneyi benliğin dışında ve içinde kurtarma ve yeniden yaratma" (s. 391) çabası olarak görülebilir. Bu, simge oluşumunun eşlik ettiği başarılı bir yas çalışmasını içerir. Segal'e göre bu onarıcı süreçler, onarımın yıkım üzerindeki zaferini temsil eden biçimsel güzellik aracılığıyla aktarılır. Freud'a göre izleyiciler, sanatçının bilinçdışı cinsel ve tümgüçlü düşlemleriyle özdeşleşirler. Segal'e göreyse, tersine, asıl özdeşleşim depresif kaygıların aşılmasında ve onarım sürecinde yatmaktadır.

Segal, zarar gören nesneyi kurtarma ve yeniden yaratma isteği, daha sonraki yüceltmenin ve yaratıcılığın temelidir, der. Bir sanat eserinin derinliği ve hakikati, kısmen, yıkımı içerme becerisinde yatar. Segal "Bilhassa sanatçının eserinin köklerinden biri de yıkıcılıktır" (s. 393) der ve 1991'de bu düşünceyi yineler: "Saldırganlık olmadan sanat olmaz" (s. 394). "Baskın korku, sevilen nesnenin dış dünyada ve (kişinin) kendi içinde kaybolmasıdır" (s. 396) diye özetler. Segal simge oluşumu üzerine notlarda şöyle der:

[*] umiteren@hotmail.com

> Bana göre, kişinin kendisini simgelerle anlatma becerisi, kendini kelimeler aracılığıyla anlatma becerisi anlamına gelen sözel düşünmenin temelini oluşturur. Her içsel iletişim sözel düşünme değildir; ancak her sözel düşünme, simgeler, kelimeler aracılığıyla içsel iletişimdir. Depresif konuma ait bir başarı; simgeselleştirme becerisi ve bu şekilde kaygıyı hafifletme ve çatışmayı çözme, daha önce çözümlenmemiş çatışmalarla onları simgeselleştirerek baş etmek için kullanılır. (s. 397).

Ayrıca Feldman (2002) "Bebeğin, anne/bebek etkileşiminin temposunu ve ritmini deneyimleyişi ve bebeğin anne tarafından kelimeler ve seslerle yıkanışı, bebeğin kendilik gelişiminin temelinde yer alır" (s. 398) diyerek simge oluşumunun öneminin altını çizer.

Miró (2013); "Şiddet ile çocukluğu karşı karşıya getirmiyorum. Tam tersine, şiddet ülkesidir çocukluk. Tembellik ve disiplin ile terk edilir bu ülke. İnsanlar içlerinde barındırdıkları şiddetten korkarlar. Tam da bu sırada siz ortaya gelip, denetimsiz bir şiddet sergilersiniz" (s. 24) der. Yıkıcılık ve saldırganlıkla nasıl istila edildiğini ve bunu nasıl dönüştürdüğünü söyler. Joan Miró'nun "Resmi öldürmek istiyorum" derken evreni ve onun için evreni temsil eden kadını öldürmek istediğini duymalıyız. Bu şekilde kendi psişik onarımını gerçekleştirmiş olması ihtimali çok yüksektir.

Miró'nun sanatında tüm evreni temsil eden annenin bedenine ve babanın bunun içindeki penisine yapılan saldırıyı görebiliriz. Klein (1930); çocuk sadizmi, sahip olduğu bütün silahlarla annenin bedenine yaptığı saldırıdır (s. 26), der. Resimdeki çoğu sembol, annenin bedeninin içindeki penisin açık simgesidir. Miró birleşmiş anne babaya saldırırken hangi silahları kullanır? Masanın üstüne dökülmüş, tuvale aktarılmış boya, çakıl taşı, badem, çuval ve doğadaki her şey ile. Bunlar çok küçük çocukların emrinde olan silahın temsilleri, dışkıyla kirletme becerisidir. Nesneleri ezmek, yırtmak, fırçayı kılıç olarak kullanmak, çocuğun dişleri, tırnakları, kasları vs. çocuğun birincil sadizminin diğer silahlarını temsil eder.

> Simgeselleştirme sadece bütün düşlemlerin ve yüceltmelerin temeli olmakla kalmaz; aynı zamanda öznenin dış dünyayla ve genel olarak

> gerçeklikle ilişkisi de simgeselleştirme üzerine kurulur. Simge oluşumunun ve düşlemin zenginliği için, yeterli miktarda kaygıya; ve bu kaygının tatminkâr bir biçimde üstesinden gelmek için benliğin kaygıya tahammül etme becerisine ihtiyaç vardır. (Klein, 1930, s. 36).

Sanat pratiği, sevdiğimiz nesneye verdiğimizi hissettiğimiz zararın onarılmasına imkân sağlar. Yaratıcılık gerçekte bir zamanlar sevilmiş ve bir zamanlar bütün olan, ama şimdi kayıp ve harap olmuş bir nesnenin, dağılmış yıkılmış bir iç dünyanın ve kendiliğin yeniden yaratılmasıdır. Dolayısıyla, sanatsal faaliyet "sevilen nesneyi benliğin dışında ve içinde kurtarma ve yeniden yaratma" çabası olarak görülebilir. Bu da, simge oluşumunun eşlik ettiği başarılı bir yas çalışmasını içerir. Bu sürecin sonucu, dışarıda, bir sanat eseri biçimi kazanmış "yepyeni bir gerçekliğin yaratılması," aynı zamanda benliğin zenginleşmesi, yeniden bütünlenmesi, canlanmasıdır. Miró'da onarım kadın üzerinedir. "Benim kadın dediğim, bir canlı olarak kadın değildir, evrenin kendisidir" (s. 31) diye anlatıyor Miró (2013). Bu evren içinde yaşadığı kadın, içindeki kadın. Evren olan kadın, evrenin parçaları olan kadın. Miró tüm kadını (yani evreni) parçalara ayırmış, aksayan yanlış giden ve onun gelişimini boğan tarafları onarmıştır. Böylece, Miró, sanatı sayesinde, içsel ve dışsal gerçekliğin sahte eski temsillerine saldırmış, bunların yerine daha hakiki temsilleri geçirmeye çalışmıştır. Başka bir deyişle, kim olduğunu ve dünyasının neye benzediğini daha iyi anlamaya başlamıştır. Bu yeni bilgi, ruhsal dönüşüm imkânı kazandırmıştır.

Miró'nun tüm sanatsal becerisi esasen sanatçının "depresif kaygıyı kabul etme ve aşma" becerisinde yatar. Bu depresif kaygı, benlik tarafından katlanılabildiği sürece, yaratıcılığa dönüşür. Hatta, depresif kaygıya manik savunmaya başvurmadan tahammül edebilme becerisi göstermiştir Miró. Segal'e göre iyi sanatçıları kötü sanatçılardan ayıran temel farktır bu. Miró bu anlamda bana göre çok önemlidir. Picasso, Dalí ve Miró "Üçleme" diye anılır ama aslında diğerlerine ruhsal savunmaları açısından hiç benzemeyen Joan Miró, onlar gibi manik savunmalar kullanmamıştır. Ne Dalí gibi çılgın ne de Picasso gibi bohem, kadınlara ve gösterişe düşkündür.

Resim yaparken bile önlüğünün altında bembeyaz gömleğiyle kravatı

eksik değil. Ailesine düşkün, sade bir insan, iyi bir baba. Bu da depresif kaygıyı, benlik tarafından katlanılabilir düzeyde yaratıcılığa dönüştürmesini sağlamıştır. Hatta, depresif kaygıya manik savunmaya başvurmadan tahammül edebilmiştir. Pek çok sürrealistin aksine Miró, resimlerini hızlı bir şekilde yapmamıştır. Sürrealizmin temel yaklaşımlarından birisi olan otomatizmi kullanmamış ve resimlerini uzun ve titiz çalışmalar sonunda tamamlamıştır. Böylece kaygıya ve belirsizliğe tahammül etmesi yaratıcılığında etkendir. Miró (2013) "Bütün bu zaman içerisinde tuval stüdyomda uykuya dalar, derken bir gün aniden bir şey görürüm onda" (s. 54) diyerek belirsizlikle baş etmedeki ustalığını ifade eder bize.

> Durağanlık beni büyüler. Bu şişe, bu bardak, terk edilmiş sahildeki büyük bir taş; tüm bunlar hareketsiz şeylerdir, ancak benim aklımdaki büyük bir hareketi serbest bırakırlar. Sürekli olarak aptalca yer değiştiren bir insan için aynı şeyleri hissetmem. Denize girmek, sahile giden ve etrafta amaçsızca dolaşan insanlar beni çakıl taşının durağanlığından daha az etkiler. (Miró, 2013, s. 96).

Manik savunmaların hâkim olmadığı eylemler olmadan da kendisini ifade eder ve simgeselleştirmeyi psikanalitik bir ustalıkla anlatır.

Segal başka bir düzeyde sanatsal yaratımı "üremenin ruhsal bir eşdeğeri" olarak düşünmeyi önerir; bu, "veren baba ile alan ve doğuran annenin" genital çiftcinsiyetli faaliyetiyle iyi bir özdeşleşimi gerektirir. Fakat, diye uyarır Segal, bu özdeşleşimin ön koşulu, sanatçının depresif konumla baş edebilmesidir. Bademden bronza geçişin tüm aşamalarıyla çiftleşen iki nesneyi görürüz Miró'nun dev heykelinde. Sanat üremenin ruhsal bir eş değeridir Miró'da. İki kabuklu badem ve küçük bir çakıl taşının çiftleşmesiyle ürüyen bir "Kişi"dir o (yapıtın adı "Kişi"dir). Ayrıca resimlerdeki merdivenler, taşınabilir merdivenler, basamaklar, yani bunlara çıkmak, ister aşağı ister yukarı yönlü olsun, cinsel edimin simgesel temsilleridir.

> Freud bir notta, rüyada görülen merdiven, taşınabilir merdiven ve basamakların cinsel birleşmenin bir simgesi olarak yorumlanabileceğini savunur. Ritmik duraksamalarla, artan nefessizlikle kişi bir doruğa

> ulaşır ve daha sonra yeniden birkaç hızlı atlamayla aşağı inebilir. Dolayısıyla, merdiven çıkmada cinsel birleşmedeki ritmi buluruz. (Spector, 2001, s. 488).

Yüceltmede dürtüsel bir hedeften vazgeçilir, onarımda ise kayıp nesneden. Böylece onarım ve yüceltme, acı ve kaybın kabulü aracılığıyla birleşir. İkisi de "memeden vazgeçişin bir tekrarı ve aynı zamanda yeniden yaşanmasıdır" (Segal, 1957, s. 398). İkisi de bir yas çalışmasını içerir; ikisi de simge oluşumuna götürür. Dolayısıyla, her iki süreçte de -onarım ve yüceltme- simgelerin üretilmesi ve içe katılması yoluyla benlik zenginleşir, güçlenir ve canlanır. Miró'da kelimeler ve resmi yapan semboller paylaşılan bilinçdışı anıların simgeleridir. Miró'nun sanat eserleri simgelerin kuluçkaya yatırıldığı temsillerin ve kelimelerin kendilerini (Sokrates'in kullandığı bir ifadeyi ödünç alarak) "logos spermatikos" ("coşkuları logolara" dönüştüren tohumlar) olarak sundukları bir yer olarak görülmelidir. Miró'nun sanatı bize onun zihninin simge-tellalı olduğunu söyler.

Franco diktatörlüğüne karşı sahnelenen bir oyun için tasarladığı grotesk kuklalarından söz ederken şöyle diyordu: "Bu sadece politik bir harekete karşı bir tepki değil, bu diktatörlüğün temsil ettiği, bize dayattığı her şeye karşı ve ben bu dayatmalara tahammül edemem" (Miró, 2013, s. 65). Her zaman saldırganlıktan ve yıkıcılıktan yaratıcılığa bir kaçışı vardır. Kaçış merdiveni, Miró'nun çalışmalarında sürekli takip edilen bir semboldür. Miró'nun simge ve semboller dağarcığı, 2. Dünya Savaşı'na dâhil olduğu dikkate alındığında, vahşetten ve cinnetten kaçış arayışının bir metaforu olarak okunabilir. Kaostan düzene, savaştan barışa, yıkımdan onarıma, şiirden resme kaçışın bir sembolü.

Miró, resmi saf bir şiir gibi görür ve böylece "*duygularımızla düşünmek*" ya da "*coşkusal düşünce*"ye vurgu yapar. Şiir ve psikanalizi *coşkularla* ilgili "*ikiz bilimler*" olarak nitelendirilebilir. Psikanalist ve sanatçı bilinçdışına giden kral yolunda birlikte seyahat ederler. Çoşku, deneyimin ve zihinde alfa işleviyle değişim geçiren her şeyin anlamıdır; örneğin rüyalar, rüyaların sözelleştirilmesi, resim çizmek, müzik bestelemek, bilimsel işlevler gerçekleş-

tirmek, bütün bunlar anlamın *temsilleridir*, ancak *anlamın kendisi* coşkudur (Fisher, 2014).

Hiçbir resim, hiçbir imge, hiçbir anlatı, bir coşkusal deneyimi bütün yönleriyle temsil etmez. Burada işaret ettiğim, coşkusal deneyimimizi kendimize ve başkalarına ifade edebilmek için şair olmamız gerektiği değil, esasen şairlerimizin yaptığı şeyin bizim her gün kendi yaptığımız şeyin seyreltilmiş şekli olduğudur. Bu içerisinde düşünce ve duygunun "çok yüksek bir sıcaklıkta şiirin içine *kaynaştığı* durumdur. İnsanların çoğunun kendi deneyimlerinde iştirak ettiği coşkuları ve duyguları saptamak ve daha bilinçli ve açık hâle getirmek, duygunun ve algının yörüngesi içerisinde sadece düşüncede var olmuş olanı resmetmek, şiirin işlevidir.

Şiir içerisinde sadece düşünceyle anlaşılabilir olanı, duygunun kavrayışına getirmektir. Bana göre, bu başarının şiirdeki somut örneği şair Miró'dan başkası değildir: Miró'da bir düşünce ve duygu sistemi bulursunuz, sistemin her parçası hissedilir ve düşünülür ve sistem için esasen "düşünsel"dir ya da "coşkusal"dır, diyemezsiniz; zira düşünce ve duygu aynı şeyin ters yüzleridir.

Şiirsel Oyunlar

Pembe kara uzanmış
papağan kuyruklu bir merlan taşıdığı
şemsiyenin ucunda kırmızı bir karanfil açıyor.
Karalar giyinmiş iki uzun, ince kadın,
şapkalarının üstünde uzun bir kanarya tüyü, konserden
çıkıyorlar.
Tavuskuşu kuyruğu, yakamozlu ölüsünün çevresinde
halka olup Sardana yapan bülbüllerin
gömdüğü dedemin kavrulmuş cesedinin karşısında gülümseyen
alev alev ağaç.
Kravatımdaki kırmızı noktalar
gökyüzünü ısırıp ısırıp
Botanik Bahçesine gidiyorlardı
Berlin Parkının
Hayvanat Bahçesindeki akvaryumu gezmeye
Walterstrabe hattında A.S. omnibüsünde otururken
bir tahtakurusu kalçamı ısırıyor

alarm düğmesine basıyorum
birden bir kurbağa – kızoğlankız-namuslu-bakire-ve-kutsal-ve-bakire
oturuyor sürücünün yanına
bir dilenci kaldırımdan
mavi metelikleri topluyor
kızıl saçlı çıplak bir dansçı kadın
mor balıkları
Seine nehrinin maviliğine sürüyor.
Yağmur yağıyor
pembe bebek
hortumun nişini emiyor
esmer anne
gözleri bir sınır-gömütten
mavi soluyor
umutsuzluğun kara uçurumunda.
Kırlangıçların
boğazını gıdıklayan
saf aşk.
Göbeğimde bitip
makineme tüfek mermileri gibi bir ÖN-Raffaellocu
kelebek sürüsünün üstüne çakılmak üzere
kayısı kompostosu dönüşüyle alçalan
katırlar.
Gelincikler bitsin diye
Okyanus üstünde yalın ayak yürüyen
sevgilimin dekoltesine yuva yapıyor
lal bir kelebek.
Ak bir örtü üstünde bir bardak ak süt
kırmızı bir kiraz
yeşil bokböceği
gökkuşağı
akan yıldız
bir gitar
düşüyor gökten aşağı
o gitarın telleri uzamla kesişiyor
yuvalarını
her telin üstüne kuruyor kırlangıçlar
o teldir boğan zamanında güzel olan kadını.

(Miró, t.y., alıntılayan Ölçer, 2015, s. 52)

Bazen bu imgeleri bir düşü dinler gibi dinliyorum, tekrar okuyorum ve düşündüğüm şeyi hissetmenin coşkusal deneyimini yaşıyorum. Fakat bazen okurken coşkusal deneyimde bozulmaya benzer bir şey oluyor. Düşünme ve hissetmenin "kaynaşımı" öyle bir noktaya indirgenebiliyor ki okuma sadece tanınabilir kelimelerin gramer açısından anlamlı bir koleksiyonu gibi görünüyor. Anlamsız bir hâle gelmiyor; ancak coşkusal açıdan cansızlaşıyor. Bu süreci tersine çevirmeye çalıştığımda, kendimi onu âşık olduğum birine okuduğumu hayal ederken buluyorum; benim ya da bizim ışığımızın da güneş gibi doğduğunu resmediyorum. Yani kendimi, *hayal gücüne dayanarak özdeşleşim* olarak isimlendirebileceğimiz becerimle imgelerin detaylarının derinliklerine götürüyorum. Kilit nokta hayal etme becerimizdir.

Hastalarımızın coşkusal deneyiminin içine nasıl gireceğimiz ve aynı zamanda kendi düşünmemizi ve bakış açımızı nasıl devam ettireceğimiz önemli bir gizem, bunu gerçekleştirebilmek de profesyonel bir gerekliliktir. Daha da önemlisi, "hissederek düşünme" ya da "duygularımızla düşünme" deneyiminin birincil bir gelişimsel deneyim olduğunu ileri sürmekteyim. Bir anne çocuğuna ninni söylerken çocuk ve anne arasında temel olarak duygularla düşünme gerçekleşir. Bu hâliyle, bir anlamda, bugün anladığımız şekliyle analitik sürecin temel hedefini oluşturduğu söylenebilir.

Miró bir masal merdiveninden sizi kuşlarıyla birlikte çoşkusal düşünmeyle şair olmaya ikna eder. Kuşlar bilincin sınırlarından kaçacak ve sizi başka bir "gerçekliğe" kavuşturacaktır. Bu şiirsel ve gerçeküstü dünya kaçmaya çalıştığımız gerçekliğin ötesinde masum ve kuralsızdır. "Kuşlar göğe doğru uçarken bizi yerden alıp daha yükseklere, hiç dünyevi olmayan rüyalara ve hayaller dünyasına doğru kaldırıp götürürler" (Miró, 2013, s. 108).

Küçükken erkek çocuklara sordukları "Kuşun kalkıyor mu?" sorusuna Miró'nun nasıl cevap verdiğini gördük. Cinselliği, şiddeti, yıkıcılığı onarmayı nasıl şiirsel bir dille ifade ettiğini sundum. Bizim topraklarda kuşlar da kadınsılık da ölüyor, öldürüyor. Ölülerimiz ise gökte kayan birer yıldızlar.

Psikoloji öğrencisi olan Özgecan'ın anısına...

Teşekkür ederim.

Kaynakça

Feldman, B. (2002). The lost steps of infancy: Symbolization, analytic process and the growth of the self. *Journal of Analytical Psychology, 47*, 397-406.

Fisher, J. V. (2014). The evolution of the analytic process: Poetry and psychoanalysis, twin "sciences" of the emotions. *Couple and Family Psychoanalysis Journal, 4*, 5-21.

Klein, M. (1930). The importance of symbol-formation in the development of the ego. *International Journal of Psycho-Analysis, 11*, 24-39.

Miró, J. (2013). *Düşlerin rengi bu: Georges Raillard ile söyleşiler.* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal eser 2004 tarihlidir).

Ölçer, N. (2015). *Joan Miró, kadınlar, kuşlar, yıldızlar* [Sergi Kataloğu]. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi Yayınları.

Segal, H. (1957). Notes on symbol formation. *International Journal of Psycho-Analysis, 38*, 391-397.

Spector, J. J. (2001). On the limits of understanding in modern art: Klee, Miró, Freud. *American Imago, 58*, 479-496.



Miró Sergisinin Düşündürdükleri: Kuşlar ve Yıldızlar Kadar Özgür Kadınlar

*Melis Tanık Sivri**

Hepiniz hoş geldiniz... Bu sene de geçen senelerde olduğu gibi sanatçının eserlerinin iç dünyamda yarattığı duygu ve düşüncelerden yola çıkarak hazırladım metnimi. Sergide beni en çok etkileyen şeyler; Miró'nun üretkenliği, sanatçının ilham kaynakları, yaratıcılığının aldığı form ve bunun çeşitliliği oldu. Konuşmamda Miró'nun eserleri bağlamında ifade özgürlüğünün psikanaliz süreciyle bağlantılarına odaklanmaya karar verdim.

Metnimin başlığını da "Kuşlar ve Yıldızlar Kadar Özgür Kadınlar" koymuştum. Bu bir temenniydi aslında. Temayı belirlediğim dönemde Charlie Hebdo olayı yeni gerçekleşmişti. Ölenlerin arasında kadın bir psikanalist de vardı. IŞİD ve Boko Haram'ın akıl almaz, kanlı eylemleri devam ediyordu. Dünyada ve ülkemizde kadınlara nasıl yaşamaları gerektiği dayatılıyor, kadınlar tecavüze uğruyor, kadınlar katlediliyordu. Dehşet, öfke, isyan ve çaresizlik içindeydim. Tüm bunlar beni can alıcı ama bir o kadar da can yakıcı bir soruyla karşı karşıya bırakmıştı: "İfade özgürlüğünden bahsedecek kadar özgür hissediyor muydum kendimi?" Derken Özgecan Aslan'ı kaybettik... 20 yaşında, Psikoloji 1. sınıf öğrencisi Özgecan Aslan okuldan eve dönüş

* melistanik@yahoo.com

yolunda tecavüze karşı koyduğu için feci şekilde can vermiş ve yakılmıştı. İşte bu noktada artık söyleyecek hiçbir şeyim kalmadı. Her şey anlamsızlaştı. Kahroldum, hepimiz kahrolduk...

Metni yazmak için bilgisayarın başına ne zaman otursam zihnimi işgal eden korkunç ayrıntılarla, düşüncelerin var olamadığı bir boşluk duygusu arasında gidip geliyordum. Bu bir süre böyle devam etti. Bir çıkış yoluna, içimde umudu tekrar var etmeye ihtiyacım vardı: Çareyi yine zorlandığım şeyi yapmakta buldum. Miró'nun savaşın vahşeti karşısında "Geriye kalan tek şey şiirdi" dediğini anımsayarak yazmaya çalıştım.

Miró'nun sanatsal kimliğini oluşturma sürecini sanatçıyla aynı yıllarda yaşamış Britanyalı psikanalist Donald Woods Winnicott'ın kuramı bağlamında ele almak istiyorum. Aslında farklı sanatsal akımların içine yerleştirilmek istenen ancak buna itiraz edip zamanla kendine ait görsel bir dil oluşturan Miró'yu ele alırken aklıma Winnicott'ın gelmesi pek de şaşırtıcı değil. Çünkü Winnicott da kurumsal dilin kişinin kendine ait bir dil oluşturmasında engel teşkil edebileceğini düşünür ve o dönem var olan iki psikanaliz topluluğunun dışında kalarak kendisini bağımsız bir şekilde konumlandırır.

Winnicott oyun ve yaratıcılığı kuramının merkezine yerleştirir; bebeğin doğumdan itibaren yaratma potansiyeli olduğunu ileri sürer. Bu potansiyelin ortaya çıkabilmesi için dışarıda bebeğin ihtiyaçlarını yeterince iyi derecede aynalayan ve bunlara yanıt veren bir anneye ihtiyaç vardır. Örneğin bebek acıktığında, ağladığı anda hatta bazen daha henüz ağlamadan memeyi ağzında bulur. Bu da bebekte memeyi yarattığı, memeye sahip olduğu hatta memenin kendi içinde olduğu yanılsamasını ortaya çıkarır. İşte bu yanılsama bebeğin çevresine, yaşama ve kendi yaratma gücüne güven duymasını sağlar. Bebekte baştan beri var olan yaratıcı potansiyel bebeğin hakiki kendiliği ile bağlantılıdır. "Hakiki kendilik" (Winnicott, 1960) kişinin canlı, spontan, kendini gerçek hisseden tarafıdır. Bebeğin anneyle temas etmeye başlamasıyla, hakiki kendilik geri çekilmeye başlar ve annenin beklentileri ve talepleri doğrultusunda sahte bir kendilik ortaya çıkar. Winnicott'a göre ruh sağlığını iki şey belirler: 1. Hakiki kendiliğin ne kadar muhafaza edildiği, 2. Sahte kendiliğin sağlıklı yönde gelişip gelişmediği.

Miró'ya dönecek olursak; sanatçı 18 yaşında çevresinin, özellikle babasının, beklentileri doğrultusunda memur olarak çalışmaya başlar ve derin bir depresyona girer. Miró'yu delirten şey sanat yoluyla kendini ifade etme özgürlüğünü kaybetmiş olmasıdır. Arzusunu sahiplenememiş, tutkusunun peşinden gidememiştir. Sanatçının babasını memnun etme ve ona layık bir evlat olma isteğinin "hakiki kendiliğini" yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığını ve onun da buna ruhsal olarak tahammül edemediğini düşünebiliriz. Üstelik sırf ruhsal değil fiziksel anlamda da çökmüştür. Belki de deliliği özgürlüğe bir "kaçış merdiveni" olarak kullanmıştır. Bu "kaçış merdiveni" imgesi/simgesi sonrasında eserlerinde sık sık karşımıza çıkar. Sergide de bunun örneklerini görmüştük.

Bu noktada Miró'nun anne ve babasının tutumunun onun sanatsal yaratıcılığının ortaya çıkma sürecinde bir dönüm noktası oluşturduğunu belirtmek istiyorum. Anne babası Miró'yu akıl hastanesine kapatmak yerine, sanatçıya hakiki kendiliğinin dışa vurumlarının özgürce ortaya çıkabileceği bir ortam tahsis ederler: Sanatçıyı savaş yıllarının başında ailenin çiftlik evine yerleştirirler. Miró, burada biraz tecrit edilmiş bir şekilde ama güvende ve doğayla derin bir ilişki içinde sanatına odaklanır. Sonuçta, Miró'yu iyileştiren şey sanatı olur.

Geçenlerde çocukların Miró'dan ilham alarak yaptıkları resimlere rastladım. Resimler tarz olarak şaşırtıcı derecede sanatçınınkilere benziyordu. Aklıma Miró'nun bir gün babasıyla gezerken gökyüzünün renginin mor olduğunu söyleyişi ve babasının onu ciddiye almayışı geldi ve bu zihnimde Miró'nun eserlerini görüp "Bunu çocuk da yapar" diyenlerin eleştirileriyle birleşti. Ve şunu düşündüm: Çocukların yaptıkları bu resimleri biz yetişkinler gerçekten yapmayı başarabilir miyiz? Dünyaya bir çocuğun gözünden bakabilir miyiz? Hele ki yetişkinler maalesef bu ülkede kartopu oynamanın bedelini canlarıyla öderlerken... Aklıma gelen bir diğer soru da şuydu: Anne babalar olarak, biz çocuklarımıza kendilerini ifade etmeleri için ne kadar özgürlük alanı tanıyoruz? Eğitim sistemi çocukların yaratıcı potansiyellerini ortaya çıkartmada ne kadar başarılı? Kumdan kaleler, yastıktan evler, tahtadan atlar yarattığımız, gökteki bulutlarda insan ve hayvan imgeleri gördüğümüz günlerin ne kadar

uzağındayız? İşte Miró bana bunlardan hiç uzaklaşmamış gibi göründü ve onun sanatıyla ilgili ayırıcı özelliklerden birinin bu olduğunu düşündüm.

İfade özgürlüğünün gitgide kısıtlandığı bu dönemde, psikanaliz süreci de tıpkı sanat gibi analizana eşi benzeri olmayan bir kendini ifade etme deneyimi sunar: Analizanın haftada en az üç kez divana uzanıp, aklına ne geliyorsa sansürlemeden ifade etmesine olanak tanır. Bu psikanalizin temel kuralıdır ve "serbest çağrışım" olarak adlandırılır. Serbest çağrışım sırasında ortaya çıkan dil sürçmeleri, rüyalar ve semptomlar bilinçdışına bastırılmış arzular konusunda kişiye ipuçları verir.

Miró'nun yaratım sürecini de analiz seansının bir prototipi olarak düşünebiliriz. Örneğin: "Takımyıldızı"... Miró aklında önceden tasarlanmış bir fikir olmaksızın tuvalin başına geçer ve sanatçının deyişiyle "formlar formları doğurur." Ortaya çıkan resmin bir ufuk çizgisi ya da odak noktası yoktur. Analiz sürecinde de analizanın getirdiği her çağrışım eşit derecede kıymetlidir, bir çağrışım diğer bir çağrışımı harekete geçirir. Formların formları doğurduğu resimlerinde Miró, sonrasında formlar arasında bağlar kurarak bir denge yaratır; tıpkı analiz seanslarında düşünceler arasında, geçmişle şimdiki zaman, analist ve analizan arasında kurulan bağlar gibi...

Ülkemizde son dönem yaşanan olaylardan sonra *twitter*'da "#sendeanlat" *hashtag*'iyle kadınlar travmatik yaşantılarını paylaştılar. Kadınların anlatmaya, yaşadıklarını özgürce ifade etmeye ne çok ihtiyaçları varmış... Freud da çoğunluğunu kadınların oluşturduğu analizanlarla, onların serbestçe kendilerini ifade etmelerinin rahatlatıcı ve semptom giderici olduğunu ancak yeterli olmadığını fark etmiş, hatırlananların analiz ilişkisi içinde tekrarlarla anlamlandırılması gerektiğini keşfetmişti. Miró da doğadan biriktirdiği nesneleri gelişigüzel bir biçimde ancak derin düşünceye dalarak bir araya getirir, bazen bir resmi yarım bırakıp 10 sene sonra tamamlar; analiz sürecinde yıllar boyunca farklı katmanlarda devam eden, birbirine eklemlenen derinlemesine çalışma gibi...

Winnicott'a (1960) göre analizin hedefi; sahte kendiliğin daha esnek bir hâle gelerek kişinin canlı ve hakiki olan tarafının daha spontan bir şekilde dışa vurulabilmesidir. Bunu yaparken kişi yıkıcılığı da yaratıcılığın hizmetin-

de kullanır. Miró da sanat aracılığıyla şiddeti hem resmetmiş hem de kendi içindeki yıkıcılığı sanatın hizmetinden dönüştürmeyi başarmıştır. 1927-37 yılları arasında "resimlere suikast etme arzusunun" dışa vurumları, 70'lerde tualleri yakarak oluşturduğu eserler bu dönüşüme örnek teşkil eder. Miró bu sayede baskıcı babaya, "ana dili" engelleyen devlet babaya ve o devrin egemen sanat akımına başkaldırır, isyan eder ancak yıkarak değil yaratarak yapar bunu...

Hepimiz bir kadın ve bir adamın çocuklarıyız.[1] Psikanalist Joyce McDougall'a (1993) göre de yaratıcılık kişinin ruhsallığının kadınsı ve erkeksi öğelerinin bir araya gelmesiyle mümkün olur. Savaştan kaçarken, karısının kızlarını elinden tutarken Miró'nun da "Takımyıldızları"nı koltuğunun altına korumaya alışı geliyor aklıma... Konuşmamın başında kadınların kuşlar ve yıldızlar kadar özgür olmaları temennisinde bulunmuştum. Çünkü ancak kadınların ve erkeklerin içindeki kadınsı öğelerin özgür bırakıldığı toplumlarda, toplumun kaderini belirleyecek özgür çocuklar yetişebilir. Ve bugün burada ifade ettiklerim, Miró'ya atıfta bulunacak olursam, "umut yıldızını kuşatan kuşlar"dan özgürce uçmasına izin verdiklerimdir. Beni dinlediğiniz için teşekkür ederim.

Kaynakça

McDougall, J. (1993). Sexual identity, trauma and creativity. *International Forum of Psychoanalysis, 2 (2),* 69-79.

Winnicott, D. W. (1960). Ego distortion in terms of true and false self. *The Maturational Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development* içinde, (s. 140-152). New York: International UP Inc.

1 Kişisel çatışmalarımızın bize hepimizin bir kadın ve bir erkeğin çocukları olduğumuzu unutturabileceğini işaret eden Janine Chasseguet-Smirgel'e (1975) atıfla...



Miró'nun Heykelleri ve Düşler

Aslı Day[*]

Düşler üzerinde konuşmama başlamadan önce, Özgecan Aslan'ı saygıyla anmak istiyorum. Haberi ilk duyduğumda gençliği ve yaşadığı vahşet beni derinden sarstı. Psikoloji öğrencisi olduğunu duyunca acım katmerlendi. Onun gerçekleşemeyecek düşlerini hayal edebiliyorum ve bunun yasıyla kadına şiddeti bir kez daha kınamak istiyorum.

Bugün Miró'nun heykellerinden hareketle Freud'un bir asırı devirmiş ancak değerinden hâlen hiçbir şey yitirmemiş eseri "Düşlerin Yorumu"nu (1900a) ve daha güncel düş kuramlarını gözden geçireceğim. Rüya ve düş kelimelerini aynı anlamda kullanacağım.

Miró'nun heykelleri ile karşılaşmam bende güçlü coşkusal bir etki yarattı. Miró bir söyleşisinde "Kaçan Kız (1967)" heykeli için; "Bir objeye mıknatıs gibi çekildiğimi hissediyorum, sonra başka bir objeye; ilki ikincisine ekleniyor ve birleşmeleri, baştaki formel fiziki çarpışmaları bir yana, şiirsel bir şok yaratıyor. Bu da şiiri gerçekten etkileyici hâle getiriyor; şok olmasa, hiçbir etkisi olmayacak" (Miró, 1936, alıntılayan Ölçer, 2015, s. 130) diyerek heykelleri nasıl yarattığını ifade etmiştir. Bu son cümlede Miró'nun kullandığı "şiir" kelimesi yerine "rüya" kelimesini koyarsak bu bizi derhâl psikanalizin temel

[*] asliday@gmail.com

taşlarından rüyalar üzerine çağrışımlar yapmaya mıknatıs gibi çekecektir. Freud düşlerin yorumlanması için "bilinçdışına giden kral yoludur" (1900a, s. 608) der. Peki, Freud'a göre düşler ve bilinçdışı nedir? Bize neyi anlatırlar?

Rüyalara olan merak neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir. Eski uygarlıklarda rüyaların amacının "ilahi güçlerden, şeytandan ya da kutsaldan" gelen yüce ya da düşmanca bir mesaj iletmek, geleceği haber vermek olduğuna tartışmasız inanıldığı gibi, hastaları iyileştirmek için de rüyaların kullanıldığına ilişkin kaynaklar vardır (Freud, 1901). Örneğin Hipokrat eserinde rüyalarla hastalıklar arasındaki ilişkiden söz eder. Freud, Büyük İskender'e seferlerinde birçok tanınmış rüya yorumcusunun eşlik ettiği örneğini verir. Freud'un ünü kendi zamanına kadar gelen tüm bilgi parçalarını bir araya getirip, düşleri meşru bir araştırma nesnesi hâline getirmesi, bir düş kuramı ve düşleri yorumlama tekniği geliştirmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Freud'un psikanaliz yöntemini keşfi, onun en başta uyguladığı hipnoz tekniğini terk etmesi ve hipnozun yerini serbest çağrışıma bırakmasıyla gerçekleşmiştir (Freud, 1900a). Hâlen psikanalizin altın kuralı olarak değerlendirilen serbest çağrışım, hastanın aklına gelenleri özgürce, hiçbir sansüre uğratmaksızın dile dökmesi olarak tanımlanabilir. Serbest çağrışımın amacı kişinin bilincine kapalı bilinçdışı süreçlerine ulaşmasıdır. Bu özgürce kendini ifade ediş hâlinde elbette rüyalar da kendilerine yer bulur.

Şimdi çok kısaca Freud'un düş kuramından bahsedeceğim. Freud'a göre bilinçdışı arzu doyumuna yönelik olan düşün, bir açık içeriği bir de gizil içeriği vardır. Açık içerik rüyanın hatırlandığı hâlidir. Sıklıkla bağlantısız ve anlamsız gibi görünür. Bunun aksine gizil içerik ise rüyanın gerçek, gizli anlamıdır. Freud gizli içeriği tanınmaz hâle getirmek amacıyla onu açık içeriğe dönüştüren zihinsel süreçleri "rüya çalışması" olarak adlandırır. Bu gizli anlama ulaşmanın en önemli aracı da rüyayı gören kişinin aklına gelenleri serbest çağrışımla ifade etmesidir. Rüya çalışması ile bilinç tarafından kabul edilemeyen, sansürden geçemeyen, bastırılmış çocukluk korkuları, çatışma-

ları ve arzuları gibi bilinçdışı içerik açık içeriğe dönüşür. Rüya yorumlaması da bu emekle örülmüş dokumanın açılması gibidir.

Rüya çalışmasını mümkün kılan yoğunlaştırma, yer değiştirme, temsil edilebilirlik, düş içeriğinin ikincil düzeltmesi, dramatizasyon gibi ilkelerdir (Freud, 1900b). Yoğunlaştırma; farklı çağrışım zincirine dâhil görüntü, düşünce ve benzeri çeşitli etmenlerin bir araya getirilmesidir. Düş çalışmasının temel mekanizmalarından biri olan yoğunlaştırma rüyanın açık içeriğinin anlaşılmasını zorlaştırır. Yoğunlaştırmayı aynı zamanda belirti oluşumunda, dil sürçmelerinde ve esprilerde de görürüz. Bir örnek olarak hasta rüyasında kendisini Eskişehir'de bir yer ararken görür. Başta Eskişehir'in onun için anlamı açık değilse de, rüya üzerine serbest çağrışım yoluyla aklına gelenler sayesinde, Eskişehir'in iş yerindeki bir arkadaşıyla ilişkisi, kendi çocukluğundaki bir anıyı çağrıştırmasıyla da aslında rüyasında kendi çocukluğunun geçtiği yer ve zamanı "eski şehir" olarak nitelendirmesi yoğunlaşmaya bir örnektir. Yoğunlaşmaya bir başka örnek "kolektif tip" üretimidir; bu da iki ya da daha çok insanın gerçek tiplerinin tek bir düş imgesinde birleştirilmesidir. Örneğin rüyada görülen bir adam, hastanın patronunun adını taşır, onun gibi konuşup davranır ama fiziksel özellikleri abisine aittir. Yer değiştirmede bir düşüncenin vurgusu, önemi ve yoğunluğu başka düşüncelere aktarılır, amaç âdeta dikkati dağıtmak gibidir. Bu yolla rüyanın kritik içeriği sahnede ön planda olmaz ve yine arzu doyumu gizlenir. Temsil edilebilirlik kavramında rüya çalışması, düş düşüncelerini resimlere dönüştürür. Bir düşüncenin resimlerle ifadesidir. Arkadaşlarına yukarıdan, kule gibi bir yerden baktığını gören kişinin aslında arkadaşlarına entelektüel açıdan yukarıdan baktığı anlamını taşıyabilir. Rüya içeriğinin ikincil gözden geçirilmesi sayesinde de rüya uyumlu ve anlaşılır bir senaryo hâline dönüştürülür. Bu mekanizma rüyanın her aşamasında özellikle de uyanıp rüyayı anlatırken görevbaşındadır. İlk düzeltmede yoğunlaştırma ve yer değiştirme kullanılırken, ikincil düzeltme bir şeyin saklandığının belli olup olmadığını tekrar gözden

geçirir. Dramatizasyondaki süreç ise, yazılı bir senaryoyu teatral bir temsile dönüştüren yönetmenin üstlendiği role benzetilebilir, bir düşünceyi duruma dönüştürmekten söz edilebilir. Freud bu ilkeleri rüya yorumlarında kılı kırk yararak takip eder, en ufak ayrıntılar üzerine bile hastasını aklına geleni söylemeye teşvik ederdi. Bir anlamda rüyayı detaylı inceler, hastasını dinler, sonunda kendi yorumunu getirirdi (Freud, 1933). Bu noktada altı çizilmesi gereken şey tarihsel olarak Freud'un düşlerden çok analistin onları yorumlamasına verdiği önemdir.

Bir rüyanın anlamına ulaşmak için, günümüzdeki klinik uygulamada artık sadece Freud'un öne sürdüğü gibi rüyayı ve kişinin getirdiği serbest çağrışımları analiz etmekle kalmıyoruz. Güncel psikanaliz uygulamasında rüya, analitik araştırma yapmak için yararlı malzemelerden sadece biridir. Hastasının getirdiği rüyayı dinleyen analistin zihninin arkasında; seanslarda çok fazla ya da hiç rüya olmaması, rüyanın hastanın öyküsü ile ilişkisi, analizde getirildiği zamanın önemi ve anlamı, rüyanın aktarım karşıaktarım ilişkisi içindeki yeri, rüyada simgelenen arzular kadar tehditlerin ne olabileceği gibi konular dolaşıp durur.

Freud'dan sonra en önemli kuramcılardan biri sayılan İngiliz psikanalist Bion'un rüya kuramım yeniden kavramsallaştırması muhtemelen psikanaliz tarihindeki en büyük paradigma değişikliklerinden biridir. 1979 yılında 82 yaşında aramızdan ayrılan Wilfred Bion, tıp eğitiminin ardından Tavistock Kliniğinde de yedi yıl terapi eğitimi almıştır. Hatırlarsanız Freud düşlerden çok düşlerin analist tarafından yorumlanmasına öncelik verirken, Bion rüyayı psikolojik işlev görmenin temeline oturtarak bir eksen kayması gündeme getirir ve düş kuramındaki vurgulamayı "rüyanın simgesel anlamından düşlemleme sürecine doğru" (Ogden, 2008, s. 577) çeker. Bion, bir anlam atfedip bunu kullanılabilir hâle getirmedikçe dış dünyanın anlamsız olduğu varsayımından hareketle, rüya yaşamının bu çabanın bir parçası olduğunu ileri sürer. Bion'a göre rüya "düş düşünceleri ile düşünme yetisi" (alıntılayan Sch-

neider, 2010, s. 538) arasında bir köprüdür. Bion için düşlemleme, düşünme ve hissetme yoluyla hakikatin arayışını içerir. Ona göre insan gelişiminin itici gücü hakikatin arayışıdır. Zihin deneyimlediğimiz şeyin gerçekliğini keşfetmek için uğraş verirken, düşlemleme sayesinde gelişir. Freud'un rüya kuramı bilinçdışı türevlerin nasıl bilinçli hâle geldiğini anlamının bir yolunu sunarken, Bion'un rüya kuramı zihnin coşkusal deneyimi nasıl işlemlediği ve anlam verdiği üzerine bir model ortaya koyar. Bion düş görmeyi coşkusal deneyimin bilinçdışı işlemlemesi olarak yorumlar ve bu bilinçli düşünce ile birlikte sürekli ve eş zamanlı olur. Bion'a göre düşlemleme kavramsallaştırmasının altında yatan önerme, düşlemleme zihnin temel psikanalitik işlevi olduğu için, rüya göremediğimizde kendi coşkusal deneyimimizle gereken bilinçli ve bilinçdışı psikolojik çalışmayı yapamadığımızdır. Yemek yeme, su içme ya da nefes almadaki yetersizliğin yaşamın kendisi için nasıl tehdit edici sonuçları olursa, coşkusal deneyimi kullanmamak da kişiliğin gelişimi açısından benzer bir felaket yaratır ki bu da bir bakıma psikotik dağılma gibi kişiliğin ölümüdür.

Freud ile Bion'un ayrıldığı temel noktalardan biri, Bion'un, deneyimi işlemenin, uykuda ya da uyanıkken gibi bir farkı olmadığını, coşkusal deneyimimizi her an düşlemlediğimizi öne sürmesidir (Bergstein, 2012). Freud ise bilinçdışı zihnin gerçek düşünmeyi yapamadığını ve "rüya çalışması"nın, bilinçli zihni bastırılmışın geri dönmesine karşı koruyarak, rüyanın uykunun koruyucusu olduğunu söyler. Bion, düşlemlemenin coşkusal deneyim üzerine düşünme olduğuna inanır. Ona göre analiz seansına rüya getiren hasta aslında rüya görerek psikolojik çalışmayı başlatmıştır. Seansta anlattığı rüyaların asıl getirilme sebepleri yorumlanması değil, kendi başlarına düşlemleyemedikleri yönleri analistle beraber düşlemlemeye devam etmek içindir.

Peki, Miró heykelleriyle rüyalara benzer ne yapmıştır? Miró'nun tek tek bulduğu objeler arasında; paslı teneke kutuları, yamuk çiviler, parçalanmış sepetler, sığırların çene kemikleri, tavuk yumurtaları, kaplumbağa kabukla-

rı, tencereler, musluklar, boya tüpleri, polis şapkaları, ekmekler, bademler, domatesler, geleneksel maytaplar, parfüm şişeleri, plastik toplar, tuvalet kâğıdı tutaçları ve sanatçının bir kafaya dönüştürüp daha sonra eserinde kullandığı balkabakları sayılabilir. Burada asıl etkileyici olan doğa yürüyüşleri sırasında topladığı nesneleri özenle saklaması, bazen onlardan birini kullanmadan önce aradan geçecek zamanın yıllar olmasıydı. Yani Miró bulduğu nesneyi bir kenara koyuyor ama onu unutmuyordu. Bu tıpkı bilinçdışında sakladığımız bizim için önemli olan ancak onu anlamlandırmamız için aradan yıllar geçecek süreçlere benzemiyor mu? Miró'nun heykelleri rüyalardaki simgeler gibi oradan buradan toplanmış ancak sonuçta şok etkisi yaratacak bir bütünlük sergiliyor gibidir.

Miró'nun dehasının ürünü olan heykeline bakan kişi de serbest çağrışım yoluyla tıpkı rüya analizi yapar gibi hem eserin bütününe hem de farklı parçaların kişisel çağrışımlarına kulak vermekten kendini alamaz gibidir. Bir badem ve bir çakıltaşı bir araya gelmiş ve bir "kişi" meydana gelmiştir. Miró bu çalışması için bir söyleşisinde "Tanımlanabilen formların olanaksız evliliğidir bu" (Miró, 1970, alıntılayan Ölçer, 2015, s. 134) der. Rüyalar da mantık, zaman ve uzamdan bağımsız, olanaksızlıkların bir araya gelmesinden oluşmaz mı? Freud'a göre rüya görmemizin bir başka nedeni daha önce üstesinden gelmekte zorlandığımız travmalar üzerinde hâkimiyet kurmamıza aracılık etmektir. Miró'nun heykelleri birer rüya olsa, onu dinleyen analist, yaşam öyküsündeki Katalan kökeni nedeniyle zaman zaman ülke bile değiştiren ama sonunda ana yurduna dönen sanatçının, bağ kurduğu nesnelerle kalıcı ilişki kurmakta kararlı olduğunu ve âdeta etrafa dağılmış parçalarını bir araya getirmeye çalışarak anlamlı bir bütün oluşturmaya çalıştığını düşünmez mi?

Miró'nun heykellerini bir rüya gibi ele alırsak yorumlamak için sözü edilen iki büyük kuramcıyla iki seçeneğimiz var gibidir. İster Freud gibi tek tek parçalara bakıp arkadaki gizil anlamın peşine düşelim; ister Bion gibi Miró'nun bıraktığı yerden düşlemlemeye devam edelim, her hâliyle Miró'nun

eserleri mantık, zaman ve uzamdan bağımsız güçlü coşkusal etkiler bırakmaya devam edecek gibi görünmektedir.

Son olarak Miró'nun varoluşsal kaygısını dile getiren, kendisinden bir alıntıyla sözlerimi tamamlamak istiyorum:

> Daima ileriye doğru yürümek istedim; bir adım daha attığımda bir uçuruma geleceğimden, belki oraya düşeceğimden korkardım. Sanki siste yürüyordum. Benim için bir serüvendi bu. Bunun farkındaydım, sanki birden kayıplara karışacaktım... Birkaç kere dağlarda yürürken bana oldu bu. Birden sis bastırır ve sonra, neredesin? (Miró, 1970, alıntılayan Ölçer, 2015).

Freud'a göre düşlerin bir işlevi de uykunun koruyucusu olmasıdır; başka bir deyişle, düşler uykunun rahatsız edici düşüncelerle bozguna uğratılmaması için psikolojik işlev görür. Nasıl ki düşler uykuyu bölünmekten koruyorsa, acaba Miró için de üretkenlik düşüp kayıplara karışmamasının bir yolu muydu?

Dinlediğiniz için teşekkür ederim.

Kaynakça

Bergstein, A. (2012). Duraklamayı aşmak: Hayalleme, rüyalaştırma, karşı-rüyalaştırma. (M. Tanık Sivri, Çev.). Psikanalizde Fransız Okulu içinde, (s. 153-183). İstanbul: Uluslararası Psikanaliz Yıllığı, Sel Yayıncılık.

Freud, S. (1900a). The interpretation of dreams. J. Strachey (Haz.). The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (Cilt 4 ve 5) içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Freud, S. (1900b). The dream-work. J. Strachey (Haz.). The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (Cilt 4) içinde, (s. 277-508). Londra: The Ho-

garth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Freud, S. (1901). On dreams. J. Strachey (Haz.). The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (Cilt 5) içinde, (s. 633-686). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Freud, S. (1933). Revision of the theory of dreams. J. Strachey (Haz.). The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (Cilt 22) içinde, (s. 7-30). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Ogden, T. (2008). On talking-as-dreaming. International Journal of Psychoanalysis, 88, 575-589.

Ölçer, N. (2015). Joan Miró, kadınlar, kuşlar, yıldızlar [Sergi Kataloğu]. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi Yayınları.

Schneider, J. (2010). From Freud's dream-work to Bion's work of dreaming: The changing conception of dreaming in psychoanalytic theory. International Journal of Psychoanalysis, 91, 521-540.

Yazarlar

Alberto Toscano

Kültür eleştirmeni, filozof ve çevirmen. En iyi bilinen çevirileri arasında Alain Badiou'nun *The Century and Logics of Worlds* (2009) isimli kitabının İngilizce çevirisi yer alır. Yine Badiou'nun *Theoretical Writings* (2004) [Teorik Yazılar] ve *On Beckett* (2003) [Beckett Üzerine] eserlerinin çevirmenliğini ve editörlüğünü yapmıştır.

Anna Ornstein

Cincinnati Üniversitesi Çocuk Psikiyatrisi Bölümünden emekli profesör. Chicago Psikanaliz Enstitüsünden mezun olmuştur. Cincinnati Psikanaliz Enstitüsünde (Cincinnati Psychoanalytic Institute) eğitim ve süpervizyon analisti, Boston Psikanaliz Cemiyeti ve Enstitüsünde (Boston Psychoanalytic Society and Institute) süpervizyon analistidir. Ornstein'in yayınları; psikanalizde yorumlayıcı süreç, psikanalitik psikoterapi, çocuk psikoterapisi ve olağanüstü durumlardan hayatta kalmayı takip eden iyileşme süreçleri üzerinedir. Ornstein şu anda Boston'da yaşamaktadır.

Aslı Day

Klinik psikolog, psikanalist. Psike İstanbul ve Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) üyesidir. Psike İstanbul Yönetim Kurulu üyesidir. 2009 yılından bu yana *Türkçe Yıllıklar* Yayın Kurulu üyesidir. Öteki Peygamberler (2001) kitabının çevirmenidir. *Psikanalitik Psikoterapiler, Temel Kavramlar, Kuramlar ve Yöntemler* (2011, Türkiye Psikiyatri Derneği) kitabında "William Ronald Dodds Fairbairn" bölümünün yazarıdır. Psikoloji ve psikanaliz alanında çeşitli makale çevirileri vardır.

Berdj Papazian

Psikiyatr, psikoterapist. 2009'dan bu yana İsviçre Psikanaliz Cemiyetine (SSPsa) bağlı erişkin psikanalisti ve 2014'ten bu yana çocuk-ergen psikanalistidir. İsviçre Çocuk ve Ergen Psikanalizi Derneği (L'association Suisse pour la Psychanalyse de l'Enfant et de l'Adolescent- ASUPEA) başkanıdır. SSPsa Üye Değerlendirme Komitesi üyesidir. Psikanalist olarak Cenevre'de serbest çalışmaktadır. Aynı zamanda Cenevre Üniversite Hastanesi Erişkin Psikiyatrisinde hekim olarak çalışmaktadır. *Traumatisme psychique en cas de catastrophes – Vues et revue* (1992) [Felaket Anındaki Ruhsal Travma – Görüşler ve Genel Bir Gözden Geçirme]; *Quelques considérations psychanalytiques à propos de nos interventions en cas de mauvais traitement chez l'enfant* (1992) [Çocuğa Kötü Muamele Durumunda Yaptığımız Müdahaleler Üzerine Bazı Psikanalitik Düşünceler]; *Les violences psychiques intrafamiliales: de l'opportunité de leur judiciarisation* (1993) [Aile İçi Ruhsal Şiddette Adalete Başvurma Fırsatları]; *Bref essai d'analyse des mécanismes qui interviennent dans la répétition transgénérationnelle d'abus physiques ou sexuels* (1994) [Fiziksel veya Cinsel İstismarın Kuşaklar Aşırı Tekrarında Devreye Giren Mekanizmaların Kısa Bir Analizi]; *Mauvais traitements psychologiques, abus de pouvoir ou abus de langage* (1996) [Psikolojik Kötü Muamele, Gücün Kötüye Kullanımı veya Dilin Kötüye Kullanımı] yayınları arasındadır.

Can Semercioğlu

Editör, çevirmen. İstanbul Bilgi Üniversitesinde Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı öğrencisidir. *Mesele Dergisi*'nin yazı işleri müdürüdür. Yurt içi ve yurt dışındaki dergi, gazete ve internet sitelerinde yazıları, çevirileri ve röportajları vardır; *Direnişten Komüne Gezi* (2015) adlı kitapta "Yaşamsal Bir Komün(izm) Fikri Olarak Gezi" başlıklı makalesi yayınlanmıştır.

Ceren Korulsan

Psikiyatr, bireysel psikoterapist. 1999 yılında Saint Benoit Fransız Lisesini bitirdikten sonra tıp fakültesini Trakya Üniversitesinde okumuştur. 2006 yılında Şişli Etfal Eğitim ve Araştırma Hastanesinde psikiyatri uzmanlığı eğitimine başlamıştır. 2013 yılından bu yana Özne Psikiyatri ve Psikoterapi Merkezinde çalışmaktadır. Psikiyatrik tanı ve tedavi ve psikanalitik terapi başlıca çalışma alanlarıdır. Çeşitli dergilerde ve kitaplarda yayınlanmış çok sayıda çevirisi vardır.

Fethi Benslama

Psikanalist. Tunus asıllı bir Fransız olan Benslama, Paris VII Üniversitesinde çalışmalarını sürdürmektedir. Benslama, özellikle İslam'da öznellik ve metinsellik, göç, köktendinciliğin kökenleri gibi konular üzerinde çalışmaktadır. *Cahiers Intersignes* dergisinin kurucularındandır. Türkçede İletişim Yayınları tarafından yayınlanan *İslam'ın Psikanalizi* (2005) adlı bir kitabı bulunmaktadır. En son kitabı olan *La guerre des subjectivités en Islam* 2014 yılında yayınlanmıştır.

Irène Nigolian

Psikiyatr, erişkin, çocuk ve ergen psikanalisti. İsviçre Psikanaliz Cemiyeti (SSPsa) üyesidir. 1986 yılında evlilik nedeniyle Sovyet Ermenistanı'ndan göç ederek İsviçre'ye yerleşmiş, Cenevre'de tıp eğitimine yeniden başlamıştır. Psikiyatr ve psikoterapist olarak 15 yılı aşkın süredir serbest çalışmaktadır. SSPsa'da psikanalist adaylarının formasyonunda eğitimcidir (şu anda "Ruhsal Biseksüalite" seminerini vermektedir); üniversitede tıp ve psikoloji öğrencilerinin sürekli eğitiminde görevlidir. Uzmanlık alanlarından biri ergenliktir. Cenevre'de pedopsikiyatri kurumlarında danışman ve eğitimci olarak çalışmaktadır. Bir diğer uzmanlık alanı psikosomatiktir. Psikosomatik eğitimini Paris IPSO kurumunda tamamlamıştır ve hâlen Cenevre Psikosomatik

Derneği Bilimsel Sekreteridir. Bu çerçevede eğitimler vermekte ve Georg Yayınevi (Cenevre) "Psikosomatik Bakışlar" koleksiyonunun editörlüğünü yapmaktadır. Yaklaşık on yıldır Ermenistan'da insani yardım kapsamında bir kimsesiz çocuklar yurdunun rehabilitasyon çalışmalarını yürütmektedir. Aynı zamanda son altı yıldır Ermenistan'da IPA çalışma grubu olmayı hedefleyen bir psikanaliz grubunun eğitimini yürütmektedir. 2013'te kişisel girişimi ve Cenevre Kanton Hastanesinin maddi desteğiyle, Erivan'daki büyük bir çocuk hastanesinde gezici çocuk psikiyatrisi servisini kurmuştur, servisin geliştirilmesi için çalışmalara devam etmektedir.

Melis Tanık Sivri

Psikanalist, klinik psikolog. Psike İstanbul psikanalist adaylarının Uluslararası Psikanaliz Birliğine (IPA) bağlı eğitim programında eğitimci, İstanbul Bilgi Üniversitesinde yarı zamanlı öğretim üyesi ve klinik süpervizördür. *The International Journal of Psychoanalysis*'e bağlı *Uluslararası Psikanaliz Yıllığı*'nın editör yardımcısıdır. *Psikanalizin 'Öteki' Yüzü: Heinz Kohut* (2004) başlıklı kitabın editör ve çevirmenlerindendir. *Tefekkür Yakınlıkları* (Joannidis, 2013) başlıklı kitabın editörü ve kitaptaki "Paslı Teneke Kutu: Travmanın Kuşaklararası İletimi" başlıklı bölümün yazarıdır. Çeşitli derleme kitaplarda makaleleri, psikanaliz alanında çevirileri vardır. "Frida Kahlo: Aynadan Tuale Aktarılan Sessiz Çığlık" başlıklı makalesiyle İstanbul Psikanaliz Derneği tarafından verilen 2011 Psikanaliz Yazıları ödülünü almıştır.

Meral Erten

Klinik psikolog. İçgörü Psikoterapi Merkezinde psikoterapist olarak çalışmaktadır. Aynı zamanda Bilgi Üniversitesi Klinik Psikoloji Yüksek Lisans Programında yarı zamanlı öğretim görevlisi ve klinik süpervizördür. Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) denetiminde psikanaliz eğitimine devam etmektedir. Önleyici ruh sağlığı alanında çeşitli projelere destek vermekte-

dir. Bahçelievler Şeyh Zayed Çocuk Esirgeme Kurumunda yürütülen Minik Adımlar Projesinin (MAP) tasarlayıcı ve uygulayıcılarındandır.

Murat Paker

Klinik Psikoloji ve Tıp doktoru, psikoterapist. İstanbul Bilgi Üniversitesi Klinik Psikoloji Yüksek Lisans Programının kurucu direktörlüğünü yürütmekte, yüksek lisans dersleri ve klinik süpervizyon vermektedir. Aynı zamanda İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları *Psikanaliz/Psikoloji Dizisi*'nin dizi editörlüğünü yürütmektedir. Psikanaliz, travma, psikoterapi ve bunların politikayla kesişimi temel ilgi alanlarını oluşturmaktadır. İşkence mağdurlarının psikolojisi, psikotravmatoloji, travma terapisi, insan hakları ve psiko-politika alanlarında araştırmaları ve çok sayıda ulusal ve uluslararası ölçekte yayınları vardır. 2007 yılında Birikim Yayınları tarafından yayınlanmış olan *Psiko-Politik Yüzleşmeler* başlıklı bir kitabı vardır. Filiz Yurtseven ile birlikte, 2015 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından yayınlanmış olan *Üniversitede Psikolojik Danışmanlık Elkitabı* başlıklı kitabı derlemiştir. T24 internet gazetesine köşe yazarı olarak katkı sunmaktadır.

Nayla De Coster

Psikanalist. Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) doğrudan üyesi ve Psike İstanbul üyesidir. Erişkinlerle çalışmaktadır. Psike İstanbul Dış Etkinlikler Komitesi üyesi ve psikanalist adaylarının IPA'ya bağlı eğitim programında eğitimcidir. Sanat ve sinemaya psikanalitik yaklaşım özellikle ilgilendiği alanlar arasındadır. Psikanaliz üzerine derleme kitaplarda makaleleri yayınlanmıştır: "Rüya Yorumlarının Kökeni" ve "Gılgamış Destanı" (*Düşler, Düşlemler ve Masallar* (2012) içinde), "*Okuyucu*: Psikanalitik Bir Yaklaşım" (*Sinema ve Psikanaliz: Filmler ve Bilinçdışı* (2012) içinde).

Shake' Topalian

Psikanalist, klinik süpervizör. Çağdaş Psikoterapi Enstitüsünde (Institute for Contemporary Psychotherapy) ve Psikanalitik Psikoterapi Çalışma Merkezinde (Psychoanalytic Psychotherapy Study Center) analitik süpervizör ve öğretim üyesidir. Aynı zamanda, Öznelliklerarası Kendilik Psikolojisi Üzerine Eğitim ve Araştırma Enstitüsünde (Training and Research Institute in Intersubjective Self Psychology) öğretim üyesidir. Yayınları arasında *Daughters and Grandaughters of Survivors: From Genocide Horror to Finding Our Own Voices* (1999) [Hayatta Kalanların Kızları ve Kız Torunları: Soykırım Teröründen Kendi Sesimizi Bulmaya Doğru] ve *Ghosts to Ancestors: Bearing Witness to "My" Experience of Genocide* (2013) [Hayaletlerden Atalara: "Kendi" Soykırım Deneyimime Tanıklık Ederken] yer alır.

Ümit Eren Yurtsever

Psikanalist. Uluslararası Psikanaliz Birliği (IPA) ve İstanbul Psikanaliz Eğitim, Araştırma ve Geliştirme Derneği (Psike İstanbul) üyesidir. Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesinde 9 yıl boyunca 3. Psikiyatri Kliniğinde klinik psikolog olarak çalışmış, Üsküdar Amerikan Kolejinde Psikoloji ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü Koordinatörlüğünü yapmıştır. Kendilik psikolojisi ve psikanalitik psikoterapide teknik ve pratik, aile terapisi, psikodrama yönetici asistanlığı alanlarında eğitim ve süpervizyon almıştır. Bu konularla ilgili çeşitli bilimsel yayın ve makaleler yayınlamıştır. *Sinema ve Psikanaliz: Filmler ve Bilinçdışı* (2012) isimli derleme kitapta "Laputa'ya Hayao Miyazaki Yolculuğu" adlı makalesi yayınlanmıştır. Psike İstanbul'un çeşitli komitelerinde görev almaktadır.

Zehra Eryörük

Psikoterapist, psikanalist. 90'lı yıllarda "Sınır Tanımayan Hukukçular" ve "Sınır Tanımayan Basın Çalışanları" derneklerinin Türkiye'de İnsan Hakla-

rı İhlalleri dosyalarının tercümanlığını yapmış, 1996'da başladığı beş yıllık psikoterapi eğitimini Haziran 2001'de "Travmatik Nevrozlar ve Savaş" çalışmasıyla tamamlamıştır. 2002 yılından başlayarak eğitimini Lacancı psikanalize yönlendirmiştir; 2007'de Forum du Champ Lacanien de Liège üyesi olarak kabul edildikten sonra, merkezi Paris'te olan Ecole des Forums du Champ Lacanien'in okul üyesi ve psikanaliz eğitim üyesi olmuş, okul içinde ve Belçika'daki psikanaliz derneklerindeki çalışmalarıyla (konferanslar, teorik ve klinik seminerler) psikanalize katkıda bulunmuştur. Psikanaliz derneklerindeki çalışmaları süresince, iki kez Belçika Forum'un delegesi olarak seçilmiştir. Ocak 2012'den beri Brüksel'de başkanlığını yaptığı Paris okuluna bağlı Forum du Champ Lacanien du Brabant Derneğinin kurucu üyelerindendir. 2001 yılından beri bir psiko-sosyal sağlık merkezinde ve özel ofisinde psikoterapist ve psikanalist olarak çalışmaktadır.

Zeynep Direk

Hâlen Koç Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir. Başlıca ilgi alanları 19. ve 20. yüzyıl Avrupa Felsefesi, fenomenoloji, etik ve feminist teoridir. Zeynep Direk'in *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üstüne Denemeler* (2005) adlı bir kitabı ve yurt içinde ve yurt dışında çeşitli dergilerde yayınlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Ayrıca editörlüğünü yaptığı ve Türkçeye çevirdiği çok sayıda yayın vardır.

Çevirmenler

A. Dicle Gençer

Klinik psikolog. Boğaziçi Üniversitesi Psikoloji Bölümünden mezun olduktan sonra, İstanbul Bilgi Üniversitesinde Klinik Psikoloji alanında yüksek lisansını tamamlamıştır. 2015'in Şubat ayından bu yana İstanbul Bilgi Üniversitesinin Psikolojik Danışmanlık Biriminde klinik psikolog olarak yetişkin ve genç yetişkinlerle çalışmaktadır.

Aylin Ülkümen

Klinik psikolog. Yetişkinlerle bireysel psikoterapi çalışmaları yapmakta ve Sabancı Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Yüksek Lisans Programında eğitimine devam etmektedir.

Barbaros Yanık

Galatasaray Üniversitesi Felsefe bölümünü bitirdikten sonra Paris 1 Panthéon-Sorbonne Üniversitesinde felsefe yüksek lisansını tamamlamıştır. Hâlen aynı okulda felsefe doktorasına devam etmektedir. Birincil çalışma alanı Antik Yunan tarihi ve siyasi düşüncesidir.

Bilun Konyar

Sainte-Pulchérie Ortaokulu ve Notre Dame de Sion Lisesinin ardından Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirmiştir. İstanbul Barosu avukatlarındandır. Hâlen Galatasaray Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde yüksek lisansına devam etmektedir.

Burçak Erdal

Bilgisayar mühendisi, çevirmen. Bilgi Üniversitesi Klinik Psikoloji Yüksek Lisans eğitimine tez aşamasında devam etmektedir. Yazarı Benjamin Kilborne olan *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kem Göz* (2014) kitabının çevirmenidir. Psikanaliz alanında çeşitli makale çevirileri bulunmaktadır.

Misli Baydoğan

Klinik psikolog, yazar, çevirmen. Lisans ve yüksek lisans eğitimlerini Hacettepe Üniversitesinde tamamlamıştır; hâlen Başkent Üniversitesi Ankara Hastanesinde ölçme ve değerlendirme ağırlıklı olarak çalışmaktadır. Yayınlanmış bir romanı, edebiyat dergilerinde basılan öyküleri, çeşitli yayınlarda yer alan edebî ve mesleki çevirileri bulunmaktadır.

Renan Kahyaoğlu Öztop
Psikoterapist. Hâlen Özne Psikiyatri ve Psikoterapi Merkezinde yetişkinlerle çalışmaktadır.

SURET
Psikokültürel Analiz

İstanbul Ticaret Üniversitesi Kütüphanesi
66067

DOSYA: *"Bir Yüzyıl Daha mı?"*

Irène NIGOLIAN	*Anlamak*
Shake' TOPALIAN	*Hayaletlerden Atalara: "Kendi" Soykırım Deneyimime Tanıklık Ederken*
Anna ORNSTEIN	*Soykırımdan Hayatta Kalanlar ve Çocukları İçin Umuttan Bahsedebilir miyiz?: Shake' Topalian'ın "Hayaletlerden Atalara: 'Kendi' Soykırım Deneyimime Tanıklık Ederken" Makalesi Üzerine Bir Tartışma*
Berdj PAPAZIAN	*İnsanlık-Dışı, Evet, Hatta İnsanlık-Üstü*
Zehra ERYÖRÜK	*Türkiye Ermenilerinin Çalınmış Mektubu*
Murat PAKER	*1915 Ermeni Soykırımı ile Yüzleşmek Neden Zor Ama Önemli?*
Zeynep DİREK	*Ermeni Soykırımı Üzerine: Sorumluluk, Af, Tanıklık, Ukde*
Ceren KORULSAN	*Depresyon Sadece Depresyon mu?*
Can SEMERCİOĞLU	*Bastırılanın Geri Dönüşüne Dair Bir Hikâye: Torosyan*

PSİKANALİTİK DİYALOGLAR

Alberto TOSCANO	*Fantezi Olarak Fanatizm: İslam, Psikanaliz ve Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar*
Fethi BENSLAMA	*Adalet Uğruna Ölmek*
Kolekt(a)	*Psikoza Farklı Bir Yaklaşım Mümkün mü?*

JOAN MIRÓ: GİZLİ BİR DİLİN DOĞUŞU

Meral ERTEN	*Joan Miró: Gizli Bir Dilin Doğuşu*
Nayla DE COSTER	*Miró ve Yaratıcılık Süreci*
Ümit Eren YURTSEVER	*Sembolden Şiire, Şiirden Resme Miró*
Melis TANIK SİVRİ	*Miró Sergisinin Düşündürdükleri: Kuşlar ve Yıldızlar Kadar Özgür Kadınlar*
Aslı DAY	*Miró'nun Heykelleri ve Düşler*

ENCORE YAYINLARI