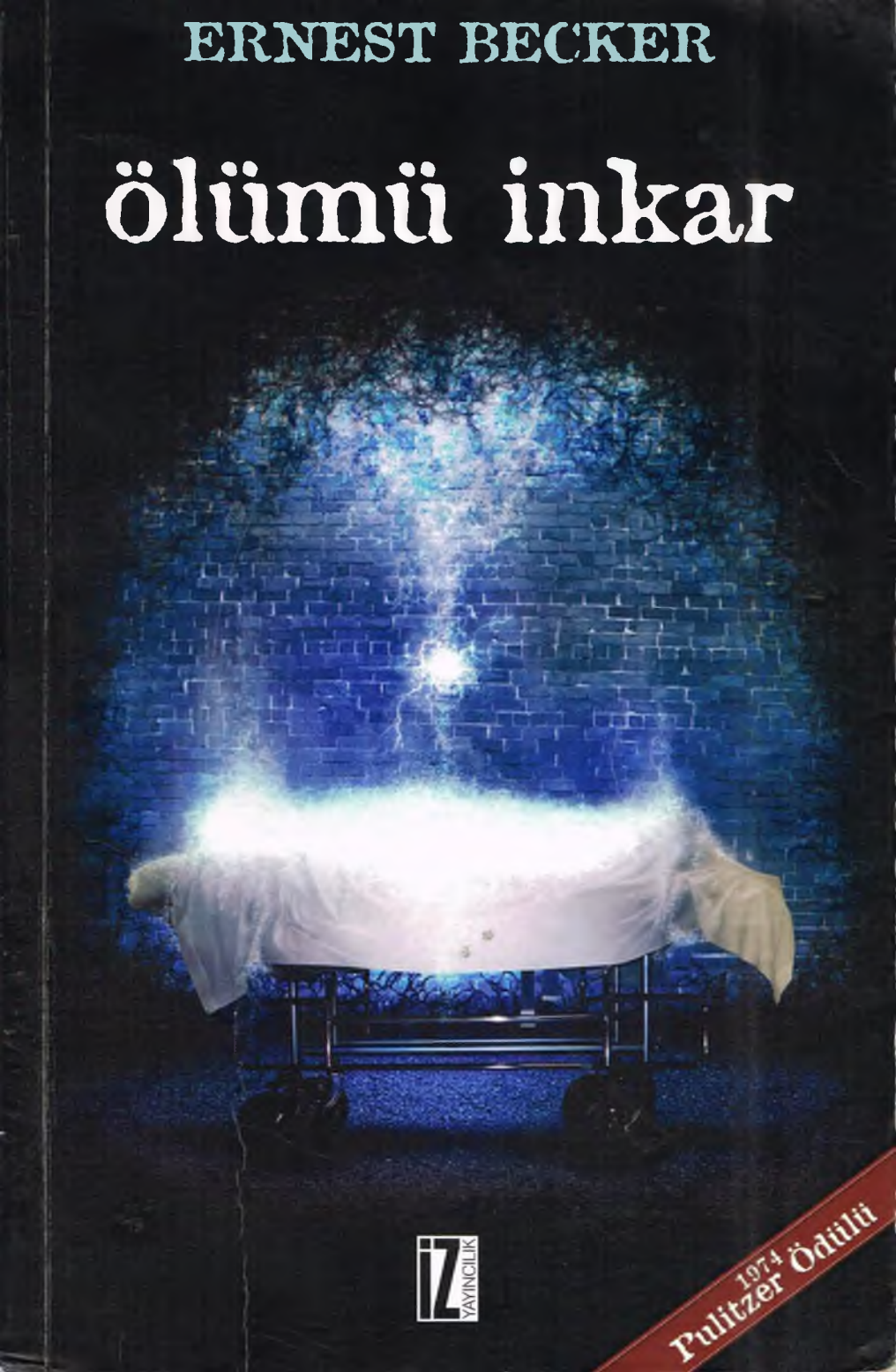
ERNEST BECKER

ölümü inkar



1974 Pulitzer Ödüllü

İZ YAYINCILIK

ölümü inkar ERNEST BECKER

YAYINCILIK

Ölümü İnkar

ERNEST BECKER

"Bu kitap, başkalarının parçaladığı ve beyhude saydığı birçok şeyi bir araya getiriyor. Bu eser düşüncelerinizi, entelektüel merakınızı ve nihayet ruhunuzu harekete geçirecek nadir başyapıtlardan biridir..."

–ELIZABETH KUBLER-ROSS, M.D.
("*Ölüm Ve Ölmek Üzerine*" adlı kitabın yazarıdır.)

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2013
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 755
İnceleme araştırma dizisi: 297
ISBN: 978-975-355-951-5
İstanbul, 2013

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr
e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık
Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

ERNEST BECKER

Ölümü İnkar

Fire in the Belly'nin yazarı
Sam Keen'in yeni bir önsözüyle

Türkçesi:
Arzu Tüfekçi

İZ YAYINCILIK

ERNEST BECKER; Amerikalı kültürel antropolog ve yazar. 1924 yılında Massachusetts'de doğdu. Syracuse Üniversitesi'ni bitirdi. Bir süre ABD Paris büyükelçiliğinde görev yaptı ve akabinde mezun olduğu okula geri döndü. 1960 yılında doktorasını tamamlayarak kültürel antropoloji dersleri vermeye başladı. 1969 yılında Kanada'daki Simon Fraser Üniversitesi'nde profesör oldu. Bu tarihten itibaren öldüğü 1974 yılma kadar, Pulitzer ödülü almasını sağlayan *The Denial of Death* (Ölümü İnkâr) adlı eserini kaleme almıştır. 1974 yılında kanser hastası olarak hayata gözlerini yuman Becker, eserinin Pulitzer aldığını görememiştir. Yayınlanmış eserleri:

- *Zen: A Rational Critique.* New York: W.W. Norton, 1961.
- *The Birth and Death of Meaning: A Perspective in Psychiatry and Anthropology.* New York: Free Press of Glencoe, 1962.
- *Revolution in Psychiatry: The New Understanding of Man.* New York: Free Press, 1964.
- *Beyond Alienation: A Philosophy of Education for the Crisis of Democracy.* New York: George Braziller, 1967.
- *The Structure of Evil: An Essay on the Unification of the Science of Man.* New York: George Braziller, 1968.
- *Angel in Armor: A Post-Freudian Perspective on the Nature of Man.* New York: George Braziller, 1969.
- *The Lost Science of Man.* New York: George Brazillier, 1971.
- *The Denial of Death.* New York: Free Press, 1973.
- *Escape from Evil.* New York: Free Press, 1975.

ARZU TÜFEKÇİ; 1976 yılında Manisa'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Bursa'da tamamladı. 2000 yılında Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Hayatını Bursa'da sürdürmektedir. 2005'te Ernest Becker'dan *Psikanalist Kierkegaard* [*The Denial of the Death, 1997*] tercümesi Popüler Psikiyatri dergisinde yayınlandı (sayı: 25/26/27). *Modern Politik İdeolojiler* [Paradigma Yay., 2006], *Anne-Baba ve Çocuk Arasında* [Okuyan Us Yay., 2008] ve *Jack Canfield'tan Çekim Yasasını Yaşamanın Anahtar'ı* [Okuyan Us Yay., 2008] çevirmenin eserleri arasındadır.

İçindekiler

Takdim (Kemal Sayar) 7

Sunuş (Sam Keen) 11

Önsöz 19

BİRİNCİ BÖLÜM
Giriş: İnsan Doğası ve Kahramanlık 27

I. KISIM

KAHRAMANLIK PSİKOLOJİSİNİN DERİNLİĞİ

İKİNCİ BÖLÜM
Ölümün Dehşeti 39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Birkaç Temel Psikanalitik Fikrin Yeniden Şekillendirilmesi 57

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Hayatî Bir Yalan Olarak İnsan Karakteri 84

BEŞİNCİ BÖLÜM
Psikanalist Kierkegaard 109

ALTINCI BÖLÜM
Freud'un Karakter Problemi, Noch Einmal 140

II. KISIM

KAHRAMANLIĞIN BAŞARISIZLIKLARI

YEDİNCİ BÖLÜM
Şahısların Büyüleme Özelliği– Bağımlılık İlişkileri 181

SEKİZİNCİ BÖLÜM
Otto Rank ve Kierkegaard'da Psikanalizin Sona Erişi 221

DOKUZUNCU BÖLÜM
Psikanalizin Bugünkü Durumu 243

ONUNCU BÖLÜM
Akıl Hastalıkları Hakkında Genel Bir Görüş 283

III. KISIM

YENİDEN GÖZDEN GEÇİRME VE SONUÇ: KAHRAMANLIĞIN İKİLEMLERİ

ONBİRİNCİ BÖLÜM
Psikoloji ve Din:
Kahraman Birey Nedir? 339

Takdim

İnsan ölümden saklanır. Ölümle yüzleşmek, ona çıplak gözle bakmak çoğu kez canımızı acıtır. Ölüme bakabilen insan dünya hayatının gelip geçiciliğini idrak eder. Ölüm bize, ötelerde bizi bekleyen bir yurt olduğunu, bir ağaç altındaki kısa serinlikten sonra ebedi bir esenliğin bizi beklediğini fısıldar. İnsan ölümden saklanmak için türlü yöntemler dener: Hız ve tüketim çılgınlığı, maddi hazlara ayarlı hayat, antiaging ve diğer yaşlılığı geciktirme stratejileri, bu dünyada ebediyeti ele geçirmeyi bize vaat eder. Nereye kaçarsak beyhudedir oysa, sonunda kaçıp durduğumuz ölüm gelir bizi bulur.

İnsanlar gibi medeniyetler de ölüme farklı nazarlardan bakar. Ölümle hemhal olan, ölümü hayatın akıp katıldığı doğal bir süreç olarak telakki eden medeniyetler olduğu gibi ölümü görmezden gelen, onu tiksinti verici bulduğu için işaretlerini gündelik hayattan kovmak isteyen medeniyetler de vardır. Çağdaş Batı uygarlığı ölümü inkar eden bir medeniyet olarak karşımıza dikilmektedir. Hayatı maddi duyular aleminin sınırlarına hapseden, aşkınlık alemiyle rabıtayı kesen, metafizik bilgiyi günlük hayattan kovan bu anlayış; anlık hazzı ve hodgamlığı yüceltmekte, insanı kendi kibrine köle kılmaktadır.

Ernest Becker'in Batı dünyasmda artık bir klasik olan Ölümün İnkarı adlı eserinin Türkçe'ye kazandırılması, hepimiz için gecikmiş bir armağan. Kimi kitaplar vardır yaşadıkları çağın umutsuz karanlığına fener tutarlar. Becker'in bu kitabı da öncü hüviyetiyle onlarca yıldır sayısız makale, film ve ki-

taba esin kaynağı olmuştur. Bu değerli çalışmayı dilimize kazandıran Arzu Tüfekçi ve İz Yayıncılık teşekkürü hak ediyor.

İnsanın ve uygarlığın en derin meselesine 'kalb gözüyle' bakabilmek için bir öncü kitap Ölümün İnkarı. Yüzleşmeye cesareti olanlar için bir kılavuz.

KEMAL SAYAR

Farkında olmadan –başka birçok şeyle birlikte– bana en paradoksal armağanı, kahramanlık hakkındaki karışıklık armağanını veren sevgili annemin ve babamın anısına.

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.
(Gülmek için değil, ağlamak için değil, lânet okumak için değil, anlamak için.)

–SPINOZA

Sunuş

Hastanedeki odasına yürürken, Ernest Becker'ın bana söylediği ilk sözler şunlardı: "Beni en sonda yakalıyorsun. Bu, ölüm hakkında yazdığım her şeye ilişkin bir imtihan. Ayrıca, insanın nasıl öldüğünü ve ölüm karşısında nasıl bir tavır sergilediğini gösterme şansına da sahibim. İnsan delikanlı gibi, vakur bir şekilde mi ölür; ölümün etrafını ne tür düşüncelerle kuşatır; insan ölümünü nasıl kabul eder?"

Ölümü İnkâr 1973 yılının sonunda *Psychology Today*'e ulaştığında ve değerlendirmem için masama bırakıldığında, Ernest Becker ile röportaj yapmaya karar vermem bir saatten daha az zamanımı aldı. 6 Aralık'ta, dergiye bir mülâkat yapıp yapamayacağını anlamak için Becker'in Vancouver'deki evini aradım. Eşi Mary, Becker'in hastaneye kaldırıldığını, kanserin son safhasında olduğunu ve bir haftadan fazla yaşamasının beklenmediğini söyledi. Umulmadık şekilde, ertesi gün Marie, hâlâ gücü varken ve bilinci açıkken oraya gelebilirsem Ernest'in röportaj yapmak istediğini söylemek için beni aradı. Böylece, hızla ve titreyerek, ölümün özel dünyasına girmekten daha küstah tek şeyin, onun davetini reddetmek olduğunu bilerek Vancouver'e gittim.

Daha önce hiç karşılaşmamamıza rağmen, Ernest ve ben hemen derin bir sohbete daldık. Ölümünün yakınlığı ve enerjisinin acı veren sınırları, konuşmanın gücünü azaltıyordu. Ölümün karşısında ölüm hakkında; kanserin huzurunda kötü hakkında konuştuk. Günün sonunda Ernest'in artık enerjisi kalmamıştı,

dolayısıyla artık süre de dolmuştu. Son kez "güle güle" demek zor olduğu ve ikimiz de Becker'in röportajı yayımlanmış halde görecek kadar yaşamayacağını bildiğimiz için sıkıntılı bir şekilde birkaç dakika oyalandık. Sehpada duran bir kâğıt bardaktaki tedavi edici şarap, şans eseri bize bir final ritüeli gerçekleştirme imkânı sağladı. Şarabı birlikte içtik ve ben ayrıldım.

Bir çeyrek yüzyıl önceki o gün, *benim* ölümüm ve dolayısıyla hayatım hakkındaki muammayla ilişkimi şekillendiren en önemli olaydı. Ernest'in cesaret imgelerini, acıya katlanma pahasına açıklığını elden bırakmamasını ve fikirlere tutkusunun ölümü bir süre için kendinden uzakta tutmasını bir ömür boyu taşıyacağım. Böyle bir insanın ölümünün kahramanca ıstırabına şahit olmak bir ayrıcalıktır.

Ölümünden sonraki yıllarda Becker, büyük ölçüde çağımızın önemli ruhsal kartograflarından biri ve bilge bir doktor olarak tanınmaktadır. Giderek, Becker'ın önerdiği acı ilacın – kaçınılmaz ölümümüzün dehşetinin tefekkürünün– paradoksal şekilde ölümlülüğe bir sevimlilik havası kattığını kabul etmeye başlıyoruz.

Becker'ın felsefesi, *Ölümü İnkâr* [*Denial of Death*] ve *Kötü'den Kaçış* [*Escape from Evil*] adlı eserlerinde görüldüğü gibi dört daldan oluşan bir demettir.

Birinci dal: Dünya dehşet vericidir. En azından Becker'in doğa düşüncesinin Walt Disney ile pek az ortak yanı vardır. Tabiat Ana, yarattığını yok eden dişte ve tırnakta kırmızı vahşi bir dişi köpektir. Becker, organizmaların rutin aktivitesinin "başka her türde şeyi dişlerle parçalamak –ısırmak, eti, bitkileri ve kemikleri azı dişleri arasında öğütmek, açgözlü şekilde sebzeyi gırtlaktan zevkle aşağı indirmek, özünü kendi bedenine katmak ve sonra da pis kokular ve gazlarla geri kalanı dışkılamak" olduğu bir kâinatta yaşadığımızı söyler.

İkinci dal: İnsan davranışının asıl motivasyonu, esas kaygımızı kontrol etmeye ve ölümün dehşetini reddetmeye ilişkin biyolojik ihtiyacımızdır. Çaresiz ve eninde sonunda ölüme

yazgılı olduğumuz bir dünyaya terk edildiğimiz için insanlar doğal olarak kaygılıdırlar. "Hiçlikten doğmak, bir isme, benlik bilincine, derin mahrem duygulara, varlığını sürdürme ve kendini ifade etme arzusuna sahip olmak ve bütün bunlara rağmen günün birinde ölmek, dehşettir."

Elizabeth Kubler-Ross ile Ernest Becker, ölümü ve ölmeyi özel durumdan çıkaran kültürel devrimi körüklemede şaşırtıcı müttefiklerdi. Kubler-Ross ölme sanatını hoş bir şekilde icra etmemizi mümkün kılarken, Becker da, bize huşu, korku ve ontolojik kaygının ölüm gerçeğiyle ilgili tefekkürümüzün doğal refakatçileri olduğunu öğretmiştir.

Üçüncü dal: Ölümün dehşeti o kadar kahredicidir ki, farkında olmadan onu gizlemeyi tasarlarız. "Hayatî Karakter Yalanı", bizi çaresizliğimizin acı veren bilincinden koruyan ilk savunma hattıdır. Her çocuk, gücü yetişkinlerden ödünç alır ve tanrısal varlığın özelliklerine sahip olduğunu zannederek bir kişilik yaratır. "Eğer babam gibi çok güçlü olursam, ölmem." William Reich'ın "karakter zırhı" diye adlandırdığı kişiliğimizin savunma mekanizmaları içinde itaatkâr bir şekilde kaldığımız sürece, kendimizi güvende hissederiz ve dünyanın başa çıkılabilir olduğunu hayâl edebiliriz. Fakat ödediğimiz bedel çok yüksektir. Zamanın öldüremeyeceği bir ruh kazanmak için bedenlerimizi bastırırız; ölümsüzlüğü satın almak için hazzı feda ederiz; ölümden kaçınmak için kendimizi küçültürüz. Dolayısıyla, biz karakterin savunma kalesi içinde sıkışırken, hayatı unuturuz.

Toplum, uzun süredir devam eden değerli bir şeye katılarak ölümü aştığımıza inanmamızı mümkün kılan bir kahramanlık sistemi yaratarak doğal güçsüzlüğümüze karşı ikinci bir savunma hattı sağlar. Bir imparatorluğu fethetmek, bir tapınak inşa etmek, bir kitap yazmak, bir aile kurmak, bir servet biriktirmek, ilerlemeye ve refaha katkıda bulunmak, bir bilgi toplumu ve global serbest pazar yaratmak için kendimizi feda ederek sûnî ölümsüzlüğe erişiriz. Kahraman olmak ve ölümü aşmak insan hayatının temel vazifesi olduğu için her kültür,

üyelerine örtülü şekilde dinî olan girift bir sembolik sistem sunmalıdır. Bu, kültürler arasındaki ideolojik çatışmaların aslında ölümsüzlük projeleri arasındaki mücadeleler, kutsal savaşlar olduğu anlamına gelir.

Becker'm sosyal psikolojiye daimî katkılarından biri, korporasyonların ve milletlerin, ifade edilmiş amaçlarıyla pek ilişkisi olmayan bilinçsiz güdüler vasıtasıyla yönetilebileceğini anlamamıza yardım etmesidir. Görev başındaki ya da savaş alanındaki bir cinayetin, genellikle ekonomik ihtiyaç veya politik gerçeklikle ilişkisi, uzun süredir devam eden değerli bir şeyi elde ettiğimizi kendimize garanti etme ihtiyacıyla ilişkisinden daha azdır. Mesela, Vietnam'daki son savaşta, ABD'nin herhangi bir gerçekçi ekonomik ya da politik çıkar nedeniyle değil, "ateist komünizmi" mağlup etme ihtiyacından dolayı yola çıktığı dikkate alınmalıdır.

Dördüncü dal: Kötüyü yok etmeyi amaçlayan bizim kahramanlık projelerimiz, dünyayı daha kötü hale getirmenin paradoksal sonucuna sahiptir. İnsanî çatışmalar, hayat ile ölümün mücadeleleridir –senin tanrılarına karşı benim tanrılarım, senin ölümsüzlük projene karşı benim ölümsüzlük projem. Kötünün nedeni, insanın hayvanî doğası, toprak tecavüzü ya da doğuştan bencillik değil, kendini beğenme, ölümlülüğümüzü reddetme ve kahramanca bir benlik imgesi kazanma ihtiyacımızdır. En iyiye duyduğumuz arzu, en kötünün sebebidir. Dünyayı temizlemek, mükemmelleştirmek, demokrasi ya da komünizm için güvenli hale getirmek, tanrının düşmanlarından arındırmak, kötüyü bertaraf etmek, insanın gözyaşlarıyla kararmamış bembeyaz bir şehir kurmak ya da bin Reich yılı isteriz.

Belki de, Becker'ın en büyük başarısı, bir kötü bilimi yaratmak olmuştur. Becker bize –savaş, etnik temizlik, soykırım vb.– ne kadar çok kötü yarattığımızı anlamanın yeni bir yöntemini sunuyor. Zamanın başlangıcından beri, insanlar Carl Jung'un "insanların karanlık yanı" dediği aşağılık, kendinden nefret etme, suçluluk, düşmanlık duygularını bir düşmana yansıta-

rak mücadele etmektedirler. Becker'a göre bu, savaşın dünyayı kirli, tehlikeli ve ateist olma rolünün verildiği düşmandan bir sosyal arındırma ritüeli olduğu düşüncesini apaçık hale getirmektedir. Dachau, Capetown ve Mi Lai, Bosna, Ruanda evrensel bir günah keçisi –bir Yahudi, bir zenci, bir pis komünist, bir Müslüman, bir Tutsi vb.– ihtiyacının acımasız bir ispatını sunar. Savaş, cesur erkeklerimizi, korkak doğruluk düşmanlarını yok etmek için feda ettiğimiz bir ölüm festivalidir. Ve ölü sayısı ne kadar fazlaysa kutsal amaç, kader, ilahî plan uğruna o kadar çok kurban verilmiş olduğu için, ne kadar fazla kan dökülürse o kadar iyi olur.

Becker'ın, altruist/diğerkâm güdülerimizin –daha geniş bir bütünün parçası olma, hayatlarımızı daha üstün bir amaca adama, kozmik güçlere hizmet etme arzumuzun– dünyayı bir ölü mahzenine dönüştürdüğü yolundaki radikal sonucu, her bireye ve millete üzerinde dikkatle düşünülmesi gereken tedirgin edici ve devrimci bir soru yöneltir. Kahraman olmamızın teminatını elde etmemizin bedeli nedir? Şüphesiz, Becker'ın bir dinleyiciler topluluğuyla hiç karşılaşmamasının nedenlerinden biri, kendi doğruluk teminatımızı elde etmek için nasıl kolayca kan akıttığımız bilgisiyle bizi utandırmasıdır. Becker, çıplaklığımızı reddetmeye nasıl ihtiyaç duyduğumuzu ve görkemli bir şekilde giydirilmenin hükümdarın çıplak olduğunu kabul etmemizi engellediğini ifşa ediyor.

İnsanî duruma ilişkin böyle bir acımasız teşhisten sonra, Becker'm yalnızca geçici bir önlem tavsiye etmesi şaşırtıcı değildir. Mucize tedaviyi, insanın gelecekte tanrılaşmasını, aydınlanmış geleceği ya da aklın zaferini beklemeyin.

Becker, yıkıcı olmayan iki mümkün kahramanlık tarzını kısaca tarif ediyor.

Bir bütün olarak toplum için umabileceğimiz en iyi şey, bilinçsiz bireylerden oluşan kitlelerin savaşın muadili ahlâkî bir şey geliştirebilecekleridir. İnsanoğlunun bilimi, bize, toplumun daima pasif öznelerden, güçlü liderlerden, suçluluk ve kendinden nefret etme duygularımızı yansıttığımız düşmanlar-

dan meydana getirileceğini gösteriyor. Bu bilgi, nefretin nesnesinin insanî bir günah keçisi değil, yoksulluk, hastalık, baskı ya da doğal felaketler gibi kişisel olmayan bir "objektif nefret" geliştirmemize izin verir. Kaçınılmaz nefretimizi zeki ve bilgili hale getirerek, yıkıcı enerjimizi yaratıcı bir kullanıma dönüştürebiliriz.

Bu ender görülen birey için eski felsefî bilgelik patikası vardır. Sokrates gibi Becker de, bize ölümü tecrübe etmeyi öğütler. Ölümümüze ilişkin gelişen bilinç, acı gerçekle yüz yüze gelmeye, karakter zırhının kaybına ve dehşete katlanmak için bilinçli bir seçime yol açar. Bu kendini analiz etme yöntemini izleyen varoluşsal kahraman, endişe duyduğunu bilen sıradan insandan çok farklıdır. Karakter illüzyonlarında saklanmak yerine, kahraman güçsüzlüğünü ve savunmasızlığını görür. Acı gerçekle yüz yüze gelen kahraman, kitle kültürünün standartlaşmış kahramanlıklarını, gerçek mutluluğun eleştirel olmayan, kendini yok eden bağımlılık zincirlerinden kurtulan, yeni tercih ve eylem imkânlarını ve yeni cesaret ve tahammül biçimlerini keşfeden kozmik kahramanlık lehinde reddeder. Gönüllü ölüm bilinciyle yaşayarak, kahraman birey umudunu yitirmeyi ya da Kierkegaardçı bir sıçrama yapmayı ve esrarengiz amacı kozmik evrim dramasını yenmekle ifade edilen hayatın meçhul tanrısındaki "evrenin kutsal gücüne" inanmayı seçebilir.

Bazı bireylerin uzun, karanlık kabilecilik ve milliyetçilik uykusundan uyandığı ve Tillich'in etnikten ziyade evrensel olan bir ahlâk ötesi bilinç, bir etik diye adlandırdığı şeyi geliştirdiği –Becker'in çalışmasının tek olduğunun kabulü– yönünde işaretler vardır. Gelecekle ilgili vazifemiz, her bireyin akrabalardan oluşan bir halkın, yeryüzü ailesinin bir üyesi anlamına geldiğini keşfetmektir. Özgürlüğümüzü, kendimizi dar, kabilesel, paranoid kişiliklere hapsetmek ve daha fazla kana bulanmış ütopyalar yaratmak için mi yoksa merhametli komüniteler oluşturmak için mi kullanacağımız hâlâ karar verilmesi gereken bir şeydir. İnsanların bir özgürlük kriterine sahip olmaları şartıyla, bütün gelecek umutları istek kipinde ifade edilmelidir

–yapabiliriz. Bir uzmanın bize gelişeceğimizi ya da öleceğimizi söyleyebilmesi mümkün değildir. Kötünün gücünü arttırmayı ya da azaltmayı seçebiliriz. Yarınm metni henüz yazılı değildir.

Nihayet, Becker bizi çok kırılgan ve fevkalade etkili bir umutla baş başa bırakıyor. Becker şöyle diyor: "Çirkinlik içinde yaşamamızı sağlayan şey, doğal hayvanî debelenme değil, paniğin saklı kalmasıdır. Ve bu da, kötünün kendisinin, eleştirel analizle ve mâkul bir şekilde aklın gücüyle sınanabileceği anlamına gelir." Biraz uzak gelecekte eğer akıl bizim kendini engelleyici kahramanlıklara alışkanlığımızı denetim altına alırsa ve biz ürettiğimiz kötünün miktarmı azaltabilirsek, Ernest Becker ölümü inkâr ile kötünün egemenliği arasındaki ilişkiyi anlamamızı sağladığı için, bu büyük ölçüde smır olacaktır.

Filozoflar, sosyal bilimciler, psikologlar ve teologlar tarafından yararlanılan ve sürdürülen Becker'm çalışmasına ilgi duyanlar The Ernest Becker Foundation, 3621, 72nd St., Mercer Island WA 98040 adresi ile temas kurabilirler ve bir haber bülteni, dersler ve konferanslar bildirisi alabilirler.

Sam Keen

Önsöz

...sınırlı bir süre için yazmayı bıraktım –zaten dünyada çok fazla hakikat var– güya tüketilemeyen bir aşırı üretim!

–OTTO RANK[1]

Dr. Johnson, ölümü bekleyişin fevkalâde şekilde zihne yoğunlaştığını belirtir. Bu kitabın temel tezi, ölümü bekleyişin bunun çok daha ötesine geçtiğidir: ölüm fikri, ölüm korkusu, başka hiçbir şeye benzemeyen bir biçimde, insan hayvanının aklından çıkmaz; ölüm fikri insanî aktivitenin –büyük ölçüde ölüm kaderinden kaçınmak ve onun insanoğlunun son mukadderatı olduğunu bir şekilde reddederek ölümün üstesinden gelmek için tasarlanmış aktivitenin– esas nedenidir. Ünlü antropolog A. M. Hocart, ilkellerin ölüm korkusundan sıkıntı duymadıklarını; antropolojik olgunun basiretli bir tecrübesinin, ölümün genellikle büyük sevinç ve şenliklerle karşılandığını gösterdiğini; –İrlanda'daki ölü bekleme geleneği gibi– ölümün korkudan çok bir kutlama vesilesi gibi göründüğünü ileri sürmüştü. Hocart, (modern insanla karşılaştırıldığında) ilkellerin çocuksu oldukları ve gerçeklikten sürekli korktukları yolundaki anlayışı yok etmek istemiştir; antropologlar şimdi büyük ölçüde ilkel hakkındaki bu rehabilitasyonu gerçekleştirmektedirler. Ancak bu argü-

1 Rank, Jessie Taft'ın göze çarpan biyografisindeki 2/8/33 tarihli mektup, *Otto Rank* (New York: Julian Press, 1958), s. 175.

man, ölüm korkusunun gerçekten evrensel bir insanî durum olduğu gerçeğini göz ardı ediyor. Elbette, ilkeller genellikle –Hocart ve başkalarının gösterdiği gibi– ölümü kutlarlar, çünkü onlar, ölümün nihaî bir gelişme, daha üstün bir hayat biçimine, sonsuzluğa ulaşmaya son yükseliş ritüeli olduğuna inanırlar. Çoğu modern Batılı, ölüm korkusunu psikolojik yapımızın göze çarpan bir parçası haline getiren bu düşünceye inanmakta sıkıntı çekiyor.

Bu sayfalarda, ölüm korkusunun, insanî bilimlerin bazı disiplinlerinin verilerini birleştiren ve olgu yığını altında gizlediğimiz, "hakiki" insanî güdüler hakkmdaki sonsuz ileri geri tartışmalarla anlaşılmasını zorlaştırdığımız insanî eylemleri çok açık ve anlaşılır hale getiren evrensel bir şey olduğunu göstermeye çalışıyorum. Zamanımızın bilgili insanı, hiç hayal edemeyeceği ağır bir sorumluluk altında eziliyor: tüketilemeyen hakikatin aşırı üretimi. Yüzyıllardır insanoğlu hakikatin az ve ele geçmez olduğuna ve hakikati bir kez bulduktan sonra da insanlığın sıkıntılarının sona ereceğine inanarak yaşamıştır. Ve biz burada 20. yüzyılın son on yılı biterken hakikate boğuluyoruz. Çok sayıda muhteşem yazı, birçok mutedil keşif, bu keşiflerin uçsuz bucaksız yayılımı ve ayrıntılarıyla incelenişi söz konusudur –ancak dünya kendi yaşındaki demonik yörüngesinde döndüğü için zihin sessizdir. 1904'te ünlü St. Louis World Exposition'daki prestijli bilim toplantısında, konuşmacının yakm bir mesafede gösterisi yapılan yeni silahların gürültüsü eşliğinde konuşurken ne kadar zorluk yaşadığını hatırlıyorum. Konuşmacı bu gereksiz yere rahatsız edici oyun hakkında "güya gelecek militarizme değil bilime bağlı" diye alçakgönüllü ve hoşgörülü bir şey söylemişti. I. Dünya Savaşı herkese bu gezegendeki öncelikli amaçları, hangi tarafın beyhude oyunlar oynadığını, hangisinin oynamadığını göstermiştir. Bu yıl, insanın gezegendeki hayat şartlarının her zamankinden daha kötü olduğu bir dönemde silahlanmaya 204 milyon dolarlık bütçe ayıran bir dünya tarafından öncelik sırası tekrar, canlı bir şekilde gösterildi.

O zaman, okuyucu "yararsız bir aşırı üretime neden başka bir ağır yük ilave ediliyor?" diye sorabilir. Elbette, birkaç kişisel neden söz konusudur: alışkanlık, dürtüsellik, inatçı umutluluk. Ayrıca, deneyimi daha büyük anlamla birleştirme dürtüsü, Eros vardır. Bilginin faydasız bir aşırı üretim halinde olmasının nedenlerden birinin, bilginin her yere yayılması, bin tane rekabetçi ses tarafından konuşulması olduğuna inanıyorum. Bilginin önemli ve dünya-tarihsel anlayışları ilgi beklerken, önemsiz kısımları çok fazla büyütülür. Hayatî bir merkez yoktur. Norman O. Brown, büyük dünyanın daha fazla Eros'a ve daha az çatışmaya ihtiyaç duyduğunu ve entelektüel dünyanın da Eros'a tam olarak bu kadar ihtiyacı olduğunu öne sürmüştür. "Verimsiz ve cahilce polemikler"in ortadan kaldırılabilmesi için, çok sayıda farklı düşünceyi birleştiren uyum açığa çıkarılmalıdır.[2]

Aslında, bu kitabı, insanî bilimlerden dine kadar birçok alandaki en iyi düşünceleri kapsayan bir sentez için zamanın uygun olmadığı inancıyla, insanoğlu ve insanî durum hakkındaki görüşleri Babil ile bir bağdaştırma çalışması olarak yazdım. Herhangi bir bakış açısının, kişisel bakımdan bana ne kadar antipatik gelirse gelsin, içinde bir doğruluk nüvesi var gibi görünmesi şartıyla, zıddını öne sürmekten ve reddetmekten kaçınmaya çalıştım. Geçen birkaç yıl boyunca insanoğlunun bilgisi probleminin zıt görüşlere karşı çıkmak ve onları yok etmek değil, daha büyük bir teorik yapıya dâhil etmek olduğunu yavaş yavaş anlamaya başladım. Yaratıcı sürecin ironilerinden biri, işlemek için kısmen kendini sakatlamasıdır. Genellikle bir eser üretmek için, yazar ona yaptığı vurguyu abartmak, güçlü ve rekabetçi bir şekilde başka hakikat versiyonlarının karşısına koymak zorundadır. Böylece ayırıcı imajı ona dayandığı için kendi abartmasıyla kendinden geçer. Ancak, temelde bir empirist olan her dürüst düşünür, hakikati ne ölçüde formüle ederse etsin, kendi pozisyonuna uygun bir hakikate sahip

2 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), s. 322.

olmak zorundadır. Problem, abartmın altındaki hakikati keşfetmek, aşırı ayrıntıyı ya da tahrifi kesip atmak ve onu uygun olduğu yere koymaktır.

Bu kitabı yazmamın ikinci nedeni, son on iki yılın geçerli hakikatlerinin bu uyumlu birlikteliği ile paylaştığım problemlerden daha fazlasına sahip olmamdır. Freud'un, yorumcularının ve vârislerinin fikirlerini ve modern psikolojinin damıtımı olabilecek şeyi ciddi olarak ele almaya çalıştım –ve şimdi sanırım nihayet başardım. Bu anlamda, bu kitap benim bilge ruhumun sükûnetinin bir gayreti, bir entelektüel af teklifidir; bu kitabın benim ilk olgun kitabım olduğunu hissediyorum.

Bu kitapta yapmaya çalıştığım başlıca şeylerden biri, psikolojinin bütün gelişimini hâlâ çok önemli olan Kierkegaard'a kadar geriye götürerek Freud sonrası psikolojinin bir özetini sunmaktır. Bu nedenle, psikoloji ile mitik-dinî perspektifin bir birleşimini öne sürüyorum. Bu argümanı büyük ölçüde Otto Rank'ın çalışmasına dayandırıyorum ve onun muhteşem düşünce yapısının uygunluğunu yazıya geçirme girişiminde bulunuyorum. Rank'ın çalışmasını ciddi olarak ele alma girişimi çok gecikmiş bir girişimdir; eğer bunu gerçekleştirmede başarılı olduysam, bu belki de kitabın esas değerini oluşturur.

Rank bu sayfalarda çok göze çarptığı için muhtemelen burada onun hakkında birkaç tanıtım ifadesi sunmak faydalı olacaktır. Frederick Perls, Rank'ın *Art and Artist* [*Sanat ve Sanatkâr*, çev.] adlı kitabının "her türlü övgünün üstünde" olduğunu ileri sürmüştür.[3] Bu yargıdan çok etkilenip hemen bu kitaba başvurduğumu hatırlıyorum: Bilimsel hiçbir şeyin "her türlü övgünün üstünde" olabileceğini pek hayal edemiyordum. Freud hakkındaki çalışmanın bile, insan zihninin bir ürünü olarak, şöyle ya da böyle övgüye değer olması mümkün gibi görünüyordu. Fakat Perls haklıydı: Rank –gençlerin söylediği gibi– "başka bir şey" di. Onun çalışmasının yalnızca büyük bir

3 F. S. Perls, R. F. Hefferline ve P. Goodman, *Gestalt Therapy* (New York: Delta Books, 1951), s. 395.

kısmını övemezsiniz, çünkü nefes kesen mükemmelliğiyle genellikle fantastik, keyfî, eşsiz görüşler zorunlu olanın ötesinde bir armağana benzer. Rank'ın düşüncesinin daima birçok bilgi alanını kapsamasında, mesela antropolojik veri hakkında konuştuğunda ve dolayısıyla antropolojik bir anlayış beklediğinizde, başka bir şey, daha fazla bir şey elde etmenizde –dehasına ilave olarak– aklın payının da olduğuna inanıyorum. Bir hiper uzmanlaşma çağında yaşayarak bu tür keyif umudunu kaybettiğimiz için; uzmanlar bize üstesinden gelinebilir heyecanlar –bizi kesinlikle heyecanlandırmaları şartıyla– sunarlar.

Rank'ı okuyucuyla karşı karşıya getirmemin gerçekleştireceğini umduğum tek şey, okuyucuyu doğrudan onun kitaplarına sevk etmektir. Rank'ı okumanın yerini tutacak hiçbir şey yoktur. Rank'ın kitaplarına ilişkin kişisel metinlerim, üzerlerini kaplayan olağanüstü bir notlar, vurgulamalar, çift ünlem işaretleri bolluğuyla göze çarpar; Rank, yıllardır üzerinde kafa yorduğum bir hazinedir. Benim Rank'ı ele alma tarzım yalnızca onun düşüncesinin bir taslağıdır: düşüncesinin temelleri, çok sayıda temel anlayışı ve genel olarak imâları. Bu kitap, onun kitaplarının olağanüstü zengin bir taslağı değil, zayıf bir Rank taslağı olacaktır. Ayrıca, Ira Progoff'un taslak sunumu ve Rank'a biçtiği değer o kadar doğru, yargı olarak o kadar iyi dengelenmiştir ki, kısa bir değerlendirme olarak daha iyisini yapmak pek mümkün değildir.[4] Rank çok ayrıntılıdır, okunması çok zordur, o kadar zengindir ki genel okuyucu için neredeyse ulaşılmazdır. Rank can sıkıcı şekilde bunun farkındaydı ve kısa bir süre Anaïs Nin'in gereken etkiye sahip olma şansını yakalasınlar diye kitaplarını kendisi için yeniden yazmasını bekledi. Bu sayfalarda sunacağım şey, yöntemimi şekillendiren benim kendi Rank yorumum, bir bütün olarak ulaşılabilir hale getirme umuduyla onun sisteminin bir tür kısa "tercümesi"dir. Bu kitapta yalnızca onun bireysel psikolojisini göz önüne alıyorum; başka bir kitapta onun bir tarih psikolojisi tasarısını tanımlayacağım.

4 I. Progoff, *The Death and Rebirth of Psychology* (New York: Delta Books, 1964)

Rank'ı incelemenin birçok yolu vardır. Bazıları, onu Freud'un parlak bir meslektaşı, erken psikanaliz çevresinin, kendi sonsuz bilgeliğini psikanalize taşıyarak onun daha fazla geçerlilik kazanmasını sağlayan, –örneğin, *The Myth of the Birth of the Hero* [*Kahramanın Doğuşu Miti*, çev.] ve *The Incest-Motif* [*Ensest-Teması*, çev.] hakkındaki erken çalışmasında olduğu gibi– psikanalizin kültür tarihi, mit ve efsaneyi nasıl aydınlatabileceğini gösteren bir üyesi olarak görürler. Onlar, Rank hiç analiz edilmediği ve Freud'a yakın olan dengeli ve yaratıcı hayatından yüz çevirdiği için maruz kaldığı baskıların onu yavaş yavaş yenilgiye uğrattığını öne sürmeye devam ederler; daha sonraki yıllarında kişisel istikrarsızlığı giderek onu zayıf düşürmüştür ve düş kırıklığı ile yalnızlık içinde vaktinden önce ölmüştür. Başka bazıları, Rank'ı, Freud'un vaktinden önce özgün olmaya çalışan ve böylece psikanalitik indirgemeciliği abartan aşırı hevesli bir öğrencisi olarak görürler. Bu yargı hemen hemen yalnızca onun 1924'te yazdığı *The Trauma of Birth* [*Doğuş Travması*, çev.] adlı kitabına dayanır ve genellikle orada son bulur. Diğerleri hâlâ Rank'i üniversite eğitimi Freud tarafından önerilen ve finansal bakımdan desteklenen ve kültürel tarih, çocukluk gelişimi, sanat psikolojisi, edebî eleştiri, ilkel düşünce vb. birçok alanı psikanaliz anlayışlarıyla ödüllendiren, Freud'un yakın çevresinin parlak bir üyesi, Freud'un hevesli bir favorisi olarak görüyorlar. Kısaca, entelektüel bakımdan bir usta Theodor Reik'in deyimiyle bir tür çok-yüzlü, fakat iyi organize edilmemiş ya da kendini kontrol edemeyen çocuk merakıdır.

Bütün bu Rank'i özetleme yöntemleri hatalı olsa da, biz bu yöntemlerin psikanalist çevrenin kendi mitolojisinden kaynaklandığını biliyoruz. Psikanalistler (Rank'ın onların kendi katılıklarını ve dar kafalılıklarını anlama tarzından yararlanılırsa) Freud'u reddettiği ve onların kendi ölümsüzlük sembollerini küçülttüğü için Rank'ı asla affetmediler. Muhakkak ki, Rank'ın *Trauma of Birth* [*Doğuş Travması*, çev.] adlı eseri, kendisini kötüleyenlere, hakkında söz söyleme fırsatı, kişiliğini küçük dü-

şürmek için haklı bir neden sağlamıştır; yeniden inceleyip gözden geçirmiş ve onun çok ötesine geçmiş olsa da, bu kitap onun genel imajını kirleten abartılı ve talihsiz bir kitaptı. Yalnızca Freud'un meslektaşı değil, psikanalizin geniş kapsamlı hizmetkârı olarak da Rank, eşsiz ve mükemmel bir biçimde geliştirilmiş fikirler sistemine sahipti. Nereden başlamak istediğini, hangi veri grubuna dayanmak zorunda olduğunu ve bunu nerede vurgulayacağını biliyordu. Aşmak istediği ve aştığı bu şeyleri özellikle psikanalizin kendisi olarak gördüğünün farkındaydı; bunun kendi düşünce sisteminin felsefî imâları olduğunu aşağı yukarı biliyordu, fakat hayatı kısa sürdüğü için bunu çözmesine zamanı kalmamıştı. Rank kesinlikle Adler ve Jung kadar mükemmel bir sistem yaratıcısıydı; onun düşünce sistemi, bazı yönlerden çok fazla olmasa da, en azından onlarınki kadar parlaktı. Adler'e yargısının sağlamlığı, anlayışının dolaysızlığı, hümanizmle uzlaşmamasından dolayı saygı duyuyoruz; Jung'a hem bilimi hem de dini kucaklamasındaki cesareti ve açıklığı nedeniyle hayranlık duyuyoruz; fakat bu ikisinden daha da çok Rank'a sisteminin sosyal bilimlerin en derin ve en kapsamlı gelişimine etkileri, yalnızca dikkat çekilmeye başlayan etkilerinden dolayı hayranız.

"The Legend of Freud" [Freud Efsanesi, çev.] hakkında yazan Paul Roazen tam yerinde olarak şöyle demiştir: "Hatalarının düzeltilmesi uzun zaman gerektiren her yazar ... entelektüel tarihte olağanüstü bir şahsiyettir."[5] Ancak, Adler, Jung ve Rank Freud'un temel hatalarının büyük bir kısmını çok erken düzelttikleri için, bütün mesele daha da tuhaf hale gelir. Tersine, tarihçinin sorusu, psikanalitik eğilimin, fikirlerin ve görmezden gelinen veya kümülâtif bilimsel düşüncenin asıl eğiliminden ayrılan bu düzeltmeleri muhafaza eden genel ve bilgece zihnin doğasında ne olduğu sorusudur.

Geniş kapsamlı bir kitap bile, nefesimizi kesen hakikat yığınından seçip çıkaracağı hakikatler hakkında çok dikkatli olma-

5 P. Roazen, *The Virginia Quarterly Review*, 1971, s. 33.

lıdır. Önemli birçok düşünürden yalnızca laf arasında söz edilir: örneğin, dine dayanan psikanalizin bitimi gibi çok önemli bir amaca sahip bir kitapta Rank üzerine niçin bu kadar fazla eğildiğimi ve Jung'tan pek söz etmediğimi okuyucu merak edebilir. Bunun bir nedeni, Rank pek tanınmazken ve onun hakkında kimse pek konuşmazken, Jung'un çok ünlü olması ve çok etkili yorumculara sahip olmasıdır. Başka bir neden de, Rank'in düşüncesinin anlaşılması zor ve merkezî problemlerde daima haklı olmasına rağmen, Jung'un düşüncesinin anlaşılması kolay olması ve gereksiz esoterizme takılmasıdır; sonuç olarak, bir elinde gösterdiği şeyi diğer elinde gizler. Simya hakkındaki bütün büyük kitaplarının, psikanalitik anlayışına tek bir değer kırıntısı kattığını göremiyorum.

İnsan doğası anlayışı ile ilgili birçok ifadeyi, bu konular üzerindeki birikimi ve realizmi eşsiz olan Marie Becker'la yaptığımız mübadelelere borçluyum. Paul Roazen'a, Freud hakkındaki önemli bilgi ağıyla altıncı bölümü onaylamasındaki iyi yürekliliği için teşekkür etmek istiyorum. Robert N. Bellah bütün müsveddeyi okudu ve ben onun bu kitabın geliştirilmesine etkisi olan genel eleştirilerine ve spesifik önerilerine minnettarım; başkalarına gelince, onların daha geniş kapsamlı ve uzun olan kendimi değiştirme görevini ortaya koymalarından korkuyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş: İnsan Doğası ve Kahramanlık

Bizimki gibi dönemlerde, insanların kendi ikilemlerini anlamalarını sağlayan kavramlar öne sürmek için büyük bir baskı söz konusudur; hayatî fikirler, gereksiz entelektüel karmaşıklığın basitleştirilmesi yönünde bir dürtü vardır. Bu, bazen gerilimleri çözen büyük yalanlara neden olur ve insanların ihtiyaç duyduğu rasyonalizasyonlarla ilerleme eylemini kolaylaştırır. Ancak, insanların başına gelen şey hakkında bir kavrayışa sahip olmalarına yardım eden, onlara problemlerin gerçekten nerede olduğunu söyleyen hakikatlerin yavaş yavaş çözülmesine de yol açar.

Uzun zamandır bilinen, fakat "normal" bilgelik dönemlerinde asla kanıtlamaya çalışmadığımız, dikkat çekmediğimiz ya da merkezî bir kavram olarak kullanmadığımız bu tür hayatî tek hakikat, *kahramanlık* fikridir. Yine de, sıradan zihin daima kahramanlığın ne kadar önemli olduğunu biliyordu. Her şeyi gözlemleyen William James'in yüzyıl dönemecinde dediği gibi, "insanoğlunun ortak gerçeklik içgüdüsü ... görünüşte bir kahramanlık tiyatrosu olarak dünyayı daima denetim altında tutmuştur."[1] Yalnızca sıradan zihin değil, bütün zamanların filozofları ve kültürümüzdeki özellikle Emerson ve F. Nietzsche de biliyordu. Onlara hâlâ hayranlık duymamızın nedeni bu-

1 William James, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902 (New York: Mentor Edition, 1958), s. 281.

dur. Bu gezegendeki en önemli dürtümüzün ve temel vazifemizin kahramanlık olduğunun hatırlatılmasından hoşlanıyoruz.[2]

Karl Marx'tan itibaren sosyal bilimin ve Freud'dan itibaren psikolojinin bütün gelişimini incelemenin tek yöntemi, insanın kahramanlık problemi hakkında etkileyici bir detaylandırma ve aydınlatma sunmaktır. Bu perspektif tartışmamızın ciddiliğinin düzeyini belirler. Kahramanlığın doğasına ve onun insan hayatındaki yerine ilişkin hakiki bir anlayış için bilimsel desteğe sahibiz. Eğer "insanoğlunun ortak gerçeklik içgüdüsü" doğruysa, gerçekliği bilimsel bir şekilde açığa çıkarma işini başarıyoruz demektir.

İnsanoğlunun kahramanlık dürtüsünü anlamanın anahtar kavramlarından biri, narsisizm fikridir. Erich Fromm'un bize çok iyi hatırlattığı gibi, bu fikir Freud'un önemli ve uzun süreli katkılarından biridir. Freud, her birimizin Efsanevî Grek Narcissus [Nergis] trajedisini tekrarladığımızı keşfetmiştir, biz çaresizce kendimizi zapt ediyoruz. Eğer herhangi birini umursuyorsak, bu kişi her şeyden önce genellikle kendimizdir. Aristoteles bir yerde şöyle söyler: Şans, yanı başınızdaki insanın okla vurulduğu anda söz konusudur. Yirmi beş yüzyıllık tarih, insanoğlunun temel narsisizmini değiştirmemiştir; genellikle birçoğumuz için bu hâlâ işe yarar bir şans tanımıdır. Kendimiz dışmda hemen hemen herkesin feda edilebilir olduğunu hissetmemiz, narsisizmin daha kaba görünümlerinden biridir. Emerson'un öne sürdüğü gibi, kendimiz dışında başka hiç kimse var olmasa da, bütün dünyayı yeniden yaratmaya hazır olduğumuzu hissetmeliyiz. Bu düşünce bizi ürkütür; bunu başkaları olmadan nasıl yapabileceğimizi bilmeyiz. Ancak, gerçekte temel bir imkân vardır: Emerson'ın istediği gibi, gerekli olan şey kendimize güvenebilmemiz ise tek başına yeterli olabiliriz. Eğer duygusal olarak bu güveni hissedersek, etrafımızda kaç kişinin ölü olduğuna aldırmadan, çoğumuz bütün

2 Söz konusu tartışmada, diğer bölümlerin çerçevesini oluşturmak için şu kitapta yazdığım şeyleri tekrarlamak ve özetlemek zorundayım: *The Birth and Death of Meaning*, (Second Edition, New York: Free Press, 1971).

güçleriyle varlığını sürdürmek için mücadele edecektir. Zihnimiz bu düşünceyi uzaklaştırsa bile organizmamız dünyayı tek başma işgal etmeye hazırdır. Savaşlarda insanların toplu halde yakın mesafeden ateşe yürümeye devam etmelerini sağlayan şey, bu narsisizmdir. Aslında, insan *kendinin* öleceğini düşünmez, yalnızca yanındaki adama acır. Freud'un bu konu hakkındaki açıklaması, bilinçsiz insanın ölümü ya da zamanı bilmeyeceğidir. İnsanoğlu psiko-kimyasal, içsel organik girintileri nedeniyle ölümsüz olduğunu düşünür.

Bu gözlemlerin hiçbiri insanın hilekârlığını imâ etmez. İnsanoğlu, "bencilliği"ni denetleyebilecek gibi görünmez; bencillik onun hayvanî doğasından kaynaklanıyor gibi görünür. Sayısız evrim çağları boyunca, organizma kendi bütünlüğünü korumak zorunda kalmıştır; organizma kendi psiko-kimyasal kimliğine sahiptir ve kendini korumaya adanmıştır. Organ nakillerindeki temel problemlerden biri budur. Yeni bir kalp onun yaşamasını sağlayacak olsa bile, organizma kendini yabancı maddeye karşı korur. Protoplazma kendi kendini korur, dünyaya ve bütünlüğüne yönelik saldırılara karşı onu besleyip geliştirir. Organizma, dünyaya yayılarak ve onun parçalarını yutarak kendi vuruşlarından zevk alıyor gibi görünür. Eğer kör ve dilsiz bir organizmayı alıp ona bir bilinç ve bir isim verirseniz, doğaya karşı koymasını sağlarsanız ve onun eşsiz olduğunu bilirseniz, o zaman narsisizme sahip olursunuz. İnsanoğlundaki psiko-kimyasal kimlik, iktidar ve aktivite anlayışı bilinçli hale gelir.

İnsanoğlunda işleyen bir narsisizm düzeyi, kendini beğenme ve temel bir kendine değer verme duygusundan ayrılamaz. Genellikle Alfred Adler'den, insanoğlunun en çok kendini beğenme duygusundan emin olma ihtiyacı duyduğunu öğrendik. İnsanoğlu yalnızca aylak aylak dolaşan kör bir protoplazma topağı ve bir madde değil, bir semboller ve rüyalar dünyasında yaşayan bir yaratıktır. İnsanın kendine değer verme duygusu sembolik olarak oluşturulmuştur, aklından hiç çıkarmadığı narsisizmini sembollerle, soyut bir kendine de-

ğer fikriyle, boşluktaki, zihindeki, gerçek dışı sesler, kelimeler ve imajlardan oluşan bir fikirle besler. Ve bu, insanın organizmacı aktiviteye doğal arzusunun, birleşme, yayılma ve dolayısıyla ölümsüzlük zevklerinin semboller alanı içinde sınırsızca beslenebileceği anlamına gelir. Tek organizma fiziksel bir kolu hareket ettirmeksizin mekan ve zaman boyutlarında yayılabilir; tam o sırada nefesi kesilerek ölse bile kendisine sonsuzluk katabilir.

Çocuklukta kendini beğenme mücadelesini en az gizlenmiş haliyle görüyoruz. Çocuk en çok ihtiyaç duyduğu ve istediği şey konusunda utangaç değildir. Çocuğun bütün organizması, onun doğal narsisizminin isteklerini haykırır. Ve bu istek, "kozmik önem" diyebileceğimiz, özellikle sınırsız kendini genişletme imtiyazları için mücadele eden birkaç çocuk olduğunda, yetişkinler için çocukluk dönemini çekilmez hale getirebilir. "Kozmik önem" terimi hafife alınmamalıdır, çünkü tartışmamız bu minvaldedir. Büyümenin bir tür yanürünü, bir dereceye kadar şımartılan ve daha büyük sosyal doğaya henüz alışmamış çocukların rekabetçiliği ve bencilliği olsa da, "kardeş rekabeti" hakkında konuşmaktan hoşlanıyoruz. Ancak, kardeş rekabeti bir anormallik olacak kadar ilgi çekici ve acımasızdır, insanın özünü, kâinatta en iyi ve *tek* olma arzusunu ifade eder. Doğal narsisizmi temel kendini beğenme ihtiyacıyla birleştirdiğinizde, kendini öncelikli değeri olan bir nesne, evrendeki bütün hayatı ilk önce kendisinin temsil ettiğini hissetmek zorunda kalan bir yaratık yaratırsınız. Bu, sıradan ve genellikle dayanılmaz kardeş mücadelesinin sebebidir. Çocuk kendinin ikinci en iyi olmasına ya da değerinin azaltılmasına, unutulmasına izin veremez. "Ona en büyük şekeri verdin!", "Ona daha fazla meyve suyu verdin!", "Peki, biraz daha koyayım!", "Şimdi de *onun* benden daha fazla meyve suyu oldu!", "Onun şöminedeki ateşi yakmasına izin veriyorsun, bana vermiyorsun.", "Tamam, bir parça kâğıt yak!" "Fakat bu kâğıt parçası onun yaktığından daha *küçük*." Ve böyle devam eder. Değer duygusunu sembolik olarak kazanan bir hayvan,

ikinci en iyi olmadığından emin olmak için kendini çevresindekilerle çok dikkatli şekilde karşılaştırmak zorundadır. Kardeş rekabeti, çocukların acımasız, bencil ya da tahakküm edici olduklarını değil, temel insanî durumu yansıtan kritik bir problemdir. Çocuklar insanoğlunun trajik kaderini çok açık bir biçimde ifade ederler. İnsan kendini evrende öncelikli değere sahip bir nesne olarak meşrulaştırmalıdır; göze çarpmalı, dünya hayatına mümkün en büyük katkıyı yapan, her şeyden ve başka herkesten daha fazla gücü olduğunu gösteren bir kahraman olmalıdır.

Bir kahraman olmak için mücadele etmenin, insanoğlu için ne kadar doğal olduğunu, evrimci ve organizmacı yaradılışına ne kadar derin şekilde yerleştiğini, bunu bir çocuk olarak ne kadar açıklıkla gösterdiğini, sonra da çoğumuzun bilinçli şekilde gerçekten istediğimiz ve ihtiyaç duyduğumuz şeyi bilmemeye ne kadar istekli olduğumuzu kavrıyoruz. Her şeye rağmen, kültürümüzde özellikle modern dönemlerde kahraman bize çok büyük bir şey gibi görünür ya da biz onun yanında çok küçük gibi görünürüz. Genç bir insana, kahraman olma hakkı verildiğini söyleyin, utanacaktır. Kahramanca değer duygumuzu yansıtan bir hesap cüzdanına rakamları yığarak mücadelemizi gizleriz. Ya da bunu civardaki sadece biraz daha iyi bir ev, daha büyük bir araba, daha zeki çocuklara sahip olarak örteriz. Fakat alt yüzey, daha küçük kapsamlı sorunlar içinde ne kadar gizlersek gizleyelim, kozmik müstesnalık sancısını zonklatır. Askerî örgütü ödeneklerle besleyen ve Julius Caesar'dan beri en güçlü insan olduğunu söyleyen ABD Kongre Üyesi Mendel Rivers'ın yaptığı gibi, bazen, biri çoğumuza ürperti vererek kahramanlığını ciddiye aldığını belirtir. Dünyevî kahramanlığın, hem Caesar'ın hem de taklitçilerinin budalalığına ürperebiliriz, fakat hata onlarda değil, toplumun kendi kahramanlık sistemini kurma tarzında ve kahramanlık rollerini işgal etmesine izin verdiği insanlardadır. Kahramanlık dürtüsü ve onu dürüstçe kabul etmek doğaldır. Herkesin bunu kabul etmesi, muhtemelen bu tür dar sınırlar içine kapa-

tılmış gücü, şimdiki gibi toplumların mahvedicisi olmak için serbest bırakacaktır.

Gerçek, toplumun şimdi ve daima dünyevî kahramanlığın bir aracı olarak hizmet görmek için tasarlanmış bir sembolik eylem sistemi, bir statüler ve roller, gelenekler ve davranış kuralları yapısı olduğudur. Her bir metin bir dereceye kadar eşsizdir, her bir kültür farklı bir kahramanlık sistemine sahiptir. Antropologların "kültürel rölatiflik" dediği şey, bu nedenle gerçekten dünyanın her tarafında kahramanlık sistemlerinin rölatifliğidir. Ancak her bir kültürel sistem dünyevî kahramanların bir dramatizasyonudur; her bir sistem de çeşitli derecelerdeki kahramanlık performansları için –bir Churchill'in, bir Mao'nun ya da bir Buddha'nın "yüksek" kahramanlığından, kömür madencisinin, köylünün, basit rahibin "düşük" kahramanlığına; açlık ve hastalığa rağmen bir aileyi geçindiren nasırlı emekçi elleriyle işlenmiş basit, gündelik, dünyevî kahramanlığa kadar– roller dağıtır.

Kültürel kahramanlık sistemi ister büyülü, dinî ve ilkel olsun ister seküler, bilimsel ve medeni olsun, hiç önemi yoktur. İnsanların öncelikli değere sahip olma, kozmik müstesnalık, evrene faydalı olma, sarsılmaz önem duygusunu kazanmak için hizmet ettikleri hâlâ efsanevi bir kahramanlık sistemidir. İnsanlar bu duyguyu doğada bir yere gelerek, insanın değerini yansıtan görkemli bir yapı –bir tapınak, bir katedral, bir totem direği, üç nesli kapsayan bir aile– inşa ederek kazanırlar. Umut ve inanç, insanoğlunun toplumda yarattığı şeylerin sürekli değerinin ve anlamının olması, ölüm ve çürümeye karşı varlıklarını daha uzun süre korumaları veya başkalarından çok daha iyi olmaları, insanoğlunun ve ürünlerinin önemsenmesi yönündedir. Norman O. Brown şöyle der: Newton'dan beri Batılı toplumun ne kadar bilimsel ya da seküler olduğu iddia edilirse edilsin, o hâlâ bir diğeri kadar "dinî"dir. Brown'un demek istediği şey şudur: "Medeni" toplum bilimin, paranın ve malların insanoğlunu öteki hayvanlardan daha *değerli kıldığı* umutlu bir inanç ve protestodur. Bu anlamda, insanoğlunun

yaptığı her şey dinî ve kahramancadır ve yine de hayalî ve yanılabilir olma tehlikesi içindedir.

İnsanoğlunun kendine kolayca sorabildiği şu soru en önemli soru haline gelmiştir: insan, kahramanlık duygusunu kazanmak için yaptığı şeyin ne kadar bilincindedir? Herkes bir kahraman olma dürtüsünü dürüstçe kabul ettiğinde, bunun mahvedici bir hakikatin serbest kalması olacağını öne sürüyorum. Bu, insanların, kültürün onlara verdiği hakkı –kozmik hayata katkıda bulunan eşsiz kişiler olarak öncelikli bir insanî değer duygusunu– talep etmelerine yol açacaktır. Modern toplumlarımız kendi temellerini sarsmadan bu tür dürüst bir talebi karşılamanın yolunu nasıl bulacaktır? Yalnızca bugün "ilkel" dediğimiz toplumlar üyelerine bu duyguyu vermiştir. Günümüzün endüstriyel toplumlarının özgürlük ve insanî değer diye haykıran azınlık grupları gerçekten, kendilerine verilen ve tarihsel bakımdan ellerinden alman temel bir kahramanlık duygusunu beceriksizce talep ediyorlar. Onların ısrarlı taleplerinin bu kadar usandırıcı ve altüst edici olmasının nedeni budur. Böyle "mantıksız" bir şeyi, şu an mevcut toplum biçimlerinde nasıl gerçekleştireceğiz? "Onlar imkânsızı istiyorlar." demek genellikle aklımızın karışıklığını ifade etme yöntemimizdir.

Ancak, kahramanlık ihtiyacı hakkındaki hakikati kabul etmek, herkes için hatta taleplerinin tanınmasını isteyenler için bile kolay değildir. Burada sorun vardır. Müteakip tartışmamızda göreceğimiz gibi, insanın kahramanlık duygusunu kazanmak için yaptığı şeyin bilincinde olması, hayatın temel kendini analiz etme problemidir. Psikanalitik deha ve dinî dehanın insanoğlu hakkında keşfettiği sıkıntı verici ve düşündürücü her şey, insanın kendini beğenme duygusu kazanmak için yaptığı şeyi itiraf etme dehşeti etrafında döner. Bu, insanî kahramanın insanları harap eden bir kör güdümlülüğünün; hırslı insanlarda bir köpeğin uluması kadar eleştiriden yoksun ve refleksif olmayan bir ün haykırışının nedenidir. Bu, sıradan insanların daha pasif yığınlarında, toplumun onların kahramanlarına sunduğu rolleri bıkkın ve şikâyet edici şekilde ta-

kip ettikleri ve sistem içinde onların desteğini kazanmaya çalıştıkları için gizlenir.

Bu etkileyici kılığı, insanî ün kazanma tekniklerinin bastırma kalıplarını soysaydık, muhtemelen en özgürleştirici soruya, insanın hayatının temel problemine ulaşacaktık. İnsanlara güç veren ve onları yöneten kültürel kahramanlık sistemi *empirik olarak* ne kadar *doğrudur*? İnsanoğlunun kozmik kahramanlık dürtüsünün daha kaba yönünden söz ediyoruz, fakat açıkça bunun daha soylu bir yanı da vardır. İnsan hayatını ülkesine, toplumuna ve ailesine feda eder. Dostlarını korumak için bir el bombasını kendisine atmayı seçecektir; insan en yüksek cömertliğe ve kendini feda etmeye müsaittir. Ancak yaptığı şeyin gerçekten kahramanca, sonsuz ve çok anlamlı olduğunu hissetmek ve ona inanmak zorundadır. Modern toplumun krizi, gençliğin kültürlerinin oluşturduğu eylem planında kendilerini artık kesinlikle kahraman gibi hissetmemesidir. Bunun, hayatlarının ve dönemlerinin problemleri için empirik olarak geçerli olduğuna inanmazlar. Sosyal hayatımızın her yanına ulaşan bir kahramanlık krizi yaşıyoruz. Üniversite kahramanlığını, iş ve kariyer kahramanlığını, politik eylem kahramanlığını terk edenler; her biri kendi yöntemiyle ya da Charles Manson gibi özel "aile"siyle kahraman gibi olan anti-kahramanların, kabul edilmiş kahramanlığı temsil etmeye son veren sistemin kendisine saldıran ıstıraplı kahramanların doğuşu. Zamanımızın büyük şaşkınlığı, çağımızın alt üst oluşu, gençliğin –iyi de olsa kötü de olsa– büyük bir sosyal-tarihsel hakikati anlamasıdır. Tıpkı adaletsiz savaşlardaki faydasız kendini feda etmeler gibi, bütün toplumların utanılacak bir kahramanı da vardır: Hitler'in Almanya'sının acımasızca yıkıcı kahramanları ya da kapitalist veya sovyet artık bütün hayat tarzlarını karakterize eden tüketici mallarını elde etme ve sergilemeyi, para biriktirmeyi ve ayrıcalıkları kapsayan küçük düşürücü ve aptalca kahramanlar olabilir.

Ve toplumun krizi, elbette, örgütlenmiş dinin de krizidir. Din artık bir kahramanlık sistemi olarak geçerli değildir ve bu

nedenle, gençlik dini küçümsemektedir. Eğer kahramanlıklar olarak geleneksel kültüre itibar edilmezse, o zaman kültürü destekleyen kilise otomatik olarak kendi itibarını sarsar. Öte yandan, eğer kilise kendi özel kahramanları üzerinde ısrar etmeyi seçerse, kültüre karşı çalışması gereken can alıcı yöntemler bulabilir, içinde yaşadıkları toplumun hayat tarzlarının anti-kahramanları olmaları için gençlikten yararlanabilir. Bu, bizim zamanımızdaki dinin ikilemidir.

SONUÇ

Bu kısa giriş bölümünde yapmaya çalıştığım şey, kahramanlık probleminin insan hayatının merkezî bir problemi olduğunu, organizmacı narsisizme ve çocuğun hayatının şartı olarak kendini beğenme ihtiyacına dayandığı için insan doğasının derinine başka her şeyden daha fazla girdiğini öne sürmektir. Toplumun kendisi, düzene bağlanmış bir kahramanlık sistemidir. Bu, toplumun her yerde insan hayatının önemini içeren yaşayan bir mit, cüretkâr bir anlam evreni olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, her toplum böyle düşünsün ya da düşünmesin bir "din"dir: dinî ve ruhsal fikirleri hayatlarına dâhil etmeyerek kendilerini ne kadar gizlemeye çalışırlarsa çalışsınlar, Sovyet "dini" ve Maocu "din", bilimsel ve tüketici "dini" kadar dindir. İleride göreceğimiz gibi, her insanî kültürel yaratımın bu dinî doğasını psikolojik olarak gösteren kişi Otto Rank'ti ve daha yakın zamanlarda bu fikir *Life Against Death* [*Ölüme karşı Hayat*, çev.] adlı eserinde Norman O. Brown ve *Revolutionary Immortality* [*Devrimci Ölümsüzlük*, çev.] adlı eserinde de Robert Jay Lifton tarafından yeniden gündeme getirilmiştir. Bu telkinleri kabul edersek, o zaman evrensel insanî problemle meşgul olduğumuzu kabul etmek zorundayız; bu problemi mümkün olduğu kadar dürüst biçimde incelemeye, insanoğlunun kendini-açığa vurması nedeniyle en şaşırtıcı düşüncenin mümkün kılacağı kadar şaşırmaya hazır olmalıyız. Bu düşünceyi, son 150 yılın sökümünün bizi nereye götüre-

ceğini görmek için Kierkegaard'la başlatalım ve Freud'la sürdürelim. Birkaç kitabm etkileyici dürüstlüğü dünyayı hemen değiştirecekse, o zaman sözü edilen beş yazar milletleri zaten temellerinden sarsmıştır. Herkes sanki insanoğlu hakkında hayatî hakikatler mevcut değilmiş gibi davranmaya devam ettiği için, insanın kendini açığa vurması boyutuna başka bir önem yüklemek gerekiyor. Yirmi beş yüzyıldır insanoğlu kendini ifşa ederse, bağrına bastığı güdülerini büyük ölçüde fark etmeye başlayabileceğini ve o zaman da olayların dengesini biraz kendi lehine çekeceğini umuyoruz ve buna inanıyoruz.

I. KISIM

KAHRAMANLIK PSİKOLOJİSİNİN DERİNLİĞİ

Şarabı ne yalnızca neşeden ne de inancı alaya almak için içiyorum –bir süreliğine kendimi unutmak için de değil, sadece zehirlenmemek istediğim için içiyorum.

ÖMER HAYYAM

İKİNCİ BÖLÜM

Ölümün Dehşeti

Ölüme medeni tavrımızda, psikolojik olarak amaçlarımızın ötesinde yaşadığımızı, reform yapmamız ve hakikate hakkını vermemiz gerektiğini itiraf etmemiz uygun değil midir? Gerçeklikte ve düşüncelerimizde ölüme yer vermek ve şimdiye kadar dikkatle gizlediğimiz ölüme bilinçsiz tavrımıza biraz daha önem vermek daha iyi olmaz mı? Bu, gerçekten pek büyük bir başarı gibi değil, tersine bir geri adım gibi görünüyor ... ancak, bunu yapmak olayların gerçek durumunu biraz daha fazla hesaba katma erdemine sahiptir...

SIGMUND FREUD[1]

Kahramanlıkla ilgili olarak yapmamız gereken ilk şey, kahramanlığın alt yüzeyini çıplak hale getirmek, spesifik doğasının ve gücünün insanî kahramanlara sağladığı şeyi göstermektir. Burada modern düşüncenin büyük keşiflerinden birini, insanoğlunu harekete geçiren temel durumlardan birinin ölümün dehşeti olduğunu tartışmaya açıyoruz. Darwin'den sonra ölüm problemi evrimle ilgili bir problem olarak öne çıkmıştır ve birçok düşünür doğrudan doğruya ölümün insanoğlunun

1 S. Freud, "Thoughts for the Times on War and Death", 1915, *Collected Papers*, Cilt. 4 (New York: Basic Books, 1959), ss. 316-317.

önemli bir psikolojik problemi olduğunu kabul etmiştir.[2] Shaler'in yüzyıl dönemecinde yazdığı gibi, hemen gerçek kahramanlığın neyle ilgili olduğunu da görmüşlerdir:[3] Kahramanlık, ölüm dehşetinin ilk ve en önemli refleksidir. Ölümle yüzleşme cesaretine hayranız; bu tür büyük cesarete en yüce ve en değişmez saygımızı sunuyoruz; ne kadar cesur olacağımız konusunda şüphelerimiz bulunduğu için ölüm dehşeti çok derin bir şekilde yüreğimize yerleşir. Kendi yok oluşuyla cesurca yüzleşen bir insan gördüğümüzde, hayal edebileceğimiz en büyük zaferi uzun uzadıya anlatırız. Böylece kahraman, özellikle insanoğlunun evriminin başlangıcından beri, insanî onurun ve övgünün merkezi haline gelmiştir. Eskiden bizim primat atalarımız bile çok güçlü ve cesaretli insanlara riayet etmişler ve korkakları önemsememişlerdir. İnsanoğlu hayvanî cesareti bir kült haline getirmiştir.

19. yüzyıldaki antropolojik ve tarihsel araştırma da, ilkel ve eski çağlardan itibaren ortak bir kahramanlık resmini ifade etmeye başlamıştır. Kahraman, ruhsal dünyaya, ölüler dünyasına giden ve canlı olarak geri dönen insandı. Doğu Akdeniz'in inanç kültlerinde, ölüm ve yeniden dirilme kültlerinde kahramanın torunları vardı. Bu kültlerin her birinin kutsal kahramanı, öldükten sonra dirilen insandır. Bugün eski mitler ve ritüeller hakkındaki araştırmalardan, Hristiyanlığm kendisinin, inanç kültlerinin bir rakibi olduğunu ve –diğer nedenlerin yanında– öldükten sonra dirilen doğaüstü güçlere sahip bir üfürükçüyü başrolde oynattığı için de kazandığını biliyoruz. Doğulunun büyük zaferi, sevinçli "İsa yeniden doğuyor!" çığlığı, inanç kültlerinin sofularının ölümü yenme seremonilerinde canlandırdıkları aynı sevincin yankısıdır. G. Stanley Hall'ın çok zekice öne sürdüğü gibi, bu kültler en büyük kötüye –ölüme

2 Bkz. A. L. Cochrane, "Elie Metschnikoff and HisTheory of an *'Instmct de la Mort'"*, *International Journal of Psychoanalysis*, 1934, 15: 265-270; G. Stanley Hall, "Thanatophobia and Immortality", *American Journal of Psychology*, 1915, 26: 550-613.

3 N. S. Shaler, *The Individual: A Study of Lıfe and Death* (New York: Appleton, 1900).

ve ölüm korkusuna– "bir bağışıklık banyosu" kazanma girişimiydi.[4] Bütün tarihsel dinler, kendilerini, hayatın sonuna nasıl tahammül edeceklerine ilişkin aynı problemle meşgul etmişlerdir. Hinduizm ve Budizm gibi dinler, yeniden doğmayı istemiyormuş gibi görünmeye ilişkin yaratıcı hileyi, bir tür negatif büyücülüğü icra etmişlerdir: Gerçekten en çok istediğiniz şeyi istemediğinizi iddia etme.[5] Felsefe dinden bu düşünceyi devralırken, dinin merkezî problemini de devralmıştır ve Yunanistan'dan başlayarak M. Heidegger ve modern varoluşçuluğa kadar ölüm, "felsefenin gerçek ilham perisi" haline gelmiştir.[6]

Zaten bu konu hakkında elimizde dinin, felsefenin ve –Darwin'den beri– bilimin kendisinin ürettiği büyük miktarda çalışma ve düşünce vardır. Problem, ölüm korkusu hakkında ele alınamayacak ve basit bir şekilde özetlenemeyecek kadar kapsamlı bu araştırma ve düşünce birikiminin nasıl anlaşılacağıdır. Son birkaç on yıldır ölüme ilginin dirilişi, zaten tek başına başa çıkılması çok zor bir literatür birikimi meydana getirmiştir ve bu literatür tek bir yönü vurgulamaz.

"Sağlıklı Zihin" Argümanı

Bizim tahammül edemediğimiz ölüm korkusunun, insanoğlu için doğal bir şey olduğunu öne süren "sağlıklı zihne" sahip kişiler vardır. Gerçek ölüm korkusunun çocukta nasıl geliştiği hakkında giderek artan incelemeler, çocuğun aşağı yukarı üç ile beş yaşına kadar ölümden haberdar olmadığını kabul eder.[7] Çocuk, ölüm hakkında nasıl bilgi sahibi olabilir? Ölüm çok soyut, onun deneyiminden çok uzak bir fikirdir. Çocuk yaşayan, hareket eden, kendine tepki veren, onu eğlendiren,

4 Hall, "Thanatophobia", s. 562.

5 Bkz. Alan Harrington, *The Immortalist* (New York: Random House, 1969), s. 82.

6 Jacques Choron'un *Death and Western Thought* (New York: Collier Books, 1963) adlı mükemmel çalışmasına bakınız.

7 Bkz. Ed. H. Feifel, *The Meaning of Death* (New York: McGraw-Hill, 1959), böl. 6; G. Rochlin, *Griefs and Discontents* (Boston: Little, Brown, 1967), s. 67.

besleyen şeylerle dolu bir dünyada yaşar. Ne hayatın ebediyen yok olmak anlamına geldiğini ne de nereye gittiğini teorize eder. Ancak, bazı insanları ebediyen başka bir yere alan ölüm denen bir şeyin mevcut olduğunu yavaş yavaş fark eder; er ya da geç herkesin başka bir yere gideceğini istemeye istemeye kabul etmeye başlar, fakat ölümün kaçınılmazlığına ilişkin bu tedricî bilincin oluşması dokuz ya da on yaşa kadar sürebilir.

Eğer çocuk mutlak inkâr etme gibi bir soyut fikrin bilgisine sahip değilse, kendi kaygılarına sahip olur. Tamamen annesine bağımlıdır, annesi olmadığında yalnızlığı yaşar, açken doyurulmadığında hayal kırıklığına uğrar, öfkelenir, huzursuz olur vs. Eğer kendi haline terk edilirse, çocuğun dünyası yıkılacaktır ve organizmasının bunu bir dereceye kadar anlaması gerekir; biz buna nesne kaybı kaygısı diyoruz. O halde, organizmanın yok olma korkusu bu kaygı değil midir? Bu konuya, çok rölatif bir sorun olarak bakan birçok kişi vardır. Onlar, anne işini sıcak ve güvenilir bir şekilde yapıyorsa, çocuğun doğal kaygılarının ve suçluluk duygularının ılımlı biçimde gelişeceğine ve çocuğun bu duyguları kişilik gelişiminin kontrolü altında sağlam şekilde tutabileceğine inanırlar.[8] Anneyle ilgili iyi tecrübelere sahip çocuk bir temel güvenlik duygusu geliştirecektir ve desteği kaybetmeye, yok olmaya ilişkin anormal korkulara yatkın olmayacaktır.[9] Çocuk dokuz on yaşına kadar yavaş yavaş rasyonel olarak ölümü anlamaya başlar, onu dünya görüşünün bir parçası olarak kabul edecektir, fakat bu fikir onun hayata yönelik kendine güven tavrına zarar vermeyecektir. Psikiyatrist Rheingold kategorik olarak yok olma kaygısının çocuğun doğal deneyiminin parçası olmadığını, çocukta, mahrum eden bir anneyle yaşadığı kötü deneyimler vasıtasıyla ortaya çıktığım söyler.[10] Bu teori, bütün kaygı konusunu çocuğun doğası

8 J. Bowlby, *Maternal Care and Mental Health* (Geneva: World Health Organization, 1952), s. 11.

9 Bkz. Walter Tietz, "School Phobia and the Fear of the Death", *Mental Hygiene*, 1970, 54: 565-568.

10 J. C. Rheingold, The *Mother, Anxiety and Death: The Catastrophic Death Complex* (Boston: Little, Brown, 1967).

değil, eğitimi hakkında konuşarak açıklar. Başka bir psikiyatrist, daha az aşırı bir çizgide, çocuğun ebeveynleriyle yaşadığı deneyimlerinden, ebeveynlerin çocuğun hayatının dürtülerini nefretle reddetmelerinden ve genellikle insanın özgürlüğüne ve kendini genişletebilirliğine toplumun düşmanlığından dolayı ölüm korkusunun arttığını kabul eder.[11]

Daha sonra göreceğimiz gibi, bu görüş bugün bastırılmayan hayat, doğal biyolojik dürtüler için yeni bir özgürlük dürtüsü, bedenin haz ve mutluluğuna yeni bir tavır, utancın, suçluluğun ve kendinden nefret etmenin terk edilmesi yönündeki yaygın akımda çok popülerdir. Bu bakış açısından, ölüm korkusu toplumun yarattığı ve aynı zamanda itaat etmeye devam etmesi için kişiye karşı kullandığı bir şeydir; psikiyatrist Moloney bunun bir "kültür mekanizması", Marcuse de bir "ideoloji" olduğunu ifade etmiştir.[12] Biraz ayrıntılı olarak tartışacağımız çok nüfuzlu bir kitabında Norman O. Brown, çocuğun ölüm korkusundan uzak doğumunun ve "ikinci bir masumiyet" halinde gelişiminin söz konusu olabileceğini, çünkü ölüm korkusunun doğal yaşama gücünü reddetmeyeceğini ve çocuğu fiziksel hayata tamamen açık bırakacağını söyleyerek gidebileceği kadar ileriye gitmiştir.[13]

Bu bakış açısından, erken kötü deneyimlere sahip insanların ölüm kaygısına en marazî biçimde takılı kalacaklarını anlamak kolaydır; şans eseri filozof olurlarsa, –hem annesinden nefret etmiş hem de ölümün "felsefenin ilham perisi" olduğunu belirtmeye devam etmiş A. Schopenhauer'in yaptığı gibi– muhtemelen bu fikri düşüncelerinin temel vecizeleri haline getirirler. Eğer "huysuz" bir karakter yapınız ya da özellikle trajik deneyimleriniz varsa, o zaman kötümser olmaya mecbursunuz. Bir

11 A. J. Levin, "The Fiction of the Death Instinct", *Psychiatric Quarterly*, 1951, 25: 257-281.

12 J. C. Moloney, *The Magic Cloak: A Contribution to the Psychology of Authoritarianism* (Wakefield, Mass.: Montrose Press, 1949), s. 217; H. Marcuse, "The Ideology of Death" aktaran Feifel, *Meaning of Death*, böl. 5.

13 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), s. 270.

psikolog bana, bütün ölüm korkusu fikrinin, varoluşçulardan ve Avrupa'yla ilgili deneyimleri nedeniyle korkutulan ve bir Kalvinist ve Lutherci hayatı reddetme mirasının ekstra yükünü taşıyan Protestan teologlardan bir ithal olduğunu söylemişti. Ünlü psikolog Gardner Murphy bile bu ekole dayanıyor gibi görünüyor ve bizi, ölüm korkusunu sergileyen, kaygıyı düşüncesinin merkezine yerleştiren kişiyi incelemeye sevk ederek, hayatı sevgi ve eğlenceyle yaşamanın neden gerçek ve temel bir şey olarak kabul edilemediğini soruyor.[14]

"Hastalıklı Zihin" Argümanı

Az önce tartıştığımız "sağlıklı zihin" argümanı, ölüm korkusu problemi hakkındaki birikmiş araştırma ve düşünce resminin bir yanıdır, fakat bu resmin başka bir yanı daha vardır. Geniş bir insan topluluğu erken deneyimler hakkındaki bu gözlemler üzerinde hemfikir olacaklar ve erken deneyimlerin doğal kaygıları ve daha sonra da korkuları arttırabileceğini kabul edecekler. Fakat bu insanlar çok güçlü bir şekilde yine de ölüm korkusunun doğal ve herkeste mevcut olduğunu, başkalarını etkileyen temel korkunun, ne kadar gizlenirse gizlensin hiç kimsenin muaf olmadığı bir korku olduğunu da iddia edeceklerdir. William James bu ekol hakkında çok erken konuşmuş ve bildik renkli realizmiyle ölüme, insanın mutluymuş havasını takınmasının "çekirdeğindeki kurt" demiştir.[15] İster kabul etsinler ister kabul etmesinler, bütün insanların bu "çekirdekteki kurt" sezgisine sahip olmaları gerektiğini düşünen Max Scheler bizzat bir insan doğası araştırmacısıdır.[16] Sayısız başka otoriteler –bazılarına müteakip sayfalarda dikkat çekeceğiz– bu ekolle bağlantılıdırlar: Freud'un kişiliğinin araştırmacıları, onun yakın çevresinden çok sayıda kişi ve psikanalist olmayan ciddi araştırmacılar. Her ikisinde de ünlü otoritele-

14 G. Murphy, "Discussion" aktaran Feifel, *The Meaning of Death*, s. 320.
15 James, *Varieties*, s. 121.
16 Choron, *Death*, s. 17.

rin yer aldığı mevcut iki farklı kamptaki ihtilâfa ne anlam vereceğiz? Jacques Choron, ölüm korkusunun temel kaygı olup olmadığına karar vermenin mümkün olup olmadığının tartışılabilir olduğunu söyleyecek kadar ileriye gider.[17] Bunun gibi konularda, o zaman, insanın en fazla yapabileceği şey taraf tutmak, ona en ilgi çekici gibi görünen otoritelere dayanan bir fikir öne sürmek ve ilgi çekici bazı argümanları sunmaktır.

Ben açık yüreklilikle bu ikinci ekolden yanayım. Aslında bu kitabın bütünü, ölüm korkusunun ya da ölüme cesaretle baktığımızda onun ne kadar iç yakıcı bir şey olduğunu ifade etmek için benim söylemeyi tercih ettiğim kelimeyle ölüm "dehşeti"nin evrenselliğine dayanan bir argümanlar ağıdır. Sunmak ve sürdürmek istediğim ilk doküman, ünlü psikanalist Gregory Zilboorg tarafından yazılmış bir metindir; birkaç on yıl önce yazılmasına rağmen pek geliştirilmemiş olan bu metin, –kısalık ve kapsam bakımından– özellikle etkileyici bir tartışmadır.[18] Zilboorg, hemen hemen bütün insanların ölüm korkusunun olmadığını düşündüklerini, çünkü ölüm korkusunun gerçek yüzünü nadiren gösterdiğini söyler; fakat dış görünüşün altında ölüm korkusunun evrensel olarak mevcut olduğunu öne sürer:

> Tehlike karşısındaki güvensizlik duygusunun arkasında, cesaretsizlik ve depresyon duygusunun arkasında daima gizlice varlığını sürdüren temel ölüm korkusu, en karmaşık detaylandırmaya maruz kalan ve kendini dolaylı yollarla açığa vuran bir korku vardır... Hiç kimse ölüm korkusundan muaf değildir... Kaygı nevrozları, çeşitli fobi durumları, hatta dikkate değer sayıda depresif intihar durumları ve birçok şizofreni, söz konusu psikopatalojik durumlara ilişkin önemli çatışmalara dahil olan sürekli mevcut ölüm kor-

17 *A.g.e.*, s. 272.

18 G. Zilboorg "Fear of Death", *Psychoanalytic Quarterly*, 1943, 12: 465-475. Eissler'in, ustaca tartışmaları kapsayan şu denemeler kitabındaki ölüm kaygısı ile ölüm dehşeti arasındaki ince teknik ayrımına bakınız: K. R. Eissler, *The Psychiatrist and the Dying Patient* (New York: International Universities Press, 1955), s. 277.

> kusunu yeteri kadar kanıtlar... Ölüm korkusunun zihinsel işleyişimizde daima mevcut olduğunu kabul edebiliriz.[19]

James, aynı şeyi daha önce kendi tarzıyla söylememiş miydi?

> İyimser sağlıklı zihnin tuhaf anı yaşama yeteneğiyle yapabileceği en iyi şey, kötünün gerçekten arka bahçede hâlâ var olduğu düşüncesini önemsememek ve unutmaktır ve kafatası bu ziyafette dişlerini göstererek sırıtacaktır.[20]

Zilboorg'un ifadesinin yaklaşık yarım asır sonra ortaya çıktığı ve yalnızca felsefî spekülasyona ya da kişisel sezgiye değil, daha çok gerçek klinik çalışmaya dayandığı göz önüne alındığında, mecazlar ve tarz bakımından bu iki ifade arasındaki farklılık pek fazla değildir. Ancak, ölüm korkusunu biyolojik ve evrimle ilgili bir problem olarak gören James'ten ve post-Darwincilerden gelen kesintisiz gelişim çizgisini de sürdürür. Burada Zilboorg'un çok sağlam bir zeminde olduğunu düşünüyorum ve özellikle ifade etme tarzını beğeniyorum. Zilboorg, bu korkunun, hayatı sürdürmek ve hayatı tehdit eden tehlikeleri kontrol altına almak için sabit bir dürtü olarak iş gören kendini koruma içgüdüsünün bir ifadesi olduğuna dikkat çekiyor:

> Eğer ölüm korkusu sürekli olmasaydı, hayatı koruma görevine bu tür psikolojik enerji sarfı imkânsız olacaktı. "Kendini-koruma" terimi, bir bölünme baskısına karşı bir çabayı imâ ediyor; bunun hissî yanı korku, ölüm korkusudur.[21]

Başka bir söyleyişle, organizmanın kendini koruma yönünde silahlandırılması için, ölüm korkusu bütün normal işleyişimizin arkasında mevcut olmalıdır. Ancak, ölüm korkusu bir insanın zihinsel işleyişinde sürekli mevcut olamaz, aksi takdirde organizma işlevlerini yerine getiremez. Zilboorg şöyle devam eder:

---

19 Zilboorg "Fear of Death", s. 465-467.

20 James, *Varieties*, s. 121.

21 Zilboorg, "Fear of Death", s. 467. Ya da Eissler ile birlikte, yok olma korkusunun ego tarafından ölüm bilincine genişletildiğini daha kesin bir şekilde söyleyebiliriz. K. R. Eissler'in *The Psychiatrist and the Dying Patient*, s. 267 adlı eserine bakınız.

> Eğer sürekli bu korkunun bilincinde olunsaydı, normal olarak çalışamamamız gerekirdi. Hayatımızı birazcık huzurla sürdürmek için korku tamamen bastırılmalıdır. Bastırmanın kötüleri biriktirmek, biriktirileni ve koyduğumuz yeri unutmaktan daha ötede bir şey anlamına geldiğini çok biliyoruz. Bu, sürekli bir psikolojik kapalı tutma çabasını sürdürme anlamına da gelir ve asla içteki tedbirliliğimizi yumuşatmaz.[22]

Ve böylece imkânsız bir paradoks gibi görünen şeyi anlayabiliriz: Hem kendini koruma içgüdümüzün normal biyolojik işleyişinde daima mevcut ölüm korkusu hem de bilinçli hayatımızda bu korkuya ilişkin unutkanlığımız:

> Bu nedenle, normal zamanlarda gerçekten kendi ölümümüze hiç inanmadan, sanki tam olarak kendi bedensel ölümsüzlüğümüze inanıyormuşuz gibi hareket ederiz. Ölümü bastırmaya kararlıyız... Elbette, bir insan bir gün öleceğini bildiğini, fakat bunu gerçekten umursamadığını söyleyecektir. İyi bir hayatı vardır ve ölümü düşünmez ve onunla canını sıkacak kadar ilgilenmez –fakat bu, zihinsel, sözsüz bir kabuldür. Korkunun etkisi bastırılır.[23]

Biyoloji ve evrim argümanı temeldir ve ciddiye alınmalıdır; bu argümanların bir tartışmanın dışında bırakılmasını anlayamıyorum. Hayvanlar hayatta kalmak için yalnızca diğer hayvanlara karşı değil, doğanın kendisine karşı da korku tepkileri vasıtasıyla korunmak zorundadırlar. Yaşadıkları tehlikeli dünya ile sınırlı güçlerinin gerçek ilişkisini görmeye mecburdurlar. Gerçeklik ve korku doğal olarak birbirine yakışır. İnsanın yavrusu daha fazla savunmasız ve çaresiz bir durumda olduğu için, hayvanların korku tepkisinin böyle zayıf ve son derece hassas bir türde ortadan kalkacağını varsaymak mantıksızlıktır. Bazı erken Darwincilerin düşündüğü gibi, korkunun arttığını düşünmek daha makûldür. En çok korkan ilk insanlar doğadaki durumları hakkında en gerçekçi olanlardı ve çocuklarına

22 *A.g.e.*
23 *A.g.e.*, ss. 468-471.

üstün değere sahip bir hayatta kalma realizmi aktarıyorlardı.[24] Sonuç, bildiğimiz insanın ortaya çıkışıydı: Ortada hiç sebep yokken, sürekli kaygı nedenleri icat eden hiper kaygılı bir hayvan.

Psikanalizin argümanı daha az spekülatiftir ve hatta daha fazla ciddiye alınmalıdır. Bize çocuğun iç dünyası hakkında daha önce hiç fark etmediğimiz bir şeyi gösterir. Yani, çocuğun iç dünyası dehşetle ne kadar çok doluysa, çocuk diğer hayvanlardan o kadar çok farklı olur. Korkunun hazır içgüdüler vasıtasıyla daha aşağı hayvanlara programlandığı; fakat içgüdüleri olmayan bir hayvanın programlanmış korkularının da bulunmadığını söyleyebiliriz. İnsanoğlunun korkuları, dünyayı algılama biçimlerinden hareketle şekillenir. Peki, çocuğun dünya algısı hakkındaki eşsiz şey nedir? En başta, neden-sonuç ilişkilerinin aşırı karışıklığı; sonra, kendi güçlerinin sınırları hakkındaki aşırı düşsellik. Çocuk tam bir bağımsızlık durumunda yaşar, ihtiyaçları karşılandığında, bu ona sihirli güçlere sahip, kâdir-i mutlak olduğu izlenimi vermelidir. Eğer acıyı, açlığı ya da huzursuzluğu yaşarsa, yapması gereken şey çığlık atmaktır. Çocuk rahatlatılır ve yumuşak, sevgi ifade eden seslerle yatıştırılır. Yani çocuk, yalnızca mırıldanmak ve hayal etmek zorunda olan bir sihirbaz ve bir telepatisttir ve dünya onun arzuları etrafında döner.

Fakat şimdi bu tür algıların bedeline gelelim. Şeylerin, sadece bir hoşnutsuzluk düşüncesi ya da bakışıyla, diğer şeylerin meydana gelmesine neden olduğu sihirli bir dünyada herkesin başına her şey gelebilir. Çocuk ebeveynleri nedeniyle kaçınılamaz ve gerçek kızgınlıklar yaşadığında, onlara nefret ve yıkıcı duygular yöneltir; çünkü kötü niyetli duyguların, diğer isteklerinde olduğu gibi, aynı sihri yapamayacağını bilme yöntemi yoktur. Psikanalistler, bu karışıklığın çocuktaki suçluluğun ve çaresizliğin temel nedeni olduğuna inanırlar. Wahl çok iyi bir denemesinde bu paradoksu şöyle özetler:

> ... Sosyalizasyon süreçleri bütün çocuklar için sancılı ve hayâl kırıklığı yaratıcıdır. Bu nedenle, hiçbir çocuk kendini

24 Bkz. Shaler, *The Individual.*

> sosyalize edenlere düşmanca ölüm arzuları geliştirmekten kaçamaz. Dolayısıyla, hiç kimse doğrudan ya da sembolik formdaki kişisel ölüm korkusundan kaçamaz. Bastırma genellikle ... dolaysız ve etkilidir...[25]

Çocuk, bütün bu yıkıcı duygunun sorumluluğunu alamayacak kadar zayıftır ve arzularının sihirli icrasını kontrol edemez. Olgunlaşmamış ego ile kastettiğimiz şey budur. Çocuk algılarını ve dünyayla ilişkilerini tam organize etme yeteneğine sahip değildir; kendi aktivitesini kontrol edemez; başkalarının eylemlerine hâkim olma yeteneğine sahip değildir. Bu nedenle kendi içinde ya da dışında, doğada ve başkalarında hissettiği sihirli neden-sonuç üzerinde gerçek bir denetime sahip değildir; ebeveynlerininki gibi, kendi yıkıcı arzuları da patlayabilir. Doğanın güçleri dışsal ve içsel olarak karmakarışıktır; zayıf bir ego için bu gerçek, abartılı potansiyel iktidara ve fazladan dehşete neden olur. Sonuç, çocuğun –en azından bazen– diğer hayvanların bağışık olduğu içsel bir kaos duygusuyla yaşamasıdır.[26]

İronik olarak, çocuk gerçek neden-sonuç ilişkilerini anladığında, bu ilişkiler kendisi için ağır yük haline gelir, çünkü çocuk bunları aşırı genelleştirir. Bu tür genelleme, psikanalistlerin "kısas ilkesi" dedikleri şeydir. Çocuk böcekleri ezer, kedinin fareyi yediğini ve yok ettiğini görür, evlerindeki evcil bir tavşanı ortadan kaldırmak için ailesine katılır vb. Dünyadaki iktidar ilişkileriyle ilgili bir şeyi anlamaya başlar, fakat onlara rölatif bir değer veremez. Ebeveynleri onu yiyebilir ve onu ortadan kaldırabilirler ve aynı şekilde kendisi de ebeveynlerini yiyebilir. Baba bir sıçana sopayla vururken, gözlerinde kızgın bir parıltı olduğunda, onu izleyen çocuk da –özellikle aklından kötü sihirli düşünceler geçiyorsa– dövülmeyi bekleyebilir.

Bizim için de hâlâ net olmayan süreçlerin tam bir resmini yapmak ve bütün çocukların aynı dünyada yaşadığını ve aynı problemlere sahip olduğunu ileri sürmek istemiyorum. Çocuğun dünyasının gerçekten çoğu zaman olduğundan daha faz-

25 C. W. Wahl, "The Fear of Death" aktaran Feifel, ss. 24-25.
26 Bkz. Moloney, *The Magic Cloak*, s. 117.

la korkunç gibi görünmesini sağlamak da istemiyorum; fakat en azından bazen var olması gereken sancılı çelişkileri ve çocuğun hayatının ilk birkaç yılının kesinlikle ne kadar fantastik bir dünya olduğunu göstermenin önemli olduğunu düşünüyorum. Belki de daha sonra Zilboorg'un ölüm korkusunun "en karmaşık detaylandırmalara maruz kaldığını ve kendini birçok dolaylı yolla açığa vurduğunu" neden söylediğini daha iyi anlayabiliriz. Ya da Wahl'ın mükemmel bir şekilde ifade ettiği gibi, ölüm *kompleks bir semboldür*:

> ... Çocuğun ölüm anlayışı, tek bir şey değildir, fakat karşılıklı olarak çelişkili paradoksların bir bileşimidir ... Ölümün kendisi yalnızca bir durum değil, anlamı kişiden kişiye, kültürden kültüre değişen kompleks bir semboldür.[27]

Çocukların neden tekrarlanan kabuslara, evrensel böcek ve köpek fobilerine sahip olduklarını da anlayabiliriz. Gerçekten, ıstıraplı iç dünyalarında kabul edilemez çok sayıda gerçeğe – dünyanın dehşetine, insanın kendi isteklerinden nefretine, ailesinin intikamından korkmaya, şeylerin yok oluşuna, insanın hiçbir şey üzerinde kontrolü olmamasına– ilişkin kompleks semboller saçarlar. Kabul etmek her hayvan için çok zordur, fakat çocuk kabul etmek zorundadır ve böylece zayıf egosu düşünceleri pekiştirme sürecinde olduğu dönem boyunca neredeyse hep aynı anda çığlık atarak uyanır.

Ölüm Korkusunun "Kaybolması"

Ancak, kâbuslar giderek daha az sık hale geliyor ve bazı çocukların ötekilerden daha fazla kâbusu var. Tekrar tartışmamızın başlangıcına, ölüm korkusunun normal olduğuna inanmayan, bunun erken kötü deneyimlere dayanan nörotik bir abartı olduğunu düşünen kişilere dönüyoruz. Bunun dışında, onlar, birçok insanın –büyük çoğunluğun– çocukluk kâbuslarının ortak duygusunu ayakta tutuyor gibi göründüklerini ve

27 Wahl, "Fear of Death", ss. 25-26.

ölüm fikri rahatlarını kaçırmadan, sağlıklı, aşağı yukarı optimist bir hayatı yaşamaya devam ettiklerini ifade etmelerini nasıl açıklıyorlar? Montaigne'nin dediği gibi, köylü ölüme ve hayatın meşum yanına karşı tam kayıtsızlığa ve tahammüle sahiptir. Eğer budalalığının nedeninin bu olduğunu söylersek, o zaman "haydi her şeyi budalalıktan öğrenelim".[28] Montaigne'den daha fazla şey bildiğimiz bugün, "haydi her şeyi bastırmadan öğrenelim." diyecektik fakat alınacak ders kesinlikle çok etkili olacaktı. Bastırma, hemen hemen bütün insanların kompleks ölüm sembolünden sorumludur.

Ancak, kaybolma, korkunun hiç mevcut olmadığı anlamına gelmez. Doğal ölüm dehşetinin evrenselliğine inananlar iddialarını, bastırmanın ne kadar etkili olduğunu bildiğimize dayandırır. Bu tartışma belki de asla apaçık biçimde sonuçlandırılamaz. Bastırıldığı için, bir anlayışın mevcut olmadığını iddia ederseniz, onu yok edemezsiniz; daima kozu elinizde tuttuğunuz için bu entelektüel bakımdan adil bir oyun değildir. Bu argüman tarzı psikanalizin birçok insana bilim dışı gibi görünmesine neden olur, psikanalizin taraftarları, bir insanın psikanalizin hakikati hakkında bilincini bastırdığı için onların anlayışlarından birini reddettiğini iddia edebilirler.

Fakat bastırma, tartışmaları kazanmanın sihirli bir kelimesi değil, gerçek bir fenomendir ve bastırma hakkındaki çok sayıda çalışmayı inceleyebiliriz. Bu inceleme, bastırmaya bilimsel bir kavram olarak meşruluk kazandırır ve onu tartışmamızın aşağı yukarı güvenilir bir müttefiki haline getirir. En başta, ölüm bilincinin bastırma vasıtasıyla reddedilmesini keşfetmeye çalışan, galvanik deri tepkileri gibi psikolojik testleri kullanan giderek artan sayıda araştırma vardır. Bu araştırmalar en nazik dış görünüşün altında gizlice var-

28 Choron, *Death*, s. 100. Örneğin, I. E. Alexander ve diğerleri, "Is Death a Matter of Indifference?" *Journal Psychology*, 1857, 43:277-283; I. M. Greenberg ve I. E. Alexander, "Some Correlates of Thoughts and Feelings Concerning Death" *Hillside Hospital Journal*, 1962, No: 2:120-126; S. I. Golding ve diğerleri, "Anxiety and Two Cognitive Forms of Resistance to the Idea of Death" *Psychological Reports*, 1966, 18: 359-364.

lığını sürdüren evrensel kaygıyı, "çekirdekteki kurt"u güçlü bir biçimde öne sürer.[29]

Öte yandan, gevşek bastırmaları gerçek dünyadaki şoklar kadar sarsacak hiçbir şey yoktur. Son zamanlarda, psikiyatristler, Güney California'daki yer sarsıntılarının bir sonucu olarak çocuklardaki kaygı nevrozlarındaki artışı ifade ediyorlar. Bu çocukların hayatın gerçekten felaket tehlikesini kapsadığını keşfetmeleri, onların kusurlu red sistemleri için çok zordur. Bu nedenle kaygı patlamaları başlar. Yetişkinlerde bu kaygı belirtilerini, kaygının panik şeklini aldığı yakın felaket karşısında görüyoruz. Son zamanlarda birçok insan, havalanırken uçağın güvenlik kapısını açmaya çalıştığı ve kanattan yere atladığı için kol ve bacak kırılmalarına ve diğer yaralanmalara maruz kalıyor; kaza bir motorun erken ateşlemesiyle tetikleniyordu. Kolayca görüleceği gibi bu zararsız gürültülerin altında yaratığın gürleyen sesi vardır.

Fakat bastırmanın nasıl işlediği daha önemlidir. Bastırma yalnızca hayat enerjilerine karşı negatif bir güç değildir; varlığını hayat enerjileriyle sürdürür ve onları yaratıcı şekilde kullanır. Korkuların doğal olarak organizmanın kapsamlı mücadelesiyle absorbe edildiğini kastediyorum. Doğa, organizmaları doğuştan bir sağlıklı zihnin ayrılmaz parçaları olarak inşa etmiş gibi görünüyor. Sağlıklı zihin kendini, kendinden memnun olma, insanın kapasitelerini dünyaya açma, dünyadaki şeyleri birleştirme ve kendi sınırsız deneyimlerini beslemede ifade ediyor. Bu, çok sayıda pozitif deneyimdir ve güçlü bir organizma sağlıklı zihinle hareket ettiğinde kendinden memnun olur. Santayana'nın bir kez öne sürdüğü gibi "Bir aslan kendini, Tanrı'nın yanında olduğu bir ceylandan daha güvenli hissetmelidir." En güçlü düzeyde organizma, kendi zayıflığına karşı, yaşama deneyiminde varlığını sürdürmeye ve ge-

29 Bkz. I. E. Alexander *ve diğerleri*, "Is Death a Matter of Indifference?" *Journal Psychology*, 1957, 43:277-283; I. M. Greenberg ve I. E. Alexander, "Some Correlates of Thoughts and Feelings Concerning Death" *Hillside Hospital Journal*, 1962, No: 2:120-126; S. I. Golding ve *diğerleri*, "Anxiety and Two Cognitive Forms of Resistance to the Idea of Death" *Psychological Reports*, 1966, 18: 359-364.

nişletmeye çalışarak aktif olarak işler; geriye çekilmek yerine hayata doğru ilerler. Tamamen absorbe eden aktivitenin gereksiz oyalamalarından kaçınarak bir kerede tek bir şey yapar. Bu şekilde, ölüm korkusu özenle görmezden gelinebilir ya da gerçekten hayatı genişletme süreçlerinde absorbe edilebilir. Bazen, insanî düzeyde böyle bir organizmayı görüyor gibi görünüyoruz. Nikos Kazantzakis tarafından çizilen *Zorba The Greek* portresini düşünüyorum. Zorba tümüyle absorbe edilen gündelik ihtirasın çekingenlik ve ölüm üzerindeki kayıtsız zaferinin bir idealiydi ve hayatını doğrulama ateşinde cezasını çekiyordu. Fakat ne Kazantzakis'in kendisi ne de bütün diğer insanlar Zorba'ydı. Zorba karakterinin kısmen yalana benzemesinin nedeni budur. Ancak, bir aslanınki olmasa bile, herkes temel narsisizmin bir miktar işlemesinden memnundur. Beslenen ve sevilen çocuk, söylediğimiz gibi, sihirli bir kadiri mutlaklık duygusu, bir kendinin yok edilemezliği duygusu, ispatlanmış bir iktidar ve güvenli destek duygusu geliştirir. Kendini bilinçaltında ölümsüz olarak hayal eder. Narsis ruhu nedeniyle ölüme karşı güçlendiği için kendi ölüm fikrini bastırmasının çocuk için daha kolay olduğunu söyleyebiliriz. Bu karakter türü, belki de Freud'un bilinçaltının ölümü bilmediğini söylemesini mümkün kılmıştır. Her şeye rağmen, insanın çocukluk deneyimleri hayatı güvenli şekilde desteklediğinde ve benlik duygusunu, gerçekten özel, kâinatta bir numara olma duygusunu güçlendirdiğinde temel narsisizmin de arttığını biliyoruz. Sonuç, bazı insanlar psikanalist Leon J. Saul'un tam yerinde olarak "gizli tahammül" dediği şeye daha fazla sahiptirler.[30] Gizli tahammül, kişinin birçok hayat bunalımını ve hatta keskin kişisel değişikliği daha kolay atlatmasını sağlayan, hayat karşısındaki bedensel bir güven duygusudur. Bu duygu, neredeyse daha aşağı hayvanların yönlendirici içgüdülerinin yerine geçiyor gibi görünüyor. Hiç kimse, Freud'un gizli tahammülünün annesi ve elverişli ilk çevresi nedeniyle

30 L. J. Saul, "Inner Sustainment", *Psycholoanalytic Quarterly*, 1970, 39:215-222. Wahl, "Fear of Death", s. 26.

çoğu insandan daha fazla olduğunu aklına getiremez. Freud bunun bir insana verdiği güveni ve cesareti biliyordu, hayatı ve ölümcül bir kanseri Stoacı bir kahramanlıkla kabullendi. Yine ölüm korkusunun kompleks sembolünün yoğunluk bakımından çok değişken olduğu yolunda delillerimiz var. Wahl şu sonuca varmıştır: "Ölüm korkusu, doğaya ve gelişim sürecinin iniş çıkışlarına son derece bağlıdır."[31]

Ancak, doğal yaşama gücü ve gizli tahammül üzerinde gereğinden fazla durmama konusunda dikkatli olmak istiyorum. Altıncı bölümde göreceğimiz gibi, en çok tercih edilen Freud'un bile bütün hayatı fobilerden ve ölüm kaygısından muzdaripti; Freud dünyayı tamamen doğal dehşet boyutuyla algılamaya başlamıştı. Bir kişi ne kadar yaşama gücüne ve gizli tahammüle sahip olursa olsun, kompleks ölüm sembolünün hiç var olmadığına inanmıyorum. Dahası, bu güçlerin bastırmayı kolaylaştırdığını ve doğallaştırdığını söylersek, bunun yalnızca yarısını söylemiş oluruz. Gerçekten, bu güçler etkilerini bastırmadan alırlar. Psikiyatristler, ölüm korkusunun yoğunluk bakımından gelişim sürecine bağlı olarak değiştiğini ileri sürüyorlar. Bence, bu değişkenliğin en önemli nedeni, korkunun süreç içinde dönüştürülmesidir. Eğer çocuk çok olumlu bir eğitim almışsa, bu yalnızca ölüm korkusunu saklamaya hizmet eder. Her şeye rağmen, bastırmanın, çocuğun ebeveynlerinin yetenekleriyle doğal özdeşleşmesi vasıtasıyla gerçekleşmesi mümkündür. Eğer çocuğa ilgi gösteriliyorsa, özdeşleşme kolay ve sağlam bir şekilde başlar ve ebeveynlerinin ölüm üzerindeki güçlü zaferi kendiliğinden çocuğun da zaferi olur. İnsanın korkularını zihninden çıkarıp atması için bu korkuların devredilen güçlerde varlığını sürdürmesi daha doğal değil midir? İnsan hayat projesini devretmezse, bütün büyüme periyodu neyi ifade eder? Bu kitapta baştan sona bu konulardan söz edeceğim. O yüzden, bunları bu başlangıç tartışmasında geliştirmek istemiyorum. İnsanoğlunun başa çıkılabilir bir dünya için biçilmiş kaftan olduğunu göre-

31 Wahl, "Fear of Death", s. 26.

ceğiz; insan eleştirmeden ve düşünmeden eyleme girişir. İnsan, bakması gereken yere başını çevirmesini sağlayan kültürel programlamayı kabul eder; dünyayı bir dev gibi tek parçada yutmaz, bir kunduz gibi küçük üstesinden gelinebilir parçalar halinde yutar. "Karakter savunmaları" dediğimiz bütün teknik türlerini kullanır. Kendini korumasız bırakmamayı, göze çarpmamayı öğrenir; kendini, hem somut kişilerin ve şeylerin hem de kültürel kumandanların gücünde ifade eder. Sonuç, çevresindeki hayalî yanılmazlık dünyasında var olmaya başlamasıdır. Ayakları sağlam biçimde çamura saplandığında ve hayatı hazır bir labirent halinde planlandığında, korku duyması gerekmez. Yapmak zorunda olduğu bütün şey, çocuğun öğrendiği ve daha sonra bir tür korkutucu sükûnet, James'in söylediği gibi –"görmezden gelerek ve unutarak tuhaf anı yaşama gücü"– olarak yaşadığı "hayat tarzları"nda, bir kompülsif dürtüsellik şeklinde ileri atılmaktır. Bu, Montaigne'nin köylüsünün en sona, daima kendi omuzlarında oturan Ölüm Meleği'nin kanatlarını açmasına kadar sıkıntı duymamasından daha derin bir sebeptir. Ya da en azından John Casavetes'in "Kocalar" adlı güzel filmindeki gibi vaktinden önce sessiz bilinç nedeniyle korkar. Bu gibi zamanlarda, daima aşırı heyecanlı, hazır aktivite tarafından örtülen bilinç aydınlandığında, bastırmanın yeniden damıtılmış dönüşümünü görüyoruz ve deyim yerindeyse ölüm korkusu saf özde ortaya çıkar. Bastırma artık işlemediğinde, aktivitenin ileri hızı artık mümkün olmadığında, insanların psikotik değişmeler yaşamalarının nedeni budur. Üstelik köylü zihniyeti Montaigne'nin bizi inandırdığından çok daha az romantiktir. Köylünün sükûneti, genellikle gerçek delilik unsurlarına sahip bir hayat tarzına dalmış durumdadır ve bu onu korur. Kan davası gütme, zorbalık etme, kavga etme ve aile tartışmaları, dar zihniyet, kendini beğenmeme, hurafe, gündelik hayatın katı bir otoriteryenizm tarafından obsesif kontrolü vb. ile ifade edilen sürekli nefretin ve acımasızlığın gizli bir temayülü. Joseph Lopreato'nun yeni bir denemesinin başlığı gibi "Bir köylü olmayı ne kadar isterdiniz?".

Ölümün kompleks sembolünün insanoğlu tarafından dönüştürüldüğü ve aşıldığı daha geniş başka bir boyuta –ölümsüzlüğe inanca, insanın sonsuzluğunun genişletilmesine inanca– da değineceğiz. Şu andan itibaren, kesinlikle kaygı duymaması için kaygılı insan hayvanını sakinleştiren bastırmanın birçok yönde işlediği sonucunu çıkarabiliriz.

Ölüm korkusu hakkında iki ayrı pozisyonu uzlaştırdığımızı düşünüyorum. "Çevre" pozisyonu ile "doğuştan" pozisyonu aynı resmin iki yüzüdür, doğal olarak birbiriyle birleşirler. Bu tamamen resme hangi açıdan –ölüm korkusunun değişik kılıkları ve dönüşümleri açısından mı yoksa ölüm korkusunun görünüşte mevcut olmaması açısından mı– yaklaştığınıza bağlıdır. Bilimsel bir tedirginlik duygusunu kabul ediyorum, hangi açıyı kullanırsanız kullanın, gerçek ölüm korkusunu keşfedemezsiniz. Dolayısıyla tartışmanın belki de asla "kazanılamayacağı" görüşünde Choron'la aynı fikirdeyim. Bununla birlikte, çok önemli bir şey daha ortaya çıkıyor: Çizilebilecek ve seçilebilecek farklı insan imajları var.

Bir yandan, kısmen derin uykuda olan, kaderine kesin bir ilgisizlik gösterdiğinde, kendisinin hayat tarafından güdülmesine izin verdiğinde, en "onurlu" olan insan hayvanını; çevresindeki güçlere güvenli bir bağımlılık içinde yaşadığında, en az kendine hâkim olduğunda, en "özgür" olan bir insan hayvanını görüyoruz. Öte yandan, dünyaya aşırı hassas, dışa kapalı olmayan, kendi yetersiz güçlerine geri dönen, hareket etme ve davranmada çok az özgür, kendine çok az hâkim, en "onursuz" gibi görünen bir insan hayvanını görüyoruz. Özdeşleştirmek için hangi imajı seçersek seçelim, bu büyük ölçüde kendimize bağlıdır. Bize işaret ettikleri şeyi anlamak için bu imajları daha sonra inceleyip geliştireceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Birkaç Temel Psikanalitik Fikrin Yeniden Şekillendirilmesi

Beş yaşındaki bir çocuktan kendime yalnızca bir adım var.
Fakat yeni doğmuş bir bebekten beş yaşındaki bir çocuğa
korkutucu bir uzaklık var.

–LEO TOLSTOY

İlk iki bölümde ana hatlarını çizdiğimiz tartışmayı şimdi detaylarıyla aktarabiliriz. İnsan hayvanına göre dünya niçin bu kadar korkunçtur? İnsanlar bu dehşetle açıkça ve cesurca yüzleşme imkânlarını bulmada neden bu kadar sıkıntı duyuyorlar? Bu konular hakkında konuşmak, bizi doğrudan psikanalitik teorinin kalbine ve şu an psikolojideki varoluşsal yeniden doğuşa götürüyor. Ayrıca bu tartışma gerçekten şaşırtıcı bir açıklık ve kapsamlılıkla insan doğasını çıplak hale getiriyor.

İnsanoğlunun Varoluş İkilemi

İnsanoğlunu derinlemesine karakterize eden ve öteki hayvanlardan ayıran özel bir şeyin mevcut olduğunun her zaman farkındaydık. Bu özellik, doğrudan insanın çekirdeğiyle ilişkili, tuhaf kaderinden ıstırap çekmesine yol açan, kaçmayı imkânsız kılan bir şeydi. Asırlardır, filozoflar insanın doğasındaki de-

rin, özel bir niteliği ya da tözü, yani insanoğlunun çekirdeğini –insanın "özü" diye atıfta bulunmuşlardır– tartışmışlardır. Bunun keşfinden daha iyi bir keşif olamazdı; ancak insanoğlunun tuhaflığı hâlâ bir ikilem olarak varlığını sürdürmektedir. Erich Fromm, mükemmel bir tartışmada şöyle der: "İnsanın özünün hiç keşfedilmemesinin nedeni, özün var olmamasıdır, insanın özü aslında onun *paradoksal* doğasıdır, insanın yarı hayvan yarı sembolik olmasıdır."[1] Beşinci bölümde göreceğimiz gibi, bu varoluş paradoksunu modern psikolojiye etkili şekilde dâhil eden, bu paradoksu Adem ile Havva mitine ilişkin parlak analiziyle Batı düşüncesine aktaran şahsiyet Kierkegaard'dı. Son zamanlarda, çok önemli çalışmalar yapan her psikolog bu paradoksu düşüncesinin temel problemi haline getirmiştir: (Daha sonraki bölümleri adamak istediğim) Otto Rank bunu, Kierkegaard, Carl Jung, Erich Fromm, Rollo May, Ernest Schacthel, Abraham Maslow, Harold F. Searles, Norman O. Brown, Laura Perls ve diğerlerinden daha tutarlı ve zeki bir şekilde gerçekleştirmiştir.

Bu varoluşsal paradoksa, *sonluluk içindeki kişilik* durumu diyebiliriz. İnsanoğlu, kendini belirgin biçimde doğadan ayıran sembolik bir kimliğe sahiptir. İnsan sembolik bir benliktir, bir ismi, bir hayat hikâyesi olan bir yaratıktır. İnsanoğlu, sahip olduğu akılla atomlar ve sonsuzluk hakkında spekülasyon yapma aşamasına ulaşan, hayal gücüne dayanarak kendini uzayda bir noktaya yerleştiren ve kendi gezegenini şaşkınlıkla seyreden bir yaratıktır. Bu uçsuz bucaksız yayılma, bu beceriklilik, bu ruhanîlik, bu kendinin bilincinde olma, Rönesans düşünürlerinin kabul ettiği gibi insanoğluna gerçekten doğada küçük bir tanrı statüsü verir.

Fakat aynı zamanda, Doğu'nun bilgelerinin de kabul ettiği gibi, insanoğlu bir solucandır ve solucanların yiyeceğidir. Bu bir paradokstur: İnsan, doğanın dışındadır ve çaresizce onun içindedir; iki yanlıdır, bir taraftan yıldızlara yükselirken, di-

1 Erich Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil* (New York: Harper and Row, 1964), ss. 116-117.

ğer taraftan eskiden bir balığa ait, kalbi atan ve nefes alan bir bedende barınır ve hâlâ bunu kanıtlayan solungaç izlerini taşır. Bedeni birçok yönden –acı duyması, kanaması ve ölüp çürümesi en tuhaf ve en tiksindirici yönüdür– kendine yabancı maddî, etli bir kılıftır. İnsanoğlu gerçekten ikiye bölünür: Kendi ihtişamlı eşsizliğinin bilincindedir, çünkü çok büyük bir görkemle doğadan taşar ve yine de kör ve dilsiz şekilde çürümek ve ebediyen yok olmak üzere toprağın birkaç metre altına geri döner. Bu durumda yaşamak ve bunu kabul etmek zorunda olmak korkunç bir ikilemdir. Elbette, daha aşağı hayvanlar bu ıstıraplı çelişkiden muaftırlar, çünkü bu çelişkiye eşlik eden sembolik bir kimlikten ve kendinin bilincinden yoksundurlar. Onlar içgüdüleri tarafından yönetildikleri için yalnızca refleksif olarak hareket ederler. Eğer duraklıyorlarsa, bu sadece fiziksel bir duraklamadır; kendi içlerinde anonimdirler ve isimleri de yoktur. Zamansız, heyecansız bir dünyada ve dolayısıyla dilsiz bir varlık olarak yaşarlar. Bütün sığır veya fil sürülerini vurmayı çok kolay hale getiren şey budur. Bu hayvanlar ölümün meydana geldiğini bilmezler ve diğer hayvanlar yanlarında vurulup düşerken sakin bir şekilde otlamaya devam ederler. Ölümün bilgisi ise düşünce mahsulü ve kavramsaldır, dolayısıyla hayvanlar bu bilgiden muaftırlar. Aynı bilgisizlikle yaşarlar ve ölürler. Birkaç dakikalık korku, birkaç saniyelik acı ve her şey biter. Fakat bütün bir ömür boyunca ölüm kaderiyle yaşamak, insanın rüyalarında ve hatta en mutlu günlerinde aklından çıkmaz.

Ancak bu paradoksun bütün ağırlığının zihninizde ve duygularınızda azalmasına izin verdiğinizde, bir hayvan için, içinde bulunduğu imkânsız bir durumun ne olduğunu fark edebilirsiniz. İnsanoğlunun durumuna ilişkin tam bir idrakin, insanı deliliğe sürükleyeceğinin tamamen doğru olduğunu ileri sürenlere katılıyorum. Bebekler bazen solungaçlarla ve kuyruklarla doğarlar, ancak bu halka açıklanmaz; bunun yerine örtbas edilir. Bilgi sınırlarımızın dışındaki bir evrende pençe atan ve nefes nefese kalan yaratıklar olmamızla tam anlamıyla kim

yüzleşmek ister? Bana göre, bu tür olaylar Pascal'ın ürperten düşüncesini izah eder: "İnsanların deli olmaları o kadar kaçınılmazdır ki, deli olmamak deliliğin başka bir formu anlamına gelir." *Kaçınılmaz*, çünkü varoluş dualizmi imkânsız bir durum, dayanılmaz bir ikilem yaratır. *Deli*, çünkü göreceğimiz gibi, insanoğlunun sembolik dünyasında yaptığı her şey, tuhaf kaderimizi reddetme ve üstesinden gelme girişimidir. İnsan kendini, durumunun gerçekliğinden çok farklı, her biri gerçekten delilik formları –kabul edilmiş delilik, paylaşılan delilik, gizli ve onurlu delilik, fakat hepsi aynı delilik– olan sosyal oyunlarla, psikolojik hilelerle, kişisel meşguliyetlerle kör bir ilgisizliğe sürükler. Freud'un erken psikanalistler çevresinin en parlak zihinlerinden biri olan Sandor Ferenczi şöyle demiştir: "Karakter özellikleri gizli psikozlardır." Bu ifade, yeni bir bilimin kendi açıklayıcı gücü ve başarısının sarhoşluğuyla laf arasında öne sürdüğü kendinden memnun bir espri değil; insanm kendini anlamaya çalışmasıyla şekillenen şimdiye kadarki en etkileyici kendini ifşa etme türündeki olgun bir bilimsel yargıdır. Ferenczi, insanların dünyayı ve kendilerini kandırmak için kullandıkları sessiz maskelerin, gülümseyen maskelerin, ciddi maskelerin, memnun maskelerin arkasında onların gizli psikozlarının olduğunu görmüştür. Daha yakın zamanlarda Erich Fromm, zamansız bir olaylar sahnesinde insana sonsuz değer veriyor gibi görünen sembolik bir benlik ile bir beden arasındaki varoluş çelişkisi karşısında insanların niçin çılgına döndüklerini merak etmiştir.[2] Bu ikisi nasıl uzlaştırılır?

İnsanî durumun dualizminin sıkıntısını anlamak için, çocuğun bu iki yönle gerçekten başa çıkamadığını kabul etmek zorundayız. Çocuk hakkındaki en karakteristik şey, onun vaktinden önce gelişmiş ya da prematüre olmasıdır; dünyası onun üzerine yığılır ve o da kendi üzerine yığılır. Çocuk, başlangıçtan itibaren, dünyasına ait bütün duyumları çok büyük bir ustalıkla kavramasını sağlayan, hızla gelişen hassas bir duyusal

2 Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Fawcett Books, 1955), s. 34.

sisteme sahiptir. Buna, dilin ve benlik duygusunun hızlı gelişimi de eklenir ve hepsi, dünyayı boş yere doğru ve güvenli şekilde kavramaya çalışan çaresiz bir bebek bedeninin üzerine yığılır. Sonuç komiktir. Çocuk, her iki alan yani benlik ile beden dualizmine ilişkin deneyimler tarafından ezilir, çünkü hiçbirine hâkim değildir. Çocuk güvenli bir sosyal benlik, sembolik kelime, düşünce, isim ya da mekan veya onun için büyük bir muamma olan zaman kategorilerinin uzman manipülatörü değildir; o bir saatin ne olduğunu bile bilmez. Ne de üretebilen ve yavrulayabilen, çevresinde meydana geldiğini gördüğü ciddi şeyleri yapabilen, çalışan yetişkin bir hayvan olduğunu bilir: O yine de "babası gibi yapamaz". Çocuk, belirsizlik içindeki bir mucizedir. Hayatının her iki yarısında da mahrum bırakılır, ancak bastırmalar onu memnun etmeye ve duyumlar içinde birikmeye, bedenini doldurmaya devam eder. Çocuk bunlardan bir tür anlam çıkarmak, onlar üzerinde hâkimiyet kurmak zorundadır. Düşünceler mi bedene, yoksa beden mi düşüncelere hâkim olacaktır? Bu çok kolay değildir. Çocuğun içinde bulunduğu varoluş ikileminin kesin zaferi ya da doğru çözümü söz konusu olamaz. Bu, neredeyse hayatının başlangıcından beri onun problemidir, yine de bu problemle mücadele edecek kişi yalnızca bir çocuktur. Çocuklar, gereğini anlamadıkları semboller, önemsiz görünen sessiz talepler, doğal enerjilerinin doğrudan ifadesi durumundaki hazdan uzaklaştıran kurallar ve kodlar tarafından sürekli izlendiklerini hissederler. Ve bedene hâkim olmaya, orada yokmuş gibi, "küçük bir insan gibi", davranmaya çalıştıklarında, beden aniden onları ezer, kusmuk ya da dışkıya daldırır ve çocuk umutsuz gözyaşlarıyla yalnızca sembolik bir hayvan olduğunu gizleyen hilenin silinmesiyle yıkılır. Genellikle çocuk kasıtlı olarak kendini kirletir ya da yatağını ıslatmaya, yapay sembolik kuralların yükünü protesto etmeye devam eder: Çocuk, bedenin asıl gerçeklik olduğunu, daha basit yeryüzü cennetinde varlığını sürdürmek istediğini ve "doğru ile yanlış"ın dünyasına atılmak istemediğini söylüyor gibi görünür.

Bu şekilde bir hayvanın katlanması gereken en eşitsiz mücadeleden –başına ne geldiğini, neden o şekilde tepki verdiğini ya da çatışmada neyin tehlikede olduğunu bilmediği için çocuğun gerçekten hiç anlamadığı bir mücadeleden– sonra elde edilen bir *modus vivendi* [*sözlü uzlaşma*, çev.] diye adlandırdığımız çocuğun karakterini doğrudan ve derinlemesine kavrarız. Bu tür çatışmadaki galibiyet gerçekten Pyrrhic [Pirus] zaferidir: Karakter dünyayla kavgaya girişen fakat içsel mağlubiyeti saklayan bir yüzeydir. Çocuk bir isimle, bir aileyle, bir mahalledeki oyun dünyasıyla doğar, açıkça hepsi ona uygundur. Fakat içi imkânsız çatışmaların kâbus gibi hatıraları, öfke, acı, yalnızlık, karanlığa ilişkin korkutucu kaygılarla karışık sınırsız arzular, dile getirilemez güzellik, büyüklük, hayranlık, gizem hisleriyle ve ikisi arasındaki fanteziler ve halüsinasyonlar karışımlarıyla, bedenler ile sembolleri uzlaştırmaya yönelik imkânsız girişimlerle doludur. İleriki birkaç sayfada çocuğun dünyasını karmaşıklaştırmaya ve güçleştirmeye katkıda bulunan cinselliğin çok belirgin odağıyla nasıl devreye girdiğini göreceğiz. Büyümek kesinlikle rüyalarımızda zonklayan içsel yara izleri yığınını örtmektir.

İnsanın varlığının iki boyutunun –beden ve benlik– asla izsiz bir şekilde uzlaştırılamayacağını göreceğiz. Bu, Pascal'ın ifadesinin ikinci yarısını açıklar: "Deli olmamak başka bir delilik formu anlamına gelir." Burada Pascal, bilimsel psikanalizden uzun zaman önce insan doğasının önemli araştırıcılarının insanların maskelerinin arkasındakini görebildiklerini kanıtlıyor. Onlar klinik dokümanlardan yoksundular, fakat en ürpertici bastırmanın, en ikna edici sükûnetin ya da en hararetli kendini beğenmenin hem dünyaya hem de insanın kendine söylediği becerikli yalanlar olduğunu görmüşlerdir. Psikanalitik düşüncenin klinik dokümanlarıyla birlikte –şimdi Pascal'dan sonra "delilik türleri" diye adlandırabildiğimiz– insanın karakter türlerinin oldukça kapsamlı bir resmine sahibiz. Psikanalizin bize, insanoğlunun durumunu reddetmesinin kompleks cezalarını, *deli değilmiş gibi davranmasının bedelleri* diye adlandırabileceği-

miz şeyi gösterdiğini söyleyebiliriz. Eğer insanların zamanın başlangıcından yarına kadar, kendilerinden ve dünyalarından öç aldıkları bütün kötülüğe ilişkin en kısa açıklamayı öne sürmek zorundaysak, bu açıklama insanoğlunun hayvanî kalıtımı, içgüdüleri ve evrimi bakımından olmayacaktır. Yalnızca gerçek durumunu reddetmeye çalıştığı için, *aklı başındaymış gibi davranmasının* bedeli bakımından olacaktır. Bu çok önemli fikri daha ayrıntılı olarak sonradan ele alacağız.

Anallığın Anlamı

Freud'un çağında, duyarlı bir düşünür ıstıraplı bir entelektüel hayata sahip olmak zorundaydı –en azından bu otobiyografik bir fikirdir. Freudçu dünya görüşünde çok fazla hakikat var gibi görünüyor ve aynı zamanda, bu hakikatlerin çoğu çok hatalı gibi görünüyor. Freud'un mirasının belirsizlikleri, sahip olduğu yanlış fikirlerde değildir, çünkü kısmen bunları bir kenara bırakmak kolaydır. Problem, onun fevkalade doğru sezgilerinin, gerçekliğin yalnızca tek bir yönünü oluşturan şekilde ifade edilmesindedir ve ikisini uzlaştırmak için çok büyük miktarda çalışma ve açıklamaya ihtiyacımız vardır. Aslında, psikanalitik anlayışın doğruluğunun on dokuzuncu yüzyılın indirgemeciliği, içgüdücülüğü ve Freud'un bağlı olduğu biyolojizm dışında açıkça ve belirgin bir şekilde ortaya çıkabilmesi için ihtiyacımız olan şey, psikanalitik anlayış külliyatına uyan bir çerçeveydi. Bu çerçeve varoluşsal bir çerçevedir. Freud hakkında varoluşsal bir kontekst içindeki yorumlar, onun görüşlerine kendi bilimsel kişiliklerini veriyorlar. Bu amaç son zamanlarda Norman O. Brown[3] tarafından, "anallık" fikri ve bu fikrin psikanalitik teorideki merkezî rolüne ilişkin yorumunda parlak şekilde gerçekleştirilmiştir; muhtemelen bu kitabın tarihsel bakımdan esas değeri en esrarengiz ve ters yüz edilmiş Freudçu fikirleri düzeltmesi ve onları insanî bilimlerin mülkü haline getirmesidir.

---

3 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959).

Brown'ın kitabının analitik zenginliklerinden bol bol alıntı yapmak istiyorum, fakat yerimiz, yazmış olduğu her şeyi tekrarlamaya yeterli değildir. Anallık probleminin temel anahtarının, bu problemin insanoğlunun durumunun benlik ve beden dualizmini yansıtması olduğunu öne sürüyorum. Anallık ve problemleri çocuklukta ortaya çıkar, çünkü çocuğun, zaten bedeninin tuhaf ve yanılabilir olduğu, bedeninin talepleri ve ihtiyaçları vasıtasıyla kendi üzerinde kesin bir hâkimiyete sahip olacağı yolunda endişelendirici keşif yapması daha sonra meydana gelir. Çocuk, en büyük hayalleri kurmayı deneyebilir ancak daima bedene geri dönmek zorundadır. Hepsinin en tuhafı ve en alçaltıcısı, bedenin aşağı kısmında, arkada ve görüş alanının dışında bulunan, pis kokuların ve dahası –başka herkesi ve nihayet çocuğun kendini bile çok rahatsız eden– kötü kokan bir maddenin çıktığı bir deliğe sahip olmasıdır.

İlk başta, çocuk anüsüyle ve dışkısıyla oyalanır, neşeli bir şekilde parmağını deliğe sokar, onu koklar, dışkıyı duvarlara sürer, anüsüyle nesnelere dokunma oyunları oynar vb. Bu, bütün oyunu ciddi iş haline getiren evrensel bir oyun formudur: Doğal bedensel işlevlerin keşfini ve pratiğini yansıtır; bir tuhaflık alanına hâkim olur; doğal dünyanın determinist yasaları üzerinde baskı ve kontrol kurar; ve bunların hepsini semboller ve hayal gücüyle yapar.[4] Anal oyunla çocuk zaten insanî durumun bir filozofu haline gelir. Fakat bütün filozoflar gibi yine de insanî durumla sınırlanır ve hayattaki temel görevi anüsün temsil ettiği şeyi –aslında kendisinin hiçbir şey olmadığını *fakat* bedenle doğa ölçüsünde ilgilenildiğini– reddetmek olur. Doğanın değerleri bedenin değerleridir, insanın değerleri zihinsel değerlerdir ve insanlar en üst hayaller kursa-

4 Anal oyun insan hâkimiyetinde gerekli bir pratiktir, müdahale etmemek daha iyidir. Eğer yetişkin kaygılı bir şekilde durdurursa, o zaman çocuk bir ekstra dozda kaygıyla bu hayvanî fonksiyonu hesaba kaydeder. Anüs, insanın kendinin yabancı bir parçası olarak daha korkutucu ve ekstra-reddedilen ve ekstra-kaçınılan bir şey haline gelir. Bu ekstra sıkıcı red "anal karakter" ile kastettiğimiz şeydir. Bir "anal" eğitim, sonradan şiddetli bastırma yoluyla, *eşsiz* insan sorumluluğu olarak hayvan bedenini aşağılama dehşetinin bir doğrulaması olacaktır.

lar bile, bunlar dışkıya dayanır ve –onsuz imkânsızdır– daima onu hatırlatır. Montaigne'nin dediği gibi, dünyanın en yüksek tahtındaki insan, poposunun üzerinde oturur. Genellikle, bu nükteli söz insanları güldürür, çünkü dünyayı yapay gurur ve ukalâlıktan ıslah ediyor ve eşitlikçi değerleri hatırlatıyor gibi görünür. Ancak, bu düşünceyi daha ileriye götürürsek ve insanların yalnızca popoları üzerinde değil, kendi dışkılarının ılık ve tüten yığını üzerinde de oturduğunu söylersek, şaka artık neşeli olmaktan çıkar. İnsanoğlunun dualizm trajedisi, onun gülünç durumu gereğinden fazla gerçek olur. Anüs ve onun anlaşılamazlığı, tiksindirici ürünü, yalnızca maddî determinizmi ve sınırlılığı değil, maddî kaderi de temsil eder: Çürüme ve ölüm.

Şimdi psikanalistlerin "anallık" ya da anal özellikler diye söz ettikleri şeyin, gerçekten kazayı ve ölümü evrensel protesto formları olduğunu anlıyoruz. En esrarengiz psikanalitik anlayışlar külliyatının büyük bir kısmının bu şekilde yeni bir güç ve anlamlılık kazandığını görüyoruz. Birinin "anal" olduğunu söylemek, o kişinin, kendini hayatın kazalarına ve ölüm tehlikesine karşı korumak için ekstra çaba harcadığı, doğal muamma üzerindeki zaferin kesin bir aracı olarak kültür sembollerini kullanmaya ve kendini bir hayvandan başka bir şey olarak tanıtmaya çalıştığı anlamına gelir. Antropolojik literatürü taradığımızda, insanların her yerde, kültürel mücadelelerinin temel düzeylerinde anal olduklarını ve ilkellerin genellikle en utanmaz anallığı gösterdiklerini keşfederiz. İlkeller gerçek problemlerinin ne olduğu hakkında daha masumdurlar ve kılıklarını iyi gizleyemezler, deyim yerindeyse insanî durumun yanılabilirliğinin üzerini örtemezler. Chagga kabilesinin üyelerinin, anüslerini tıkıyormuş ve dışkılamaları gerekmiyormuş görünümü takınarak bütün hayatları boyunca anal tıkaç taktıklarını okuyoruz. Bu sadece maddîlikleri üzerindeki apaçık zaferdir. Ya da regl dönemleri boyunca kadınları özel kulübelerde tutmaya ilişkin yaygın pratiği ve regli kuşatan çeşitli tabuları ele alalım. Kendilerini kendi bedenlerinde açığa

vurdukları için, insanoğlunun doğanın esrarengiz süreçlerini kontrol etmeye çalıştığı gün gibi ortadadır. Bedenin kendileri üzerinde hâkimiyet kurmasına izin verilemez.[5]

Anallık, insanların çelişkilerden ve belirsizliklerden kurtulmak istemelerinin, saf sembollerinden, baş harfi büyük "H"akikatlerinden hoşlanmalarının nedenini açıklar. Diğer yandan, insanlar gerçekten yapaylıkları protesto etmek istediklerinde, kültür sembolizmlerine isyan ettiklerinde maddî olana başvururlar. Düşünceleri bırakırlar, davranış biçimleri basit kimyaya döner. Bunun mükemmel bir örneği, konuşmaların, resmî simgelerin ve parlak yüzeylerin gökyüzünden yok edici dışkıyla sürekli vurulduğu, yakın zamanlardaki "anal" film *Brewster McCloud*'du. Bu mesaj, modern film yapımcılarının cesaretle verdikleri mesajlardan biriydi: Hayatla ve bedenle ilgili temel şeyleri vurgulayarak dünyayı ikiyüzlülükten geri döndürmek. Stanley Kubrick, *2001* adlı filminde insanın, Strauss vals müziğiyle aşırı duygusal şekilde dans eden bir maymun gibi uzayda nasıl hareketli bir sosyal hayat sürdüğünü gösterdiğinde ve yine *A Clockwork Orange*'de bir insanın nasıl doğal ve ikna edici şekilde cinayet işleyebildiğini ve Beethoven'nin Dokuzuncu Senfonisi'nin görkemli aşkınlığıyla uyum içinde nasıl tecavüz edebildiğini gösterdiğinde izleyicileri sarsmıştır.

Anallık hakkında tedirgin edici şey, anallığın bütün kültürün, insanın bütün yaratıcı hayat tarzlarının doğal gerçekliğe karşı icat edilmiş bir protestonun, insanî durumun hakikatine ilişkin bir reddin ve insanın acınası yaratık olduğunu unutma girişiminin temel parçası olduğunu açığa vurmasıdır. Brown'ın çalışmasının en çarpıcı kısımlarından biri, Jonathan Swift'teki anallık sunumuydu. Swift'e göre en büyük korku yücenin, güzelin ve mükemmelin temel hayvanî fonksiyonlardan kaçmamaz oluşuydu. Erkeğe tapınmanın kökeninde, hayranlık uyandıran güzelliğin "bütün baş ve kanatlar

5 Bkz. Lord Raglan, *Jocasta's Crime: An Anthropological Study* (London: Methuen, 1933), böl. 17.

olduğu, onu gösterenin aşağısı olmadığı" illüzyonu vardır.[6] Swift'in şiirlerinden birinde, genç bir erkek, kendini eleştiren grotesk çelişkiyi açıklar:[7]

> Nor wonder how I lost my Wits;
> Oh! Caelia, Caelia, Caelia shits!

Başka bir söyleyişle, Swift'in zihninde, "âşık olma durumu ile sevgilinin dışkılama fonksiyonunun farkında olma durumu arasında" mutlak bir çelişki vardı.[8]

Erwin Straus, obsesyon hakkındaki fevkalade monografisinde, benzer bir şekilde daha önceden bedenin hayvanîliği, pisliği ve çürümesi nedeniyle Swift tarafından nasıl reddedildiğini göstermiştir.[9] Straus, Swift'in tiksintisini tipik obsesifin dünya görüşünün parçası olarak görerek, daha klinik bir yargıda bulunmuştur: "Bütün obsesiflere göre seks, birleşmeden ve üremeden ayrılır... Cinsel organların bedenin bütününden izolasyonu nedeniyle... seksüel fonksiyonlar dışkılar ve çürüme olarak yaşanır."[10] Bu fragmantasyon düzeyi aşırı uçtur, fakat hepimiz dünyayı bir dereceye kadar obsesif gözlerle görüyoruz ve Freud'un söylediği gibi, "idrar ve dışkılar arasında doğmamıza" öfkelenenler yalnızca nevrotikler değildir.[11] İnsanoğlunun bu uyuşmazlık dehşeti içindeki şair Swift hiçbirimizin aklından çıkmayan ikilemi daha ıstıraplı bir şekilde dışa vuruyor ve onu sonuncu kez özetlemeye değer: Dışkılama, deliliğin belirtisi olan lânettir, çünkü o insanoğlunun aşağılık sonluluğunu, maddîliğini, muhtemelen umutlarının ve rüyalarının hayalîliğini gösterir. Ancak daha dolaysız şekilde, evrenin tamamıyla *anlamsız* oluşu karşısında insanın acizliğini

---

6 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), s. 186.

7 *A.g.e.*, s. 189.

8 *A.g.e.*, ss. 186-187.

9 E. Straus, *On Obsession, A Clinical and Methodological Study* (New York: Nervous and Mental Disease Monographs, 1948), no. 73.

10 *A.g.e*, ss. 41, 44.

11 Freud, *Civilization and its Discontents*, 1930 (London: The Hogart Press, 1969), s. 43.

de temsil eder: insan yüzünün hayranlık uyandıran mucizesini, güzel kadınları gerçek tanrıçalar, mutluluk saçan dişi güzelliğinin *mysterium tremendum*'u [*ürpertici gizemi*, çev.] haline getirmek; hiçbir şeyden, boşluktan meydana gelmek ve onu gün ışığında parlak hale getirmek; bu tür bir mucizeyi kabul etmek ve mucizeleri tekrar gözlerinin –yavan Darwin'e bile ürperti veren gözün– gizeminin derinine yollamak. Bütün bunları yapmak ve dışkılayan bir anüsle onu birleştirmek! Bu kadarı çok fazla. Doğa bizi çaresiz bırakıyor ve şairler işkence içinde yaşıyorlar.

Anallık problemine ilişkin oldukça sarsıcı bilimsel ve şiirsel bir tartışmayı tekrar hatırlatmaya çalıştım, eğer başarılı olduysam, varoluş paradoksunun ne anlama geldiğini anlayabiliriz: İnsanları rahatsız eden şey uyuşmazlık, aslında hayattır. Bu görüş, bizi Freudçu teorinin baştan sona yeniden incelenmesine, yalnızca anallık problemine değil, Freud'un merkezî fikrine, ödip kompleksine de götürür. Tekrar Brown'un hayranlık uyandıran formülasyonundan yararlanarak bir süre daha bu konu üzerinde duralım.

Ödipal Proje

Freud genellikle insanın güdülerini "ilkel" denilebilecek şekilde anlama eğilimindeydi. Bazen, Rank ve Ferenzci gibi öğrencileri onu arkada bırakmışlar ve "akılsızlıkla" suçlamışlardır. Elbette, bu suçlama saçmadır, fakat muhtemelen bununla kastettikleri bir şey vardır: Freud'un vazgeçmediği katı cinsel formülleriyle ilgili inatçılığı. Freud, hayatında sonradan ne kadar değişirse değişsin, psikanalitik dogmanın dar anlamını daima canlı tutmuştur ve açığa çıkardığını düşündüğü güdülerin zayıflatılmasma karşı mücadele etmiştir. Bunun nedenini bir sonraki bölümde daha iyi anlayacağız.

Ödip kompleksini ele alalım. Erken çalışmasında Freud bu kompleksin, ruhsal hayatın merkezî dinamiği olduğunu söylemiştir. Onun görüşüne göre, erkek çocuk doğuştan cinsellik

dürtülerine sahipti ve hatta annesine sahip olmak istiyordu. Aynı zamanda, babasının onun rakibi olduğunu da biliyor ve babasına yönelik tehlikeli saldırganlığı kontrol altında tutuyordu. Saldırganlığını kontrol altında tutmasının nedeni, babasının fiziksel olarak kendinden daha güçlü olduğunu ve açık bir kavganın babasının zaferi ve oğlunu hadım etmesiyle sonuçlanacağını bilmesiydi. Bu nedenle düşmanlık, sakatlanma, sakatlanmış gibi görünen dişi cinsel organlarına ilişkin korku, hadım etmenin bir gerçek olduğunu kanıtlıyordu.

Freud görüşlerini hayatı boyunca değiştirmiştir, fakat asla onlardan bütünüyle uzak kalmamıştır. Elbette, bu görüşler Freud'un biraz ayrıntılı şekilde incelediği insanlar vasıtasıyla "kemikleşmiş" halde kalmayı sürdürmüştür. Anüs ve cinsel organlarla, ailenin maddîliği ve asırlık bir kaya gibi nevrotiklerin zihnine çöken çiftleşmeyle ilgili bir şey vardı. Freud, böyle bir ağır yükün dünya kurulalı beri, insanların primat atalarından ilk ortaya çıkışlarından beri var olduğunu düşünüyordu. Hepimizin derinlemesine hissettiğimiz suçluluğun belirsiz bir tarih öncesi mağarada işlenen en eski baba katilliği ve ensest suçuyla bağlantılı olduğunu düşünüyordu. Suçluluk o kadar derine yerleşmiştir ki, bedenle, seks ve dışkıyla ve ebeveynlerle çok fazla karıştırılır. Freud görüşlerini asla terk etmemiştir. Çünkü insanî durum hakkındaki görüşler kendi güçlü müstehcenlikleri içinde doğruydular –fakat Freud'un düşündüğü anlamda, daha doğrusu öne sürdüğü çerçevede tamamen doğru değildiler. Bugün kan ve dışkı, seks ve suçluluk hakkındaki bütün konuşmalarımızın, baba katilliği ve ensest dürtüleri ve gerçek fiziksel hadım edilme korkusu nedeniyle değil, bütün bu şeylerin insanın kendi –özellikle bir çocuk olarak anlayamadığı, bir yetişkin olarak da kabul edemediği– esas hayvanî durumuna ilişkin nefretini yansıttığı için doğru olduğunu kabul ediyoruz. İnsanın bedensel süreçleri ve dürtüleri hakkında hissettiği suçluluk "saf" suçluluktur: Çekingenlik olarak, determinizm olarak, küçüklük ve sınırlılık olarak suçluluk. Suçluluk, *temel insanî*

durumun, bedenin ve dünyanın anlaşılamaz muammasının baskısı sonucunda gelişir.

Psikanalistler, yüzyıl dönümünden beri çocukluk deneyimleriyle ilgilenmektedirler. Ancak, işin tuhaf yanı, çocukluğun neden insanoğlunun böyle kritik bir dönemi olduğu hakkında tam ve makûl bir resmi bir araya getirebilmemiz "ancak dün" gerçekleşmiştir. Bu resmi özellikle ihmal edilmiş Rank de dâhil çok sayıda insana borçluyuz, fakat bence, konuyu başka herkesten daha anlamlı ve kesin bir şekilde özetleyen kişi Norman O. Brown'dur. Freud'a ilişkin kendi düzenlemesinde öne sürdüğü gibi, Ödip kompleksi tam anlamıyla Freud'un erken çalışmasında iddia ettiği cinsel şehvet problemi ve rekabetçilik değildir. Tersine Ödip kompleksi, Ödipal *proje,* çocuğun hayatının temel problemini özetleyen projedir. Çocuk kaderin pasif bir nesnesi, başkalarının bir uzantısı, dünyanın bir oyuncağı mı yoksa kendi içinde aktif bir merkez mi olacaktır –kendi kaderini kendi güçleriyle kontrol edecek mi yoksa edemeyecek midir? Brown şöyle der:

> Ödipal proje, Freud'un erken formülasyonlarında öne sürdüğü gibi, doğal bir anne sevgisi değildir; daha sonraki yazılarında kabul ettiği gibi, çelişkili duyguların çatışmasının bir ürünü ve narsis yüceltmeyle çatışmanın üstesinden gelme girişimidir. Ödip kompleksinin özü, Tanrı olma projesidir –Spinoza'nın formülüyle *causa sui* [*kendinin nedeni; kişinin kendi babası olma projesi,* çev.]... Aynı şekilde bu, çocuksu narsisizmin ölümden kaçış nedeniyle saptırıldığını açık şekilde gösterir.

Eğer çocuğun en önemli görevi çaresizlikten ve yok olmaktan bir kaçışsa, o zaman cinsel sorunlar ikincil ve tâlidir. Brown şöyle söyler:

> Böylece tekrar pregenital ve genital cinsel organizasyonlar, Eros'un insan bedenindeki doğal dağılımına tekabül etmiyor gibi görünür. Bunlar, belirli bedensel fonksiyonlara ve bölgelere bir aşırı yatırımı (hipercathexis), bir aşı-

> rı yükü, ölümden kaçışta insanın narsisizm fantezilerinin neden olduğu bir aşırı yatırımı temsil eder.[12]

Bu teknik cevherleri ele alalım ve biraz açalım. Ödipal proje, pasiflikten, yok olmaktan, ihtimalden kaçıştır. Çocuk, *kendi babası*, kendi hayatının yaratıcısı ve devam ettiricisi olmakla ölümü yenmek ister. İkinci bölümde, çocuğun üç yaşma kadar ölüm hakkında bir fikri olmadığını, ancak çok geçmeden savunmasızlığına karşı kendini güçlendirmeye başladığını gördük. Bu süreç doğal olarak bebeğin hayatının –"oral" aşama diye adlandırılan– ilk aşamalarında başlar. Bu aşama, çocuğun kendi bilincinde tamamen annesinden farklılaşmasından, tamamen kendi bedeninin ve fonksiyonlarının farkında olmasından –ya da teknik olarak söylediğimizde, çocuğun fenomenolojik alanında bedeninin bir nesne olmasından– önce gelen bir aşamadır. Bu dönemde anne, gerçekten çocuğun hayatını-dünyasını temsil eder. Bu dönem boyunca annenin çabaları, çocuğun isteklerinin karşılanması, onu gerilimlerinden ve sıkıntılarından kurtarma yönündedir. O zaman çocuk, bu dönemde yalnızca "kendini düşünür", kendi dünyasının korkusuz bir manipülatörü ve şampiyonudur. Kendi kâdir-i mutlaklığmda yaşar ve bu kâdir-i mutlaklığı beslemek için ihtiyaç duyduğu her şeyi sihirli bir şekilde kontrol eder. Yiyecek ve ilgi elde etmesi için yalnızca ağlamak zorundadır. Bu dönemin "ilk narsisizm" olarak karakterize edilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Çocuk annesini kontrol ederek, zafer kazanmış biçimde kendi dünyasmı kontrol eder. Bedeni onun narsis projesidir ve bedenini dünyayı kabullenmeye çalışmak için kullanır. "Anal aşama", çocuğun dikkatini fenomenal alanındaki bir nesne olarak kendi bedenine yöneltmeye başladığı bu dönem hakkında konuşmanın başka bir yöntemidir. Çocuk bedenini keşfeder ve kontrol etmeye çalışır. O zaman, çocuğun narsis projesi, kendini kontrol etme vasıtasıyla dünyanın sahibi ve egemeni haline gelir.

---

12 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), s. 118.

Dünyasını ve bu dünyanın yarattığı problemleri aydınlatma keşfinin her bir aşamasında çocuk, dünyayı kendi gelişimine göre şekillendirmeye isteklidir. Sahip olduğu mutlak güç ve kontrol duygusunu muhafaza etmek zorundadır ve bunu yapmak için de bir tür bağımsızlık ve kendi hayatını şekillendirdiği yolunda bir inanç geliştirmek zorundadır. Rank gibi Brown'un da "Ödipal projenin, kaçınılmaz biçimde çocukta kendini yaratan ve ebeveynlerin nasıl tepki vereceğini hesaba katmaksızın, ebeveynlere yöneltilen bir şey olduğunu" söylemesinin nedeni budur. Bunu paradoksal şekilde dile getirmek gerekirse, "Çocuklar kendilerine tuvalet terbiyesi verirler."[13] Bu ifadenin derin anlamı, çocuk kendini kaderinin mutlak bir kontrolcüsü haline getirmeye çalışarak "kendini yetiştirdiği" için, çocuk yetiştirmenin "mükemmel" bir yönteminin olmadığıdır. Bu amaç imkânsız olduğu için, her bir karakter fantastik olarak gerçek-dışı, gerçekte ise kusurludur. Ferenczi bunu çok iyi şekilde özetlemiştir: "Psikanalitik bakış açısından karakter bir tür anormallik, belirli bir tepki şeklinin bir tür mekanizasyonudur, biraz da obsesyonel semptoma benzer."[14]

Hadım Edilme Kompleksi

Başka bir söyleyişle, eylemlerin esas temeli olarak bedeni kullanan narsis kendini yaratma projesi başarısızlığa mahkumdur ve çocuk bunu keşfeder. İktidarı ve "hadım edilme kompleksi" denen şeyin anlamını, Freud'un daha sonraki yazılarında geliştirmeye başladığı gibi ve Rank ve Brown'un detaylandırdığı gibi anlıyoruz.[15] Hadım edilme kompleksine ilişkin daha yeni anlayışta, çocuğun tepki verdiği şey babanın tehditleri değildir. Brown'un çok güzel ifade ettiği gibi, hadım edilme kompleksi, yalnızca anneyle yüzleşmede ortaya çıkar. Bu

13 *A.g.e.*, s. 120.

14 Sandor Ferenczi, *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-analysis* (London: The Hogarth Press, 1955), s. 66.

15 Otto Rank, *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), s. 38.

fenomen çok önemlidir ve bunun nasıl meydana geldiğini biraz incelemeliyiz.

Bu konu, annenin çocuğun dünyasını monopolize edişini merkeze alır; ilk başta, çocuğun dünyası *annedir*. Çocuk annesi olmadan varlığını sürdüremez, ancak kendi güçlerini kontrol etmek için de annesinden uzaklaşmak zorundadır. Bu nedenle, anne çocuğa ait iki şeyi temsil eder ve bu da, psikanalistlerin, kararsızlığın bütün erken gelişme periyodunu karakterize ettiğini söylemelerinin nedenini anlamamızı sağlar. Bir yandan, anne tam bir haz ve doyum kaynağıdır, dayanılacak güvenli bir güçtür. Anne, güzellik tanrıçası ve tanrıça, zafer ve iktidar gibi görünüyor olmalıdır; bu onun "aydınlık" yanıdır ve kör edici şekilde çekici olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan, çocuk bu bağımlılığa karşı bütün gücünü kullanmak zorundadır, aksi takdirde kendi güçleri üzerinde kontrole sahip olduğu duygusunu kaybeder. Bu aynı zamanda, güvenli biyolojik bağımlılığı temsil ederek, annenin esas bir tehdit olduğunu söylemenin başka bir yoludur.

Çocuk annesini bir tehdit olarak algılamaya başlar, bu zaten annesiyle yüzleşmesinden kaynaklanan hadım edilme kompleksinin başlangıcıdır. Çocuk annesinin bedeninin erkeğinkinden farklı –çarpıcı biçimde farklı– olduğunu gözlemler. Ve bu farklılık, giderek çocuğu rahatsız etmeye başlar. Freud, teorisinin açıklamalarıyla ilgili şoku asla yatıştırmaya çalışmamıştır ve bu rahatsızlığı "sakatlanmış yaratık korkusu", "hadım edilmiş anne", cinsel organların "bir penisten yoksun" görünüşü diye adlandırmıştır. Freud'un sarsıcı etkisi, birçok insana karikatür havası taşıyormuş izlenimi veriyordu. Çocuğun algılarındaki korku, Freud'un cinsel açıklamalara ve biyolojik indirgemeciliğe düşkünlüğüne uyması için tasarlanmış çok sûnî, çok ezbere söylenmiş gibi görünüyordu. Başkaları da, Freud'un düşünce biçimini kendi kökleşmiş patriarşisinin, erkeğin uzantılarından yoksun olduğu için kadının doğal olarak aşağı gibi görünmesini sağlayan güçlü eril üstünlüğü anlayışının bir yansıması olarak görmüşlerdir.

"Sakatlanmış yaratık korkusu" sûnîdir, fakat onu sûnîleştiren kişi çocuktur. Psikanalistler, nevrotik hastalarının kendilerine anlattıklarını içtenlikle aktarırılar. Nevrotikleri rahatsız eden şey –çoğu insanı rahatsız ettiği gibi– kendi iktidarsızlıklarıdır; dayanacak bir şey bulmak zorundadırlar. Eğer anne biyolojik bağımlılığı temsil ediyorsa, o zaman, bağımlılığı *cinsel farklılaşma* gerçeğine odaklayarak mücadele edilebilir. Eğer çocuk gerçekten *causa sui* [*kendinin nedeni, kendi babası*, çev.] olacaksa, o zaman saldırgan şekilde ebeveynlerine meydan okumalı, onların ve somutlaştırdıkları tehditlerin ve isteklerin ötesine geçmelidir. Çocuğun algı dünyasında cinsel organlar önemsiz bir şeydir; çıkıntıdan yoksun oldukları için travmatik olmaları pek mantıklı görünmez. Brown'un dediği gibi, korku, çocuğun "kendi icadıdır; (ve fantezi olarak, kadın cinsel organlarının gerçek görünüşüyle yalnızca çok az ilişkili) fantastik kendi babası olma projesinden ayrılamaz bir fantezi ağıdır".[16] Ya da başka bir şekilde, çocuğun, annesinin bedenini kendisine karşı evrensel bir tehlike olarak "fetişleştirdiğini" söyleyebiliriz. Bu, annesinin kâinattaki öncelikli yerini elinden alarak, ona haddini bildirmenin bir yöntemidir. Erwin Straus'un formülünü kullanarak çocuğun, annesinin cinsel organlarını, bir sevgi nesnesi olarak annesinin totalitesinden ayırdığını söyleyebiliriz; cinsel organlar, bir tehdit, çürüme olarak tecrübe edilecektir.

Penis Kıskançlığı

Annenin gerçek tehdidi, *saf maddîliği* ile ilgili olmaya başlar. Annenin cinsel organları, çocuğun maddîlik problemiyle ilgili obsesyonu için elverişli bir odak olarak kullanılır. Eğer anne bir ışık tanrıçasıysa, aynı zamanda da bir karanlık cadısıdır. Anne dünya ile bağını, onu doğaya uymaya zorlayan mahrem bedensel süreçlerini kabul eder: Yapışkan sütüyle dolu göğüs, reglle ilgili kötü kokular ve kan, verimli annenin neredeyse de-

16 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), s. 124.

vamlı maddîliğe batması ve kısmen –çocuğun çok hassas olduğu– bu batışın genellikle nevrotik ve çaresiz karakteri. Çocuk, annesinin bebeklere sahip olması hakkında ipuçları elde ettikten sonra, onları beslenirken görür, cadının el sürülmemişliğine ve kayıtsızlığına son veriyor gibi görünen regl kanına bakar, katı beden anlamlarına ve beden yanılabilirliklerine battığından hiç şüphe yoktur. Anne, determinizmi her yöne yaymalıdır ve çocuk fiziksel bakımdan savunmasız olan şeye duyduğu tam bağımlılığına hissettiği korkuyu ifade eder. Ve böylece yalnızca erkek çocuğun erillik tercihini değil, kız çocuğunun "penis-kıskançlığını" da anlayabiliriz. Hem erkek çocuklar hem de kız çocuklar, annenin temsil ettiği cinsiyetten kaçma arzusuna yenik düşerler; baba ve onun dünyasıyla özdeşleşmeleri için çok fazla ikna edilmeleri gerekmez.[17] Baba, fiziksel bakımdan daha nötr, açıkça daha güçlü, beden determinizmlerine daha az gömülü gibi görünür; "sembolik olarak daha fazla özgür" gibi görünür, evin dışındaki uçsuz bucaksız dünyayı, doğa üzerindeki örgütlenmiş zaferiyle birlikte sosyal dünyayı, çocuğun aradığı ihtimalden kaçışı temsil eder.[18]

17 *A.g.e.*, s. 123.

18 O zaman, penis kıskançlığı annenin cinsel organlarının, savunmasızlık ve çürüme probleminin bir odağı olarak annenin bedeninden ayrılmasından doğar. Bernard Brodsky kadın hastası hakkında şöyle der: "Onun kadın anlayışı dışkı olarak büyük ölçüde penis kıskançlığını harekete geçirmişti, çünkü hareketli dikilebilir penis ölünün, hareketsiz dışkının zıt anlamlısıdır." (B. Brodsky, "The Self-Representation, Anality and the Fear of Dying", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1959, cilt. 7, s. 102.) Çocuğun deneyimlerinin önde gelen araştırmacısı Phyllis Greenacre çocuğun algısındaki şu aynı eşitlik hakkında şöyle söylemiştir: penis = hareket, dolayısıyla hayat; dışkı = eylemsizlik, dolayısıyla ölüm. (P. Greenacre, *Trauma, Growth and Personality*, New York: Norton, 1952, s. 264.) Bu penis kıskançlığını doğal hale getirir. Greenacre de, çocuğun baba algılarında büyük erkek uzantısının rol alabilmesinin cazibesine atıfta bulunmak için muhtemel bir "penis hayranlığı" fikrini kullanmıştır. Her şeye rağmen, çocuk çoğunluğu beden gücünün oluşturduğu bir dünyada yaşar –soyut ya da sembolik gücü anlamaz. Bu nedenle, daha fazla beden daha fazla hayata eşittir. Yetişkin bir kadın aynı duyguyu uzun süre yaşayabilir. Bir girintinin varlığı ve çıkıntının yokluğu, çok az bir savunmasızlık duygusu vermesi gereken saldırgan bir genişlemeden farklıdır.
Brodsky'nin hastası, umduğumuz gibi rahatsızdı çünkü annesine yönelik kararsızlığının her iki boyutu şiddetlenmişti, hastanın anne ihtiyacı ile annenin hastayı tehdidi: "Hastanın motor becerileri kazanmasını annenin aşırı koru-

Hem erkek hem de kız çocuk, kendi büyüme ve bağımsızlık ihtiyaçlarının bir tür otomatik refleksi olarak anneden uzaklaşırlar. Ancak hissettikleri "korku, dehşet, küçümseme", belirttiğimiz gibi, tahammül edemedikleri bir duruma ilişkin kendi fantastik algılarının parçasıdır.[19] Bu durum, yalnızca anne tarafından temsil edilen biyolojik bağımlılık ve maddîlik değil, çocuğun kendi bedenine ilişkin problemin de korkutucu ifşasıdır. Annenin bedeni yalnızca savunmasızlığın ve bağımlılığın habercisi olan bir cinsiyeti açığa çıkarmaz –çok daha fazlasını açığa çıkarır: Annenin bedeni, iki cinsiyet problemini ortaya çıkarır ve çocuğu, bedeninin tesadüfe bağlı olduğu gerçeğiyle karşı karşıya getirir. Çocuk hiçbir cinsiyetin kendi içinde "eksiksiz" olmadığını görür ya da her bir cinsiyetin potansiyel bir sınırlılık, bazı bakımlardan –bunları bilemez ya da tamamen hissedemez– kusursuzluğu yaşamanın bir hilesi olduğunu anlar. Bu tekrar, cinsel bir problem değildir; daha çok evrensel, bedenin temsil ettiği tesadüfîliğin lâneti olarak yaşanır. Çocuk erkek ya da dişi hatta köpek, kedi ya da balık olarak doğmuş olabileceği bir dünyada ortaya çıkar –bu, iktidar ve kontrol, acıya dayanma kapasitesi, yok etme ve ölüm kadar önemli olarak kabul ediliyor gibi görünür. Brown'un belirttiği gibi, cinsel farklılık, bir "biyolojik gerçek" dehşetidir.[20] Bu dehşet, gerçekliği ciddi hale getiren bir illüzyon dağılmasıdır. Çok büyük bir yeni yükü, hayatın ve bedenin anlamının, insanın kusurluluk, çaresizlik, sonluluk kaderinin yükünü üzerine almanın bir dehşetidir.

Ve nihayet bu, erkekleri kabuslarında titreten hadım edilme kompleksinin çaresiz dehşetidir. Çocuğun yüklendiği imkânsız bir projenin çocuk tarafından gerçekleştirilmesini; ço-

---

ması ve engellemesi, benlik imgesinin kusurlu gelişimine katkıda bulunmuştur. Hem şiddetli ayrılma kaygısına hem de belirgin hadım edilme kaygısına sahipti." Başka bir söyleyişle, kadının bağımlılığı şiddetlenmişti ve çürümeyi temsil eden bir nesneden kurtulamadığı için, aynı zamanda bu da onun hadım edilme kaygısını şiddetlendirmişti. Bu neredeyse klinik nevrozun tam bir formülüdür.

19 *A.g.e.*

20 *A.g.e.*, s. 128.

cuğun *causa-sui* meşguliyetinin *beden-cinsel araçlar vasıtasıyla*, hatta anneden farklı bir bedeni protesto ederek *gerçekleştirilemeyeceğini* ifade eder.[21] Bedenin kalesi, insanın kum gibi ufalanan sınırsız güçlerini korumak için dünya karşısındaki narsis eylemlerin ilk temelidir. Bu, çocuğun trajik tahttan indirilmesidir, hadım edilme kompleksinin temsil ettiği cennetten kovulmasıdır. Çocuk, bir kez Ödipal kendini yaratma projesi için herhangi bir maddî uzantı kullanınca, cinsel organlar da çocuğun kendi kendine yeterliliğini boşa çıkarır.

Bu, cinselliğin niçin evrensel bir problem olduğuna ilişkin bütün problemi devreye sokar. "Cinsel Aydınlanma" hakkındaki çarpıcı denemesinde hiç kimse cinsellik problemini Rank kadar iyi incelememiştir.[22] Sekizinci bölümde biraz detaylı olarak tartışacağım için, tartışmayı burada tekrar etmenin pek gereği yok. Ancak, cinselliğin bizim varoluş paradoksumuzdan, insan doğasının dualizminden nasıl ayrılmaz olduğunu göstererek bunu zamanından önce açığa çıkarabiliriz. Kişi hem bir benlik hem de bir bedendir ve başlangıçtan beri "kendinin" gerçekten nerede –sembolik içsel benlikte mi yoksa maddî bedende mi– "olduğu" konusunda bir karışıklık mevcuttur. Her bir fenomenolojik alan farklıdır. İçsel benlik düşünce özgürlüğünü, hayal gücünü ve sembolizmin sonsuz uzaklığını temsil eder. Beden, determinizmi ve sınırlılığı temsil eder. Çocuk, kendinin "ne" olduğunu belirleyen bedeni ve onun uzantıları nedeniyle eşsiz bir varlık olarak özgürlüğünün giderek geri çekildiğini öğrenir. Bu nedenle, cinsellik çocuk için olduğu kadar yetişkin için de büyük bir problemdir: Kim olduğumuz ve niçin bu gezegende ortaya çıktığımız probleminin çözümü yoktur –aslında, bu korkunç bir tehdittir. Kişiye derinlemesine ne olduğunu, dünya üzerinde çalışan ne tür farklı bir yetenek olduğunu söylemez. Suçluluk duymadan seks yapmanın bu kadar zor olmasının nedeni budur: Suçluluk mevcuttur, çünkü beden kişinin içsel özgürlü-

21 *A.g.e.*, s. 127.

22 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968).

günü karartır, onun "gerçek" benliği –seks eylemi vasıtasıyla– standartlaşmış, mekanik, biyolojik bir role zorlanır. Hatta daha kötüsü, içsel benlik kesinlikle hesaba katılmaz; beden tamamen total bireyin sorumluluğunu üstlenir, bu suçluluk türü içsel benliği sindirir ve yok olmanın habercisidir.

Bu yüzden bir kadın, erkekten "yalnızca bedenimi" değil, "beni" istiyor güvencesini talep eder; kadın ıstıraplı şekilde kendi ayırıcı içsel kişiliğinin cinsel eylemle ortadan kaldırılabileceğinin bilincindedir. Eğer ortadan kaldırılırsa, değeri yoktur. Erkeğin genellikle yalnızca bedeni istediği ve kadının total kişiliğinin sadece hayvanî bir role indirgendiği gerçektir. Varoluş paradoksu yok olur ve insan protesto etmek için ayırıcı insanî özelliğe sahip değildir. Elbette, bununla başa çıkmanın tek yaratıcı yolu, gerçekleşmesine izin vermek ve ona uymaktır. Bu, psikanalistlerin "Bastırma egonun hizmetindedir." dediği şeydir. Birey kısa bir süre için yalnızca maddî benlik haline gelir ve böylece varoluş paradoksunun ıstırabından ve sekse eşlik eden suçluluktan kurtulur. Aşk, bu tür cinselliğin tek önemli anahtarıdır, çünkü bireyin korku ve suçluluk duymaksızın hayvanî boyuta inişine, ancak ayırıcı içsel özgürlüğünün hayvanî bir feragat tarafından geçersiz kılınmayacağına inanç ve güvenle izin verir.

İlk Sahne

Burası, çoğu kişiye daima safdillikten kaçınmak gibi görünen başka bir psikanalitik fikri, hani şu "ilk sahne travması" diye bilinen şeyi tartışmanın tam yeridir. Ortodoks psikanalitik nosyona göre, çocuk ebeveynler arasındaki cinsel ilişkiye (ilk sahne) şahit olduğunda, olayın içinde rol alamadığı için bu durum çocuğu yerleşik bir travmayla karşı karşıya bırakır. Freud, "ebeveynin cinsel ilişkisini gözlemeyle cinsel heyecanın uyarılması"ndan söz etmiştir.[23] Açıkça bu fikrin inanılmaz gi-

23 Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis* (New York: Garden City Publishing Co., 1943), s. 324.

bi göründüğünü kabul edelim, fakat Freud'un her şeyden önce *çocuklara özgü* cinselliği keşfinden dolayı kendisiyle övündüğünü hatırlamalıyız. Diğer psikanalistlerin düşüncelerinde bu fikre biraz daha farklı bir vurgu yapılır. Bu nedenle, Roheim'in belirttiği gibi, ilk sahne çocuğun anneyle tekrar birlikte olma arzusunun yerine getirilişini temsil eder; fakat çocuk kendi yerinde babasını görür ve yardım eden anneyle tam bir özdeşleşme yerine, bir mücadelenin "şiddetli hareketi"ni kabul eder.[24] Son olarak, –ebeveynlerin çocuklar üzerindeki etkilerinin güçlü bir araştırıcısı– Ferenczi, konuyu Freud'un katı formülasyonundan farklı bir yöne çekmiştir:

> Ebeveynlerin mahrem ilişkisi, heyecan kapasitesinin mevcut fakat henüz duyguyu belirtme fırsatlarının yeterli olmadığı hayatın ilk ya da ikinci yılında çocuk tarafından gözlemlenirse, çocuklara özgü nevroz baş gösterebilir.[25]

O halde, Roheim ve Ferenczi, gerçekten Freud'un bahsettiklerinden çok daha farklı şeyler hakkında konuşuyorlar. Roheim, çocuğun total dayanağını temsil eden anneyle özdeşleşmeden ve çocuğun sevdiği nesnenin, baba gibi diğer nesnelerle ilişkisini anlama yetersizliğinden bahsediyor. Ferenczi ise, çocuğun henüz organize edemediği duygular tarafından ezildiğini söylüyor. Burası, kesinlikle problemin daha varoluşsal bir yorumunun devreye girdiği yerdir. Çocuk *causa-sui* projesi olarak bedenini kullanır; bunun imkânsızlığını öğrendiğinde ise kararlılıkla bu projeden vazgeçer. Bu alternatiflerin her biri çocuk için bir ölüm-kalım meselesidir ve dolayısıyla travma hakkında konuşacaksak, bu, ölüm-kalım meselelerine ilişkin bir karışıklık nedeniyle olmalıdır. Hatta büyüdüğümüzde bile, çoğumuz ebeveynlerimizin cinsel ilişkide bulunmaları fikrine biraz tiksinme ve düş kırıklığıyla bakarız; onların bunu yapması "doğru" bir şey gibi görünmez. Tiksintimizin tam sebebinin, bizim gözümüzdeki imajlarının bozulması olduğunu

24 Geza Roheim, *Psychoanalysis and Anthropology* (New York: International Universities Press, 1950), ss. 138-139.

25 Ferenczi, *Final Contributions*, ss. 65-66.

düşünüyorum. Ebeveynlerin en çok temsil ettikleri şey, bir *causa-sui* projesi olarak bedenin cesaretinin kırılmasıdır; hadım edilme kompleksini, bedenle ilgili hayal kırıklığını ve bedene ilişkin korkuyu temsil ederler. Dahası, ebeveynler çocuğun bedeniyle ilgili çıkmazdan kurtulabilmesi için benliğinin parçası haline getirmek zorunda olduğu kültürel dünya görüşünün canlı örneğidirler. *Kendileri* en mahrem ilişkilerinde bedeni aşamadıkları için, çocuk kaygılı bir karışıklık yaşamak zorunda kalır. Çocuğun mücadele eden egosu bu çift mesajın nasıl üstesinden gelecektir ve onlardan nasıl bir anlam çıkaracaktır? Ayrıca, bu mesajlardan biri somut fiziksel hırıltılar, iniltiler ve özellikle çocuğun yenmeye çalıştığı beden korkusu nedeniyle karşı konulamaz olması gereken faaliyet halinde verilir. Eğer çocuk beden rolüne başvurmaya ve ebeveynlerini taklit etmeye çalışırsa, kaygılı ve öfkeli hale gelir. Onlar vasıtasıyla kendinin açığa vurulduğunu hissedebilir: Onlar bedenlerini en yakın ilişkileri için saklarlar fakat çocuğa karşı inkâr ederler. Emirlerindeki bütün güçlerle maddîliği engellerler ve yine de kendileri son derece ilgi çekici bir intikamla bunu icra ederler. Bunu bir bütün olarak aldığımızda, ilk sahnenin, çocuk cinsel eyleme kabul edilmediği ve kendi dürtülerini ifade edemediği için değil, ilk sahnenin kendisinin beden korkusunu, kültürel süperegonun ihanetini ve çocuğun kavrayabileceği durumdaki bir eylemin ya da sahip olabileceği açık anlayışın mutlak tıkanıklığını birleştiren kompleks bir sembol olduğu için, gerçekten bir travma olabileceğini görüyoruz. Bu, kaygılı birçok sıkıntının bir sembolüdür.

O zaman beden, insanın birçok şekilde mücadele edilmesi gereken hayvanî kaderidir. Aynı zamanda, beden içsel sembolik dünyanın yoksun olduğu deneyimleri, duyumları, somut hazzı sunar. Elbette, insan cinsel problemler arasında kalır, Freud'un seksin insanın hayatında –özellikle hastalarının nevrotik çatışmalarında– çok önemli olduğunu kabul etmesinin nedeni budur. Seks, insanoğlunun bir anlamın iki alana – semboller (özgürlük) ve beden (kader)– çaresizce bölündüğü

hayatının anlamı hakkındaki karışıklığının kaçınılmaz bir unsurudur. Elbette, çoğumuz bir savunma kalesi ya da sihirli bir şekilde dünyayı baskı altında tutan bir makine olarak çocuğun bedeni ve onun uzantılarını erken kullanma girişimlerinden tamamen vazgeçmeyiz. Maddî bir şey olarak bedenin vermesinin mümkün olmadığı, bedenin sınırlarının ötesindeki metafizik cevapları almaya çalışırız. Kâinatın aşkın gizemini, kâinatın tek bir kısmi maddî ürünündeki deneyimler vasıtasıyla cevaplamaya çalışırız. Seksin gizeminin, yaygın biçimde –mesela, geleneksel Fransa'da– icra edilmesinin ve aynı zamanda çok hayal kırıklığına uğratıcı olmasının nedeni budur. Eğer kişi metafizik soruları cevaplamaya çalışmak için seksi kullanıyorsa, gerçek bilincin ve gelişmenin kendini engellemesi söz konusu olsa da, seks düşkünlüğü ve hazzı bakımından çocuksudur. O zaman, seks gerçeklik hakkında bir yalan, tam bilincin zıttı bir koruyucu haline gelir.[26] Eğer yetişkin hayat problemini cinsellik alanına indirgerse, anne problemini annesinin cinsel organlarına odaklayan çocuğun fetişleştirmesini tekrarlar. O halde seks, hayatın gerçek problemi hakkındaki dehşetin bir örtüsü, tam bilincin bir fetişleştirilmesi haline gelir.

Ancak, bu tartışma, seksin hayatın karışıklıklarının çok önemli bir parçası olmasının nedenlerini tümü ile ele almaz. Seks, insanın kişisel özgürlük projesinde işleyen pozitif bir yöndür. Her şeye rağmen, seks, bir kişinin neredeyse tamamen sosyal, tümüyle ebeveynler ve toplum tarafından şekillendirilen bir hayat içinde sahip olduğu gerçek mahremiyet alanlarından biridir. Bu anlamda, seks bir proje olarak, sosyal dünyanın standardizasyonlarından ve monopolizasyonlarından bir geri çekilmeyi temsil eder. Elbette, insanlar kendilerini, genellikle kişisel benliğin bir protestosunu ve bir zaferini temsil eden gizli mastürbasyonlar formundaki çocukluktan itibaren sekse çok güçlü bir şekilde adarlar. Bu kitabın ikinci kısmında

26 Rollo May, bu konu hakkındaki Rankçi perspektifi yakın zamanlarda yeniden gündeme getirmiştir; onun *Love and Will* (New York: Norton, 1971) adlı eserindeki "Love and Death" adlı mükemmel tartışmasına bakınız.

göreceğimiz gibi, Rank seksin bu kullanımının, –mastürbasyondan en değişik sapkınlıklara kadar– bireydeki bütün cinsel çatışmaları açıkladığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir.[27] Birey, seksi, *kontrol* etmek ve onu determinizminden arındırmak için tamamen bireysel şekilde kullanmaya çalışır. Sanki insan, seksi verili karakterinden tamamen yoksun bırakarak bedeni aşmaya, doğanın "tasarladığı" şeyin yerine oyunu ve yeni icadı koymaya çalışıyormuş gibidir. Çocuklarm "sapkınlıkları" bunu çok açık şekilde gösterir. Onlar sembolik egemenliklerini göstermek için bedeni çamur olarak kullanan bedenin gerçek sanatçılarıdır. Freud bunu kabul etmiş ve çok aşamalı sapkınlık olarak kaydetmiştir –bunun hakkında konuşmanın tek yoludur–. Fakat Freud bu tür oyunun, yalnızca beden zevklerinin çeşitliliğini arayan bir hayvam değil, aynı zamanda ciddi bir determinizmi de aşma girişimi olduğunu fark etmiş gibi görünmüyor.

Çocuk büyüyene kadar, sapkınlık nedeniyle tersyüz edilmiş bir kişisel varlık arayışı bireysel kişilikte yerleşir ve daha gizli hale gelir. Bu gizli kalmalıdır, çünkü komünite insanların kendilerini bütünüyle bireyselleştirmelerini hoş görmeyecektir.[28] Eğer insanın kusurluluğu ve sınırlılığı üzerinde bir zafer var olacaksa, bu bireysel değil, sosyal bir proje olmalıdır. Toplum, insanların ölümü nasıl aşacaklarma karar veren tek merci olmak ister; *causa-sui* projesini ancak standart sosyal projeye uygun olması şartıyla tolere edecektir. Aksi takdirde, "Anarşi!" tehlikesi baş gösterir. Bağnazlığın ve kişisel ahlâk üzerindeki bütün sansürcülüğün nedenlerinden biri de budur: İnsanlar, standart ahlâkın temellerinin sarsılacağından korkarlar –başka bir söyleyişle, insanlar artık hayatı ve ölümü kontrol edemeyeceklerinden korkarlar. Bir insanın, Ödipal projesinin bedencinsel karakterini "bastırmayı" kabul ettiğinde, "sosyalleşmiş"

27 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 52.

28 *A.g.e.*, s. 53.

olduğu söylenir.[29] Şimdi bu örtmeceler, kişinin, genellikle kendi projesinden vazgeçerek ve bu projeyi "babalar"a teslim ederek kendi babası olmaya çalışmayı kabul ettiği anlamına gelir. Hadım edilme kompleksi işini yapar ve insan "sosyal gerçeklik"e boyun eğer; artık kendi arzularını ve isteklerini söndürebilir ve güçlü büyüklerin dünyasında tedbirli hareket edebilir. Bedenini bir kabileye, bir devlete, büyüklerin kapsayıcı sihirli şemsiyesine ve sembollerine adayabilir; böylece beden artık onun için tehlikeli bir reddetme olmayacaktır. Fakat çocuksu bir imkânsızlıkla bir yetişkin imkânsızlığı arasında pek farklılık yoktur; kişinin başardığı tek şey –bizim "olgun" karakter dediğimiz– tecrübeli bir kendini kandırmadır.

29 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), ss. 127-128.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Hayatî Bir Yalan Olarak İnsan Karakteri

Etrafınızdakilere kulak verin... kendileri ve çevreleri hakkında fikirlere sahip olduklarını vurguluyorlarmış gibi kesin tabirlerle konuştuklarını duyacaksınız. Ancak bu fikirleri analiz etmeye başladığınızda, atıfta bulundukları gerçekliği pek yansıtmadıklarını fark edeceksiniz ve eğer daha derine inerseniz, bu gerçekliğe ilişkin fikirleri düzenlemek için hiçbir girişimin mevcut olmadığını keşfedeceksiniz. Tam tersi söz konusudur. Bu nosyonlar vasıtasıyla birey gerçekliğe, kendi hayatına ilişkin kişisel görüşünü engellemeye çalışır. Hayat başlangıçta insanın anlayamadığı bir kaostur. Birey buna inanır, fakat kendini her şeyin şeffaf olduğu bu korkunç gerçeklikle yüz yüze bulmaktan korkar ve bunu bir fantezi perdesiyle örtmeye çalışır. "Fikirlerinin" doğru olup olmadığı onu endişelendirmez; insan, fikirleri varlığının savunması için siperler, gerçekliği korkutup kaçırmak için korkuluklar olarak kullanır.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET[1]

Anallık problemi ve hadım edilme kompleksi, bizi, hepimizin merakını uyandıran şu soruyu cevaplamaya sürüklüyor: Eğer kahramanlığın temel özelliği hakiki cesaretse, gerçekten cesaretli insanların sayısı niçin bu kadar azdır?

1 Ortega, *The Revolt of the Masses* (New York: Norton, 1957), ss. 156-157.

Kendi ayakları üzerinde durabilen bir insanı görmek niçin bu kadar olağanüstüdür? Çok sayıda insanın içine korku salan büyük Carlyle bile, altındaki toprağa gömülü bir taş anıt olarak babasından kuvvet aldığını açıklamıştı. Burada dile getirilmeyen ima şudur: Eğer Carlyle tek başına kendi ayakları üzerinde dursaydı, yer altından kayardı. Sorun doğrudan insanî durumun özüne dayanıyor ve bu sorunu bu kitap boyunca birçok yönden ele alacağız. Daha önce, insanın çok doğal şekilde korkak olmasının nedeninin, otoriteye sahip olmadığını hissetmesi; otoriteye sahip olmamasının nedeninin de insanî hayvanın şekillendirilme biçiminin doğası olduğunu düşündüğümü yazmıştım. Bütün değerlerimiz dışarıdan, başkalarıyla ilişkilerimiz vasıtasıyla belirlenir.[2] Bize bir "benlik" ve bir süperego kazandıran şey budur. Doğru ile yanlış, iyi ile kötüye ilişkin bütün dünyamız, ismimiz, tam olarak ne olduğumuz bize nakledilir ve biz de kendi başımıza fikirler sunma otoritesine sahip olduğumuzu hiçbir zaman hissetmeyiz. Böyle bir şey nasıl olabilir? Çünkü kendimizi birçok bakımdan suçlu, başkalarına minnettar ve dünyaya geldiğimiz için borçlu hissederiz.

Ancak bu, hikâyenin en yüzeysel ve en açık seçik kısmıdır. Cesaretten yoksun oluşumuzun daha derin nedenleri vardır ve eğer insanı anlayacaksak, bu nedenleri aramak zorundayız. Psikolog Abraham Maslow önemli fikirlere ilişkin çok keskin bir anlayışa sahipti ve yakın geçmişteki ölümünden önce, yalnız kalma korkusu problemini incelemeye başlamıştı.[3] Maslow, çalışmasında kapsamlı bir hümanist perspektif kullanmıştır ve "insanın potansiyelini gerçekleştirmesi" ve insanın "tam insanlığı" gibi kavramlar hakkında konuşmayı tercih etmiştir. Maslow bu kavramları doğal gelişim dürtüleri olarak görüyor ve onları destekleyen ve engelleyen

2 E. Becker, *The Structure of Evil: An Essay on the Unification of the Science of Man* (New York: Braziller, 1968), s. 192.

3 Şu iki önemli metnine bakınız: "The Need to Know and the Fear of Knowing" *Journal of General Psychology*, 1963, 68:111-125; "Neurosis as a Failure of Personal Growrh", *Humanitas*, 1967, 3: 153-169.

şeyleri merak ediyordu. Bu sorunu, "insanın kendi mükemmelliğinden korkması" ve "insanın kaderinden kaçması" gibi terimler kullanarak varoluşsal bir dille cevaplamıştır. Bu yaklaşım, cesaret problemine yeni bir ışık tutmaktadır. Maslow şöyle der:

> En yüksek imkânımızdan (en düşük imkânlarımız kadar) korkuyoruz. Genellikle en mükemmel anlarımızda gözümüze çarpan şeyin gerçekleşmesinden korkuyoruz... Bu tür zirve anlarımızda kendimizde gördüğümüz tanrısal imkânlardan hoşlanıyoruz ve hatta heyecanlanıyoruz. Buna rağmen, aynı zamanda aynı imkânların önünde güçsüzlük, hayranlık ve korkuyla titriyoruz.[4]

Maslow, bu gelişimden kaçınmaya, insanın kendi üstün yeteneklerini gerçekleştirme korkusuna uygun bir terim kullanmıştır. Bu korkuyu "Jonah Sendromu" diye adlandırmıştır. Maslow, bu sendromu hayatın bütün yoğunluğundan kaçış olarak kavrıyordu:

> *Daha fazla tahammül edecek kadar güçlü değiliz!* O çok sarsıcı ve yorucu. Bu nedenle, insanlar kendinden geçme anlarında, "Bu kadarı çok fazla" ya da "Buna dayanamıyorum" yahut "Ölebilirim"... derler. Taşkın mutluluğa uzun süre tahammül edilemez. Organizmalarımız, aşırı mükemmellik dozlarını kaldıramayacak kadar güçsüzdür...

O zaman "Jonah Sendromu" bu temel bakış açısından, "kısmen, eleştirilme, kontrolü kaybetme, sarsılma ve parçalanma ve hatta hayat tarafından yok edilmeyle ilgili meşru bir korku" olarak kabul edilir. Bu sendromun neticesi de zayıf bir organizmadan yapmasını beklediğimiz şeydir: Hayatın bütün yoğunluğunu azaltmak:

> Bazı insanlar için, insanın kendi mükemmelliğinden bu kaçış, arzunun daha düşük düzeylerine inme, insanın yapmaya muktedir olduğu şeyi yapmaktan korkması, isteyerek

4 Maslow, "Neurosis as a Faliure", s. 163.

> kendini sakatlama, sahte aptallık, sözde alçakgönüllülük aslında muhteşemliğe karşı savunmalardır...[56]

Bu ifadenin özü, mükemmeli taşıma, insanın kendini hayatın totalitesine açma gücünden basit bir yoksunluktur –bu, William James tarafından fark edilen ve daha yakın zamanlarda fenomenolojik bakımdan Rudolf Otto'nun klasik çalışmasında geliştirilen bir fikirdi. Otto dünyanın dehşeti, kâinat –kâinatın mucizesi, her bir tek şeyin *mysterium teremendum et fascinosum* [*hem ürpertici hem de büyüleyici gizemi*, çev.]'u, şeylerin kesinlikle var oluşu– karşısındaki karşı konulamaz hayranlık, şaşkınlık ve korku duygusundan bahsetmiştir.[7] Otto'nun ima ettiği şey, insanoğlunun kâinatın büyüleyici aşkınlığı karşısında hissettiği doğal aşağılık duygusudur; insanın, varoluşun ezen ve etkisiz hale getiren mucizesi karşısındaki gerçek *yaratık duygusudur*. Artık bir dinî tecrübe fenomenolojisinin psikolojiyle ne kadar ilişkili, cesaret problemiyle nasıl doğrudan bağlantılı olduğunu anlıyoruz.

Çocuğun "doğal" bir korkak olduğunu söyleyebiliriz: O, kâinatın dehşetine tahammül etme gücüne sahip olamaz. Dünya, kâinat tahammül edemeyeceğimiz kadar fazladır. Ya da şöyle daha iyi ifade edebiliriz: Bir baygınlık halinde çözülmeden, bir yaprak gibi titremeden, dünyanın hareketine, renklerine ve kokularına *tepki olarak* vecit halinde durmadan tahammül etmek bizim için çok zor *olacaktı*. "Olacaktı." diyorum, çünkü

---

5 *A.g.e.*, ss. 165-166.

6 Müteakip sayfalarda göreceğimiz gibi, diğer düşünürler kendi "Jonah Sendromu" versiyonlarına Maslow'dan uzun zaman önce sahiptiler; özellikle özel bir adı olmayan fikri sunan Rank'in ve muhtemelen bu konuya bilimsel yaklaşımımızı ünlü "Başarı Nedeniyle Mahvolma" sendromunu keşfiyle başlatan Freud'un sahip olduğunu düşünüyorum. Freud, bazı insanların onu elde ettikten sonra başarıya tahammül edemediklerini kabul etmiştir; başarı onlara göre çok fazla olduğu için, onu hemen bırakırlar ya da kendilerini kaybederler. Burada Freud'u dışarıda bırakıyorum, çünkü Maslow, –bu problemi tekrar tartıştığımız Altıncı Bölüm'de göreceğimiz gibi Freud'un kendisi çok daha ileri bir varoluşsal çerçeve geliştirmiş olsa da– Freudçu ufkun hatırı sayılır derecede genişletilmiş bir biçimi olduğuna inandığım varoluşsal yaklaşımı çok iyi temsil ediyor.

7 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, 1923 (New York: Galaxy Books, 1958).

çoğumuz –bu arada çocukluğu bıraktık– kâinatın temel mucizevîliğine ilişkin düşüncemizi bastırırız. Onun üstünü örteriz, değiştiririz ve artık gerçekte dünyayı ham deneyim olarak algılamayız. Bazen, duygu dolu bazı çarpıcı çocukluk algılarını hatırlayarak bu dünyayı tekrar yaşayabiliriz –en çok sevilen büyükbabanın ya da insanın ergenlik çağındaki ilk aşkının nasıl göründüğüne– şaşırabiliriz. Bu şiddetli duygusal algıları kesinlikle değiştiririz, çünkü dünyada bir tür sükûnet, bir tür güç ve dolaysızlıkla dolaşıp durmamız gerekir; yüreğimiz ağzımızda şaşkınlıkla bakmaya, bizi etkileyen mükemmel ve güçlü her şeyi açgözlü gözlerimizle emmeye devam edemeyiz. Bastırmanın en büyük avantajı, karşı konulmaz şekilde mucizevî ve anlaşılamaz bir dünyada –güzellik, ihtişam ve dehşetle o kadar dolu bir dünyadır ki, eğer hayvanlar bunu algılasalardı, hepsi kaskatı kesilirdi– kararlı bir şekilde yaşamayı mümkün kılmasıdır.

Fakat doğa daha aşağı hayvanları, onlara içgüdüler bağışlayarak korumaktadır. Bir içgüdü, programlı bir tepkiyi devreye sokan programlı bir algıdır. Bu çok basittir. Hayvanlar tepki veremedikleri şeye karşı harekete geçmezler. Küçücük bir dünyada, küçük bir gerçeklik parçasında, düşünmeden hareket etmelerini sağlayan bir nöro-kimyasal program içinde yaşarlar. Bir de insana, bu imkânsız yaratığa bakın! Burada doğa, programlı içgüdülerin yanında tedbiri de elden bırakıyor gibi görünüyor. Doğa, dış dünyaya karşı savunmasız, hayata karşı tamamen korunmasız bir hayvan yaratmıştır. İnsan, sadece kendi çevresinde "*umwelt*" değil, fakat diğer birçok çevrede de "*umwelten*" düşünerek hareket eder. Sadece kendi türündeki hayvanlarla değil, diğer bütün türlerle de birçok bakımdan ilişkilidir. Yalnızca yiyebileceği şeyi değil, büyüyen her şeyi seyreder. Yalnızca bu anda yaşamaz, içsel benliği düne, merakı asırlar öncesine, korkuları güneşin soğuk olduğu bugünden beş milyon yıl öncesine, umutları sonsuza uzanır. İnsan yalnızca küçücük bir bölgede, hatta tam bir gezegende de değil, bir galakside, bir evrende ve evrenlerin ötesindeki boyutlarda da yaşar. İnsanın

taşıdığı yük, *tecrübeye dayanan* yük, korkutucudur. Son bölümde göreceğimiz gibi, insan kendi bedenini, diğer hayvanlarınkini kabul ettiği gibi kabul edemez. Bir tuzağa yakalandığında acı verecek ve hareketini engelleyecek şekilde sürüklediği arka ayakları, bir kuyruğu, kötü muamele edilen ve önemsenmeyen ya da ezilen kanatları "yoktur". İnsanoğlunun bedeni, kendisi için açıklanması gereken bir *problemdir*. İnsanın yalnızca bedeni değil, içsel manzarası, hatıraları ve rüyaları da tuhaftır. İnsanın içi –benliği– de kendine yabancıdır. Kim olduğunu, niçin doğduğunu, bu gezegende ne yaptığını, kendinden ne yapmasının beklendiğini, ne umabileceğini bilmez. Kendi varlığı onun için anlaşılamazdır, kâinatın geri kalanı kadar daha yakınında çarpan kalbi de mucizedir, bu nedenle her şey daha tuhaftır. Her şey bir problemdir ve insan hiçbir şeyi kapatamaz. Maslow şöyle söylemiştir: "Kesinlikle hem büyülenmemiz hem de korkmamız, hem harekete geçirilmemiz hem de savunmacı olmamız konusundaki kararsızlığımız, kendi içimizdeki tanrısallıktır. Bu, temel insanî çıkmazın, aynı zamanda hem solucan hem de tanrı olmamızın bir boyutudur."[8] Tekrar vardığımız nokta şudur: Anüsleri olan tanrılar.

Freud'un çalışmasının tarihsel değeri, insanın tuhaf bir hayvan, algılamayı kapatan, otomatik sükûneti ve etkili eylemi garanti eden içgüdülerle programlanmamış bir hayvan olduğunu açıklamasıdır. İnsanoğlu, kendi algılama sınırlılıklarını ve bu gezegende yaşama sükûnetini icat etmek ve yaratmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, psiko-dinamiklerin çekirdeği, insanın karakterinin formasyonu, insanın kendi sınırlılığı ve bu sınırlılığın dehşet verici bedelleri hakkmdaki bir incelemedir. Psikanalize geçmişte, bugün ve gelecekteki düşmanlık, daima insanoğlunun kendisi ve dünyası hakkında kendine yalan söyleyerek yaşadığını ve Ferenczi ile Brown'u izleyerek karakterin hayatî bir yalan olduğunu kabul etmesine karşı bir düşmanlık olacaktır. Ben özellikle Maslow'un Freudçu düşüncenin bu katkısını özetleme tarzını tercih ediyorum:

---

8 Maslow, "The Need to Know", s. 119.

> Freud'un psiko-dinamiklerin temelinde yatan şeye ilişkin en büyük keşfi, birçok psikolojik hastalığın en önemli sebebinin insanın kendisi –duyguları, dürtüleri, kapasiteleri, potansiyelleri, kaderi– hakkındaki bilgiden korku duymasıdır. Kendinin bilgisinden korkmanın, dış dünyaya duyulan korkuyla genellikle izomorfik ve paralel olduğunu keşfediyoruz.

Ancak bu korku, yeteneklerimiz ve imkânlarımızla bağlantılı olarak kâinatın gerçekliği hakkındaki bir korkudur:

> Genellikle bu tür korku, kendimizi beğenmemiz, sevmemiz ve kendimize saygı duymamızı muhafaza etme anlamında savunmacıdır. Kendimizi küçümsememize ya da kendimizi aşağı, zayıf, değersiz, kötü, utanç verici hissetmemize neden olabilecek herhangi bir bilgiden korkma eğilimindeyiz. Kendimizi, kendimizin ideal imajını, aslında tatsız ve tehlikeli hakikatlerin bilincine varmaktan kaçınma teknikleri olan bastırma ve benzer savunmalarla koruruz.[9]

Birey, eğer içsel değer ve temel güven duygusunu hissetmek istiyorsa, bütün hayat spektrumunda *kapsamlı olarak* bastırmak zorundadır. Bu değer ve destek duygusu, doğanın her hayvana otomatik içgüdüsel programlamayla sunduğu bir şeydir. Fakat insan zavallı, çıplak bırakılmış yaratık, içsel değer ve güven duygusunu inşa etmek zorundadır. Yetişkin dünyasındaki küçüklüğünü, yetişkin emirlerine ve kodlarına erişme başarısızlıklarını bastırmak zorundadır. Kendi fiziksel ve moral yetersizlik duygularını, yalnızca iyi niyetlerinin yetersizliğini değil, suçluluk ve kötü niyetlerini de –yetişkinler tarafından kızdırılma ve engellenmeden kaynaklanan ölüm arzularını ve nefret duygularını– bastırmalıdır. İnsan, ebeveynlerinin yetersizliklerini, kaygılarını ve dehşetlerini de bastırmak zorundadır, çünkü bunlar kişinin kendini güvenli ve güçlü hissetmesini zorlaştırır. Sonluluğunu, doğadaki temel feda edilebilirliğini ima eden anallığını, şerefini gölgeleyen bedensel fonksiyonla-

9 *A.g.e.*, ss. 118-119.

rını bastırmalıdır. Bütün bunların yanında, dış dünyanın temel korkunçluğunu da bastırmalıdır.

Freud daha sonraki yıllarında, Adler'in daha önce fark ettiği gibi, çocuğu gerçekten üzen şeyin, kendi içsel dürtüleri değil, hayatının doğası olduğunu fark etmeye başlamıştı. Freud, Ödip kompleksinin etkisi hakkında daha az, "insanın, doğanın korkutan güçleri karşısındaki şaşkınlığı ve çaresizliği", "ölümün ıstıraplı bilmecesi", "hayatın tehlikeleri karşısındaki kaygılarımız" ve "kaderin büyük zorunlulukları karşısındaki çaresizlik" hakkında daha çok konuşmuştur.[10] Ve merkezî kaygı problemine geldiğinde, –ilk çalışmasında yaptığı gibi– artık çocuğun içgüdüsel dürtüler tarafından ezilmesinden bahsetmemiştir; bunun yerine, Freud'un formülasyonları varoluşsal hale gelmiştir. Kaygı, artık büyük ölçüde evrensel çaresizliğe, terk edilmeye, kadere bir tepki meselesi olarak görülüyordu:

> Bu nedenle, ölüm korkusunun, hadım edilme korkusunun bir benzeri olarak görüldüğünü ve egonun tepkide bulunduğu durumun, her tehlike karşısında karşı güvenliğe son veren –kaderin güçleri vasıtasıyla– koruyucu süperego tarafından terk edilme ya da bırakılma durumu olduğunu savunuyorum.[11]

Bu formülasyon büyük bir perspektif genişlemesine işaret eder. Buna bir ya da iki psikanalitik klinik çalışma daha eklersek, çocuğu gerçekten üzen şeye, hayatın ona nasıl fazla geldiğine, çok fazla düşünceden, algıdan ve çok fazla *hayattan* kaçınmak zorunda olmasına ilişkin büyük ölçüde doğru bir anlayış elde ederiz. Aynı zamanda, buna her endişeden uzak aktivitenin arkasında ve alt yüzeyinde gürleyen, oynarken çocuğun omuzlarmdan göz gezdiren ölümden kaçmak zorunda olması da dâhildir. Sonuç, insanî hayvanın, diğer hayvanların muaf olduğu iki büyük korkuyla karakterize edildiğini artık biliyor olmamızdır: Hayat korkusu ve ölüm korkusu.

---

10 Bkz. Freud, *The Future of an Illusion*, 1927 (New York: Anchor Books Edition, 1964), böl. 3-4.

11 Freud, *The Problem of Anxiety*, 1926 (New York: Norton, 1936), ss. 67 vdm.

Her şeyden önemlisi, insanoğlunun biliminde bu korkulara dikkat çeken, bütün düşünce sistemini bu korkulara dayandıran ve bu korkuların insana ilişkin bir anlayış için ne kadar merkezî olduklarını gösteren kişi Otto Rank'dı. Yaklaşık Rank'ın yazdığı aynı dönemde, M. Heidegger bu korkuları varoluş felsefesinin merkezine koymuştur. Heidegger, insanoğlunun esas kaygısının, dünyada var olma kaygısı kadar, dünyada var olma *hakkında* olduğunu öne sürmüştür. Yani, ölüm korkusu ve hayat korkusu yaşama ve birey olma korkusudur.[12] İnsan, dünyasının eziciliğine, gerçek tehlikelerine atılmaya isteksizdir; diğerlerinin bütün tüketici istekleri içinde kendini kaybetmekten, insanların, hayvanların ve makinelerin pençelerinin kontrolü altına girmekten korkar. Hayvanî bir organizma olarak insan, denetimi altında olduğu gezegenin özelliğinin, doğanın milyonlarca bireysel organizmanın her türde isteğini serbest bırakması nedeniyle demonik çılgınlık –cehennemvarî isteklere sahip gibi görünen depremler, meteorlar ve kasırgaları saymıyorum– olduğunu kabul eder. Her şey yayılmak için sürekli diğerlerini yer. İstekler masum olabilir, çünkü bunlar doğal olarak verilmiştir, fakat bu gezegenin sayısız yanlış anlayanlarına yakalanan her organizma bu masumiyetin potansiyel bir kurbanıdır –ve kendini kaybetmemek için hayattan geri çekilir. Hayat insanı emer, enerjilerini zayıflatır, tamamen örter, kendini kontrol etmesini azaltır, o kadar hızlı bir şekilde yeni deneyimler sunar ki, insan patlayacak hale gelir. Hayat, diğerlerinin arasından insanı seçer, tehlikeli yerde ortaya çıkartır, onu taşıması için büyük güç gerektiren yeni sorumluluklarla donatır, yeni ihtimallere, yeni şanslara maruz bırakır. Her şeyden önce, küçük bir hata, bir kaza, tesadüfî bir hastalık ve elbette ölüm, son emme, total batma ve yok olma vardır.

12 Ayrıca, Heidegger'in modern varoluş psikiyatrisindeki görüşlerinin devamı için şu esere bakınız: Médard Boss, *Meaning and Content of Sexual Perversions: A Daseinanalytic Approach to the Psychopathology of the Phenomenon of Love* (New York: Grune and Stratton, 1949), s. 46.

Psikanalizin bilimsel sadeleştirilmesi, bütün erken deneyimin, çocuğun kendi ortaya çıkışma ilişkin kaygısını, desteğini kaybetme, yalnız, çaresiz ve endişeli kalma korkusunu reddetme girişimi olduğu yolundaki anlayıştır. Çocuğun karakteri ve hayat tarzı, doğal güçsüzlüğünün bilgisini zihninden çıkarıp atmak için başkalarının gücünden, şeylerin desteğinden ve kültürünün fikirlerinden yararlanma yöntemidir. Yalnızca ölümden kaçma güçsüzlüğü değil, yalnız kalma güçsüzlüğü de sağlam şekilde kendi yeteneklerinde kökleşmiştir. Dünyanın dehşeti, kâinatın mucizesi, gerçekliğin ezen gücü karşısında, bırakın çocuğu, bir kaplan bile yeterli güvene ve sınırsız güce sahip değildir. Çocuğun dünyası aşkın bir gizemdir; doğal ve güvenli bir bağımlılık halinde ilişki kurduğu ebeveynler bile ilk mucizedirler. Onlar nasıl görünürler? Anne, çocuk annesinin güçlü aurasında yaşasa da ya da ona isyan etse de, bütün hayatı boyunca gözünün önünden gitmeyen ilk dehşetli mucizedir. Çocuk, kendine yeterliliğini boşa çıkaran Kwakiutl maskeler dünyasında yaşar. Güvenli şekilde karşı çıkabilmesinin tek yolu, onlar kadar tanrısal olduğunu bilmektir, fakat bunu asla tam olarak ve kesin şekilde bilemez. Kendini aynada dikkatle gözden geçiren insan yüzünün dehşetli gizeminin kesin bir cevabı yoktur; gene de, kişinin kendinden, kendi merkezinden gelebilecek bir cevap yoktur. İnsanın kendi yüzü kendi mucizevîliği içinde tanrısal olabilir, fakat insan onun ne anlama geldiğini bilecek tanrısal güçten, ortaya çıkışma sebep olacak tanrısal kuvvetten yoksundur.

O zaman, çocuk gerçekliğin ve hayatın tahakküm edici karakterine boyun eğerse, içgüdüsel olmayan dünyamızda ihtiyaç duyduğumuz sükûnetle hareket edemeyecektir. Bu nedenle, çocuğun yapmak zorunda olduğu ilk şeylerden biri, "coşkunluktan vazgeçmeyi", hayranlık duymadan hareket etmeyi, korkuyu ve titremeyi geride bırakmayı öğrenmektir. Çocuk dünyasını kabul ederse, o zaman kesin bir bilgisiz kendine güvenle hareket edebilir. "Kabul etmek" diyoruz, fakat hakikatin gizlenmesi, insanî durumun çaresizliğinin saklanması nedeniyle

kabul edilmemiş, tahrif edilmiş, gece kâbuslarında, gündüz fobilerinde ve nevrozlarda çocuğun gözüne çarpan bir çaresizliği kastediyoruz. Çocuk savunmalar inşa ederek bu çaresizlikten kaçar ve bu savunmalar onun kendine değer verme, anlamlılık ve güç duygusu hissetmesine izin verir. Bu savunmalar, çocuğun hayatını ve ölümünü *kontrol* ettiğini, gerçekten iradeli ve özgür bir birey olarak yaşadığını ve hareket ettiğini, eşsiz ve kendini şekillendiren bir kimliğe sahip olduğunu, Carlyle'nin hep bir "ölüm koridoru" dediği bu sera gezegeninde sarsıcı bir kazanın filizlendirdiği *biri* olmadığını hissetmesini mümkün kılar. İnsanın hayat tarzını hayatî bir yalan olarak adlandırıyoruz ve şimdi bunun hayatî olduğunu söylememizin nedenini anlayabiliriz: Yalan, insanın kendisi ve bütün durumu hakkındaki *gerekli* ve temel bir sahtekârlıktır. Bu ifşa, düşüncede Freudçu devrimin gerçekten ulaştığı şeydir ve hâlâ Freud'a yaslanmamızın da temel nedenidir. Gerçeklik hakkında aslında sahtekâr olduğumuzu, aslında kendi hayatlarımızı kontrol etmediğimizi kabul etmek istemeyiz. Yalnız kalamadığımızı, daima bizi aşan bir şeye, gömülü olduğumuz ve bizi destekleyen bir fikirler ve güçler sistemine bel bağladığımızı kabul etmek istemeyiz. Bu güç her zaman açık seçik değildir. Bu gücün açıkça bir tanrı ya da güçlü bir kişi olması gerekir, fakat bu, kişiyi destekleyen, kendinden ve kendi merkezine dayanmadığı gerçeğinden habersiz varlığını sürdürmesini sağlayan huzurlu bir ağ gibi tamamen ilgi çekici bir aktivitenin, bir tutkunun, bir oyuna, bir hayat tarzına kendini adamanın gücü de olabilir. Hepimiz güvenli ve huzur içinde yaşamak için kendini unutan, gerçekten kullandığımız enerjilerden, oluşturduğumuz yalanın niteliğinden habersiz şekilde tahammül etmeye zorlanırız. Kierkegaard, Scheler ve günümüzde Tillich gibi Augustine de bu konunun en önemli analistiydi. Onlar, insanoğlunun azametle yürüyebildiğini ve övünebildiğini, fakat gerçekten bir tanrı, bir dizi cinsel fetih, bir diktatör, bir bayrak, proletarya, para fetişi ve banka hesabı miktarı vasıtasıyla "olmak cesaretini" kazandığını kabul etmişlerdir.

Bir bireyin karakterini oluşturan bu savunmalar muazzam bir illüzyonu destekler ve bunu kavradığımızda, insanoğlunun bütün dürtüselliğini anlayabiliriz. İnsan, kendinden, kendinin bilgisinden, kendini eleştirmeden uzaklaşır. Kendi karakter yalanını, otomatik sükûnetini destekleyen şeylere sürüklenir. Ancak, mütehakkim bir şekilde onları çevrelemenin, kendini onlara karşı denemenin, meydan okuyarak onları kontrol etmenin bir yöntemi olarak kendini kaygılandıran şeylere de yaklaşır. Kierkegaard'ın bize öğrettiği gibi, kaygı aklımızı çeler, pek çok enerjik aktivitemizin dürtüsü haline gelir: Kendi gelişimimizle sahtekâr bir şekilde flört ederiz. Bu, hayatlarımızdaki uyuşmazlığın büyük bir kısmını açıklar. İhtiyaç duyduğumuz güvenliği elde etmek, kaygılarımızdan, yalnızlığımızdan ve çaresizliğimizden kurtulmak için sembiyotik ilişkilere gireriz; fakat bu ilişkiler de bizi sınırlar, oluşturduğumuz yalanı desteklediklerı için bizi daha fazla köleleştirirler. Bu nedenle, daha fazla özgür olmak için onlara yaslanırız. İroni, bu yaslanmayı eleştirmeden, deyim yerindeyse kendi zırhımızın sınırlarındaki bir mücadeleyle yapmamızdır; dolayısıyla dürtüselliğimizi, özgürlük mücadelemizin ikinci el niteliğini arttırırız. Kaygıyla flörtlerimizde bile, dürtülerimizin bilincinde değiliz. Gerilimi ararız, kendi sınırlarımızı zorlarız, fakat bunu, çaresizliğin kendisiyle değil, *çaresizliğe karşı örtümüzle* yaparız. Bunu hisse senedi, spor arabalar, atom füzeleri, üniversitedeki korporasyonda ya da rekabette başarılı olma vasıtasıyla yaparız. Bunu, kendi çekirdek ailemizle beraber bir diyalog hapishanesinde, onların isteklerine karşı çıkıp evlenerek ya da onaylamadıkları bir hayat tarzı seçerek yaparız. Bu yüzden, bütün dürtüselliğimiz karmaşık ve ikinci el niteliğe sahiptir. Hatta tutkularımızda, gerçek dünyayı temsil eden oyuncaklarla oynayan anaokulu çocuklarıyız. Bu oyuncaklar parçalansa da, hayatlarımıza ve akıl sağlığımıza mâl olsa da, fantezilerimizin oyun bahçesinin yerine, gerçek dünyada olduğumuz tesellisiyle aldanırız. Ölümümüzle hâlâ kendi mertçe şartlarımızda, objektif gerçeklikle mücadele bakımından karşılaşmadık. Yaşamak için ihtiyaç

duyduğumuz yalanın, bizi aslında blzim olmayan bir hayata mahkûm etmesi kader tayin edici ve ironiktir.

Modern psikanaliz çözene kadar, şairlerin ve dinî dâhilerin uzun süredir bildikleri bir şeyi anlayamadık: Karakter zırhı bizim için o kadar hayatîdir ki, bu zırhı düşürmek ölümü ve deliliği göze almak anlamına gelir. Bunu çözümlemek zor değildir. Eğer karakter çaresizliğe karşı nevrotik bir savunma ise ve savunmayı bir kenara atarsanız, insanların gerçekten korktukları, mücadele ettikleri ve sürüklendikleri tam çaresizliği, hakiki insanî durumun tam idrakini kabul edersiniz. Freud psikanalizin, nevrotik mutsuzluğu, hastayı hayatın müşterek mutsuzluğuyla karşı karşıya getirmek için tedavi ettiğini bir yerde ifade etmiştir. Nevroz, mutsuzluktan kaçınmanın karmaşık bir tekniğini tasvir etmenin başka bir ifadesidir, fakat gerçeklik mutsuzluktur. Eski zamanların bilgelerinin, gerçekliği insanın ölmesi ve yeniden doğması olarak görmekte ısrar etmelerinin sebebi budur. Ölüm ve yeniden doğma fikri, Yahudi-Hıristiyan ve modern varoluş düşüncesinde olduğu kadar Şamanist dönemlerde, Zen düşüncesinde, Stoacı düşüncede, Shakespeare'in *King Lear* [*Kral Lear*, çev.]'ında da mevcuttu. Ancak, bilimsel psikolojiye kadar ölüm ve yeniden doğmanın neye bağlı olduğunu anlayamadık. İnsanın karakteri, doğrudan onun insanlığının özüne inen nevrotik bir yapıydı. Frederick Perls şöyle der: "İnsanın ölüme ve yeniden doğuma tahammül etmesi kolay değildir." Ayrıca, bu durum, insan ölmek zorunda olduğu için kesinlikle kolay değildir.

Perls'ün nevrotik yapıyı, inşa edilmiş dört katlı kalın bir yapı olarak tasavvur etme tarzını tercih ediyorum. İlk iki kat gündelik katlardır, çocuğun hazır onay elde etme ifadelerini yüzeysel kullanımıyla, toplumda varlığını sürdürmek ve başkalarını sakinleştirmek, ona eşlik etmelerini sağlamak için öğrendiği taktiklerdir. Bu taktikler, süratli konuşma, boş konuşma, "klişe" ve taklit katlarıdır. Birçok insan, hayatları boyunca yüzeyin altına inmeden yaşar. Üçüncü kat, idrak eden ıstıraplı bir kattır: Boşluk ve kaybolma duygumuzu, karakter savunmalarımızı

inşa ederken zihnimizden çıkarıp atmaya çalıştığımız duyguları örten "kördüğüm"dür. Bu katın alt yüzeyinde dördüncü ve en şaşırtıcı kat vardır: "Ölüm" ya da ölüm korkusu katı; bu kat bizim hakiki ve temel hayvanî kaygılarımızın, kalbimizde taşıdığımız dehşetin katıdır. Perls, yalnızca bu dördüncü katı yıktığımızda "otantik benliğimiz" diye adlandırabileceğimiz bir kata ulaşacağımızı söyler: Taklit, gizlenme, korkuya karşı savunmalar olmaksızın gerçekten olduğumuz şey.[13]

Karakterimizi, sarsılan hayatımızı hakikat korkusundan koruyan nevrotik kalkanımızı meydana getiren kompleks savunma halkalarının bu taslağından hareketle, psikolojik yeniden doğuşun zor ve dayanılmaz derecede ıstıraplı, bir ya hep ya hiç süreci olduğu yolunda bir fikir elde edebiliriz. Ve bu psikolojik bakımdan sürekli olduğunda, ancak insanca ölçülerde başlar: En kötüsü ölüm değil, yeniden doğuşun kendisidir. İnsanın "yeniden doğması" ne anlama gelir? Bu ifade, insanî durumun korkutucu paradoksuyla *ilk kez karşı karşıya kalınması* anlamına gelir, çünkü insan bir tanrı olarak değil, bir insan ya da bir tanrı-solucan yahut dışkılayan bir tanrı olarak doğmak zorundadır. Yalnızca bu kez insanın hayatının bütün belirsizliğini gizleyen nevrotik kalkan yoktur. Dolayısıyla, Tolstoy, Péguy ve diğerlerinin hayatlarının doğruladığı gibi her otantik yeniden doğuşun cennetten gerçek bir çıkış olduğunu biliyoruz. Bu, kaya gibi, kendiliğinden güçlü, "dürtüsellikleri içinde güvenli" diyebileceğimiz insanları gerektirir ve bu onları titretir, ağlatır –Péguy'un Paris'in otobüs platformlarında yanaklarından süzülen sıcak gözyaşlarıyla dua ederken durduğu gibi.

Kaygının terapatik olarak üstesinden gelinemeyeceğini çok daha önce kabul eden kişi Rank'di ve demek istediği şey şuydu: Kaygı duymadan, insanın durumunun dehşetine karşı çıkması imkânsızdır. Andras Angyal terapi gören nevrotiğin tıpkı alkolikler anoniminin bir üyesine benzediğini söyleyerek, psikoterapik yeniden doğuş sorununun özüne ulaşmıştı: Nevro-

13 F. Perls, *Gestalt Therapy Verbatim* (Lafayette, Calif.: Real People Press, 1969), ss. 55-56.

tik tedavisini asla olduğu gibi kabul edemez ve bu tedavinin hakikiliğinin en iyi işareti, onun *tevazu* içinde yaşamasıdır.[14]

Tam İnsanlar ve Kısmî İnsanlar

Bu tartışma, yeteri kadar kapsamlı şekilde dile getirilmeyen bütün terapatik girişimin temel bir çelişkisine uzanıyor; bu kitabın sonunda bu çelişki hakkında konuşacağız, ancak burası onu dile getirmenin tam yeridir. Bu çelişki basitçe şudur: – Maslow'un diğer birçok kişiyle birlikte ileri sürdüğü gibi– eğer "tam insanlık" dünyaya ilk *uyumsuzluk* anlamına geliyorsa, "insanın tam insanlığa sahip olması" hakkında konuşmak ne anlama gelir? Eğer dört katlı nevrotik kalkandan, hayat hakkındaki karakterolojik yalanı örten zırhtan kurtulursanız, bu Pyrrhic [Pirus] zaferine "sahip olma" hakkında nasıl konuşabilirsiniz? Birey, sınırlayan ve aldatıcı bir şeye son verir, bu doğrudur, ancak daha korkunç bir şeyle yüz yüze gelir: Gerçek çaresizlik. Tam insanlık, tam korku ve titreme, en azından uykusuz bir gün anlamına gelir. Bir kişinin, bağımlılıklarından, başka birinin gücünün pelerini altındaki otomatik güvenliğinden uzakta dünyaya gelmesine neden olduğunuzda, yalnızlığının yüküne rağmen, ona hangi mutluluğu vaat edebilirsiniz? Bir kişinin güneşe bakmasına neden olduğunuzda, o güneş dünyada yer alan gündelik katliamı, saçma kazaları, hayatın mutlak kırılganlığını, en güçlü olduğunu düşündüğü şeylerin güçsüzlüğünü açığa vururken –psikoterapik bir bakış açısından o kişiye hangi rahatlığı verebilirsiniz? Luis Buñuel bastırılmış hayatın güvenli gündelik rutininin kontrpuanı olarak deli bir köpeği filmlerine katmaktan hoşlanıyor. Buñuel'in sembolizminin anlamı, insanların ne numarası yaptıklarını önemsemeksizin, mutlak yanılabilirlikten uzak tek tesadüfî ısırık olmalarıdır. Sanatçı, deliliğin nabız atışı olan uyuşmazlığı gizler, ancak onun farkındadır. Peki, sıradan bir insan tam

14 A. Angyal, *Neurosis and Treatment: A Holistic Theory* (New York: Wiley, 1965), s. 260.

absürtlüğün bilinciyle ne yapacaktır? Karakterini kendisi ile hayatın gerçekleri arasına yerleştirme amacıyla biçimlendirir; bu, uyuşmazlıkları göz ardı etmesini, kendini imkânsızlıklarla beslemesini, bilinçsizlik halinde büyümesini mümkün kılan özel *tour de force* [*zoru başarma*, çev.]'udur. Böylece, insan tuhaf bir şekilde insanlık zaferini gerçekleştirir: Dehşet hakkında kendinden memnun olma yeteneği. Sartre, insanı "beyhude bir tutku" diye adlandırmıştır, çünkü insan umutsuzca berbat edilmiş, hakiki durumu hakkında çok fazla kandırılmıştır. İnsan yalnızca bir hayvanın donanımıyla bir tanrı olmak ister ve dolayısıyla fantezilere dayanarak gelişir. Bu bölüm için kullandığımız epigrafta Ortega'nın çok iyi şekilde ortaya koyduğu gibi, insan fikirlerini varlığının savunması için, gerçekliği korkutup kaçırmak için kullanır. İnsanın varlığının savunması ciddi bir oyundur, –bunun insanlardaki etkisi nasıl hafifletilir ve insanlar nasıl mutlu kılınır?

Maslow, "kendini gerçekleştirme" ve bir kişinin dünyayı bütün hayranlığıyla ve ihtişamıyla görmeye başladığı, kendi özgür içsel genişlemesini ve varlığının mucizesini hissettiği "en yüksek deneyimler"in coşkunluğu hakkında çok ikna edici şekilde konuşur. Maslow bu durumu "idrak etme", dünyanın hakikatini, insanı ezici deneyimlere karşı koruyan nevrotik tahrifler ve illüzyonlar vasıtasıyla gizlenen bir hakikati algılama açıklığı olarak adlandırır. Bu fikir, açık ve doğrudur, hayatlarımızın tek boyutluluğunu, hapsedici güvenliğimizin mağarasını aşmak için "idrak etme" kapasitesinin gelişmesini tayin eder. Ancak, insana ait çoğu şey gibi bu da çok paradoksal bir zafer türüdür. Bu durum "idrak etmenin *tehlikeleri*" hakkında konuştuğunda, Maslow tarafından açıkça kabul edilmiştir.[15] Maslow çok açık fikirliydi ve idrak etmenin bir alt yüzeye sahip olmadığını hayal edecek kadar ciddiydi; ancak tehlikeli bir alt yüzeyin ne olduğuna –insanın dünyadaki bütün pozisyonunu zayıflatabileceğine– dikkat çekecek kadar

15 Maslow, *Toward a Psychology of Being*, ikinci baskı (Princeston: Insight Books, 1968), böl. 8.

ileri gitmedi. Dünyayı gerçekten olduğu gibi görmenin dayanılmaz ve dehşete düşürücü olduğu, son bir kez, aşırı vurgulanamaz. Bu, çocuğun kaçmak için karakterini yıllarca ıstıraplı bir şekilde inşa ettiği sonucunu öne sürer. Bu durum, *rutin, otomatik, güvenli, kendine güvenen aktiviteyi* imkânsız *hale getirir*. İnsanların dünyada kaygısız yaşamalarını imkânsız haline getirir. Bütün kozmos ve onun anlam probleminin karşısına çaresizce titreyen bir hayvan yerleştirir.

Burada bu karakter görüşünün sapkın varoluşçular tarafından öne sürülmüş bir görüş olmadığını, bunun yerine Freudçu ve post-Freudçu psikolojinin uzlaşmasını temsil ettiğini göstermek amacıyla kısa bir süre için konudan ayrılalım. Fark edilmeyen fakat çok derin bir değişme, erken çocuk gelişimine ilişkin anlayışımızı etkilemiştir. Bu değişme, kısaca Freudçu psikolojiden post-Freudçu psikolojiye ve şimdi tekrar ciddileşmiş bir Freudçuluğa yön değiştirmelerle kısaca özetlenebilecek bir değişmedir. Freud, çocuğu dünyasının muhalifi, dünyada açığa vurmak istediği saldırganlık ve cinsellik dürtülerine sahip biri olarak görüyordu. Ancak, çocuk bir çocuk olarak bunları çözemediği için hayal kırıklığına uğramak ve yedek tatminler geliştirmek zorunda kalıyordu. Çocuklukta engellenen bu dürtüler, dünyanın, yalnızca başına gelen ve kendinden mahrum edilen şeye öfke duyan bir hayvan tipi tarafından doldurulacağı yolundaki bir tür nefret ve anti-sosyallik tortusuna neden olur. O, ortalama bir hayvan, kendini derinlemesine aldatılmış hisseden, tıkanmış duygular ve arzular besleyen biri olacaktır. Yüzeyde yeterince mutlu, sorumlu, yaratıcı olabilir; ancak yüzeyin altındaki her şey patlama tehlikesi gösteren ve herhangi bir olayda her nasılsa kendini diğerleri ya da kendi üzerinde tecrübe eden bir değersizlik tortusuydu.

Freud'un doğuştan gelen içgüdüler teorisi, sosyal-psikolojik çevrelerde çok erken, psikanalizin kendi içinde çok geç yok edilmiştir ve yeni bir çocuk görüşü moda olmuştur. Bu görüş, çocuğu nötr, içgüdüsüz, aslında eğitilebilir olarak görme eğilimindeydi; bazı bilinmeyen kalıtsal yapı ve yaradılış

faktörlerinden başka, çocuk tamamen çevresi tarafından şekillendirilen bir yaratık olarak görülüyordu. Bu görüşe göre, ebeveynler, çocuğun bastırmalarından, geliştirdiği karakter savunmalarından ve olmaktan vazgeçtiği kişi türünden sorumlu görülüyorlardı. Çünkü çocuğa bir çevre sunuyorlar ve onu bu çevreyle şekillendiriyorlardı. Dahası, ebeveynler çocuğun doğal enerjik ve özgür genişlemesine karşı çıktıkları ve ondan kendi dünyalarına teslim olmasını istedikleri için karakterinin benzeri çarpıtmalarından da sorumlu olarak görülüyorlardı. Eğer çocuk içgüdülere sahip olmasaydı, en azından yeteri kadar özgür enerjisi ve beden hakkında doğal bir masumiyeti olacaktı. Çocuk sürekli aktivite ve eğlence arıyor, dünyasını tamamen değiştirmek ve onu mümkün olduğu kadar kendi çıkarı ve mutluluğu için şekillendirmek istiyordu. Kendini spontane şekilde ifade etmeye, bedensel süreçlerinde mümkün en fazla doyumu hissetmeye, diğerlerinden en fazla rahatı, heyecanı ve zevki elde etmeye çalışıyordu. Ancak bu tür sınırsız genişleme dünyada mümkün değildir, çocuk kendi iyiliği için denetlenmek zorundadır ve ebeveynler onun aktivitesinin denetleyicileriydi. Çocuğun kendine, bedenine ve dünyasına yönelttiği tutumların, eğitmenleri ve dolaysız çevresiyle yaşadığı hayat tarafından aşılandığı düşünülüyordu.

Bu, Freud'un içgüdücülüğüne tepki olan post-Freudçu karakter gelişimi görüşüdür. Aslında, bu görüş Aydınlanma, Rousseau ve Marx zamanından beri mevcut pre-Freudçu görüştür. Son yıllarda, bu görüşün en keskin ve dikkatli eleştirisi Norman O. Brown tarafından sunulmuştur.[16] Fromm ve neo-Freudçulara karşı kullandığı lakaplar bizi Eros'a geri götüren bir kitap için gerçekten keskindiler. Ancak Brown'un eleştirisinin esası, son on yıllarda birçok kişi tarafından gözden kaçırılan ciddi bir eleştiri olmasıydı. Çocuğun durumunun imkânsız bir durum olduğunu ve dünyaya karşı kendi savunmalarını şekillendirmek, dünyada varlığını sürdürmenin bir yolunu bulmak

16 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959).

zorunda olduğunu ileri sürer. Üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, çocuğun kendi varoluş ikilemleri ona ebeveynlerinden bağımsız olarak görev yüklüyordu: "Tavırları" yalnızca kendini ebeveynlerinin geçici isteklerine uydurma ihtiyacından değil, bütün çaresiz insanlık durumuna adapte olma ihtiyacından da kaynaklanıyordu.

Fikirler araştırmacısı, eğer Adler ve Rank'm önemini Freud'u incelediği mükemmellikle kavrasaydı, Brown'un zekâsının şekillendirdiği kitabın nasıl olacağını merak etme hakkına sahip olacaktı. İçgüdülerin Freudçu tuzağına ya da kaba çevrecilik tuzağına düşmeden, çocuğun çaresiz durumunu herkesten önce anlayan kişiler Adler ve Rank'dı. Rank ilk ve son kez insanı ele alan geleceğin bütün psikanalistleri ve araştırıcıları için şöyle demiştir:

> her insan eşit ölçüde bağımlıdır, yani, *biz* özgürlükten yoksun bir hapishane *yaratırız*...[17]

Rank Rousseau'nun, insanoğlunun özgür doğduğunu ve sonradan eğitim ve toplum vasıtasıyla zincire vurulduğunu ileri süren insan görüşünü eleştiriyordu. Rank, dünyanın eziciliği karşısındaki çocuğun, sınırsız algı ve deneyim ufuklarıyla tam genişleme halinde yaşayabilmek için gerekli tahammül ile otoriteyi kendi dışında bir araya getiremeyeceğini anlamıştı.

Psikanalitik düşüncenin gelişiminde eşsiz bir aşamaya ulaşmış bulunuyoruz. Modern psikanaliz Adler ve Rank'a ilişkin çalışmayı Freud'la eşit düzeyde tamamen kapsayarak, hatalar, aşırı formülasyonlar ve katı Freudçuluk dogması olmaksızın temelin bütünlüğünü ve ciddiliğini muhafaza edebilir. Gördüğümüz gibi, Brown'un kitabı kurucuların psikanalizi ile en yeni teorik ve klinik çalışma arasındaki bu çemberin, temel hiçbir şey kaybedilmeden, tamamen kapatıldığı yolunda bir açıklamayı temsil eder. Gerçekten en meşrulaştırılabilir şekilde ebeveynleri, yeterli bir insanı yaratmada başarısız

17 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 13.

olmakla suçlayan sendrom hakkında belirgin bir vurgu değişikliği, insan hayatının trajik boyutlarma ilişkin yeni bir bilinç söz konusudur. Hiç kimse bunu Harold Searles'ten daha iyi özetlememiştir ve ben onun tarihsel olarak çok önemli olduğunu düşündüğüm duyarlı ve otoriter kişisel ifadesinden uzun uzadıya alıntı yapmak istiyorum:

> Chesnut Lodge'de haftada iki kez bir saat süren vaka sunumları genellikle şizofren hastalarıyla ilgilidir... Yazar oraya gittiğinde, yaklaşık 12 yıl önce, –yazar da dâhil– terapistler bu vakaları sunarak hastanın çocukluk aile ilişkilerinin genellikle tamamen ya da yaklaşık olarak tamamen iç karartıcı resmini tasvir etme eğilimindeydiler; konuşmanın duygu atmosferi başka her şeyden çok ebeveynlerin suçuydu. Yıllar geçerken, yazar sunumların bu tür suçu daha az, hastalarm hayatlarının trajedisini daha çok aktardığını –hepimiz için hayatın trajedisiyle uyumlu olan trajediyi, hem konuşmacı hem de dinleyiciler için sunumun genellikle son derece ıstırap dolu bir deneyim olduğunu– keşfetmiştir. İnsan, kişisel sunumunun, hastanın hayatı hakkında genellikle önceden kabul edilen suç renkli resimden daha doğru, fakat daha derinden sarsan bir resim sunduğunu hissediyor.[18]

Searles'in atıfta bulunduğu hayatın trajedisi, tartışmakta olduğumuz şeylerden biridir: İnsanın sonluluğu, ölümün ve hayatın karşı konulamazlığıyla ilgili dehşeti. Şizofren bunları başka herkesten daha fazla hisseder, çünkü şizofren bir kişinin bu duyguları reddetmek için normal olarak kullandığı özgüven savunmalarını inşa edememiştir. Şizofrenin talihsizliği, ekstra kaygılara, ekstra suçluluğa, ekstra çaresizliğe hatta daha fazla güvenilmez ve engelleyici bir çevreye maruz kalmış olmasıdır. O kesinlikle bedeninde durmaz, dünyanın gerçek doğasına ilişkin bir ret ve meydan okuma gerçekleştireceği güvenli bir temele sahip değildir. Ebeveynler, onu bir organizma olarak büyük ölçüde beceriksiz hale getirirler. Farklı olduğu

18 Harold F. Searls, "Schizophrenia and the Inevitability of Death", *Psychiatric Quarterly*, 1961, 35:633-634.

için, kendini deneyim vasıtasıyla eleştirilmekten koruyacak, dünyada yaşamanın ekstra yaratıcı ve ekstra tehlikeli yollarını icat etmek zorundadır. Tekrar bir bireyin karakterinin çaresizliğe karşı bir savunma, dünyanın *gerçek* doğası nedeniyle delilikten bir kaçma girişimi olduğu yolundaki bakış açısını kabul ediyoruz. Searles, şizofreniye, kesinlikle dehşete son verme yetersizliğinin sonucu, dehşetle yaşamanın tehlikeli bir tarzı olarak bakar. Açıkçası, bu sendrom hakkında söylenmesi gereken daha ikna edici bir şey kabul etmiyorum. Bu sendrom, insanlaştırmadaki bir başarısızlıktır, insanın bu gezegendeki gerçek durumunu *özgüvenli bir şekilde reddetme* başarısızlığı anlamına gelir. Şizofreni, karakter teorisi ve burada açıklanmakta olan gerçeklik için sınırlayıcı test örneğidir: Gerçekliğin hakiki doğasının insana görünmesine izin veren güvenilebilir karakter savunmalarını inşa etme başarısızlığı. Bu bilimsel olarak sabittir. İnsanî bütünlüğün şizofrenik ucundaki insanların yaratıcılığı, hayatın gerçek doğasının standartlaşmış kültürel retlerini kabul etme yetersizliğinden kaynaklanan bir yaratıcılıktır. Ve neredeyse bu tür "ekstra insan" yaratıcılığının bedeli, insanların uzun zamandır bildiği gibi, deliliğin eşiğinde yaşamaktır. Şizofren, ekstra insan anlamında son derece yaratıcıdır, çünkü hayvandan daha ileridedir. Daha aşağı organizmaların güvenli içgüdüsel programlamasından yoksundur; ayrıca, ortalama insanların güvenli kültürel programlamasından da yoksundur. Kuşkusuz, şizofren, ortalama insanlara "çılgın" gibi görünür: Çünkü o hiçbir şeyin dünyasındadır.[19]

Sonuç

Neredeyse üç yüzyıldır ayrı olan iki önemli şiirsel yazı ile görüşü yan yana koyarak bu uzun soluklu karakter fonksiyonu tartışmamızı artık kapatalım. İlk başta Thomas Traherne'nin, çocuğun otomatik tepkileri şekillendirilmeden önce dünyanın

19 Şizofrenin başarısızlığı probleminin daha ayrıntılı bir özeti için onuncu bölüme bakınız.

çocuğa nasıl göründüğüyle ilgili güzel bir tasviri var. Traherne çocuğun ilk algılarını tasvir ediyor:

> Her şey ilk başta yeni ve tuhaf, tarif edilemeyecek kadar eşsiz, hoş ve güzel görünüyordu... Ne mısırın, ne de yükselen ve ölümsüz buğdayın ekilmesi ve hasat edilmesi gerekiyordu. Ezelden ebediyete kadar var olduğunu sanıyordum. Caddenin tozları ve taşları altın kadar değerliydi; kapılar başlangıçta dünyanın sonuydu. Beni coşturan ve büyüleyen kapılardan birinin yanındaki yeşil ağaçlardan birini ilk gördüğümde, sevimlilikleri ve güzellikleri yüreğimi hoplattı ve neredeyse sevinçten çılgına döndürdü, o kadar tuhaf ve mükemmel şeylerdi ki. İnsanlar! Yaşlı görünen ne kadar saygıdeğer ve muhterem yaratıklar! Ölümsüz melekler! Ve genç insanlar parlayan ve ışıldayan melekler ve genç kızlar hayat ve güzelliğin tuhaf ve meleksi unsurları! Caddede yuvarlanan ve oynayan erkekler ve kızlar, mücevherler taşıyorlardı. Onların doğduklarını ve ölmeleri gerektiğini bilmiyordum... Bu şehir Cennet Bahçesi'nde duruyor gibi görünüyordu...

Buna bastırma öncesi cenneti diyebiliriz. Ancak Traherne, çocuğun Cennet Bahçesi'nden düşüşünü; gerçekliğin saf niteliğine ilişkin kültürel algıların ve retlerin gelişimini tasvir etmeye devam ediyor; Chesnut Lodge'nin ilk günlerinde tıpkı modern bir psikanalistin söylediği gibi, çocuk bu düşüşten ebeveynleri sorumlu tutar, bütün davasını onlara karşı hale getirir:

> Düşüncelere karşı en mevcut ve en çok etkili şeyler düşüncelerdir. Ruhum yalnızca önemli şeylere müsait ve hazırdır; fakat elmalara karşı elmalarda olduğu gibi, ruhlara karşı ruhlarda da, çürük bir ruh diğerini çürütür. Konuşmaya başladığımda ve ilerlediğimde, hiçbir şey beni etkilemeye başlamıyor, ancak düşünceleri etkiliyor. Başka bir şekilde hiçbir şey beni etkilemiyor... Konuşulmayan hiçbir şey yok. Bu nedenle, oyun arkadaşlarımın arasmda bir davula, güzel bir paltoya, bir peniye, yaldızlı bir kitaba değer veriyorum... Tanrılar, güneş ve yıldızlara gelince, yok oldular ve artık benim için boş duvarlardan farklı değildiler. Çünkü zahmetli şekilde ve ikinci sırada öğre-

> nilen insanoğlunun icadının tuhaf zenginlikleri, doğanın zenginliklerinin üstesinden geldi.[20]

Çocuğun doğal algılamadan kültürel dünyanın yapaylıklarına düşüşünün bu fevkalade tasvirinde yokluğu hissedilen şey nedir? İnsanın kişiliği hakkında önemli post-Freudçu birleşme diye zikrettiğimiz şeyden başka bir şey değildir: Traherne'nin bu süreçteki kendi suç ortaklığı, büyümek, kaygısız yaşamak, kendini güneşe, yıldızlara ve Tanrılara *karşı* korumak için eski davranışına dönme *ihtiyacı*dır. Traherne diğer saf tepkilerini, mesela, oyun arkadaşlarının ellerini kestikleri ya da burunlarını ve ağızlarını kırdıkları ve ona içine dehşet salan tuhaf, sıcak kırmızı damlalar sıçrattıklarındaki keskin çığlıklarını kaydetmiyor. Onların ölmeleri gerektiğini bilmediğini, ölümsüz gibi göründüklerini söylüyor –fakat ebeveynleri ölümü dünyaya dahil ettiler mi? Bu onun ruhunu aşındıran derine uzanan çürümedir ve ruhu ebeveynler nedeniyle değil, dünya nedeniyle, "doğanın zenginlikleri" nedeniyle aşınmıştır. Bazı kompleks şekillerde ölüm kendini, onun algılarının bir sembolü olarak çevreler, ruhunu ürpertir ve hayatın *gerçeklerini* artık düşünmemek için Traherne cennetini yeniden şekillendirmek, hatta hepimizin yaptığı gibi hafızasında saklamak zorundadır. Hakikaten, dünya, onun tasvir ettiği mistik bir güzellik mekanıydı ve Carlyle'nin sonradan kabul ettiği "mistik bir tapınak"tı; ancak aynı zamanda, Traherne'nin kendi çocukluk hafızasında reddetmeyi seçtiği "bir ölüm koridoru"ydu.

İnsanî durumun totalitesi, insan için tekrar yaşanması çok zor bir şeydir. İnsan, dünyasının güvenli olmasını, kaderinden başkalarını sorumlu tutmak ister. Traherne ile bir şairin insanî durumun tam bütünlüğüne ilişkin bilincini karşılaştıralım. Marcia Lee Anderson bize etkileyici zekâsıyla, nasıl bir ölüm koridorunda yaşamak zorunda olduğumuzu ve kendimizi korumak için ne yapmamız gerektiğini anlatıyor:

---

20 Traherne, *Centruies*, C. 1672 (London, Faith Press Edition, 1963), ss. 109-115.

Keyfe göre hastalıkları çoğaltıyoruz,
Kötü bir eksiklik, utandırıcı bir kuşku icat et,
Özgürlüğün tadını çıkar, geceyle besle,
Ruhsal gürültü yap –ve hiç silinmeyecek.
Niçin belirsiz sorunları ortaya çıkarmalıyız?
Kim güneşe korku duymadan bakabilir?
Bu bizim tefekkürlere karşı barınağımızdır,
Bizim tek kesin ve açık sığınağımızdır.
Karanlığın altından yavaş yavaş kim ilerleyecek
Güneşli havada savunmasız kalmak için?
Dolaylılığın dehşeti yok
Çaresizliğin en parlak dehşeti gibi
En derin ihtiyacımızın ne kadar basit olduğunu bilmek,
Ne kadar acı ve ne kadar dayanılmaz beslenmek.[21]

İnsanî durumun ironisi, en derin ihtiyacın ölüm ve yok olma kaygısından kurtulmak olmasıdır; ancak bu kaygıyı uyandıran hayatın kendisidir ve dolayısıyla tamamen canlı olmaktan ürkmek zorundayız. Marcia Lee Anderson, yalnızca Traherne'den değil, Maslow, hümanist psikanaliz ve hatta Freudçu Norman O. Brown'un kendisinden de ilham alıyor. Bu dünyada tamamen bastırılmamış olmak, tamamen bedensel ve fizik genişleme halinde yaşamak ne anlama gelir? Bu yalnızca, deliliğe yeniden doğmak anlamına gelir. Brown, Ferenczi'nin "Karakter özellikleri gizli psikozlardır." görüşünü kararlı şekilde izlediğini vurgulayarak bizi, kendi Freud yorumunun tam radikalliğine karşı uyarır.[22] Bu sarsıcı bir bilimsel hakikattir ve Brown'a katılıyoruz. İnsanlar için Freud'un çağında böyle bir hakikat üzerinde hemfikir olmak zor görünse bile, bu bir gün gerçekleşecektir.

Ancak, bu hakikatin ardındaki ürperten gerçeklik daha da altüst edicidir ve ona tahammül ettiğimiz ya da tahammül edebileceğimiz izlenimini uyandırmıyor: Karakter özellikleri *olmazsa*, tam ve kesin psikozun mevcut olmak zorunda olduğunu

21 Marcia Lee Anderson, "Diagnosis", aktaran Searles, "Schizophrenia", s. 639.
22 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), s. 291.

kastediyorum. Bu kitabın sonunda Brown'un karakter savunmalarına sahip olmayan yeni insanlar hakkındaki argümanının, insanoğlunun bir "ikinci masumiyet"e doğuşuna ilişkin umudunun temel çelişkilerini özetlemek istiyorum. Şu andan itibaren Marcia Lee Anderson'un tam bilimsel formülünü yürürlüğe koymak yeterlidir: "Belirsiz sorunların [yani, karakter savunmalarının tümünün –bastırmanın, inkârın, gerçekliğin yanlış– idrakinin] ortaya çıkarılması, kim güneşe korku duymadan bakabilir?"

BEŞİNCİ BÖLÜM

Psikanalist Kierkegaard

Sivrisinekten insan şeklinde ortaya çıkmanın gizlerine kadar şeylerin bütün düzeni içimi şiddetli bir acıyla doldurur; her şey bana ve özellikle benim kendi şahsıma tamamen anlaşılmaz gelir. Mükemmellik benim ıstırabımdır. Hiç kimsenin bundan haberi yoktur, Cennetteki Tanrı hariç, ve O bize yardım edemez.

SÖREN KIERKEGAARD[1]

Bugün, gülünç olma endişesi duymaksızın –ya da en azından bizimle alay edebilecek olanların bilgisizliklerinin verdiği güvenle– Kierkegaard'ı psikanalist olarak adlandırabiliriz. Son on yıllarda Kierkegaard hakkında yeni bir keşif, onu günümüz insanlarının bilgi yapısıyla ilişkilendirdiği için çok önemli olan bir keşif söz konusudur. Eskiden bilim ile inanç arasında kesin bir ayrım olduğunu ve psikiyatri ile dinin birbirine çok uzak olduğunu düşünürdük. Fakat şimdi gerçeklik hakkındaki psikiyatrik ve dinî perspektiflerin birbirleriyle çok yakından ilişkili olduğunu anlıyoruz. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, evvela bu iki perspektif ta-

1 Kierkegaard, *Journal*, 12 Mayıs 1839.

rihsel olarak birbirinin sonucudur. Hatta şu an için daha da önemlisi, bu perspektifler birbirlerini güçlendirirler. Psikiyatrik tecrübe ile dinî tecrübe, ne sübjektif olarak bireyin bakış açısında ne de objektif olarak karakter gelişimi teorisinde birbirinden ayrılamaz.

Dinî kategoriler ile psikiyatrik kategorilerin bu kaynaşması, hiçbir yerde Kierkegaard'ın eserinde olduğundan daha belirgin değildir. Kierkegaard bize, insanoğlunun zihni tarafından biçimlendirilmiş insanî duruma ilişkin en iyi empirik analizlerden bazılarını sunmuştur. Fakat tanrıbilimci Kierkegaard'ın eserinin bilimsel önemini, bilimsel ateist Freud'un dönemine kadar görememiş olmamız ironiktir. Ancak daha sonra Kierkegaard'ın çalışmasını destekleyecek klinik delillere sahip olduk. Ünlü psikolog Mowrer yirmi yıl önce bunu mükemmel şekilde özetlemiştir: "Freud, Kierkegaard'ın tam olarak anlaşılamayan ve değerlendirilemeyen ilk çalışmasından önce yaşamak ve yazmak zorunda kalmıştır."[2] Kierkegaard'ın modern klinik psikolojinin verilerini nasıl önceden açığa çıkardığını gösteren birkaç uygun teşebbüs vardır. Paul Tillich gibi tanrıbilimcilerin yanında, Avrupalı varoluşçuların hemen hemen hepsinin de bu konuda söyleyecek bir şeyleri vardır.[3] Bu çalışmanın amacı, psikiyatri ile dini bir çerçeve içine almaktır; bu, Kierkegaard'ın tam olarak öne sürdüğü şeyi, insanî durumun en iyi varoluşsal analizinin bizi doğrudan Tanrı ve inanç sorunlarına sürükleyeceğini gösterir.

Kierkegaard'ın soluk kesecek kadar derin ve genellikle anlaşılması zor insanî durum analizini tekrarlamaya ve deşifre etmeye çalışmayacağım. Bunun yerine yapmak istediğim şey, Kierkegaard'ın kastettiği şeyi okuyucunun özet olarak anlayabilmesi için onun psikolojik çalışmalarındaki temel argümanın bir özetini mümkün olduğu kadar anlamlı ve ilgi çekici

2 O. H. Mowrer, *Learning Theory and Personality Dynamics* (New York: Ronald Press, 1950), s. 541.

3 Özellikle Rollo May, *The Meaning of Anxiety* (New York: Ronald Press, 1950); Libuse Lukas Miller, *In Search of the Self: The Individual in the Thought of Kierkegaard* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962) adlı eserleri karşılaştırınız.

biçimde sunmaya çalışmaktır. Kierkegaard'ın zekâsından büyülenmiş olduğum için, çok fazla karışıklık yaratmadan bunu yapabilirsem, okuyucu sonuçtan çok fazla etkilenecektir. Kierkegaard'ın insan anlayışının yapısı, *nerdeyse tam olarak bu kitabın ilk dört bölümünde çizdiğimiz insanın modern klinik resminin bir özetidir.* Okuyucu daha sonra (Kierkegaard'ı nefes kesici ayrıntılarıyla sunmasam bile) bu iki resmin temel noktalarda nasıl aynı olduklarına karar verebilir, bugün Freud'un psikolojideki ünüyle Kierkegaard'ın ününü karşılaştırmamızın, ben ve başkalarının Freud'u olduğu gibi, Kierkegaard'ı da insanî durumun önemli bir araştırıcısı olarak adlandırmaya hazır oluşumuzun nedeni budur. Gerçek şu ki; dehanın sonsuz gizemliliğini açığa vuran eser 1840'larda yazılmış olsa da, Kierkegaard gerçekten post-Freudçuydu.

Psikoloji ve Dinin Başlangıcı Olarak Varoluş Paradoksu

Kierkegaard'ın insan görüşünün hareket noktası, Günah miti, Havva ile Adem'in Cennet Bahçesi'nden kovulmasıdır. Gördüğümüz gibi, temel psikoloji anlayışı her zaman için bu miti kapsar: İnsan zıtlıkların, bilincin ve maddî bedenin bir birliğidir. İnsan aşağı hayvanların bencil içgüdüsel davranışından ortaya çıkmıştır ve durumuna itibar kazandırmaya başlamıştır. İnsanın kişiliğine ve evrendeki yarı tanrısallığına, yüzünün, isminin güzelliği ve eşsizliğine ilişkin bir bilinç verilmiştir. Aynı zamanda, ona dünyanın, kendi ölüm ve çürümesinin dehşetinin bilinci de verilmiştir. Bu paradoks, tarihin ve toplumun bütün dönemlerinde insanoğlu hakkındaki gerçekten değişmez bir problemdir; Fromm'un söylediği gibi, bu paradoks insanın gerçek "özü"dür. Gördüğümüz gibi, en önemli modern psikologlar bu paradoksu anlayışlarının köşe taşı yapmışlardır. Fakat Kierkegaard onları çok daha önceden uyarmıştır: "Bu psikoloji daha ileri gidemez ve dahası,

insanın hayatını her inceleme uğraşında bu özelliğini tekrar ve tekrar doğrular."[4]

Doğadaki rahat bilgisizlikten ortaya çıkıp kendinin bilincinde olmanın içine düşüşün insanoğlu için büyük bir cezası vardır: Bu durum insana *ürperti* ya da kaygı verir. İnsan hayvandaki ürpertiyi anlayamaz, Kierkegaard "yaradılış itibariyle hayvan tin tarafından kesinlikle sınırlanamaz." der.[5] Burada tin, "benlik" ya da sembolik içsel kimlik olarak okunur. Hayvan hiçbirine sahip değildir. Kierkegaard şöyle der: Hayvan bilgisizdir, bu yüzden masumdur; fakat insanoğlu "Ruhsal ve maddî bir sentezdir." ve dolayısıyla kaygı duyar.[6] Tekrar "ruhsal"ı "bilinçli" olarak okumalıyız.

> Eğer insan bir hayvan ya da melek olsaydı, ürperti içinde olmazdı. [yani, insan tamamen bilinçsiz ya da bütünüyle bir hayvan olsaydı.] İnsan bir sentez olduğu için ürperti içindedir... ürpertiyi insanın kendisi üretir.[7]

İnsanoğlunun kaygısı, açıkça bir melek ya da hayvan olma belirsizliğini yenme konusundaki bütün yetersizliğinin bir sonucudur. İnsanoğlu ölümüne ilgisiz kalarak yaşayamaz, ne bu kaderi kesin olarak denetleyebilir ne de insanî durumun dışında kalarak onu mağlup edebilir:

> Benlik kendini yok edemez [yani, bilinç yok olamaz]... Ne de ilgisiz bir hayata gömülebilir [yani, tamamen bir hayvan olmak] ... İnsan ürpertiden kaçamaz.[8]

Fakat korkunun gerçek odağı belirsizliğin kendisi değildir, bu insana verilen *cezanın* bir sonucudur: Tanrı, bilgi ağacının meyvesini yiyen Adem'e "Sen şüphesiz öleceksin." der. Başka bir söyleyişle, bilincin son dehşeti, insanın kendi ölümünün bilgisidir, hayvan âleminde tek başına olan insanoğlu hakkın-

4 Kierkegaard, *The Consept of Dread*, 1844 (Princeton: University Press edition, 1957, tercüme: Walter Lowrie), s. 41.
5 *A.g.e.*, s. 38.
6 *A.g.e.*, s. 39.
7 *A.g.e.*, s. 139.
8 *A.g.e.*, s. 40.

daki bu tuhaf hükümdür. Cennet Bahçesi mitinin ve modern psikolojinin yeniden keşfinin anlamı budur: Ölümün insanoğlunun tuhaf ve en büyük kaygısı olması.[9]

Kierkegaard'ın Karakterolojisi

Kierkegaard'ın insan karakterine ilişkin bütün anlayışı, karakterin "her insanda bulunan dehşet, cehennem azabı ve yok olma" algısından kaçınmak için inşa edilmiş bir yapı olmasıdır.[10] Kierkegaard, psikolojiyi çağdaş bir psikanalist gibi kavramıştır: Psikanalizin görevi, bir kişinin kaygıdan kaçınmak için kullandığı stratejileri keşfetmektir. İnsan dünyada kendi kendine ve risk almadan yaşamak için hangi yöntemi kullanır ve bu yöntem onun gerçek gelişimini, seçme ve hareket etme özgürlüğünü nasıl sakatlar? Ya da hemen hemen Kierkegaard'ın deyimiyle, bir birey kendisi hakkında yarattığı karakterolojik yalan tarafından nasıl köleleştirilir?

Kierkegaard, bu yöntemleri bugün bize olağanüstü görünen bir zekâ parıltısıyla ve psikanalitik karakter savunmaları teorisinin büyük bir kısmını özetleyen bir vokabülerle tasvir etmiştir. Bugün biz bastırma ve inkâr gibi savunma mekanizmalarından bahsederken, Kierkegaard aynı şeyleri farklı terimlerle ifade etmiştir ve birçok insanın kendi durumu hakkında yarı karanlık bir şekilde yaşadığına[11] ve kendi gerçeklik algılarını engelleyen bir kapanmışlık durumunda olduğuna atıfta bulunmuştur.[12] Kierkegaard, zorlayıcı karakteri, kaygı-

---

9 Modern Hıristiyan düşüncesinde insanoğlunun dualitesi ve belirsizliği fikrinin en parlak kullanımlarından ve analizlerinden ikisi için, Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, cilt.1 (New York: Scribner's Sons, 1941) ile Paul Tillich, *Systematic Theology*, cilt.3 (Chicago: University of Chicago Press, 1963), böl. 1 adlı eserlere bakınız. Bu incelemeler, *eğer* temellerine inilirse, Kierkegaard'ın çalışmasının doğruluğunu, insanî durumun psikolojik ve dinî analizlerinin birbirinden ayrılamaz olduğunu doğrular.

10 *A.g.e.*, s. 140.

11 Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, 1849 (Anchor edition, 1954, Walter Lowrie tarafından tercüme edilen *Fear and Trembling* ile birleştirilmiştir), s. 181.

12 Kierkegaard, *Dread*, ss. 110 vdm.

ya karşı ekstra katı savunmalar inşa etmek zorunda kalan bireyin katılığını, ağır kişilik zırhını kabul etmiştir ve bu kişiyi şu ifadelerle tasvir etmiştir:

> En katı Ortodoksluğun bir taraftarı hepsini bilir, kutsalın huzurunda eğilir, onun için hakikat bir seremoniler bütünüdür, Tanrının tahtı önünde hazır bulunduğundan, ne kadar zaman boyun eğmek zorunda olduğundan bahseder, her şeyi, tıpkı ABC harfleriyle bir matematik önermesini kanıtlayabilen fakat ABC, DEF ile değiştirildiğinde önermeyi kanıtlayamayan bir öğrencinin bildiği gibi bilir. Bu yüzden, o, her ne zaman aynı düzen içinde düzensiz bir şeyi sezse ürpertiye kapılır.[13]

Kierkegaard'ın "kapanmışlık" kavramıyla, bizim bugün bastırma olarak atıfta bulunduğumuz şeyi kastettiğinden hiç kuşku yoktur; kapalı kişilik, çocukluğunda kendini çevresinden soyutlayan, kendi yeteneklerini eylemle test etmeyen, kendini ve hayatını rahat şekilde keşfetmekte özgür olmayan insandır. Eğer çocuğun davranışı ebeveyni tarafından çok fazla sınırlanıyorsa ve ebeveynin kaygıları çocuğa çok fazla sirayet ediyorsa, çocuk daha az tekelleştirici bir şekilde savunma mekanizmalarını geliştirebilir, karakter olarak biraz akışkan ve açık kalabilir. Çocuk, gerçekliği yetkili bir otorite ve öngörü temelinden çok, kendi eylem ve tecrübesi bakımından denemeye hazırdır. Kierkegaard "kibirli" kapanmışlık ile "hatalı" kapanmışlık arasında bir ayrım yaparak bu farklılığı yorumlamıştır. Çocukları doğru karakter yönlendirme tarzıyla yetiştirmek için Rousseau-varî bir tayin edici sunmaya devam etmiştir:

> Bir çocuğun kibirli kapanmışlık anlayışıyla yetiştirilmesinin (kayıtsızlık) ve hatalı kapanmışlık türünden korunmasının sonsuz önemi vardır. Bir çocuğun tek başına yürümesine izin vermek gerektiği anın gelip çatmasını görünüşte algılamak kolaydır; ... sürekli mevcut olmak ve sürekli mevcut olmamak, çocuğun kendini geliştirmesine izin vermek, bununla birlikte, önünde sürekli açık bir haritaya sahip olma-

13 *A.g.e.*, s. 124.

> sını sağlamak sanattır. Bu sanat, çocuğu en yakın sınırlarda ve mümkün en büyük ölçekte kendi haline bırakmak, bu görünüşteki bırakılmada çocuğun gözetlenmediğini hissetmesini sağlamak, fakat aynı zamanda her şeyin farkında olmaktır... Ve çocuğunu eğiten ya da ona sorumluluk duygusu kazandırmak için her şeyi yapan baba, yine de çocuğun kapanmasını engelleyemez, ama ona büyük bir sorumluluk kazandırır.[14]

Rousseau ve Dewey gibi, Kierkegaard da ebeveynin, çocuğun kendi dünya keşfini yapmasına ve kendi deneysel yeteneklerini geliştirmesine izin vermesini tavsiye eder. Kierkegaard, çocuğun tehlikelerden korunması gerektiğini ve ebeveynin tedbirliliğinin hayatî öneme sahip olduğunu kabul eder, fakat ebeveynden kendi kaygılarını belli etmemesini ve gerekli olmadıkça çocuğun davranışına son vermemesini ister. Bugün, tek başına böyle bir terbiyenin çocuğa hayat karşısında bir kendine güven duygusu kazandıracağını, eğer çocuk aşırı derecede engellenirse kendine güven duygusu kazanamayacağını biliyoruz: bu, çocuğa bir "içsel tahammül" sağlar. Ayrıca, çocuğun bir "kibirli" kapanmışlık ya da kayıtsızlık geliştirmesine izin veren şey kesinlikle bu içsel tahammüldür. Yani, deneyime çok daha kolaylıkla açılabilen bir kişilik vasıtasıyla dünyanın ego kontrollü ve kendine güvenen bir değerlendirmesidir. Diğer yandan, "hatalı" kapanmışlık, kendi kontrolleri nedeniyle sıkılmış ve zayıflatılmış bir organizmanın, hayatı cesaretle karşılamak için çok fazla çabalamasının, çok fazla kaygılanmasının ve çok fazla blokajın sonucudur. Dolayısıyla bu, *kapalı* bir kişiliğin daha fazla otomatik bastırması anlamına gelir. Bu yüzden, Kierkegaard'a göre, "iyilik" yeni imkânlara ve tercihlere açık olma, kaygıyla yüzleşme yeteneğidir. İnsanı daha geniş algılamalar ve tecrübelerden uzaklaştıran kapalı kişilik kötülüktür; kapalı kişilik, kendini açığa vurmayı engeller, birey ile bireyin dünyadaki durumu arasma bir perde

14 *A.g.e.*, ss. 112-113.

çeker.[15] İdeal olarak birey ile bireyin dünyadaki durumu saydam olmalıdır, fakat bu kapalı bireyde bulanıktır.

Bizim "karakter yalanı" dediğimiz şeyin kesinlikle kapanmışlık olduğunu anlamak kolaydır, Kierkegaard aynı şeyden söz eder:

> Kapanmışlığın bir yalan anlamına geldiğini anlamak kolaydır, ya da tercihe göre aldatma da diyebilirsiniz. Ancak aldatma kesin olarak bağımlılıktır... özgürlüğün esnekliği kapalı kayıtsızlığın hizmetinde tüketilir... Kapalı kayıtsızlık egonun kişilik olarak tasarrufunun geçersiz kılınmasının sonucudur.[16]

Bu, bütün kişilik üzerindeki bastırmanın bedellerinin çağdaş psikanalitik tasviridir. Kierkegaard'ın, bastırma nedeniyle bireyin kendi içinde nasıl parçalandığını, gerçek hakikat algısının nasıl bastırmayı yarıp geçmeye hazır bir şekilde yüzeyin altında varlığını sürdürdüğünü, bastırmanın kişiliğe sözde nasıl zarar vermeden bir bütün olarak devamlılık içinde onu işlevsel bıraktığını –fakat sürekliliğin nasıl parçalanmış, kişiliğin gerçekten bastırmayla ifade edilen süreksizliğe karşı çaresiz olduğunu– detaylı bir biçimde anlatan derin analizine girmiyorum.[17] Modern, klinik bakımdan eğitimli bir zihin için, böyle bir analiz gerçekten olağanüstü olmalı.

Kierkegaard, karakter yalanının çocuğun dünyaya, ebeveynlerine ve kendi varoluş ikilemine uyum sağlaması ihtiyacından dolayı inşa edildiğini öne sürmüştür. Karakter yalanı, çocuğun özgür ve açık biçimde kendini öğrenme fırsatına sahip olmasından önce geliştirilir ve dolayısıyla karakter savunmaları kendiliğinden ve bilinçsizdir. Problem, çocuğun bu karakter savunmalarına bağımlı olması, kendi karakter zırhıyla tamamen gizlenmeye başlaması, kendi hapishanesinin ötesini, kendini, kullandığı savunma mekanizmalarını, bağımlılığına

15 *A.g.e.*
16 *A.g.e.*, ss. 114-115.
17 *A.g.e.*, ss. 115-116.

neden olan şeyleri özgürce görememesidir.[18] Çocuğun umabileceği en iyi şey, kapanmışlığının "hatalı" ya da güçlü türde olmamasıdır. Fakat Kierkegaard'ın da kabul ettiği gibi bu, büyük ölçüde ebeveynlere, çevre şartlarına bağlıdır. Çok sayıda insan, "büyük bir sorumluluk yüklenen" anne babaya sahiptir ve dolayısıyla kendilerini fırsatlardan uzakta tutmaya zorlanırlar.

Kierkegaard, imkânı reddetme tarzları ya da karakter yalanlarına ilişkin bazı portre tanımları sunmuştur. O, kendi eşsizliklerini geliştirmekten kaçınan bizim bugün "inotantik" dediğimiz insanları tasvir etmeye kararlıdır; bu insanlar, çocukken şartlandıkları otomatik ve risksiz hayat tarzlarını izlerler. Onlar "inotantiktir", çünkü kendilerine ait değildirler, kendi özerklikleri yoktur, hareket noktaları kendileri değildir, gerçekliği olduğu gibi görmezler; onlar toplumlarında oynanan kurgusal oyunlara tamamen gömülü, sosyal şartlanmalarını aşamayan tek boyutlu insanlardır. Batı'daki kurumsal insanlar, Doğu'daki bürokratlar, geleneğe hapsolmuş kabile insanlarıdır –her yerde kendisi hakkında düşünmenin ne anlama geldiğini anlamayan ve anladıklarında ise bu tür cüret ve ifşa fikrinden ürkecek insanlardır. Kierkegaard *dolaysız insanı* tasvir eder:

> dolaysız insan ... benliği ya da kendisi, geçici ve dünyevinin sınırlarında "öteki"ne dâhil edilen bir şeydir ... Bu yüzden, benlik dolaysız bir şekilde dileyerek, isteyerek, hoşlanarak vb. fakat edilgin olarak "öteki"yle birleşir;... öteki insanların yaşamayı nasıl başardıklarma dikkat ederek onları taklit etmeyi başarır. Hıristiyan âleminde o da bir Hıristiyan'dır, her Pazar kiliseye gider, papazı dinler ve anlar, evet, onlar bir diğerini anlarlar; o ölür; papaz 10$ karşılığında onu sonsuzluğa yollar –fakat o bir benlik değildi ve bir benlik olmadı... Dolaysız insan benliğini tanımaz, kendini yalnız üst başıyla tanır,... sadece dış görünüşü vasıtasıyla bir benliğe sahip olduğunu fark eder.[19]

18 Bkz. Miller *In Search of the Self*, ss. 265-276.
19 Kierkegaard, *Sickness*, ss. 184-187.

Bu, –kültür tarafından hapsedilen, kültürün bir kölesi olan, sigorta primini öderse bir kimliğe sahip olacağını, spor arabasını gazlarsa ya da elektrikli diş fırçasını kullanırsa hayatını kontrol altında tutma gücüne sahip olacağını sanan– "otomatik kültürel insan"ın mükemmel bir tasviridir. İnsanın kendi yarattığı sosyal sisteme köleliğinin Marksist ve varoluşsal analizinden yıllar sonra bugün inotantik ya da dolaysız insanlar aşina olduğumuz tiplerdir. Fakat Kierkegaard'ın döneminde Avrupalı modern bir kent sakini olmak ve aynı zamanda da anti-entelektüel [philistine] olmak şaşırtıcıdır. Kierkegaard'a göre "filistinizm" [philistinism] bayağılıktı, toplumunun gündelik rutinleriyle uyutulan, toplumun ona sunduğu zevklerle –günümüz dünyasında otomobil, alışveriş merkezi, iki haftalık yaz tatili– mutlu olan insandı. İnsanoğlu güvenlik tarafından korunur, toplumun ona sunduğu alternatifler tarafından sınırlanır ve eğer insan patikanın dışına çıkmazsa hayatının geri kalan kısmını mutlak bir duygusuz güvenlik içinde geçirir:

> Anti-entelektüel [philistine], daima imgelemden yoksun olduğu için, şeylerin nasıl var olduğuna, neyin mümkün olduğuna, şeylerin nasıl meydana geldiklerine ilişkin kesin bir bayağı tecrübe alanında yaşar... Filistinizm kendini bayağılıkla yatıştırır...[20]

İnsanoğlu bayağı bir hayatı niçin kabul eder? Tabii ki, bütün bir deneyim ufkunun riskli olması nedeniyle kabul eder. İmkân ve özgürlük üzerindeki zaferi kutlaması, filistinizmin en derin motivasyonudur. Filistinizm gerçek düşmanını bilir: Özgürlük tehlikelidir. Özgürlüğün peşinden gönüllü olarak giderseniz, sizi boşluğa sürüklemekle tehdit eder; eğer onu tamamen bırakırsanız zorunluluğun tutsağı olursunuz. En güvenli şey, *sosyal olarak* mümkün olan şeyin sınırına ayak ucuyla dokunmaktır. Bence Kierkegaard'ın ifadesinin anlamı budur.

> Filistinizm imkânın kontrolündedir; bu olağanüstü esnekliği ihtimal alanına sürüklediğinde ya da tımarhaneye dü-

20 *A.g.e.*, ss. 174-175.

şürdüğünde, bir tutsağa sahip olur; ihtimal mağarasmdaki bir tutsak gibi çevreye imkân yayar, cazibesini gösterir...[21]

Akıl Hastalıklarının Teorisyeni Olarak Kierkegaard

Tartışmamıza şimdi yeni bir şey giriyor. Kierkegaard özgürlüğün olağanüstü esnekliğinin insanı, tutsakların tutulduğu "tımarhane"ye sürüklemesinden bahsediyor. Kierkegaard, bu şekilde özetlenmiş bir tasvirle ne demek istiyor? Bence *çok fazla imkânın* hayatın en büyük tehlikelerinden biri olduğunu ve bu tehlikeye yenik düşen insanları bulacağımız yerin de tımarhane olduğunu ifade ediyor. Burada Kierkegaard yalnızca "normal kültürel patoloji"nin değil, anormal patoloji ya da psikozun da öncü teorisyeni olduğunu gösteriyor. Kierkegaard, nevrozun en uç noktaya ulaşmış halinin psikoz olduğunu kabul ediyor. Bu, en azından "Despair Viewed Under the Aspects of Finitude/Infinitude" adlı kitabındaki ifadelerinin çoğunu nasıl okuyacağımızı gösterir.[22] Bu konu üzerinde duralım, eğer benim yorumum doğruysa, bu, ruhsal bozuklukların en uç teamüllerinin, hayatın temel problemiyle mücadele etmede ne kadar yetersiz girişimler olduklarmı anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kierkegaard bize, insanın hayat ve dünya karşısında, kendi durumunun varoluşsal hakikatini –kesin bir özgürlüğe işaret eden içsel sembolik bir benlik olduğu ve bu özgürlüğü sınırlayan sonlu bir bedenle kısıtlı olduğu hakikatini– cesaretle kabul edemediği için yenik düşen ve yıpranan insanın mağlubiyet türlerine ilişkin kapsamlı ve inanılmaz derecede zengin bir portre sunuyor. İnsanoğlunun durumunun iki boyutundan birini yok sayma, imkânı bastırma ya da zorunluluğu reddetme teşebbüsü, insanın bir yalanı yaşayacağı, gerçek doğasını kavramayı başaramayacağı, "en acınası yaratık olacağı" anlamına gelir. Ancak, insan her zaman bu kadar şanslı değil-

21 *A.g.e.*
22 *A.g.e.*, ss. 162 vdm.

dir, acınası olmakla hayatını sürdüremez. Eğer insanın hayatını sürdürmesi için başvurduğu yalan, gerçekliğin çok fazla abartılması ise, bir insan ömrü boyunca her şeyini kaybedebilir –ve bu kesinlikle psikozla kastettiğimiz şeydir: karakter yapısının tamamen ve nihaî olarak bozulması. Eğer Kierkegaard'ın insanî durumun öncü bir analisti olduğu düşünülürse, bize gündelik kültürel ortam kadar, insanî durumun uç noktalarını da kavradığını göstermelidir.

Kierkegaard'ın gereğinden fazla ve gereğinden az imkânla ilgili aşırı uçlar tartışmasında yaptığı şey kesin olarak budur. Çok fazla imkân, kişinin sembolik benlik güçlerine gereğinden fazla değer verme girişimidir. İnsan dualizminin bir yarısını diğer yarısının zararına abartma girişimini yansıtır. Bu anlamda, bizim şizofreni dediğimiz şey, sembolik benliğin sonlu bedenin sınırlarını reddetme girişimidir; dolayısıyla birey dengesizliğe ve yıkıma sürüklenir. Sembolik benlikten kaynaklanan yaratıcılık beden tarafından denetim altına alınamaz ve birey parçalanır. Bugün, benlik ile bedenin yarılması olarak şizofreniden anladığımız şey budur, demirlenmemiş, sınırlanmamış, gündelik olaylardan yeteri kadar sorumlu tutulmayan, yeterince güvenilir fiziksel davranışları kapsamayan benlikteki bir yarılmadır.[23] Kierkegaard bu problemi şöyle kabul ediyor:

> Benlik sonluluğu sınırlayan faktör ile sonsuzluğu genişleten faktörün bir sentezidir. Bu yüzden sonsuzluğun çaresizliği fantastiktir, sınırsızdır.[24][25]

Kierkegaard "sonsuzluğun çaresizliği"yle, sağlığın zıttı bir şey olarak kişilik hastalığını kasteder. Dolayısıyla insan sınır-

---

23 E. Becker'in, *The Revolution in Psychiatry* (New York: Free Press, 1964) adlı eseriyle karşılaştırınız; ayrıca bu kitabın 10. bölümüne bakınız.

24 Kierkegaard, *Sickness*, s. 163.

25 Kierkegaard'ın "benlik" kullanımı biraz kafa karıştırıcı olabilir. Kierkegaard, benlik kavramını, sembolik benlik ile maddî bedeni kapsayacak şekilde kullanır. Şimdi "ruh" ya da "varlığın temeli" dediğimiz, kişinin üzerinde yükseldiği şeyi kapsayan, bireyin ötesine geçen "total kişilik"in eş anlamlısıdır. Ancak, total bireyin bir sonluluk ile sonsuzluk dualizmi olduğu fikrini öne sürmek dışında, bu bizim için önemli değildir.

sıza gömülerek hasta olur, sembolik benlik bedenden, gündelik hayatın gerçek tecrübesindeki sağlam bir temelden ayrıldığında, –şizofrenide olduğu gibi– "fantastik" hale gelir. Tam şizofren soyuttur, ruh gibidir, gerçek dışıdır; zaman ve mekanın dünyevî kategorilerinden bağımsızdır, bedeninin dışında dalgalanır, sonsuz bir şimdide yaşar, ölüme ve yok olmaya tâbi değildir. Şizofren hayalinde bunlara galip gelmiştir ya da muhtemelen bedenini terk eder, bedeninin sınırlamalarıyla artık hiçbir ilişkisinin kalmadığını ilân eder. Kierkegaard'm tasviri yalnızca etkili değil, aynı zamanda kesinlikle bilimseldir:

> Genellikle, fantastik olan şey, bir insanı sonsuzluğa öyle sürükler ki, kendinden geçirir ve aynı zamanda hemen kendine dönmesini engeller. Bu yüzden duygu fantastik olduğunda, benlik giderek iyice buharlaşır... Dolayısıyla, benlik sonsuzluğun ardından soyut çaba ya da soyut izolasyon halinde, sürekli kendisinden yoksun kalarak fantastik bir varoluşa sürüklenir.

Ronald Laing'in bir yüzyıldan fazla zaman önceki *The Divided Self* [*Bölünmüş Benlik*, çev.] adlı eseri kusursuzdur:

> Şimdi eğer imkân zorunluluğa son verirse, benlik kendinden kaçar, dönmeye mecbur olma zorunluluğuna sahip değildir –o zaman, bu, imkânın çaresizliğidir [hastalık]. Benlik kendini imkân dâhilinde ilerlemekle deneyen soyut bir imkân olur, fakat bu noktadan kımıldayamaz, hiçbir noktaya varamaz; insanın kendisi noktada bir kımıldayış olur.[26]

Kierkegaard'm burada demek istediği şey, bireyin gelişiminin kişilikteki sabit bir merkezden, varoluş dualizminin her iki boyutunu –benlik ile beden– birleştiren bir merkezden derinlemesine bir gelişim olduğudur. Ancak bu gelişme türü, kesinlikle insanın sınırlarının gerçekliğine ilişkin bir kabulü gerektirir:

> Şimdi benliğin kesinlikle yoksun olduğu şey gerçekliktir. Fakat daha yakından incelendiğinde, insanın yoksun olduğu şey gerçekten zorunluluktur... Aslmda ihtiyaç du-

26 *A.g.e.*, ss. 164, 165, 169.

> yulan şey, insanın sınırları diye adlandırılabilecek şeye, kendindeki zorunluluğa boyun eğme yeteneğidir. Bu nedenle, talihsizlik böyle bir benliğin dünyada herhangi bir şeye eşit olmamasına dayanmaz; hayır, talihsizlik insanın kendinin, benlik olduğunun farkına varmamasıdır, çok kesin bir şeydir, bu yüzden zorunludur. Öte yandan, bu benliğin imkâna fantastik olarak yansıtılmış görülmesi nedeniyle insan kendini kaybeder.[27]

Elbette, bu tasvir şizofreninin aşırı ucu kadar, sıradan insana da değinir ve Kierkegaard'ın analizinin ikna ediciliği, bu iki boyuta aynı bütün içinde yer verilebilmesidir:

> İmkânı zorunluluğa geri çağırmak yerine, insan imkânın peşinden koşar –ve en sonunda kendine geri dönmenin bir yolunu bulamaz.[28]

Aynı genellik, Walter Mitty gibi dalgalanan basit bir ruhsal enerji ve fantezi dünyasında yaşayan sıradan insanı ya da bugün "gezinebilir şizofrenler" dediğimiz –benliği ile bedeni arasında çok zayıf ilişki olan, ancak bastıramadıkları ruhsal enerjiler ve duygular, fantastik görüntüler, sesler, korkular ve umutlar vasıtasıyla gizlenmeden hareket etmeyi başaran– insanları tasvir edebilir.

> Bir insan bu şekilde fantastik olsa da, ... hayatına mükemmel bir biçimde devam edebilir, gerçek bir insan gibi görünebilir, kendini dünyevî şeylerle meşgul edebilir, evlenebilir, çocuk sahibi olabilir, onur ve itibar kazanabilir –ve belki hiç kimse daha derin anlamda onun bir benlikten yoksun olduğunu fark etmez.[29]

Yani, bu insan, kendi ego enerjilerini kontrol etmeyi esas almış güvenli şekilde bütünleşmiş bir beden ile benlikten, kendi durumunu ve dünyadaki sınırlarının ve imkânlarının doğasını gerçekçi şekilde kabullenmekten yoksundur. Ancak görece-

27 *A.g.e.*, ss. 169-170.
28 *A.g.e.*
29 *A.g.e.*, s. 165.

ğimiz gibi, bu, ulaşmanın kolay olmadığı Kierkegaard'ın mükemmel sağlık fikridir.

Eğer şizofren psikozu, ruhsal fantezinin, sembolik imkânın normal artışının sürekliliğine dayanıyorsa, o zaman aynı şey depresif psikoz için de geçerli olmalıdır. Dolayısıyla bu Kierkegaard'ın çizdiği portrenin içindedir. Depresif psikoz *çok fazla zorunluluğun* yani, gerçek hayatta bireyin bedeni ve davranışları nedeniyle çok fazla sonluluğun, çok fazla sınırlılığın bütünündeki en uç noktadır ve içsel benlik, içsel sembolik imkân özgürlüğünün yetersiz olmasıdır. Bugün, depresif psikozu başkalarının isteklerine –aile, iş, gündelik sorumlulukların sınırlı ufkuna– saplanma olarak anlıyoruz. Böyle bir çıkmaza giren birey, alternatiflere sahip olduğunu göremez ya da hissedemez, seçenekleri ya da farklı hayat tarzlarını hayal edemez, kendini gündelik zorunluluklar ağından kurtaramaz –gündelik aile ve iş vazifelerini yaparken bile, bu zorunluluklar artık ona kendini beğenme, kendine değer verme, dünya hayatına kahramanca katkıda bulunma duygusu vermez. Şizofren hayatına tutunamaz –Kierkegaard'ın sonsuzluk hastalığı dediği şey budur; diğer yandan depresif, hayatına çok sağlam ve ezici bir şekilde tutunur.[30] Kierkegaard bunu şöyle ifade eder:

> Bir tür çaresizlik sonsuzluğa çılgınca atılır ve kendini kaybederken, ikinci bir tür çaresizlik "diğerleri" tarafından kandırıldığı için kendine imkân tanır. Bu tür çok sayıda insanı görerek, her çeşit dünyevî sorunla meşgul olarak, bu dünyada işlerin nasıl yürüdüğünden haberdar olarak yaşayan insan kendini unutur... Kendine inanmaya cesaret edemez, bunu kendisi için çok tehlikeli bulur, diğerlerine benzemek, kalabalığın içinde bir taklit, bir sayı olmak çok daha kolay ve güvenlidir.[31]

Bu "kültürel olarak normal" insanın mükemmel bir tasviridir, kendi değerlerini savunmaya cesaret edemez çünkü bu çok fazla tehlike ve çok fazla ifşa anlamına gelir. Kendi olma-

30 Becker, *The Revolution in Psychiatry*.
31 Kierkegaard, *Sickness*, ss. 166-167.

ması, başkalarına tutunarak yaşaması, güvenli bir sosyal ve kültürel zorunluluklar ve yükümlülükler kafesinde yaşaması daha iyidir.

Bir kez daha, bu tür karakterizasyon bir süreklilik, bu sürekliliğin sonunda keşfettiğimiz depresif psikozun aşırı ucu olarak anlaşılmalıdır. Depresyonlu kişi kendisi olmaktan, bireyselliğini ortaya koymaktan, düşüncelerini, kendi hayat şartlarını savunmaktan o kadar endişe duyar ki, tamamıyla *aptal* gibi görünür. İçinde bulunduğu durumu anlamış görünmez, kendi korkularının ötesini göremez, niçin çıkmaza girdiğini kavrayamaz. Kierkegaard bunu çok güzel biçimde ifade eder:

> Eğer imkânda başıboş dolaşma eğilimi ile bir çocuğun kelimeleri telaffuz etme çabaları karşılaştırılırsa, imkânın yokluğu dilsiz olmaya benzer ... bir insan imkân olmaksızın nefes alamaz.[32]

Bu durum, kesinlikle insanın çok zor nefes aldığı ve hareket ettiği depresyon durumudur. Depresyondaki bir kişinin, durumunu anlamak için başvurduğu bilinçsiz taktiklerden biri, kendini son derece değersiz ve suçlu görmektir. Bu gerçekten olağanüstü bir "icattır", çünkü onun dilsizlik durumundan çıkmasına, kendi durumu hakkında bir tür kavrayış geliştirmesine ve –başkalarına gereksiz ıstırap veren bir suçlu olarak ayıplanmak zorunda kalsa bile– bundan bazı anlamlar çıkarmasına izin verir. Kierkegaard tamamen böyle bir hayâlî taktiğe atıfta bulunmaktadır:

> Bazen insanın imgeleminin yaratıcılığı imkânı elde etmeye yeterli gelir...[33]

Herhangi bir olayda, depresyon durumu imkânın, anlamın ve eylemin illüzyonunu meydana getiren bir yaratıcılığa izin verir, fakat bu hiçbir gerçek imkânı vaat etmez. Kierkegaard bu konuyu şöyle özetler:

---

32 *A.g.e.*, ss. 170-172.
33 *A.g.e.*, s. 172.

> İmkânın kaybı, insan için her şeyin zorunlu hale gelmesini ya da insan için her şeyin değersiz olmasını ifade eder.[34]

Aslında, depresif psikozun uç noktasında bu ikisinin birleşimini görüyor gibiyiz. Aynı zamanda her şey hem kaçınılmaz hem de *değersiz* hale gelir –çaresizlik biter. Anlam illüzyonuyla birlikte kaçınılmazlık insanın en üstün başarısı olacaktır; fakat kaçınılmazlık değersiz hale gelirse, insanın hayatının hiçbir anlamı olmaz.

Bir kişi niçin suçluluk, değersizlik, yeteneksizlik –hatta onursuzluk ve ihanet– ithamlarını gerçek imkâna tercih eder? Bu bir seçim olarak görülmeyebilir ama öyledir: bir tarafta, kendini tamamen yok etme, "diğerlerine" teslim olma, her kişisel saygınlık ve özgürlüğün reddedilmesi; diğer tarafta, özgürlük ve bağımsızlık, diğerlerinden uzaklaşma, aile ve sosyal yükümlülüklerin bağlayıcı ilişkilerinden kendini kurtarma vardır. Depresyondaki insanın gerçekten karşılaştığı ve kendini suçladığı için kısmen kaçındığı seçim budur. Cevabı bulmak zor değildir. Depresyondaki birey bağımsızlık ve daha fazla hayat imkânından kaçar, çünkü bunlar bireyi ölüm ve yok olmayla tehdit eden şeylerdir. Birey bir ezici yükümlülükler ve küçültücü etkileşimler ağında kendini köleleştiren insanlara tutunur, çünkü bu insanlar *onun* hayat karşısındaki *sığınağı*, gücü, koruyucusudurlar. Çoğu insan gibi, depresyonlu birey de yalnız kalamayan, hayatla yüzleşmek için gereken gücü kendinde bulamayan bir korkaktır. Bu yüzden, başkalarına tutunur; bunu zorunlu ve gönüllü olarak kabul ederek diğerleri tarafından korunur. Ancak şimdi, bu bireyin trajedisini anlamak kolaydır. Onun *kaçınılmazlığı değersiz* hale gelmiştir ve dolayısıyla onun köle gibi, bağımlı, kişiliksiz hayatı anlamını kaybetmiştir. Böyle bir çıkmazda olmak korkutucudur. İnsan köleliği güvenli ve anlamlı olduğu için seçer; daha sonra anlamını yitirir, fakat onun dışına çıkmaya da korkar. İnsan, hayat tarzı yüzünden gerçekten ölmüştür, fakat fiziksel olarak

34 *A.g.e.*, s. 173.

bu dünyada kalmak zorundadır. Bu nedenle, depresif psikozun ıstırabı, insanın yetersizliği içinde ezilmiş kalmak ve yine de bunu meşrulaştırmak ve bu durumdan bir değer duygusu çıkarmaya devam etmektir.[35]

Normal Nevroz

Elbette çoğu insan varoluş ikilemini sona erdiren psikozlu durgunluktan kaçınır. Onlar "filistinizm" alanının ortasında yeteri kadar kalabildikleri için şanslıdırlar. Çöküntü, ya çok fazla imkân ya da çok az imkân nedeniyle meydan gelir; daha önce de öne sürdüğümüz gibi filistinizm gerçek düşmanını bilir ve özgürlükle kendini güvenceye almaya çalışır. Kierkegaard, insanlar için işe yarar üç alternatifi burada şöyle özetler; ilk ikisi şizofreni ve depresyonun psikozlu sendromlarına tekabül eder:

> İmkân içinde gözü yükseklerde başıboş dolaşan insanın çaresiz küstahlığına karşı her şeyin kaçınılmaz olduğu varoluş karşısında kendini aşırı derecede yoran insanın çaresizliği. Fakat filistinizm ruhsuzca zaferini kutlar ... kendini efendi olarak hayal eder, ruhsuzluğun ve en bayağı şeylerin kölesi olduğunun farkına varmaz.[36]

Başka bir söyleyişle, filistinizm, bizim "normal nevroz" dediğimiz şeydir. Çoğu insan verili bir toplumsal kurallar dizisinin ihtimalleri içinde nasıl yaşayacağının hesabını yapar. Filistin, kendini kişisel yoğunluğun en alt basamağında tutarak, hayat karşısında dengesini kaybetmekten kaçtığına inanır; Kierkegaard'ın dediği gibi filistinizm "kendini değersizle yatıştırarak" işler. Kierkegaard'ın analizi, Freud'un "sosyal nevrozların" imkânı, "bütün kültürel cemaatlerin patolojisi" tartışmalarından neredeyse bir yüzyıl önce yazılmıştır.[37]

---

35 Onuncu bölümde bu konulardan söz edeceğim, ancak bu konuların Kierkegaard'ın kendi anlayışının ne kadar önemli bir kısmı olduğunu ve kendi kavramları ve diliyle ne kadar ifade edilebileceğini göstermek için burada bu konular üzerinde biraz duruyorum.

36 *A.g.e.*, ss. 174-175.

37 Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 81.

Özgürlüğe Karşı Diğer Dürtüler

Kierkegaard'ın üç katmanlı tipolojisi, insanın karakterini ayrıntılarıyla incelemez. Kierkegaard, bütün insanların bu kadar "dolaysız" ya da yüzeysel olmadıklarını, kültürlerine kendiliğinden gömülmediklerini, hayatlarının bir refleksi olarak eşyalara ve diğer insanlara sımsıkı tutunmadıklarını kabul eder. Kendini insanın değişmez yenilgisinin psikozlu uçlarında bulan çok az insana kıyasla; bazıları ruhsuzluğa ya da köleliğe son verme ümidinden vazgeçmeksizin bir kendini gerçekleştirme aşamasına ulaşırlar. Kierkegaard'ın analizinin en etkileyici yeri burasıdır: Kierkegaard, hayatları bir yalana benzemeyen insanların hayatlarındaki yalanı, hakiki, mükemmel ve otantik olmayı başarmış görünen insanları incelemeye çalışıyor.

Burada "dolaysızlığı" küçümseyen, moralitesini geliştirmeye, benliğini gizli ve derin bir şeye dayandırmaya, kendi ile sıradan insan arasında bir ayrım yaratmaya çalışan insan tipi vardır. Kierkegaard, bu insan tipini "içe dönük" olarak adlandırır. Bu insan tipi, bir birey olma, bireysellik ve eşsizlik anlamına gelen şeyle biraz daha fazla ilgilidir. İçe dönük insan yalnızlıktan hoşlanır ve gizli benliği hakkındaki fikirleri yansıtmaktan ve muhtemelen geliştirmekten çekinir. Bütün söylenen ve yapılanlara rağmen, hayatın biricik gerçek problemi ve insan hakkındaki zahmete değer biricik zihin meşguliyeti budur: İnsanın gerçek yeteneği, gizil güçleri, otantik uğraşı nedir? İnsan hangi şekilde gerçekten eşsizdir, bu eşsizliğini nasıl ifade edip şekillendirebilir ve nasıl kendi dışında bir şeye adayabilir? Birey kendi özel ruhsal varlığını, yüreğinde hissettiği büyük gizemi, duygularını, arzularını nasıl kabul eder ve bunları başkalarından daha farklı yaşayabilmek, yeteneğinin özel niteliğiyle hem kendini hem de insanlığı zenginleştirmek için nasıl kullanabilir? Birçoğumuz ergenlik döneminde bu ikilemle, onu kelimelerle ve düşüncelerle ya da basit bir acı ve arzuyla ifade ederek ürpermişizdir. Fakat genellikle hayat bizi standartlaşmış aktivitelere sürükler. İçine doğduğumuz sosyal kahramanlık sistemi, kahramanlık tarzlarımızı, itaat etme

ve başkalarının bizden olmamızı bekledikleri şey haline gelerek onları memnun edebilmek için kendimizi şekillendirme yöntemlerimizi belirler. Ve ruhsal gizimizi sahneye koymak yerine giderek üzerini örteriz ve onu unuturuz, biz tamamen görünüşte insanlar olurken, tesadüfen, aile bağıyla, vatanseverlik refleksiyle, beslenme dürtüsü ve üreme dürtüsüyle içine düştüğümüz standartlaşmış kahramanlık oyununu başarılı bir şekilde oynarız.

Kierkegaard'ın "içe dönük" kavramının, bu ruhsal arayışı tamamen canlı ve bilinçli tuttuğunu söylemiyorum, yalnızca bu kavramın, bilinç problemini yok edilmiş dolaysız insanın temsil ettiğinden biraz daha belirsiz bir şekilde temsil ettiğini ifade ediyorum. Kierkegaard'ın içe dönük insanı, dünyadan farklı bir şey olduğunu, içinde dünyanın yansıtamadığı, dolaysızlık ve yüzeyselliğini anlayamadığı bir şey olduğunu hisseder; bu yüzden kendini dünyadan biraz uzak tutar. Onun olmak istediği benlik olması, gücünü, otantik yeteneğini fark etmesi çok iyi olacaktır, fakat bu çok tehlikelidir, insanın dünyasını tamamen alt üst edebilir. Her şeye rağmen, o uzlaşma pozisyonunda güçsüzdür: öyle bir izlenim verse de, ne dolaysız bir insan ne de hakiki bir insandır. Kierkegaard bu insanı tasvir eder:

> ...görünüşte o tamamen "hakiki bir insan"dır. Bir bilim adamıdır, eş ve baba, fevkalade yetkileri olan bir devlet memuru, hatta saygıdeğer bir baba, karısına karşı nazik bir eş, çocuklarına saygılı bir babadır. Ve bir Hıristiyan? Evet, bununla birlikte bu konu hakkında konuşmaktan kaçınır... Kiliseye nadiren gider, çünkü birçok papazın ne hakkında konuştuklarını dahi bilmediklerini düşünür. Ne hakkında konuştuğunu bildiğini kabul ettiği özel bir papaz tipini istisna tutar, ancak başka bir nedenden dolayı onu dinlemek istemez, çünkü bunun onu çok uzağa götürebileceğinden korkar.[38]

"Çok uzak", çünkü gerçekten kendi eşsizliğine ilişkin problemi total bir karşılaştırmaya götürmek istemez:

---

38 Kierkegaard, *Sickness*, s. 196.

> Onu bir koca olarak çok nazik ve bir baba olarak çok ilgili yapan şey, iyi tabiatı ve sorumluluk duygusundan başka bir şeydir, güçsüzlüğü ile ilgili en içteki ketumluğunda kendini kabulüdür.[39]

Dolayısıyla, bir tür "sahte kimlik"le, –periyodik yalnızlıklarında– gerçekten kim olabileceği düşüncesiyle oyalanarak; "küçük bir farklılık" üzerinde ısrar ederek, belli belirsiz bir üstünlük duygusuyla kendini överek yaşar.

Fakat bu, huzurla yaşamak için kolay bir pozisyon değildir. Kierkegaard bu şekilde devam etmenin nadir olduğunu söyler. Bir kere başkalarından hayâlî farklılığınız hakkında sessiz ve güçsüz şekilde ya da bir gurur gösterişiyle bir birey olmanın ne anlama geldiği problemini yaratırsanız, başınız derde girebilir. İçe dönüklük güçsüzlüktür, fakat bir güçsüzlük bir dereceye kadar zaten bilinçlidir ve bu rahatsız edici olabilir. Bu, insanın ailesine ve işine bağımlılığında bir aşınmaya, gömülmüşlüğüne bir tepki olarak ve insanın emniyette olması nedeniyle bir kölelik duygusuna neden olabilir. Güçlü bir insan için bu dayanılmaz olabilir, bazen intiharla, bazen umutsuzca kendini hayatın akışına kaptırmasıyla bundan kaçınmaya çalışabilir.

Ve bu bizi son insan türüne götürüyor: bu insan, kendi güçsüzlüğüne meydan okuyan bir şekilde davranan, kendine bir tanrı, kendi kaderinin efendisi, kendi kendini yaratan insan olmaya çalışan kişidir. Başkalarının, toplumun kuklası olmayacaktır; pasif bir kurban ve kendi ruhsal alevini bilinçsiz halde güçlendiren gizli bir hayalperest olmayacaktır. O hayata atılır, büyük vaatlerin çılgınlıklarına atılır, o unutmak isteyen, huzursuz bir ruh olacaktır. Ya da unutkanlığı şehvette, belki de sefahat içinde elde etmeye çalışır.[40] Meydan okuyan kendi kendini yaratma, insanın zalimliğiyle, Kierkegaard'ın "demonik öfke" dediği hırsla, hayatın bütününe bir saldırıyla ve varoluşun kendisine karşı bir isyanla sonuçlanabilir.

---

39 *A.g.e.*, s. 198.
40 *A.g.e.*, s. 199.

Bugün için bu meydan okuyan kendi kendini yaratma formlarını ayırt etmek konusunda bir sıkıntımız yok. Biz bu formların etkilerini hem kişisel hem de toplumsal düzeyde açıkça görebiliriz. Antik Roma dünyasının seksüel natüralizmini tekrarlıyor gibi görünen yeni şehvet kültüne şahidiz. Bu kült, yarma meydan okuyarak sadece günü yaşamaktır; bedene ve bedenin dolaysız deneyimlerine ve duyumlarına, dokunma, tatma ve koklamanın yoğunluğuna bir batıştır. Bu kültün amacı, insanın olaylar üzerindeki kontrolsüzlüğünü, güçsüzlüğünü, ölüme ve çürümeye mahkûm mekanik bir dünyada bir birey olarak belirsizliğini inkâr etmektir. Bunun kötü olduğunu söylemiyorum, bu insanın bir hayvan olarak temel hayatîyetinin yeniden keşfi ve savunmasıdır. Modern dünya, bireyden, hayvanî kökenini hatta kendi bedenini bile reddetmesini ister; onu tamamen kişisellik dışı bir soyutlama haline getirmek ister. Fakat insan maymun benzeri –etli ve kıllı– bedenini korumuş ve bunu kendini kabul ettirmenin bir temeli olarak kullanabilmeyi keşfetmiştir ve bürokratları lânetlemiştir. Onunla ilgili yüceltilemeyecek tek şey, umutsuz refleksivitesidir, yansıtıcı olmayan ve dolayısıyla tamamen ılımlı da olmayan bir meydan okumadır.

Sosyal bakımdan meydan okuyan, temelde zararsız bir Prometyusçuluk görmekteyiz. Kendine güvenen insan, mancınığı aya fırlatan insandan daha güçlüdür ve bu güven onu dünyadaki mahkûmiyetinden ve dünyaya tam bağımlılığından –en azından hayal gücünde– kurtarır. Bu Prometyusçuluğun kötü yanı pervasız olması, anlam ve ereklere düşünce ile değil hazlara başıboş bir biçimde batma ile varmasıdır; dolayısıyla insan ayda atmosferin yokluğunda yolundan sapan golf toplarına vurarak performans gösterir. 2001 filminin yapımcılarının ürpertici biçimde bize naklettikleri gibi, bu çok yönlü bir maymunun bilimsel zaferidir. Daha sonra geliştireceğimiz gibi, daha kötü düzeylerde, modern insanın kazaya, kötülüğe ve ölüme meydan okuması, askerî ve tüketici ihtiyaçlarının aniden yükselmesi formunu alır. Bu meydan okumanın aşırı ucu

bize Hitler ve Vietnam'ı verir: Güçsüzlüğümüze aşırı bir öfke, hayvanî durumumuza, acıklı yaradılış sınırlılıklarımıza bir meydan okuma. Eğer tanrıların mutlak kudretine sahip olursak, en azından onlar gibi yok edebiliriz.

İnsanlığın Anlamı

Kierkegaard'ın bu konuları anlayabilmesi için bizim zamanımızda yaşaması gerekmiyordu. Burckhardt gibi, Kierkegaard da kendi çağında insanın kendisi hakkında yalan söylemesinin bedelinin ne olduğunu anladığı için öngörüde bulunmuştu. Kierkegaard'ın kısaca tarif ettiği bütün karakterler, insanın insanî durumun gerçekliğiyle ilgili olarak kendi hakkında yalan söylemesinin düzeylerini temsil eder. Kierkegaard bu son derece zor ve inanılmaz derecede karmaşık çalışmayla yalnız bir nedenden ötürü meşgul olmuştur: Sonuçta *eğer insan yalan söylemeseydi* ancak bir otorite ile karar verebilen bir kişiye benzerdi. Kierkegaard, insanın kendini durumunun gerçekliğine kapattığında, hayatın çıkmaza girdiği ve tükendiği birçok durumu göstermek istemiştir. Ya da olsa olsa onursuz ve acınası yaratık yalnız kendini yaşayarak kendi doğasını gerçekleştirdiğini hayal ettiğinde insan olabilir. Ve şimdi Kierkegaard bize bütün karmaşık çalışmalarının altın meyvesini verir: İnsanm ölümle sonuçlanan güçsüzlüğü, ben-merkezlilik ve kendini yok etme yerine, bize şimdi insan için *hakiki imkânın ne olduğunu* gösterir.

Her şeye rağmen, Kierkegaard pek tarafsız bir bilim adamı değildi. İnsanın özgürlüğüne kısa bir bakış attığı için psikolojik tasvirini sunmuştur. Kierkegaard, açık kişiliğin, insanî imkânın bir teorisyeniydi. Bu minvalde, günümüz psikiyatrisi onun çok gerisinde kalır. Kierkegaard "sağlık"ın ne olduğu hakkında basit bir fikre sahip değildi. Fakat Kierkegaard sağlığın ne olmadığını biliyordu: Sağlık, doğal uyum değildir –ondan başka her şeydir. Kierkegaard'a göre "normal kültürel insan olmak", hasta olmaktır –insan bunu ister bilsin ister bilmesin

"orada kurgusal sağlık gibi bir şey vardır".[41] Nietzsche daha sonra aynı düşünceyi öne sürmüştür: "Sağlık nevrozu mümkün müdür? –psikiyatristler için bir soru". Fakat Kierkegaard yalnızca bu soruyu sormakla kalmamış, aynı zamanda onu cevaplandırmıştır. Eğer sağlık "kültürel normallik" değilse, o zaman sağlık başka bir şeye atıfta bulunuyor olmalıdır, insanın mutat durumunun, alışılmış fikirlerinin ötesini işaret etmelidir. Akıl sağlığı tek kelimeyle tipik değil, ideal tipiktir. Bu insanın çok ötesinde bir şeydir, elde edilmiş bir şeydir, uğruna mücadele edilmiş, insanı kendinin ötesine götüren bir şeydir. "Sağlıklı" kişi, hakiki birey, kendinin farkında olan ruh, "gerçek" insan, kendini *aşan* insandır.[42]

İnsan kendini nasıl aşar; kendini yeni imkânlara nasıl açar? Durumunun kaçınılmazlığını kavrayarak, karakter yalanını def ederek, ruhunu şartlanmış hapishanesinden kurtararak aşar. Freud için olduğu gibi, Kierkegaard için de düşman Ödip kompleksidir. Çocuk durumunun dehşeti karşısında kendini beğenme duygusunu korumak için stratejiler ve teknikler geliştirir. Bu teknikler bireyi tutsak eden bir zırh haline gelir. Bireyin kendine güven ve kendini beğenme duygusunu sürdürmek için ihtiyaç duyduğu savunmalar, bir ömür boyu onun tuzağı olur. Kendini aşmak için, yaşamak için ihtiyaç duyduklarını yıkmalıdır. Lear gibi bütün "kültürel ödünç almalarını" üzerinden atmalı ve hayat fırtınasında çıplak kalmalıdır. Kierkegaard'ın insanın özgürlük dürtülerine ilişkin hayalleri yoktu. O, insanların karakter savunmaları hapishanesinde ne kadar rahat olduklarını biliyordu. Birçok tutsak gibi, onlar da kendi sınırlı ve risksiz rutinlerinde rahattırlar ve sınırsız şans, kaza ve seçenek dünyasına bir şartlı tahliye fikri onları dehşete düşürür. Nedenini anlamak için Kierkegaard'ın bu bölümün epigrafındaki itirafına bakabiliriz. İnsan, karakterinin hapishanesinde *önemli bir kişi* olduğunu, hayatın başa çıkılabilir olduğunu, orada hayatının bir mantığının ve eyleminin hazır bir

41 *A.g.e.*, s. 156.
42 Bkz. Miller, *In Search of the Self*, ss. 312-313.

meşruiyetinin bulunduğunu hissedebilir. Otomatik ve risksiz bir biçimde yaşamak, en azından –bizim "hapishane kahramanlığı" yani içeridekilerin memnuniyeti diyebileceğimiz– programlanmış kültürel kahramanlıkların minimum bir payının garanti edilmesidir.

Kierkegaard'ın ıstırabı, hayatı gerçekten bir yaratık olarak, yaratık durumuyla ilişkili görmesinin doğrudan sonucuydu. İnsanın karakter hapishanesi bir şeyi, yalnızca bir şeyi inkâr etmek için özenle inşa edilmiştir: Yaratıklarla ilgililik. Yaratıklarla ilgili olma fikri dehşettir. Bir kez dışkılayan bir yaratık olduğunuzu kabul ettiğinizde, yaratık kaygısının en eski okyanusunun üzerinize yağmasını davet edersiniz. Fakat bu, yaratık kaygısından fazla bir şeydir, insanın da kaygısıdır, insanın hayvanî sınırlılığının bilincinde olan bir hayvan olduğu yolundaki insanî paradokstan kaynaklanan kaygıdır. Kaygı, insanın durumunun hakikatine ilişkin kavrayışın sonucudur. *Kendinin bilincinde olan bir hayvan* ne anlama gelir? Bu fikir zalimce olmasa da komiktir. Bu fikir, insanın solucanların besini olduğunu bilmek anlamına gelir. Bu dehşettir. Hiçlikten doğmak, bir isim almak, kendinin bilincinde olmak, mahrem duygulara sahip olmak, hayata ve kendini ifade etmeye dayanılmaz arzu duymak –ve bütün bunlara rağmen günün birinde ölmek. Bu bir oyun gibi görünür, kültürel insan tipinin açıkça Tanrı'ya başkaldırmasının nedenidir. Hangi tanrı türü böyle kompleks ve imgelemi olan bir solucan besini yaratırdı? Grekler, Kinik tanrıların, kendi zevkleri için insanoğlunun ıstırabından yararlandıklarını söylüyorlardı.

Fakat şimdi Kierkegaard bizi bir çıkmaza, imkânsız bir duruma götürüyor gibi görünüyor. Durumumuzun kaçınılmazlığını kavrayarak kendimizi aşabileceğimizi söylüyor. Diğer yandan, durumumuzun hakikatinin, bizi kendini gerçekleştirme düzeyinden çok daha uzağa, kendini aşma imkânından uzağa itiyor gibi görünen becerikli ve sefil yaratık olmamız olduğunu söylüyor. Ancak bu sadece görünüşteki bir çelişkidir. Kaygı tufanı, insanın sonu değildir. Bilâkis, insana en yüksek

kalitede eğitimle nihaî olgunluk kazandıran bir "okul" dur. Kierkegaard şöyle der: Kaygı okulu gerçeklikten daha iyi bir öğretmendir, çünkü gerçeklik hakkında yalan söylenebilir, kültürel kavrayış ve bastırma hileleri vasıtasıyla çarpıtılabilir ve ehlileştirilebilir.[43] Ancak, kaygı hakkında yalan söylenemez. Bir kere kaygıyı cesaretle karşıladığınızda, durumunuzun hakikati açığa çıkar ve yalnızca bu hakikati kabul ederek kendinizi yeni bir imkâna açabilirsiniz.

> Ürperti [kaygı] tarafından eğitilen insan imkân tarafından eğitilir... Bu yüzden, böyle bir kişi imkân okulundan mezun olur ve hayattan hiçbir şey istemediğini, dehşet, cehennem azabı, yok olmanın her insanda bulunduğunu bir çocuğun alfabeyi bilmesinden daha iyi bilir ve tehlikeyi haber veren her ürpertinin kısa bir süre sonra gerçek olabileceği dersini öğrenir, o zaman bu kişi gerçekliği farklı bir biçimde yorumlayacaktır...[44]

Kaygı "okulu"nun müfredatı, asgarî bir hayvan temkinliliğiyle yaşayabilmesi amacıyla çocuğun kendini inkâr etmek için kendine öğrettiği her şeyin, bastırmanın unutulmasıdır. Bu nedenle, Kierkegaard Augustinci-Lutherci geleneğe yerleştirilir. İnsanın eğitimi, doğal güçsüzlüğünü ve ölümünü cesaretle kabul etmesi anlamına gelir.[45] Luther şöyle demiştir: "Öldüğümü farz ediyorum, yani, bir armağanmış gibi ölümün tadına bakıyorum." Bu, ancak ölecek bir yaratık olduğunuzu duygusal bakımdan bildiğiniz canlı bir bedenin dudaklarıyla ölümün tadına bakmakla olur.

Başka bir söyleyişle, Kierkegaard'm söylediği şey şudur: Kaygı okulu *yalnızca* hayatî karakter yalanını *ortadan kaldırarak* imkâna yol açar. Bu en büyük kendini yok etme, insanın yapmaması gereken tek şey gibi görünür, çünkü insan hiçliğe terk edilecektir. Kierkegaard, "istikamet gayet normaldir... Benliğin bir benlik olabilmesi için yıkılması gere-

43 Kierkegaard, *Dread*, s. 144.
44 *A.g.e.*, s. 140.
45 Bkz. Miller, *In Search of the Self*, ss. 312-313.

kir..." der.[46] William James, bu Lutherci geleneği çok güzel şekilde özetlemiştir:

> Bu, Lutherci teolojinin içerdiği kendinden ümidini kesme vasıtasıyla kurtuluş, gerçekten doğmak için ölmektir, Jacob Behmen'in [Boehme] yazdığı hiçliğe geçiştir. Bunu başarmak için can alıcı nokta geçilmeli, zor durum atlatılmalıdır. Doğuştan katılık yıkılmalı ve buharlaşmalıdır...[47]

Son bölümde gördüğümüz gibi, bir kez daha bu, Lear'ın, Zen Budistlerin, modern psikiyatrinin ve aslında herhangi bir dönemin kendini gerçekleştirmiş insanlarının duygusal karakter zırhının yıkılmasıdır. Ortega, bize bunun özellikle güçlü bir yorumunu vermiştir. Onun ifadesi neredeyse tamamen Kierkegaard gibi yorumlanır:

> Aklı başında insan, kendini hayalî "fikirler"den [gerçeklik hakkındaki karakterolojik yalandan] kurtaran ve hayata cesaretle bakan, hayattaki her şeyin problematik olduğunu fark eden ve kendini kaybettiğini hisseden insandır. Ve bu basit bir gerçektir –kendini kaybettiğini hissetmek yaşamaktır– bunu kabul eden insan, kendini bulmaya, sağlam zeminde durmaya başlar. Kazazedenin içgüdüsel olarak yaptığı gibi, bir şeye tutunmak için çevresine bakınacaktır, bu korkunç amansız bakış kesinlikle içtendir, çünkü bu onun kurtuluş sorunudur ve hayatındaki kaosa düzen getirmesini sağlar. Bunlar sadece hakiki fikirlerdir, kazazedenin fikirleridir. Bütün geri kalan retorik, yapmacıklık ve komedidir. Gerçekten kendini kaybettiğini hissetmeyen insan, feragatsizdir; yani, kendini asla bulamaz, asla kendi gerçekliğini karşılayamaz.[48]

Ve böylece varoluş dehşetinin kaygısını cesaretle kabullenerek benliğin yıkılması vasıtasıyla yeni imkâna, yeni gerçekliğe varılır. Benlik, kendini aşması için yıkılmalı, hiçlik düzeyine indirilmelidir. Sonradan benlik kendini, kendi dışındaki güç-

46 Kierkegaard, *Sickness*, s. 199.
47 James, *Varieties*, s. 99.
48 Ortega, *The Revolt of the Mases*, s. 157.

lerle ilişkilendirmeye başlayabilir. Benlik sonluluğunu yenmek zorundadır, sonluluktan emin olmak ve onun ötesini görmek için "ölmek" zorundadır. Neye doğru? Kierkegaard cevaplar: Sonsuzluğa, mutlak aşkınlığa, yaratıkları sonlu kılan yaratılışın nihaî gücüne doğru. Psiko-dinamiklere ilişkin modern anlayışımız bu gelişmenin tutarlı olduğunu doğruluyor: Eğer bir yaratık olduğunuzu kabul ederseniz temel bir şey başarırsınız: Bütün bilinçsiz güç bağlarınızı ve desteklerinizi yıkarsınız. Son bölümde gördüğümüz gibi –burada tekrarlamaya değer– her bir çocuk kendini, onu aşan bir güce dayandırır. Genellikle bu güç anne-babasının, sosyal grubunun, toplumuyla ulusunun sembollerinin bir bileşimidir. Bu –çocuk, yetkilerini devrettiği güçlerin otomatik güvenliğine dayandığı için– çocuğun kendine inanmasını mümkün kılan, düşünceye dayanmayan destek ağıdır. Elbette, çocuk ödünç alınmış güçlerle hayatını sürdürmeyi kabul etmez, çünkü bu onun kendi eyleminden, ihtiyaç duyduğu kendine tam güvenden şüphe etmesine yol açar. Çocuk kesin güce sahip olduğunu hayal ederek yaratıklığını reddetmektedir ve bu kesin güç toplumdaki olaylara ve bireylere bilinçsizce yaslanarak kullanılmaktadır. Bir kere insanın temel iktidarsızlığını ve boşluğunu, acizliğini açığa çıkarırsanız, sonra bütün güç ilişkileri problemini yeniden incelemeye mecbur kalırsınız. Bir yaratıcı ve meydana getirici gücün gerçek kaynağına ilerleme konusunda düşünmek zorundasınız. Yalnızca ikinci el, toplumun sıradan yaratıcıları, ebeveynler ve kültürel kahramanların gösterileri değil, bütün yaratılmış şeylerin ilk nedeni olan bir Yaratıcı *vis-à-vis* [*ile karşılaştırıldığında*, çev.] insanın yaratıklılığını doğrulamaya başlayabileceği nokta burasıdır. Bunlar, kendilerine neden olan, kendilerini başka birinin güçler ağına gömmüş sosyal ve kültürel atalardır.

İnsan, bir kez Nihaî Güç'le, sonsuzlukla ilişkisine dikkat etmeye ve çevresindekilerden Nihaî Güç'e kadar bütün bağlarını yeniden biçimlendirmeye başladığında, kendini sınırsız imkânın, gerçek özgürlüğün ufkuna açar. Kierkegaard'm mesajı, karakterin çıkmazları, sağlık ideali, kaygı okulu, gerçek

imkân ve özgürlüğün doğası hakkındaki bütün tartışmasının zirvesi budur. İnsan inanca, yaratılmışlığının Tanrı ile ilgili bir anlamı olduğu inancına ulaşmak için her şeyi gözden geçirir; gerçek değersizliğine, güçsüzlüğüne, ölümüne rağmen, varoluşunun nihaî anlamda bir amacı vardır, çünkü yaratıcı bir gücün planına göre meydana getirilen ve sürdürülen sonsuz ve sınırsız bir olaylar düzeninde varolur. Kierkegaard baştan aşağı bütün eserlerinde inancın temel formülünü tekrarlar: İnsan hiçbir şey yapamayan bir yaratıktır, fakat insan, kendi için "her şeyin mümkün olduğu" yaşayan bir Tanrı karşısında varlığını sürdürür.

İnanç ilkesi bu yapıyı taçlandırdığı için Kierkegaard'ın bütün argümanı şimdi berraklaşıyor. Kaygının niçin "özgürlük imkânı" olduğunu anlayabiliriz, çünkü kaygı "bütün sonlu hedefleri" yıkar ve dolayısıyla "imkân tarafından eğitilen insan kendi sonsuzluğuna uygun olarak eğitilir".[49] Eğer imkân inanca yol açmazsa, hiçbir sonuca ulaştırmaz. Bu, kültürel şartlanma, karakter yalanı ve insanın inanç vasıtasıyla ilişki kurabildiği sonsuzluğa açılma arasındaki bir ara safhadır. Fakat inanca sıçramaksızın insanın karakter zırhından kurtulmasının yeni çaresizliği, insanı düpedüz dehşet içinde tutar. Bu, insanın zırh ile korunmadan yaşadığı, yalnızlığa ve çaresizliğe, sürekli kaygıya açık olduğu anlamına gelir. Kierkegaard şöyle der:

> Şimdi imkânın ürpertisi, inancın elinde tutulan insanı azat edinceye kadar onu kurban olarak tutar. İnsan başka bir yerde huzur bulamaz... İmkânın sunduğu talihsizlik derslerini geçen insan her şeyi, gerçekte hiç kimsenin kaybetmediği bir biçimde, kesinlikle her şeyi kaybeder. Bu durumda eğer insan imkân yönünde hatalı şekilde davranmasaydı, insanı koruyan ürperti hakkında konuşmaya teşebbüs etmeseydi, imkânın öğrencisi sonsuzluğu kabul ettiği için her şeyi tekrar, gerçekte hiç kimsenin kabul etmediği kadar kabul ederdi...[50]

49 Kierkegaard, *Dread*, ss. 140 vdm.
50 *A.g.e.*, ss. 141-142.

Eğer bütün bu gelişimi, kahramanlığın imkânları hakkındaki tartışmamız bakımından ortaya koyarsak, şöyle bir şey ortaya çıkar: İnsan yalnızca kültürel kahramanlığın sınırlarını aşar; sosyal olayların günlük akışında bir kahraman olarak performans göstermesini sağlayan karakter yalanını yok eder ve böyle yaparak da kendini sonsuzluğa, kozmik kahramanlığın imkânına, tamamen Tanrının hizmetine sunar. Böylece, hayatı sosyal, kültürel, tarihsel değer yerine en yüksek değeri kazanır. Gizli içsel benliğini, otantik yeteneğini, en derin eşsizlik duygularını, mutlak anlam arzusunu yaratılış alanıyla ilişkilendirir. Bozulmuş kültürel benliğin kalıntılarının dışında nihaî değeri, kozmik kahramanlığı arzulayan mahrem, görünmez, içsel benliğin muamması kalır. Her yaratığın özündeki bu görünmez muamma kâinatın merkezindeki görünmez muammayla bağını doğrulayarak kozmik önem kazanır. İnancın anlamı budur. Aynı zamanda, bu Kierkegaard'ın düşüncesinde psikoloji ile dinin birleşiminin anlamıdır. Gerçekten açık yürekli, karakter zırhından, kültürel şartlanmasının hayatî yalanından kurtulan insan, sosyal sağlık standardının, "bilim"in ötesindedir. O kesinlikle yalnızdır ve unutulmanın kıyısında – aynı zamanda sonsuzluğun kıyısında– titrer. Kierkegaard şöyle der: İnsanın ihtiyaç duyduğu yeni desteği "herhangi bir ürperti duymaksızm, ürpertiyi reddetme cesaretini vermeye... yalnızca inanç muktedirdir". Bu, insan için kolay bir kaçış ya da insanî duruma karşı her derde deva değildir –Kierkegaard asla yüzeysel değildir. Şaşırtıcı derecede güzel bir fikir verir:

> [inanç] ürpertiyi ortadan kaldırmaz, ancak hep yeni kalarak ürpertiyi içeren ölüm ıstırabı dışında kendisini sürekli olarak geliştirir.[51]

Başka bir söyleyişle, insan kadar belirsiz bir yaratık, asla kaygıyı zihninden çıkarıp atamaz; bunun yerine yapabileceği şey, yeni düşünce ve güven boyutlarının gelişmesi için kaygıyı sonsuz bir pınar olarak kullanmaktır. İnanç yeni bir hayat

51 *A.g.e.*, s. 104.

yükümlülüğü, çok boyutlu bir gerçekliğe açık olma serüvenini ortaya çıkarır.

Kierkegaard'ın, önemli kaygı incelemesini niçin tartışma götürmez bir argümanın ağırlığını taşıyan aşağıdaki ifadelerle sonuçlandırmak zorunda kaldığını anlayabiliriz:

> Gerçek autodidact [yani, inanca tek başına kaygı okuluyla ulaşan insan] kesinlikle theodidact ile aynı düzeydedir... Psikoloji ürpertiyle son bulduğunda, dogmatiklerin üzerine atmaktan başka, yapacak bir şeyi yoktur.[52]

Kierkegaard'da psikoloji ile din, felsefe ile bilim, şiir ile hakikat birbirinden ayırt edilemez biçimde yaratığın arzularına karışıp kaybolurlar.[53]

Şimdi, psikoloji tarihindeki aynı arzuyu duyan başka bir önemli şahsiyete geçelim. İnsan doğasının iki büyük araştırıcısının inancın gerçekliği hakkında bu tür taban tabana zıt fikirleri savunabilmelerinin mümkün olmasının nedeni nedir?

52 *A.g.e.*, s. 145.
53 R. May *The Meaning of Anxiety*, s. 45.

ALTINCI BÖLÜM

Freud'un Karakter Problemi, Noch Einmal[1]

*Yalnızca anal erotizm değil, bütün cinsellik, insanoğlunun dik duruşu seçimine bağlı organik bastırmanın kurbanı olmakla ve koku duygusunun değerinin azalmasıyla tehdit edilir. Bütün nevrotikler ve başka birçok kişi, "*inter urinas et faeces nascimur*"*[2] *gerçeğine öfkelenirler. Bu nedenle, kültürle ilerleyen cinsel bastırmanın en derin kaynağı olarak dik duruşla başlayan yeni hayat tarzının organik savunmasını keşfetmeliyiz.*

SIGMUND FREUD[3]

Birkaç sayfada, klinik psikolojiden çok uzun zaman önce Kierkegaard'm dehanın gizemli başarısına işaret eden bir keskinlikle insanın karakteri ve gelişme problemini kabul ettiğini göstermeye çalıştım. Kierkegaard, psikanalitik teorinin bazı esaslarını açığa çıkarmış ve bu teoriyi inanç problemine ve dolayısıyla en derin insan anlayışına taşımıştır. Bu ifadenin savunulmak zorunda olması, bu kitabın sorumluluklarından biridir. Bu savunmanın bir kısmı, kaçınılmaz şekilde Freud'un

1 Noch Einmal: Bir kez daha (çev.)
2 "İdrar ve dışkılar arasında doğmamız" (çev.)
3 Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 43.

karakter probleminin bir tür taslağı olmalıdır. Freud da psikanalitik teoriyi sınırlarına götürmüş ancak inanca ulaşamamıştır; onun karakteri bize en azından bu muhakemenin bir kısmını açıklar.

İnsanın Yaratıklığı Hakkında Bir Doktrin Olarak Psikanaliz

Düşüncede Freudçu devrim hakkındaki çarpıcı şeylerden biri, hem hâlâ onu kavrayamamamız hem de görmezden gelememizdir. Freudçuluk, suçlayan bir hayalet gibi çağdaş insanı gözetler ve simgeler. Bu anlamda, çok sayıda kişinin söylediği gibi, Freud hiç kimsenin duymak istemediği ve hiçbir zaman duymak istemeyeceği bir hakikatten bahseden bir kutsal kitap peygamberi, dinî bir put kırıcıya benzer. Norman O. Brown'un bize hatırlattığı gibi, bu hakikat, Freud'un insanın *temel yaratıklığı* hakkında illüzyonlara sahip olmamasıdır; hatta St. Augustine'den alıntı da yapmıştır.[4] İnsanoğlunun temel yaratıklığı problemi hakkmda Freud açıkça bir din ile bir benzerlik hissetmiştir, bunun dışında, –en yumuşak şekilde söylenecek olursa– olumsuz bir kanıya sahip değildi. Herhangi bir dine ilişkin olumsuz bir düşüncesi yoktu, ancak insanın temel doğası kadar önemli bir meselede onu Augustinci Kierkegaard'la yan yana koyabiliriz.

Bu can alıcı bir sorundur; Freud'un pesimizminin ve sinisizminin, neden hâlâ onun düşüncesi hakkındaki en çağdaş şey olduğunu açıklar: Bu, gerçekliğe, bilimsel hakikate dayanan bir pesimizmdir. Ancak daha fazlasını açıklar. Freud'un insanın yaratıklığı hakkındaki inatçı ısrarlılığı kendi başına neredeyse her şeyi, içgüdüsel bir insan görüşü üzerinde neden ısrar ettiğini, yani, psikanalitik teorinin *hatasının* ne olduğunu açıklar. Aynı zamanda, ilk önce Rank tarafından şimdi de Brown tarafından yapıldığı gibi, bu teoriye belirsiz bir dönüşle birlikte

4 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), s. 188.

yaratıklığa psikanalitik vurgu, insan karakteri hakkındaki daimî anlayış olarak görünür.

İlk konuda, yani Freud'un içgüdüsel davranış olarak yaratıklık üzerindeki ısrarı konusunda, Jung'un otobiyografisinden daha iyi bir ifşa yoktur. Jung, Freud'un cinsel teorisinin önyargısını asla izleyemeyeceği için onunla asla arkadaş olamayacağını keşfettiği 1907 ve 1910'daki iki önemli olayı hatırlatır. 1910'da Viyana'daki toplantıda düşünce tarihinin bu kritik karşılaşmasını aktarmak için baştan aşağı Jung'un kelimelerini kullanacağım:

> Freud'un bana şu söylediklerini hâlâ bugünkü gibi hatırlıyorum: "Sevgili Jung, bana cinsel teoriyi asla terk etmeyeceğine söz ver. Cinsel teori, en temel şeydir. Görüyorsun, onu bir dogma, sarsılmaz bir siper haline getirmek zorundayız." Büyük heyecanla, babacan bir ses tonuyla, "Ve bana bir şey için daha söz ver sevgili oğlum: Her Pazar kiliseye gideceksin." dedi. Hayretle, "Neye karşı bir siper?" diye sordum. "Kara çamur akıntısına karşı" diye cevap verdi ve bir an için durakladı, daha sonra "okültizmin kara akıntısına" diye ekledi... Freud'un okültizmle demek istediği şey, aslında yükselen çağdaş parapsikoloji bilimi de dahil felsefe ve dinin ruh hakkında öğrendiği her şeydi.

Ve daha önceki 1907 toplantısı hakkında Jung şunları söyler:

> Her şeye rağmen, Freud'un ruh tavrı, bana son derece şüpheli gibi göründü. Bir bireydeki ya da bir sanat eserindeki bir spiritüellik (doğaüstü anlamında değil, entelektüel anlamda) ifadesi aydınlığa kavuştu, Freud bundan şüphelendi ve bunun bastırılmış cinsellik olduğunu imâ etti. "Psiko-cinsellik" olarak atıfta bulunduğu hiçbir şey doğrudan cinsellik olarak yorumlanamazdı. Bu hipotezin, mantıksal sonucuna taşındığında, kültür hakkında yok edici bir yargıya yol açacağını kabul etmiyorum. Kültür, sonradan sadece bir saçmalık, bastırılmış cinselliğin sapkın bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır. "Evet" diye onayladı, "dolayısıyla, bu, mücadele etmede yetersiz kaldığımız bir

> kader musibetidir." ... Freud'un duygusal bakımdan cinsel teorisiyle fazlasıyla ilişkilendirilmesinde anlaşılmayacak bir şey yoktur. Bundan bahsettiğinde, tavrı aceleci ve neredeyse endişeli hale geldi... Yüzüne tuhaf, son derece hareketli bir ifade yerleşti...[5]

Jung'a göre, böyle bir tavır kabul edilemezdi, çünkü bilimsel değildi. Freud, ona normal olarak eleştirel ve kuşkulu tavrını terk etmiş gibi görünüyordu:

> Bana göre, başka birçok spekülatif görüş gibi cinsel teori de okülttü, yani ispatlanmamış bir hipotezdi. Anladığım gibi, bilimsel bir hakikat şimdilik yeterli olabilecek bir hipotezdi, ancak her zaman inancın bir parçası olarak korunamazdı.[6]

Jung, Freud'un bu yönü nedeniyle şaşkındı ve cesareti kırılmıştı, ancak bugün bizim için neyin tehlikede olduğu gayet açıktır. Freud açıkça, otantik yeteneğinin, en özel ve en aziz tuttuğu kendi imgesinin ve bu yetenekle ilgili misyonunun, insanî durumun tarif edilemez unsurları hakkındaki dürüstlük olduğuna inanıyordu. Bu tarifsiz unsurları, içgüdüsel cinsellik ve cinselliğin hizmetindeki içgüdüsel saldırganlık olarak görüyordu. 1909'da New York'un siluetine bakarken Jung'a hiddetle "Onlara söylemek zorunda olduğumuz şeyi duyduklarında şaşırmayacaklar mı!" demiştir.[7] "Okült" insanın temel yaratıklığı hakkında yalan söyleyen bir şeydir, bir insan hakkında, hayvanlar âleminden nitelik bakımından farklı, yüce, ruhsal bir yaratık anlamını çıkarmaya çalışan bir şeydir. Bu tür kendini kandıran ve kendini yücelten okültizm insanın ruhunda kökleşmiş, kendinden memnun bir sosyal sözleşme meselesiydi; okültizm, bütün iklimlerde hem dinî hem de seküler bütün kürsülerden açıklanmıştır, insanoğlunun gerçek güdüsü gizlenmiştir. Şimdi bu eski maskeye saldırmak, sarsılmaz bir sipere güvenli şekilde yerleştirilmiş bir karşı dogmayla onu

---

5 C. G. Jung, *Memories, Dreams and Reflections* (New York: Vintage, 1965), ss. 149-151.

6 *A.g.e.*

7 Vincent Brome, *Freud and His Early Circle* (London: Heinemann, 1967), s. 103.

tahrip etmek tek başına psikanalize bağlıdır. Hiçbir şey insanın kendini kandırması kadar eski ve ürkütücü bir düşmana daha fazla saldıramazdı. Dolayısıyla, bu bölümün epigrafındaki gibi son eserlerinin ciddi ve ölçülü bilimsel ifşası kadar, Freud'un Jung'a ilk ricalarının heyecanını da duyuyoruz. Freud'un hayat tarzı eşsiz ve düzenliydi.

Tıpkı Jung ve Adler'in başlangıçta bildiği gibi, Freud'un bu dogmasının hatalı olduğu bugün bizim için de açıktır. İnsanoğlu, doğuştan cinsellik ve saldırganlık içgüdülerine sahip değildir. Freud'un zamanımızda anlaşılmasıyla, şimdi bir şeyi, onun insanın yaratıklığını ifşa etmeye kendini azimle adamakta haklı olduğunu daha iyi anlıyoruz. Onun duygusal ilgisi doğruydu. Cinsel teorinin özel entelektüel karşılığının hatalı olduğu kanıtlansa da, bu, dâhinin hakiki sezgilerini yansıtıyordu. İnsanoğlunun bedeni "kaderin bir musibeti"ydi ve –Freud'un düşündüğü gibi insan cinselliği, hazzı, hayatı ve yayılmayı aradığı için değil, aslında ölümden kaçtığı için– kültür bastırmaya dayanıyordu. Cinsellik değil, *ölüm bilinci* ilk bastırmadır. Rank'in açığa çıkardığı gibi ve Brown'ın son zamanlarda tekrar öne sürdüğü gibi, yeni psikanaliz perspektifinin can alıcı kavramı ölümü bastırmadır.[8] *Bu*, insanın yaratıklığı, kültürün dayandığı bastırma, bilinçli hayvana ait eşsiz bir bastırmadır. Freud musibeti görmüş, hayatını, emrindeki bütün güçle bunu ifşa etmeye adamıştır. Fakat ironik olarak musibetin kesin bilimsel nedenini gözden kaçırmıştır.

Freud'un, insanın güdülerinin kaynakları hakkında hayatının sonuna kadar kendisiyle bir diyalog halinde olmasının nedenlerinden biri de budur. Freud çalışmasına sarılmış, daha net ve çarpıcı şekilde anlaşılması amacıyla hakikati elde etmeye çalışmıştır, ancak bu, hakikati daima daha puslu, daha kompleks ve kavranması daha zor hale getiriyor gibi görünüyordu. Freud'un kendini ciddi adayışına, geri çekilme gönüllülüğüne, bazı iddialarının üslûpla ilgili kararsızlığına, gözde

8 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), s. 103.

nosyonlarını ömür boyu gözden geçirişine hayranız.[9] Onun dolaylılığına, kaçamak cevaplar verişine, kuşkularma hayranız, çünkü bunlar sonsuz gerçeklik kopyasını hakiki şekilde yansıtan dürüst bir bilim adamı olduğu izlenimini uyandırır. Ancak, bu ona yanlış nedenden dolayı hayran olmaktır. Freud'un ömür boyu süren çarpıtmalarının temel nedeni, asla açıkça cinsel dogmayı terk etmemesi, asla ölüm dehşetinin temel bastırma olduğunu görmemesi ve kabul etmemesiydi.

Freud'un İlk Önemli Gönülsüzlüğü: Ölüm Fikri

Kanıt olarak Freud hakkındaki eserlerden yararlanarak bu problemi araştırmaya çalışmak çok fazla karmaşıklık yaratacaktır. Freud'un daha sonraki çalışmasında Ödip kompleksinin sınırlı cinsel formülasyonlarından uzaklaştığını ve daha çok hayatın kendi doğasına, insanın genel varoluş problemlerine döndüğünü daha önce söylemiştik. Freud'un kültürü kapsayan bir baba korkusu teorisinden bir doğa dehşeti teorisine yön değiştirdiğini söyleyebiliriz.[10] Ancak her zaman olduğu gibi, Freud doğrudan doğruya cevap vermekten kaçınıyordu. Açıkçası Freud asla bir varoluşçu olmadı, fakat içgüdü teorisine bağlı kaldı.

Freud'da kesin bir gönülsüzlük var gibi görünüyor ve yazılarını derinlemesine incelemeye girişmeksizin bu gönülsüzlüğün bir anahtar fikir vasıtasıyla ifşa edilebileceğini düşünüyorum. Bu anahtar fikir, onun daha sonraki yazılarında ortaya çıkan en önemli fikir, "ölüm içgüdüsü" fikridir. *Beyond the Pleasure Principle* [*Haz İlkesinin Ötesinde*, çev.] adlı eserinde bu fikri takdim edişini okuduktan sonra, bir "ölüm içgüdüsü" fikrinin, Freud'un terk etmek istemediği ancak insanın motivasyonunu açıklamada işe yaramaz ve tartışılabilir hale

9 Fakat Paul Roazen'ın, Freud'un üslûbunun ardında ne kadar güvenli olduğu yolundaki görüşüne bakınız. *Brother Animal: The Story of Freud and Tausk* (London: Allen Lane the Penguin Press, 1970), ss. 92-93.

10 Bkz. Freud, *The Future of an Illusion*, 1927 (New York: Anchor Books edition, 1964) s. 32.

gelen içgüdü teorisi ya da libido teorisini bir yamama girişimi olması bana kaçınılamaz gibi görünüyor. Bütün rüyaların, hatta kaygı rüyalarının bile arzuların doyumları olduğunu iddia eden rüya teorisi safsatasını savunmak zorlaşıyordu.[11] İnsanoğlunun haz arayan bir hayvan olduğu yolundaki psikanalizin temel iddiasını savunmak zorlaşıyordu.[12] Ayrıca, insanoğlunun dehşetleri, kendisi ve başkalarıyla mücadeleleri, –özellikle bireyin Eros, libido, kendi doyumunu ve yayılmasını isteyen ham hayat gücü tarafından harekete geçirildiği düşünüldüğünde– cinsellik ile saldırganlık arasındaki içgüdüsel bir çatışma olarak kolayca açıklanamazdı.[13] Freud'un yeni "ölüm içgüdüsü" fikri, insanın felaketini ego ile cinsellik çatışmasından daha derin bir organik temele dayandırarak, daha önceki içgüdü teorisini bozulmadan muhafaza etmesini mümkün kılan bir araçtı. Artık hayat dürtüsü kadar ölüm dürtüsünün de mevcut olduğunu savunuyordu ve böylece şiddetli insan saldırganlığını, nefreti ve kötüyü yeni –ancak hâlâ biyolojik– bir yöntemle açıklayabiliyordu: İnsanın saldırganlığı hayat içgüdüsü ile ölüm içgüdüsünün kaynaşması vasıtasıyla meydana gelir. Ölüm içgüdüsü, organizmanın ölme isteğini temsil eder, ancak organizma kendini, kendi ölüm dürtüsünden bu dürtüyü dışa yönelterek korur. O zaman, ölme arzusunun yerine öldürme arzusu geçer ve insanoğlu kendi ölüm içgüdüsünü başkalarını öldürerek yener. Burada libido teorisini düzenleyen, Freud'un bu teoriyi temel peygambervarî görevinin siperi olarak muhafaza etmesine imkân tanıyan şey basit bir yeni dualizmdi: İnsanoğlunun kesinlikle hayvanlar âleminde yer aldığını göstermek. Freud hâlâ fizyolojiye, kimyaya ve biyolojiye ve total ve basit bir in-

11 Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, 1920 (New York: Bantam Books edition, 1959), s. 61.

12 *A.g.e.*, s. 66.

13 Freud'un teorik problemleri hakkında Otto Rank'in etkileyici ifadelerine bakınız, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 115; ayrıca Brown'un *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), ss 97 vdm. adlı eserindeki tartışmasına bakınız.

dirgemeci psikoloji bilimi hakkındaki umutlarına temel bağlılığını koruyabiliyordu.[14]

Başkalarını öldürerek ölme içgüdüsünü yatıştırmaktan söz ederek, Freud insanın kendi ölümü ile insanoğlunun icra ettiği katliam arasında ilişki kurmuştur. Fakat bu ilişkiyi, insan davranışı hakkındaki açıklamalara içgüdüleri sürekli dâhil etme pahasına keşfetmiştir. Tekrar gerçeğe uygun anlayışın temelsiz açıklamayla kaynaşmasının Freud'u çözmeyi ne kadar zorlaştırdığını görüyoruz. Freud gerçekten dolaysız varoluşçu açıklama düzeyine ulaşamamış, hem insanın sürekliliğini hem de onun içgüdüsel ölüm dürtüsünden ziyade ölüme itirazına dayanan daha aşağı hayvanlardan farklılığını tespit edememiş gibi görünüyor. İnsanın saldırganlığının ürkütücülüğü, Eros tarafından yönlendirilen hayvanın diğer canlı şeyleri katletme kolaylığı, böyle bir teoriyle daha kolay ve daha dolaysız şekilde açıklanacaktı.[15] Öldürme biyolojik bir sınırlılığın sembolik bir çözümüdür; bu, insan hayvanındaki biyolojik düzey (hayvanî kaygı) ile sembolik düzeyin (ölüm korkusu) kaynaşmasından kaynaklanır. Bir sonraki kısımda göreceğimiz gibi, hiç kimse bu dinamiği Rank'tan daha açık seçik şekilde açıklamamıştır: "Egonun ölüm korkusu başkasını öldürme, kurban etme vasıtasıyla azaltılır; başkasının ölümü vasıtasıyla insan kendini ölme, öldürülme cezasından kurtarır."[16]

Freud'un ölüm içgüdüsü hakkmdaki karmaşık formülasyonları artık kesinlikle tarihin çöp tenekesine atılabilir. Bu formülasyonlar, kendini entelektüel bakımdan eksiksiz temel dogmasını savunmaya adamış bir peygamberin yaratıcı çabalarıdır. Freud'un bu problem hakkındaki çabalarından çıkardığımız ikinci sonuç çok daha önemlidir. Ölüm fikri, çocuğun umutsuz durumu, dış dünyanın gerçek dehşeti vb. hakkındaki eğilimlerine rağmen, Freud

14 Bkz. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, ss. 93, 105, 106; Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, ss. 99-100.

15 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, ss. 101 vdm.

16 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 130.

bunlara düşüncesinde merkezî bir yer vermeye gerek duymamıştır. Aslında insana ilişkin görüşünü, haz arayan bir cinsiyetten, dehşete kapılmış, ölümden kaçan hayvana doğru yeniden şekillendirmeye gerek duymamıştır. Yapmak zorunda olduğu bütün şey, insanoğlunun, ölümü biyolojisinin parçası olarak içinde taşıdığını söylemekti. Bir "içgüdü" olarak ölüm kurgusu, Freud'un ego üstünlüğünü içeren temel bir insanî problem olarak ölüm dehşetini formülasyonlarının dışında tutmasına izin vermiştir. Eğer organizma doğal olarak ölümü kendi süreçlerinde taşıyorsa, Freud'un ölümün *bastırıldığını* söylemesi de gerekmiyordu.[17] Bu formülasyonda, ölümün temel insanî problem olmasını bırakın, o, genel insanî bir problem bile değildir. Rank'in kısa bir şekilde dile getirdiği gibi ölüm "istenmeyen bir zorunluluktan istenen içgüdüsel bir amaca" sihirli şekilde dönüştürülür. Rank şöyle devam eder: "Bu ideolojinin yatıştırıcı doğası ne mantığa ne de deneyime uzun süre dayanamaz."[18] Rank'in söylediği gibi, bu şekilde Freud ölüm probleminden kurtulmuş ve ölümü bir "ölüm içgüdüsü" haline getirmiştir":

> ...Freud kaçınılamaz ölüm problemine rastladığında, ölüme arzuyla da uyumlu yeni bir anlam vermeye çalışmıştır, çünkü ölüm korkusu yerine, ölüm içgüdüsünden söz etmiştir. Korkudan, çok tehlikeli olmayan başka bir yerde kurtulmuştur... [O] genel korkuyu özel cinsel korku (hadım edilme korkusu) haline getirmiştir... [ve daha sonra] *bu* korkuyu, cinselliği özgürleştirme vasıtasıyla tedavi etmeye [çalışmıştır.][19]

Bu ifade, bugün hâlâ psikanalizin mükemmel bir eleştirisidir. Rank üzüntüsünü şöyle ifade eder:

> Eğer insan bu fenomeni savunsaydı, ölüm dürtüsü tartışmasının evrensel ve temel ölüm korkusunu çok fazla ih-

17 Bkz. Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), s. 109.

18 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 116.

19 *A.g.e.*, ss. 121-122.

> mal edebilmesinin psikanalitik literatürün durumu olduğunu anlamak imkânsız olacaktı.[20]

Psikanalitik literatür, 1930'ların sonuna ve II. Dünya Savaşı'na kadar ölüm korkusu hakkında neredeyse sessiz kalmıştır. Rank'ın açığa çıkardığı gibi, bu sessizliğin sebebi şuydu: Psikanalitik terapi, hayat dehşeti ve ölüm dehşetini *bilimsel olarak* nasıl tedavi edebilir? Psikanalitik terapi ancak *kendinin varsaydığı* cinsel problemleri tedavi edebilir.[21]

Ancak ölüm kurgusunun, Freud'un gerçekliğe ilişkin kişisel tavrındaki bir şeyi ifşa edip etmemesi tartışmamızın amacına daha uygundur. Rank, ölüm korkusunun –yalnızca Freud'un sistematik teorisine göre değil, insanın varsayması gereken– "tehdit edici" doğasından söz ederek, bu ifşanın mevcut olduğunu imâ eder. Başka bir yazar da, hayatın doğal bir amacı olarak ölüm fikrinin Freud'a huzur vermesinin son derece mümkün olduğunu söyler.[22] Ve böylece, özellikle bir insanın hayatının en temel ve en ürkütücü problemiyle ilişkili olarak alacağımız ders ne olursa olsun, Freud'un kişisel karakterine geri dönebiliriz.

Büyük ölçüde Ernest Jones'in biyografik emeği sayesinde, elimizde Freud'un çok iyi belgelenmiş resmi bulunuyor. Freud'un hayatı boyunca süren migrenlerini, sinüzitini, prostat hastalığını, uzun süreli kabızlıklarını, sigara içme bağımlılığını biliyoruz. Çevresindeki insanlar hakkında ne kadar kuşkulu olduğunu, sadakati ve bir düşünür olarak kıdemliliğinin ve üstünlüğünün tanınmasını ne kadar istediğini; Adler, Jung ve Rank gibi muhaliflerine ne kadar haksızlık yaptığını biliyoruz. Adler'in ölümü hakkında Freud'un ünlü yorumu kesinlikle alaycıdır:

> Bir Viyana varoşundan çıkan bir Yahudi çocuğuna göre, Aberdeen'deki bir ölüm, kendi içinde duyulmadık bir ka-

---

20 *A.g.e.*, s. 115.

21 Bkz. Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 38.

22 Levin, "The Fiction of the Death Instinct", ss. 277-278.

> riyerdir ve ne kadar ileri gittiğinin bir kanıtıdır. Dünya gerçekten onu psikanalizin aksini iddia etme hizmeti nedeniyle görkemli biçimde ödüllendirmiştir.[23]

İlk yıllarında, Freud büyük bir coşkunlukla çalışmıştır. Bu tür coşkunluk, belirli bir çalışma atmosferini gerektirir –ve Freud aile ilişkilerini çalışması etrafında gerçekten patriarkal şekilde düzenlemekte tereddüt etmemiştir. Psikanalitik görüşmelerinden sonra öğle yemeğinde kesin bir sessizliğe riayet ederdi. Ancak, herkesin orada olmasını isterdi; eğer boş bir sandalye varsa, sorgular şekilde çatalıyla Martha'ya boş yeri işaret ederdi. Kızı Anna'nın tamamen kendinden geçmiş ve kölece tavrı Freud'u endişelendirmişti ve onu analize yollamıştı; sanki ailedeki üstünlüğünü ne kadar sahnelediğinin farkında değilmiş gibi çevresindekileri büyülemeyi başaramıyordu. Freud'un erkek kardeşiyle uzun tatil gezlerine çıktığını, fakat asla karısıyla tatil gezilerine çıkmadığını ve kendi misyon ve tarihsel kader duygusunu yansıtan çok sayıda hayatını düzenleme yöntemi olduğunu biliyoruz.

Hiçbiri olağandışı değildir. Yukarıdaki ifadeler, yalnızca önemli bir insan hakkındaki ilginç bir dedikodudur. Sadece, Freud'un diğer insanlardan ne daha iyi ne de daha kötü olduğunu göstermek amacıyla bunlardan söz ediyorum. Freud çoğu insandan daha fazla narsisizme sahip gibi görünüyor, ancak annesi onu, ilgisinin ve yüksek umutlarının özel odağı olarak yetiştirmiştir; ölümüne kadar Freud'a "benim altın Si-

---

23 Jones'un biyografisi, Freud hakkında ifşa ettiği dürüst ayrıntı zenginliğine rağmen, Freud'a bir kahraman imajı vermek için uyarlanmıştır; Freud hakkındaki objektiflikte pek son söz olmadığı kabul edilir. Erich Fromm, *Sigmund Freud's Mission: Analysis of His Personality and Influence* (New York: Grove Press, 1959) adlı eserinde bunu imâlı bir şekilde göstermiştir. Son zamanlarda, Paul Roazen daha yumuşak şekilde Freud'un "insan" resmini sunmak için, başka kaynakların yanında Jones'in arşivlerini yeniden incelemiştir. Roazen'm önemli kitabı *Brother Animal*'a bakınız ve özellikle Freud'un Tausk hakkındaki yorumlarını (s. 140) Adler hakkındaki alıntıyla karşılaştırınız. Daha sonra Freud'un karakteri hakkında Roazen'in perspektifinin daha fazlasını tanıtacağız. Freud hakkındaki başka bir mükemmel insan portresi, Helen Walker Puner'in parlak eleştiri biyografisidir: Freud, *His Life and His Mind* (London: The Grey Walls Press, 1949).

gi'm" diye hitap etmiştir. Freud'un bütün hayatı, muamele görme tarzına rağmen, dramatik bir hikâyedir. Freud'un söylediği gibi, annesinin tutumu, ona kesinlikle ilâve bir güç vermiştir ve çaresiz kanserini korkunç ve ıstıraplı etkileriyle, hayranlık uyandıran bir vakar ve sabırla taşımıştır. Ancak bu gerçekten olağandışı mıdır? Biri Franz Rosenzweig'in total felciyle ilgili yürekli tahammülünü övdüğünde Freud "Başka ne yapabilir?" diye karşılık vermiştir. Aynı söz, hastalığa maruz kalan hepimiz için olduğu kadar Freud için de kullanılabilir. Acısına rağmen, mümkün olduğu kadar az ilaç kullanarak hayatının sonuna kadar kendini çalışmasına, yazmaya adayışına gelince –Georg Simmel de düşüncesini körleştirdiği için ilacı reddederek ölümüne kadar kanseriyle çalışmaya devam etmemiş midir? Hiç kimse Simmel'i özellikle güçlü bir karakter olarak düşünmez. Kendilerini tarihsel şahsiyetler olarak gören insanlardaki bu tür cesaret olağandışıdır; benlik imajı, onlara ölümsüzlük kazandıracak çalışmalarına zorunlu adanmayı sağlar; bunun yanında acı nedir ki? Freud'u diğer insanlardan ayıran pek bir şeyin olmadığı sonucuna varabileceğimizi düşünüyorum. Bencilliği içinde Freud, evde sözü geçen ve aile hayatını çalışması ve hırsları etrafında döndüren Freud; başkalarını etkilemeye ve baskı altına almaya çalışan, özel saygı ve bağlılık isteyen, başkalarına güvenmeyen, onları sıfatları kullanmamakla ve küçümsemekle eleştiren kişilerarası hayatındaki Freud; bütün bu şeylerde Freud her insandır, en azından senaryoyu başarıya ulaştırabilecek yetenek ve tarza sahip her insandır.

Ancak Freud, hayata düşünmeden balıklama atlayan pek "dolaysız" bir insan değildi. Ana hatlarını çizdiğimiz yönlerde sıradandı; tek önemli yönde olağandışıydı –ve doğrudan onun dehasını besleyen bu yöndü: Kendi kendini analiz etmiş, kendi bastırmalarının örtüsünü kaldırmış ve hayatının sonuna kadar en derin motivasyonlarını deşifre etmeye çalışmıştır. Ölüm içgüdüsünün kişisel olarak Freud için ne anlama gelebileceğinden daha önce bahsettik. Çoğu kişiden farklı şekilde Freud, çok kişisel ve özel bir problem olarak ölümün farkında-

dı. Hayatı boyunca ölüm kaygısı aklımdan çıkmamıştır ve ölümü düşünmediği bir günün bile olmadığını kabul etmiştir. Bu, insanlığın yolculuğu için olağandışıdır ve burada haklı olarak Freud'un gerçeklik karşısındaki özel konumu ve kendine özgü bir "problem" hakkında bazı ipuçlarını arayabiliriz. Eğer böyle bir problemin ipuçlarına ulaşırsak, bu ipuçlarını Freud'un çalışmasının yapısını ve bu çalışmanın mümkün sınırlarını genel olarak aydınlatmak için kullanabileceğimizi düşünüyorum.

Freud'un deneyimleri, ölüm problemine iki farklı yaklaşımı gösteriyor gibi görünüyor. İlki tamamen rutin kompülsiflik diyebileceğimiz, ölüm fikriyle sihirli bir meşguliyettir. Örneğin, Freud hayatı boyunca kendi ölüm tarihiyle meşgul olmuş gibi görünür. Arkadaşı Fliess mistik şekilde sayılarla ilgileniyordu ve Freud onun fikirlerine inanıyordu. Fliess hesaplarına göre, Freud'un ölümünü 51 yaş olarak tahmin ettiğinde, Freud "1940'larda kalp krizinden ölmesinin daha muhtemel olduğunu düşünmüştür."[24] 51 yaşı olaysız bir şekilde geçtiğinde, "Freud başka bir batıl inancı –1918 Şubat'ında ölmesi gerektiğini– kabul etmiştir.[25] Freud, öğrencilerine ilerleyen yaşını, yaşayacak zamanının kalmadığını yazmış ve söylemiştir. Freud özellikle annesinden önce ölmekten korkuyordu, çünkü annesini büyük acıya boğacak oğlunun ölümünü bilmek zorunda kalabileceği düşüncesi onu dehşete düşürüyordu. Freud babasından önce ölmesi hakkında da aynı korkulara sahipti. Genç bir erkek olarak, arkadaşlarmdan ayrılırken genellikle "Elveda, belki beni bir daha asla göremeyebilirsin." diyerek veda etme alışkanlığı vardı.

Bütün bunlardan ne anlam çıkaracağız? Ben, bunun ölüm problemini ele almanın oldukça rutin ve yüzeysel bir yöntemi olduğunu düşünüyorum. Bütün bu örnekler, "sihirli kontrol oyunları"nı özetliyor gibi görünüyor. Freud'un annesiyle ilgili endişesi, açık yer değiştirme ve rasyonelleştirme gibi görünüyor: "Ölümüm beni dehşete düşürmüyor, beni dehşete

24 E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (Doubleday Anchor, 1963), s. 198.
25 *A.g.e.*, s. 354.

düşüren şey, ölümümün annemin üzülmesine neden olacağı düşüncesidir." İnsan boşluktan, birinin yok olmasının bırakacağı boşluktan korkar. İnsan bununla kolayca baş edemez, ancak, kendi yokluğuyla ilgili bir başkasının üzüntüsüyle başa çıkabilir. Ortadan kalkan bir nesne olarak kendini kaybetmenin tam dehşetini yaşamanın yerine, insan başka birinin imgesine tutunur. Freud'un bu entelektüel oyunları kullanımında karmaşık hiçbir şey yoktur.

Bununla birlikte, Freud'un ölüm problemine tepkisinin başka bir yönü çok karışıktır. Freud'un biyografisini yazan Jones'e göre, Freud gerçek bir ölüm ve trenle seyahat etme dehşeti olarak sınırlanmış periyodik kaygı krizlerinden muzdaripti.[26] Ölüm dehşeti krizlerinde, Freud'un kendi ölümü ve veda sahneleriyle ilgili hayalleri vardı.[27] Şimdi bu durum, ölüm fikriyle dürtüsel, sihirli oyunlardan çok farklıdır. Burada Freud kendi yok oluşuna ilişkin düşüncesini bastırmamış ve bu düşünceye tam duygusal kaygıyla karşılık vermiş gibi görünüyor. Tren kaygısı elbette belirsiz bir yer değiştirmedir, ancak Jones'in kabul ettiği gibi, bir fobi kadar kontrolsüz olmayacaktır.[28]

Artık doğrudan bu spekülasyon yöntemiyle problemleri görebiliriz. Bu problemleri, yazılı ifadeler ile hayatta olmayan bir insan arasındaki böyle bir mesafede ele aldığınız düşünüldüğünde, bu problemler hakkında net olmak imkânsızdır. Zihnin tam olarak duyguyla ilişki içinde nasıl çalıştığını, gerçeklik ya da bastırmalar ele alınırken ifadelerin ne kadar derine ulaştığını bilmiyoruz. Bazen bir fikri bilinçle kabul etmek, o fikri esaslı bir şekilde yaşamaktır. Başka zamanlarda, derin bir kaygıyı kabul etmek bile, o kaygının gerçek deneyimi, en azından derin deneyimi anlamına gelmez, çünkü kişiyi üzen başka bir şey olabilir. Psikanalistler, kaygı hakkında onu değiştirmeden konuşurlar. İnsan ölüm dehşetini kabul edebilir mi ve ölümü daha derin düzeylerde yaşayamaz mı? Ölme ve

26 *A.g.e.*, s. 194.
27 *A.g.e.*, s. 197.
28 *A.g.e.*, s. 194.

veda imgeleri, insanın ölüme karşı çıkma gücünün kesinlikle olmadığı yolundaki gerçek duygu kadar derin midir? En derin kaygının kısmî rasyonelleştirilmesi ne ölçüde söz konusu olabilir? Ya da bu ilişkiler insanın hayatındaki dönemlere, baskı altında oluşuna göre değişir mi?

Freud'un durumunda, bu konular hakkında net olmanın bir yolu yoktur. Jones'in kafası, Freud'un ölüm problemine farklı tepki gösterme tarzları nedeniyle karışmıştır –bir yandan, kaygı nöbetleri, diğer yandan kahramanca boyun eğme. Jones bu tepki tarzlarını anlamaya çalışırken şunları söyler:

> Freud her zaman hayatının her gerçek tehlikesini tam cesaretle karşılamıştır, bu da, nevrotik ölüm dehşetinin esas dehşetten farklı bir anlamı olması gerektiğini kanıtlar.[29]

İnsan, Freud'un yaptığı gibi, bilinen bir hastalığın gerçek tehlikesini cesaretle kabul edebilir, çünkü bu insana bir *hedef*, bir düşman, insanın cesaretine yön veren bir şey sağlar. Hastalık ve ölme, insanın meşgul olduğu hâlâ varlığını sürdüren süreçlerdir. Ancak, yok olmak, dünyada bir boşluk bırakmak, unutulmak –tamamen başka bir sorundur.

Yine de, Jones'in ifadesi bize Freud hakkında gerçek bir ipucu verir, çünkü bana göre Jones, ölüm gerçeği ile ölümün meşrulaştırılması arasında bir farklılığın mevcut olduğunu söylüyor gibi görünüyor. İnsanın bütün hayatı, unutulmayı reddetmeye ve kendini sembolik yöntemlerle ölümün ötesine geçirmeye çalıştığı bir tarz ya da senaryodur, insan genellikle kendi ölümüne ilgisizdir, çünkü ölümün etrafını daha büyük anlamlarla kuşatır. Bu ayrım temelinde, Freud'un ölüm kaygısı hakkında anlaşılabilir birkaç şey söyleyebiliriz. Freud'un düşüncelerinin duygularıyla ne kadar derinlemesine temas halinde olduğu hakkında verimsiz süpekülasyon yapmaya çalışmak yerine, ona ıstırap veren şeye daha kapsamlı hayat tarzından kaynaklanan ipuçları vasıtasıyla ulaşmaya çalışabiliriz.

---

29 *A.g.e.*, s. 197.

Freud'un İkinci Önemli Gönülsüzlüğü

Başka birçok insan gibi, Freud'un gerçeklik duruşu hakkında açıkça anlaşılır gibi görünen ilk şey, onun boyun eğdiren büyük ıstıraba sahip olmasıydı. Freud ne hayata ne de diğer insanlara boyun eğiyordu. Öğrencileriyle, muhalifleriyle ve her türlü dış tehditle ilişkisinden anlaşıldığı gibi, kendi içindeki bir çekim gücü merkezini korumaya ve bu merkezin kendinden çıkmasına ve başka bir yere yerleşmesine izin vermemeye çalışıyordu. Nazi istilâsı döneminde kızı, onların niçin kendilerini öldürmediklerini merak etmiş, Freud da karakteristik olarak "Tam olarak bizden yapmamızı istedikleri şey bu olduğu için." diye cevap vermiştir.

Ancak, Freud boyun eğme konusunda kararsızdı. Bu fikirle meşgul olduğunu gösteren çok şey vardır. Çok önemli bir anekdot, ölümünü tespit ettiği batıl itikatlı tarih Şubat 1918'in olaysız geçmesi hakkındaki yorumudur. Freud şöyle demiştir: "Bu, insanın doğaüstüne duyduğu çok az güveni gösterir."[30] Bu, insanın duygusal bakımdan mesafeli ve boyun eğmez kalırken, yalnızca zihninde daha kapsamlı yasalara ve güçlere teslim olma fikriyle aldatıcı şekilde nasıl meşgul olabildiğinin mükemmel bir örneğidir. Fakat Freud'un yalnızca boyun eğmeyle meşgul olmadığını, merkezini gerçekten başka bir yere yöneltebilmeyi istediğini öne süren başka kayıtlar da vardır. Ruhsal fenomeni tartışırken, Jones şu yorumu yapmıştır: "Eğer insan zihinsel süreçlerin havada yüzdüğüne inanabilseydi, meleklere inanmaya devam edebilirdi." Freud tartışmayı şu yorumla kapatmıştır: "Hiç şüphesiz, *der liebe Gott* [*sevgili Tanrı*, çev.] bile." Jones, Freud'un ifadelerinin şaka yollu, biraz alaycı tonda söylendiğini belirtmeye devam eder. Ancak sağlam bir negatif duruş olmaksızın, üstadın Tanrı'ya bir inanç problemini söz konusu etmesiyle açıkça Jones'in cesareti kırılır. Jones şöyle yazar: "... Bu bakışta içe

30 Jones, *Freud*, s. 354.

işleyen bir şey vardı ve daha ciddi bir imâ olabilir diye tam anlamıyla mutlu olamadım."[31]

Başka bir olayda, Freud daha önce ölmüş eski bir hastasının bir kız kardeşiyle karşılaşmıştır. Kız kardeşi, ölmüş erkek kardeşiyle bir benzerlik taşıyordu ve Freud'un aklından kendiliğinden bir düşünce geçti: "Her şeye rağmen, ölünün geri dönebileceği doğrudur." Zilboorg Freud ve din hakkındaki önemli tartışmasında, Freud'un süper-natüralizm duruşunun bütün kararsızlığına ek olarak şu yorumu yapar:

> Freud bu düşünceyi bir utanç duygusunun izlediğini anlatsa da, Freud'da şimdi hurafeyi sonradan da insanoğlunun dünyadaki fiziksel ölümsüzlüğüne inancı çevreleyen güçlü bir duygusal yön olduğu gerçeği reddedilemez.
>
> Freud'un kendi içindeki bazı spiritüel eğilimlerle planlı şekilde mücadele etmesi daha anlaşılır hale geliyor... [O], pozitivist bilgin (bilinçli) ile potansiyel inananın (bilinçsiz), açık bir mücadeleyi önlemeye çalıştıkları bir araştırma ve ıstıraplı çatışma durumunda bulunuyor gibi görünmektedir.[32]

Zilboorg, daha sonra bu spiritüel eğilimler hakkında aşağıdaki sonuca, Freud'un aşkın güçlere boyun eğme fikriyle kararsız şekilde meşgul olduğu, bu yönde teşvik edildiği yolundaki görüşümüzü destekleyen bir sonuca ulaşmıştır:

> Bu eğilimler kendilerini, Freud'un bilinç altı ve rüyaların karakteristiği olarak tasvir ettiği ünlü tahrif ve ikincil detaylandırma mekanizması yoluyla göstermeye çalışmışlardır. Bu eğilim, kaygılı küçük hurafeler, ortak jargonun spiritüalizm dediği şeye gönülsüz ve mantıksız inançlar formunu almıştır.[33]

Başka bir söyleyişle, Freud karakterinin izin verdiği ölçüde, karakterinin esas temellerini yeniden inşa etmek zorunda

---

31 Zilboorg, *Psychoanalysis and Religion* (London: Allen and Unwin, 1967), s. 233.
32 *A.g.e.*, ss. 232-234.
33 *A.g.e.*, s. 234.

kalmadan spiritüel eğilimlerini serbestçe açığa vurmuştur. Yapabildiği en fazla şey, ortak hurafelere boyun eğmekti. Bence, bu sonuç tek başına Jones'in kayıtları temelinde apaçıktır; ayrıca elimizde Freud'un kişisel itirafı da var: "Benim hurafemin kökleri bastırılmış tutkudadır (ölümsüzlüktedir)..."[34] Yani, hurafenin kökleri kesinlikle ölümü aşmaya ilişkin spiritüel problemde, Freud'a göre karakteristik olarak bir inanç ya da boyun eğme değil, *tutku*, çaba harcama problemindedir.

Bir sonraki mantıklı ve hayatî soru şudur: Kararsız bir insanın boyun eğme sorununu Freud için bu kadar zorlaştıran şey nedir? Bunu herkes için zorlaştıran şey aynı nedendir. *Boyun eğmek* insanın dayandığı merkezini dağıtmak, insanın gardını, karakter zırhını düşürmek, insanın *kendine yeterlilikten* yoksun olduğunu kabul etmektir. Bu dayanak merkezi, bu gard, bu zırh, bu farazî kendine yeterlilik, çocukluktan erkekliğe kadar tam yetişkin olma projesinin unsurlarıdır. Burada, kişinin kendine ayırdığı temel vazifenin –Brown'un Ödipal proje dediği– kendi babası olma girişimi olduğunu gördüğümüz üçüncü bölümdeki tartışmamızı hatırlamamız gerekir. *Causa-sui* tutkusu [*kişinin kendi babası olma projesi*, çev.], insanm temel yaratıklığının gümbürdeyen sesini örten enerjik bir fantezidir ya da daha imâlı bir şekilde, *insanın hayatının zaferini garanti eden kendi enerjilerine hakiki yoğunlaşmadan yoksunluğu* diyebileceğimiz şeydir. Hiçbir yaratık bunu garanti edemez ve insanoğlu yalnızca *hayâl dünyasında* böyle yapmaya çalışabilir. *Causa-sui* projesinin çelişkisi, gerçekliğin daima mevcut tehdidine dayanır. İnsan aslında çaresiz ve güçsüz olduğuna her zaman inanır, fakat insan bunu protesto etmelidir. Babalar ve anneler daima felaketi hissederler. O zaman, boyun eğme problemi nedir? Bu problem, *causa-sui* projesinin terk edilmesinden, insanın kendi içinde güçsüzlüğünün, gereğinden fazla deneyime tahammül edecek enerjisi bulunmadığının en derin, en mükemmel, tamamen duygusal kabulünden başka bir şey değildir. Boyun

34 Roazen, *Brother Animal, The Story of Freud and Tausk* (London: Allen Lane the Penguin Press, 1969), s. 172.

eğmek, desteğin kendi dışından gelmesi gerektiğini, hayatının meşruiyetinin *bütünüyle* insanın asılı kalmaya razı olduğu bir kendini aşma ağından kaynaklandığını kabul etmektir– beşiğindeki bir çocuğun çaresizlik içinde parlayan gözleriyle, sevgi dolu sesler çıkaran bir anneye bağımlı hayranlığı gibi.

Eğer *causa-sui* projesi insanı bebekliğe geri götürdüğü için kabul edilmesi çok zor bir yalan ise, insanın gerçeklikten kaçmaya çalışmasına mal olması gereken bir yalandır. Bu bizi Freud'un karakteri hakkındaki tartışmamızın özüne götürür. Şimdi, onun *causa-sui* projesinin mühendisliği hakkında daha anlamlı şekilde konuşabiliriz ve bunu onun tehdit edici gerçekliği mutlak reddiyle ilişkilendirebiliriz. Elbette, Freud'un bilincini yitirdiği iki olaya atıfta bulunuyorum. Bilinci yitirme, bildiğimiz gibi, en güçlü inkârı, reddetmeyi ya da bir tehlike karşısında bilinçli kalma güçsüzlüğünü temsil eder. Önemli bir insanın kendi kontrolünü tamamen kaybettiği bu iki olay, kendi hayat probleminin merkezi hakkında çok önemli malumatı içermelidir. Maalesef, her iki olaya ilişkin elimizde Jung'un doğrudan anlatımları var ve ben ondan bütünüyle alıntı yapmak istiyorum. İlk bilincini yitirme, Freud ve Jung kendi çalışmaları hakkında konferans vermek için ABD'ye giderlerken, 1909'da Bremen'de meydana gelmiştir. Jung, bu olayın –dolaysız şekilde– bataklık cesetlerine ilgisinin neden olduğunu söyler:

> Kuzey Almanya'nın bazı bölgelerinde, bu sözde bataklık cesetlerinin keşfedildiğini biliyordum. Bu cesetler, bataklıklarda boğulan ya da oraya gömülen tarih öncesi insanların bedenleridir. Bedenlerin gömüldüğü bataklık suyu, kemikleri yok eden ve aynı zamanda derinin ve saçların tamamen korunmasını sağlayan ve deriyi esmerleştiren humic asidi içerir...

Biz Bremen'deyken, bu bataklık cesetleri hakkında yapılan yorumların, şehrin kurşun mahzenlerindeki mumyalarla birazcık birbirine karıştırıldığını hatırladım. Benim bu ilgim Freud'u sinirlendirdi. Birçok kez bana "Bu cesetlerle niçin bu kadar ilgileniyorsun?" diye sordu. Birlikte akşam yemeği yer-

ken, bu sohbet boyunca Freud aşırı derecede tedirginleşti ve aniden bayıldı. Daha sonra, bana cesetler hakkındaki bütün bu konuşmanın onun ölmesini istediğim anlamına geldiğine ikna olduğunu söyledi.[35]

> İkinci bilincini yitirme olayı, Freud'u ve onun bazı taraftarlarını davet eden özel bir strateji toplantısı sırasında 1912'de Münih'te meydana gelmiştir. Jung'ın bu olaya ilişkin samimi anlatımı şöyledir:

Biri sohbeti IV. Amenophis'e (Ikhnaton) çekmişti. Babasına olumsuz tavrının bir sonucu olarak, babasının anıtlardaki resimlerini yok ettiği ve monoteist bir dini icadının arkasında bir baba kompleksinin gizlendiği ileri sürülmüştü. Bu konu canımı sıktı ve Amenophis'in, davranışları babasına kişisel karşı çıkışlarıyla açıklanamayan yaratıcı ve son derece dindar bir kişi olduğunu öne sürmeye çalıştım. Tam tersine, Amenophis'in babasının hatırasını şerefle koruduğunu ve yok etme arzusunun yalnızca doğrudan tanrı Amon'un adına yöneltilmediğini, her yeri yok ettiğini; babası Amon'un resimlerini yonttuğunu da söyledim. Üstelik diğer firavunlar, aynı tanrının somutlaşmaları oldukları için böyle yapma hakkına sahip oldukları duygusuyla anıtlardaki ve heykellerdeki gerçek ya da kutsal atalarının adlarını değiştirmiştir. Ancak, onlar ne yeni bir tarzı ne de yeni bir dini başlatmışlardır diye iddia ettim. O anda, Freud bayılarak sandalyesinden kaydı.[36]

Freud'un Genel Hayat Problemiyle İlişkili Bilincini Yitirmeler

Bu bilinci yitirme olaylarının anlamı hakkında Freud'un hayatının duyarlı araştırıcılarının çok sayıda yorumu vardır; hem Freud ve hem de Jung kendi yorumlarını sunmuşlardır. Bu konuyu, yalnızca Freud'un karakter problemini açı-

35 C. G. Jung, *Memories*, s. 156.
36 *A.g.e.*, s. 157.

ğa çıkarması için değil, bence ilk beş bölümde ana hatlarını çizdiğimiz bütün post-Freudçu insan anlayışını her şeyden daha iyi desteklediği için uzatıyorum. Soyutlamaları, önemli bir insanın hayatının canlı aynasına yansıtabilirsek en net anlayışı elde ederiz.

Hayranlık uyandıran yeni yorumuyla bu bayılma nöbetlerinin merkezî anlamını ifşa eden kişi Paul Roazen'di.[37] Rank gibi Roazen de, bir bütün olarak psikanalitik akımın Freud'un ayırıcı *causa-sui* projesi olduğunu; bu projenin Freud'un kişisel kahramanlık, zayıflık ve insanî sınırlılıklarını aşma aracı olduğunu kabul etmiştir. Müteakip bölümlerde göreceğimiz gibi, Rank, gerçek dâhinin başka insanların sahip olmadığı çok büyük bir probleme sahip olduğunu gösteren kişiydi. Dâhi, bir birey olarak çalışmasından değer kazanmak zorundadır, bu da, çalışmasının kendini meşrulaştırma sorumluluğunu taşımak zorunda olduğu anlamına gelir. "İnsan için meşrulaştırma ne anlama gelir?" Meşrulaştırma, ölümsüzlüğü sınırlandırarak ölümü aşmak anlamına gelir. Dâhi, çocuğun narsis şişkinliğini tekrarlar; hayatın, ölümün, kaderin kontrolüne ilişkin fanteziyi çalışmasının "cisimleşmesiyle" yaşar. Dâhinin eşsizliği, köklerıyle de bağlantısını keser. O benzeri olmayan bir fenomendir; başkalarının niteliklerine ortaya çıkarılabilir hiçbir borcu yoktur; doğadan taşıyor gibi görünür. Dâhinin, "en saf" *causa-sui* projesine sahip olduğunu söyleyebiliriz. O gerçekten bir aileden yoksundur, kendinin babasıdır. Roazen'in öne sürdüğü gibi, Freud doğal ailesinin o kadar ötesine geçmiştir ki, kendini yaratma fantezilerine düşkün olmasında şaşılacak hiçbir şey yoktur: "Freud tekrar tekrar babasız doğurulma fantezisine geri dönmüştür."[38] Roazen'in çok iyi şekilde ifade ettiği gibi, şimdi, kendi oğullarınıza sahip olana kadar kendi babanız olamazsınız ve natürel doğmuş oğullar, "dâhiyle özdeşleştirilen ölümsüzlük niteliklerine" sahip olmadıkları için bunu yapama-

37 Paul Roazen, *Freud: Political and Social Thought* (New York: Vintage Books, 1970), ss. 176-181.

38 *A.g.e.*, s. 176. Fromm da aynı noktayı işaret eder, *Freud's Mission*, s. 64.

yacaklardır.[39] Bu formülasyon mükemmeldir. Bundan dolayı, Freud, kendi ayırıcı ölümsüzlük aracı olacak yeni bir tam aile –psikanalitik akım– yaratmak zorunda kalmıştır. Freud öldüğünde, akımın dâhisi onun ölümsüz hatırasını ve dolayısıyla insanların zihinlerinde ve çalışmasının yeryüzündeki sonuçlarında ölümsüz bir kimliği garanti edecekti.

Fakat şimdi dâhinin *causa-sui* problemi söz konusudur. Normal Ödipal projede, kişi ebeveynleri ve onların somutlaştırdığı süperegoyu, yani, büyük ölçüde kültürü içselleştirir. Ancak dâhi bunu yapamaz, çünkü onun projesi eşsizdir; bu proje ebeveynler ya da kültür tarafından doldurulamaz. Bu proje, ebeveynlerin bir feragatiyle, temsil ettikleri şeyden ve –en azından hayal dünyasında– kendi somut varlıklarından feragat etmeleriyle yaratılır, çünkü onlarda dâhiyi etkileyen hiçbir şey yoktur. Dâhinin ekstra suçluluk yükünü yüklendiği yerin burası olduğunu kabul ediyoruz: Babasını hem ruhsal hem de fiziksel bakımdan terk etmiştir. Bu eylem ona ekstra kaygı verir, çünkü dayanacağı kimsesi yoktur, şimdi kendi dönemecinde savunmasızdır. Özgürlüğüyle baş başadır. Rank'ın söylediği gibi, suçluluk korkunun bir fonksiyonudur.

Freud'un özellikle baba katli fikrine duyarlı olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Baba katlinin Freud için, savunmasızlığı içinde ağır yalnız kalma suçluluğunu kapsayan kompleks bir sembol, bir baba olarak kimliğine, *causa-sui* aracı olarak psikanalitik akıma ve dolayısıyla ölümsüzlüğüne bir saldırı olduğunu düşünebiliriz. Tek kelimeyle, baba katli Freud'un bir yaratık olarak değersizliği anlamına gelir. Bilincini yitirme olayları böyle bir yoruma işaret eder. 1912 yılı ve sonrası psikanalitik akımın bir problem olarak kristalleştiği dönemdir. Freud bir varis arıyordu ve ruhsal halefi olarak gururla seçtiği "oğul" olacak ve psikanalizin başarısını ve devamını garanti edecek kişi Jung'du. Freud tam anlamıyla ümitlerini ve beklentilerini Jung'a bağladı, Freud'un hayat planında Jung'un yeri çok

39 *A.g.e.*, s. 178.

önemliydi.[40] Bu nedenle, Jung'un bu akımdan ayrılmasının – tek başına– kompleks baba katli sembolünü yürürlüğe koyacağını ve Freud'un ölümünü temsil edeceğini anlayabiliriz.[41]

İlk bilincini yitirme olayında Freud'un, Jung'u kendine yönelik "ölüm arzularıyla" suçlamasında ve Jung'un kendini bu tür arzularla ilgili tamamen masum hissetmesinde şaşılacak hiçbir şey yoktur. Jung bu yorum nedeniyle "şaşkınlığın daha ötesine geçtiğini" söyler.[42] Jung'a göre, bunlar Freud'un fantezileriydi, ancak büyük yoğunluk içeren fanteziler "o kadar güçlüydüler ki, açıkça onun bilincini yitirmesine neden olabiliyorlardı." İkinci olay hakkında Jung, bütün atmosferin çok gergin olduğunu; başka nedenlerin de Freud'un bayılmasına katkıda bulunabileceğini, baba katli fantezisinin açıkça tekrar devreye sokulduğunu söyler. Aslında, rekabet atmosferi bütün yemek buluşmasında mevcuttu. Bu buluşma, psikanalitik gruplardaki ihtilâf ihtimalleriyle dolu bir strateji toplantısıydı. Jones bunu, 1912 bilinç yitirmeleri yorumunda ifade etmiştir:

> ...Öğle yemeğini bitirirken... [Freud] iki İsviçreliye, Jung ile Riklin'e, İsviçre dergilerinde kendi adından söz etmeden psikanalizi yorumlayan makaleler nedeniyle serzenişte bulunmaya başladı. Jung, onların, çok iyi bilindiği için Freud'un adından söz etmeyi gereksiz bulduklarını söyledi, fakat Freud bir yıl sonra ortaya çıkacak ihtilâfın ilk işaretlerini çoktan anlamıştı. Üstelemişti ve onun daha çok sorunu kişisel olarak ele aldığını hatırlıyorum. Aniden, şaşkın bakışlarımız karşısında bayılarak yere düştü.[43]

Jung Freud'la rakip olmaya kendi nazik retlerinde, İsviçre'nin Freud'un adından söz etmemesinin nedeni hakkındaki samimiyetsiz açıklamalarında pek inandırıcı değildir. Hatta Freud hakkında ölüm arzuları beslediğini inkâr edişinde, rekabetçiliğini belirgin hale getirir.

---

40 Bkz. Jung, *Memories*, s. 157.
41 Roazen, *Freud*, s. 179.
42 Jung, *Memories*, s. 156.
43 Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (New York: Basic Books, 1953), cilt. 1, s. 317.

> Niçin onun ölmesini isteyeyim ki? Öğrenmeye başladım. Freud benim yolumda durmuyordu; o Viyana'daydı, ben Zürih'teydim.[44]

Bir yandan, Jung üstat Freud ile bilim ilişkisi içinde olduğunu kabul ediyor; öte yandan, kendine, eşit temele dayandığını kabul ettirmeye çalışıyor. Freud, üstünlüğüne karşı bu tehdidi kesinlikle anlayabiliyordu, bu gerçekten Freud'a karşı evlâda yakışır bir ihanet eylemi olacaktı.[45] Jung cemaatten ayrılıyordu, psikanalizin İsviçre dalıyla bir rekabetin habercisi gibi görünüyordu. O zaman babaya, savunduğu her şeye ne olacaktı? Jung'un IV. Amenophis'in yeni bir Mısır dini kurmasındaki üstünlükler sorununu tam hafife aldığı anda, Freud'un bilincini yitirdiği gerçektir. Bu hafife alma, Freud'un hayatının bütün misyoner çalışmasını tehlikeye atmıştır. Freud danışma odasında, en mahrem dinlenme odasında göze çarpan şekilde sergilenen bir Sfenks ve piramitler resmine sahipti. Bu, Freud için ne romantik bir imaj ne de arkeolojik bir hobiydi. Mısır, psikanalizin deşifre etmek için tercih ettiği insanlığın bütün gizemli ve karanlık geçmişini temsil eder.[46] Roazen'in söylediği gibi, yirminci yüzyıl psikanalizi ile eski Egyptoloji arasında, Amenophis'in babasının anıtlardaki adını karalaması ile Jung'un Zürih nedeniyle aynı şeyi yapması arasında doğrudan bir ilişki vardır. Jung, Freud'un ölümsüzlüğüne saldırıyordu.

Ancak bu saldırı zorunlu olarak Jung'un değil, Freud'un gözündeydi. İlk bilincini yitirdiği zamanki bataklık cesetleri hakkındaki konuşması, saf ve basit varoluş kaygılarını çok iyi yansıtıyordu. Jung ölüm fikrinden büyülenmişti. Aynı zamanda, Amerika'ya seyahat konusunda kaygılı da olan genç Jung'un, kendisiyle birlikte uzun uzadıya düşünebilecek, belki de kendi cesetler, ölüm ve kader anlayışını sunabilecek bir düşünürle konuşmak istediği için, hayranlık duyduğu bir adamın huzurun-

---

44 Brome, *Freud*, s. 98.

45 Brome'nin zeki ve derinlemesine inceleyen araştırmasına bakınız, *A.g.e.*, s. 125.

46 Roazen, *Freud*, s. 180.

da kendisini etkileyen cesetler konusu üzerinde oyalandığını düşünebiliriz. Diğer taraftan, (Jung'un pek taraftarı olmayan) Erich Fromm, onu bir nekrofil (ölüsever, çev.) karakter olarak teşhis etmiştir. Jung'un Freud'la ilişkisini kesme dönemindeki rüyalarından biri temelinde, Fromm, Jung'un Freud hakkında bilinç altı ölüm arzularına sahip olduğuna inanıyordu.[47]

Ancak bütün bu spekülasyonun konuyla hiçbir ilgisi yoktur, çünkü biz Freud'un kendi algılamalarından ve problemlerinden bahsediyoruz. Bu bakış açısından, ilk bilincini yitirme olayı hakkında önemli olan şey, mumyalarla ilgili konuşmanın Jung'un cesetler hakkındaki kafa karışıklığı nedeniyle meydana gelmesidir. Dolayısıyla, Freud'un *her iki* olay hakkındaki kaygıları Mısır ve babanın unutulması konularıyla ilişkilidir. Ayrıca, bu tarihsel seyahat hakkında, Jung'un Freud'la bağlantısı nedeniyle değil, kendi çalışması için davet edildiğini; Jung'un tam olarak ve açıkça bir rakip olduğunu kaydetmek önemlidir.

Jones ve Freud Hakkındaki Yorumlar

Freud'un, başına gelen şeyi kendi anlama çabalarma baktığımızda, onun algılarına ilişkin "iç" probleme ulaşıyoruz. Jones bize, ilk bilincini yitirme olayı hakkında Jung'unkinden biraz farklı bir hikâye anlatıyor. Jones, 1909 buluşmasını karakterize eden şeyin, Freud'un, biraz tartıştıktan sonra Jung'u öğle yemeği partisi boyunca şarap içmeye razı etmesi ve dolayısıyla da Jung'un bağnaz perhizini bozması olduğunu söyler. "Bundan hemen sonra" Freud bayılıp düşmüştür.[48] 1912 buluşmasından sonra, benzer bir şey meydana gelmiştir. Jung ile Freud arasında bir bağ vardı ve "şefkatli babacan bir konuşmadan" sonra Jung "son derece pişman oldu, Freud'un bütün eleştirilerini kabul etti" ve "reform yapmaya söz verdi." Freud, Jung'a galip gelerek çok yüce duygular içindeydi. Jones, her iki bu-

47 E. Fromm, *The Heart of Man*, ss. 43-44.
48 Jones, *Freud*, cilt. 2 s.55.

luşmayı karakterize eden şeyin, Freud'un Jung'a karşı bir zafer kazanması olduğu sonucuna varır.[49]

Zaferin bayılmayla ilişkisi nedir? Böyle bir ilişki, yalnızca Freud'un kendi teorisinin dehası vasıtasıyla anlamlı bir şekilde açıklanabilir. Dördüncü bölümde gördüğümüz gibi, "başarı nedeniyle mahvolma" fikrini keşfeden kişi Freud'du. Bir kişi gerçekten mükemmele ulaştığında, bu genellikle tolere edilemez bir yük olarak hissedilir, çünkü bu, babasıyla yarışmasında daha iyi olduğu için kazandığı anlamına gelir. Kuşkusuz, Freud daha sonra bayılma nöbetlerini kendisi analiz ettiğinde, derinlemesine bir inceleme ve kararlı bir dürüstlükle kendi keşfine güvenebilmiştir. Bir çocuk olarak hep erkek kardeşi Julius'un ölümünü istediğini, Freud bir yaş yedi aylıkken Julius'un öldüğünü açıklamıştır, bu, Freud'u korkunç bir suçluluk duygusuyla baş başa bırakmıştır. Jones bunu şöyle yorumlar:

> Bu nedenle, Freud'un kendisi, "başarı nedeniyle mahvolan insanlar" olarak tasvir ettiği kişilerin yumuşak türde bir örneği gibi görünüyor, bu durumda bir muhalifi [Jung'u] yok etme başarısı –küçük kardeşi Julius'a yönelik başarılı ölüm arzuları bunun ilk örneğiydi. İnsan, bu tuhaf kafa karıştıran eleştiri bağlamında, Freud'un 1904'te Acropolis'te seksen bir yaşındayken acı çektiğini, babasından daha üstün olma yasak arzusunu tatmin edişini analiz ettiğini ve araştırdığını düşünüyor. Aslında, Freud'un kendisi, bu deneyim ile incelediğimiz tepki türü arasındaki benzerlikten söz etmiştir.[50]

Başka bir söyleyişle, kendi babası da dâhil bir rakip karşısındaki bütün zaferler, zafer suçluluğunu yeniden uyandırır ve zaferi taşıyamama tepkisini harekete geçirir. Kaygının etkisini kavramak ve insanın niçin bayıldığını anlamak için Freud'un kozmolojisine göre "zafer"in ne anlama geldiğini bilmek zorundayız. Zafer, klasik Ödip kompleksinin dinamikleriyle açıkla-

49 *A.g.e.*, ss. 145-146.
50 *A.g.e.*

nır. Zafer "ödülü" elbette, çocuğun sahip olmak istediği annedir ve babaya galip gelmek, onu ortadan kaldırmak anlamına gelir. Eğer çocuk kaybederse, intikam korkunç olacaktır; eğer kazanırsa, suçluluk doğal olarak kahredicidir.

Ödip kompleksi, zafer korkusuyla ilgili bazı durumları kesin bir şekilde açıklar; fakat sonradan Freud'un kendisi, en azından kendi iddiasına göre, bu problemin cinsel dinamiklerini tam anlamıyla terk etmiştir. Hayatının sonuna doğru, ona göre bir "dindarlık" duygusuna dayanan babasına baskm çıkma isteksizliğini içtenlikle kabul etmiştir.[51] Bu, Jones'in söz ettiği, Acropolis'teki krizin anlamıdır. Bugün, bazı yazarların öne sürdüğü gibi, "dindarlık" kelimesinin, Freud'un babası hakkında sahip olduğu başka duyguların bir örtmecesi olabileceğini düşünüyoruz. Gerçekten babasmın güçsüzlüğünden rahatsız olması, bunun kendi gücüne gölge düşürmesi ve dolayısıyla, kendi başarısı hakkında düşündüğünde üzüntü ve kaygı hissetmesi.

Bu yüzden, zaferin kahrediciliğini açıklarken daha kapsamlı ve daha varoluşsal bir temel üzerinde duruyoruz. İki araştırmacı jenerasyonu, kardeşi Julius'un ölümüyle sonuçlanan kıskançlık ve kötülük arzularını, kendini üzüntüyle kınayabilen on dokuz aylık Freud'un kendi hayatı hakkmda nasıl bu kadar derinlemesine analitik olabildiğini şaşkınlıkla karşılıyor. Hatta Freud'un kendisi bile, kendi teorik çalışmasındaki bu bilinç düzeyine inanamıyordu. Bir çocuğun yeni doğan bir bebeği kıskanamayacak kadar küçük olmasından dolayı, bunun imkânsız olduğunu söylemiştir. Bütün bunları yazan Jones açıkçası bunu anlayamıyor.[52]

Jones, Freud'un bayılmasıyla ilgili kendi "başarı nedeniyle mahvolma" analizinin, her bir bayılma olayında ölüm arzuları konusundaki argümentatif bir tartışmanm mevcut oluşuyla doğrulandığını söyler. Bu tamamen doğrudur, ancak zafe-

51 Bkz. E. Becker, *The Structure of Evil*, s. 400; ve *Angel in Armor* (New York: Braziller, 1969), s. 130.

52 Jones, *Freud*, cilt. 1, s. 8 ve not "j".

rin gücü ile ilişkili olarak Freud'un bunu göstermek istediği yöntem doğru değildir. Muhtemelen Freud sık sık yaptığı bir hatayı, gerçekten kompleks bir sembolün ve daha büyük bir problemin parçası olan şeyi çözümlemeye çalışma hatasını yapıyor. Elbette, hayatın kahrediciliği, insanın temelinden çok uzağa taşınması, mükemmeli taşıyacak güce sahip olmama duygusunu kastediyorum. Bu duygu, Jung'un spesifik tavrına ilaveten, her iki bayılma olayını karakterize eder. Freud'a yüklenen yükü, tek başına Jung'a bir tepkinin ötesine genişletmek mantıklıdır. Her şeye rağmen, bütün rekabete, bütün düşmanlığa, bütün kötülemeye, insanlığın çok kutsal saydığı bütün başka "spiritüel" ("okült") anlamlara, bu tür ulvî düşüncelere inanan, bu tür yaygın biçimde kabul edilen hakikatler üzerinde ısrar eden, çağlar boyunca çok fazla taraftardan ve övgüden hoşlanan bütün diğer zihinlere karşın, Freud insan düşüncesinin önemli put kırıcı akımlarından birini omuzladı. Onun organizması, en derin katmanlarında böyle bir ağırlığı yüklenmiş hissetme ve onu onurlu unutulma düzeyine gönderme hakkına sahiptir. İnsanın, insan-üstü güçlere dayanmadan bütün bu üstünlüğe kolayca tahammül edebileceğini hayal etmeye cesaret edebilir miyiz? Kişisel olduğu kadar, gayrı şahsi ve tarihsel, somut ve maddî bütün bu aşkınlığa –piramitler, bataklık cesetleri, insanın kendi yeni dini– nasıl bir tavır takınılır? Sanki insanın bütün organizması şunu ilân eder: "Buna tahammül edemiyorum, buna karşı çıkmaya gücüm yok." Şurası kabul edilmelidir ki, orijinal bir düşünür, bağımsız duran ve hatta Freud'la tartışan ve ona karşı çıkan Jung'un güçlü ve büyük şahsiyeti buna ilavede bulunur; ancak Jung'un somut varlığı genel bir iktidar probleminin yalnızca bir yönüdür. Bu anlamda, Jung'u yenmek, Freud için psikanalitik akımın bütün yükünü dürüstçe onun omuzlarına koymaktır. Freud'un aklındaki spesifik dinamiklere göre olmasa da, "başarı nedeniyle mahvolma" anlayışının ne kadar mümkün olduğunu anlayabiliriz.

Causa Sui'nin Duygusal Kararsızlığı

Bütün tartışmamızın can alıcı noktası, Freud'un Karl Abraham'a bir itirafında mevcuttur: Çaresizlik Freud'un en çok nefret ettiği iki şeyden biridir.[53] (diğeri yoksulluktur –çünkü yoksulluk çaresizlik anlamına gelir.) Freud çaresizlikten nefret etmiş ve onunla mücadele etmiştir, hayat karşısındaki mutlak çaresizlik duygusu tahammül edemeyeceği kadar fazlaydı. Bu duygu Freud'un kontrol etmeye çalıştığı bağımlılığın alt yüzeyine hareket özgürlüğü sağlamıştır. Bir insanın bu tür sürekli kendini şekillendirerek Freud'un liderlik pozisyonuna hamlesi olağanüstü miktarda enerji tüketmiş olmalıdır. Kuşkusuz, Freud ikinci bayılmasından sonra kendine geldiğinde, şunu söylemiştir: "Ölmek çok hoş bir şey olmalı."[54] Ve Jung'un bu olayı anlatımından şüphelenmenin hiçbir nedeni yoktur, tıpkı şu ifade gibi:

> Onu taşırken, kısmen kendine gelmişti ve bana sanki babasıymışım gibi bakışını asla unutmayacağım.[55]
>
> Kendine hakim olmanın, kendini oluşturan hayatın muazzam yükünden kurtulmak, insanın kendi merkezi üzerindeki kontrolünü hafifletmek, bir üst iktidar ve otoriteye pasif şekilde boyun eğmek ve bu tür boyun eğmeden neşe duymak çok hoş olmalıdır: Huzur, güven, insanın bağrındaki ve omuzlarındaki rahatlık, insanın yüreğindeki hafiflik, daha fazla büyük, daha az yanılabilir bir şey tarafından desteklenme duygusu. Kendi ayırıcı problemleriyle birlikte, derin ölüm uykusunu gönüllü olarak hatta bunun unutulmak anlamına geldiğini bilmesine karşın kucaklayan hayvan yalnızca insanoğludur.

Ancak, Freud'un –hepimiz gibi– yakalandığı bir kararsızlık söz konusudur. İnsanın kendini tanrıyla ya da tanrı vekiliyle yahut gökyüzündeki Yüce Tanrı'yla güvenli şekilde bütünleştirmesi, *causa-sui* projesini, kendi babası olma çabasını

53 Jones, *Freud*, s. 329.
54 Jones, *Freud*, cilt. 1, s. 317.
55 Jung, *Memories*, s. 157.

terk etmektir. Eğer eksilmekten vazgeçerseniz, kaderiniz artık sizin kendi kaderiniz değildir; daha büyüklerin dünyasında hayat tarzınızı oluşturan ölümsüz çocuk olursunuz. Dünyayı kendinize ait bir şey, ayırıcı biçimde yeni, dünya-tarihsel ve devrimci bir şey haline getirmeye çalışırsanız, dünya ne türde bir şey olur? Freud'un boyun eğmeyle mücadele etmesinin nedeni budur –bütün kimliğini bozma riskine girmiştir. Freud kendi kozasını örüyordu; kendini bir başkasının kozasına nasıl kapatabilirdi? Sadece dehanın eserlerini yüklenen insanların problemini Rank'tan daha iyi kimse anlayamazdı: Dâhiler kendi cesur ve gölgeleyici icatlarının desteğini nereden alırlar? Rank'ın görüşlerini bir sonraki bölümde göreceğiz. Freud'un, *causa-sui* projesini, kendi çalışmasından ve kendi organizasyonundan –psikanalist akımdan– *gücünü kendine geri yansıtan* bir ayna olarak yararlanarak sürdürmeyi seçtiği açıktır. Daha önce, *causa-sui* projesinin, kendi bedelini kapsaması gereken bir yalan olduğunu söylemiştik; şimdi de bu bedelin, hem daima çaresiz bağımlılığı kabul etme isteğini taşıyan hem de bu kabulle mücadele eden duygusal bir bedel olduğunu anlayabiliyoruz. İnsan, belli miktarda ketum determinasyonla yaşar.[56]

Bu görüşe başka bir destek Freud'un Fliess'le elli yıllık ilişkisinde mevcuttur. Bu ilişkinin, daha önceki biyografın kabul ettiğinden daha güçlü duygusal bir ilişki olduğu fikri Brome'nindir ve Brome, Freud'un Fliess'le ilgili derin ve çok "gizli" duygularını kabul ettiğinden söz eder. Freud'un Fliess'le ilişkisinde yıllar önce yaşadığı semptomların, –1912 yılındaki buluşmada olduğu gibi aynı otelin aynı salonunda– Jung'a yönelik yaşadığı semptomlara benzemesi bir tesadüfün ötesindedir. Daha önceleri, bu semptomlar bu kadar şiddetli değildi ve doğru-

56 Erich Fromm, Freud'un karakteri hakkındaki önemli tartışmasında, Freud'un alt yüzeyi olarak çaresizlik ve bağımlılık üzerine de yoğunlaşır ve Jones'i destekler. Ancak Fromm, bana Freud'un annesiyle çocukluk ilişkisinin kararsız bir refleksi olarak bunu çok fazla vurguluyor gibi geliyor, halbuki ben bunu Freud'un ayırıcı kahramanca tutku ve sorumluluğuna tepki veren evrensel bir fenomen olarak görüyorum. Bkz., Fromm, *Sigmund Freud's Mission*, bölüm. 5.

dan güçlü bir muhalif şahsiyete değil, hastalanan bir Fliess'e yöneltiliyordu. Freud bunu analiz ettiğinde, "Bu sorunun kökeninde bir parça zapt olunmaz homoseksüel duygu var." demiştir. Jones, Freud'un bazen "doğasının feminen yönünden" bahsettiğini yazar.[57]

Freud'un kendini analiz eden dürüstlüğü alışılmışın dışında bir şey olsa da, hâlâ bu konu hakkında şüpheci olmak zorundayız. Her insanın spesifik homoseksüel dürtülere sahip olması mümkündür ve Freud'un istisna olması gerekmiyor. Yine de, Freud'un belirsiz biçimde ömür boyu devam eden kaygı duygularını spesifik cinsel motivasyonlara indirgeme eğilimini bildiğimiz için, "zapt olunmaz" dürtülerin bağımlılık ihtiyaçlarının kararsızlığını da temsil edebildiğini varsaymakta haklıyız. Jones dürüst bir şekilde homoseksüellik problemini Freud'un karakteri hakkındaki kendi değerlendirmesinde sabitlemiştir ve bence onun gerçek değerini vermiştir. Jones, bunun Freud'daki bağımlılığın, bazı durumlarda, örneğin –Breuer, özellikle Fliess ve ayrıca Jung gibi– bazı insanlara aşırı değer verme eğiliminde doğru yoldan sapmasına neden olan bir bağımlılığın alt yüzeyinin parçası olduğunu söyler. Jones Freud'un bu yönünün "kendine güveninin biraz zayıflaması"ndan kaynaklandığını söyleyecek kadar ileri gider.[58] Freud kesinlikle doğasının bu yönünden tiksiniyordu ve güçsüzlük nedeniyle "homoseksüel" bağımlılığının bir parçası açığa çıkarıldığında, kazandığı kendine bağımlılığı memnuniyetle kabul etmiştir. Ferenczi'ye 6 Ekim 1910'da, Fliess'e yönelik yaşadığı pasifliğin üstesinden geldiğini ve artık kişiliğini tamamen açmaya ihtiyacı olmadığını yazmıştır:

> Fliess'in hastalığı nedeniyle, bu ihtiyaç söndürülmüştür. Homoseksüel enerji yükünün bir kısmı geri çekilmiş ve egomu büyütme için kullanılmıştır.[59]

57 Jones, *Freud*, cilt. 2, s. 420.
58 *A.g.e.*, ayrıca, bkz. Fromm, *Freud's Mission*, s. 56.
59 Brome, *Freud*, s. 127.

> Ego, tek başına kendi kendini yönetme, kesin bir eylem ve tercih özgürlüğüne sahip olma, insanın kendi kaderini mümkün olduğu kadar şekillendirme yeteneği sağlar. Bugün genellikle homoseksüelliği büyük bir uygunsuzluk, belirsiz kimlik, çaresizlik, –tümüyle hayat karşısında güçlü bir duruşa sahip olma iktidarsızlığı– olarak görüyoruz. Bu anlamda, Jones Freud'daki kendine güvenin zayıflaması hakkında konuşmakta haklıdır, çünkü bunu hem Jung'un güçlü şahsiyeti hem de Fliess'in hasta şahsiyeti karşısında göstermiştir. Her iki durumda, ilave bir yükle tehdit edilen insanın kendi gücüdür.

Diğer yandan, bizim modern homoseksüellik anlayışımız, problemin daha derin bir düzeyine –Freud'la ve genel olarak dehayla ilişkili olarak zaten tartıştığımız ölümsüzlük ve kahramanlık düzeyine– iner. Rank, bu konu hakkında zekice yazmıştır. Rank'ın çalışması hakkında onuncu bölümde konuşmak istiyoruz, ancak burada Freud'la spesifik ilişkisi içinde bu çalışmanın üzerinde durmamız gerekiyor. Gerçekten yetenekli ve özgür ruhun ayırıcı yavrulama aracı olarak aileye değinmemeye çalıştığını söylemiştik. Eğer dâhi *causa-sui* projesini harfiyen izleyecekse, büyük bir istekle karşılaşması makûldür: Kadına ve kendi bedeninin tür rolüne değinmemek. Dâhi sanki akıl yürütür: "Irkın yararı için fiziksel yavrulamanın bir aracı olarak kullanılmak amacıyla yaşamıyorum; bireyselliğim o kadar mutlak ve bütündür ki, bedenimi *causa-sui* projeme dâhil ediyorum." Ve dolayısıyla, dâhi kendini yetenekli genç erkeklerle bir bağlayıcı ilişki vasıtasıyla ruhsal olarak üretmeye, onları kendi imgesinde yaratmaya ve dehasının gücünü onlara geçirmeye çalışabilir. Sanki ruh ve beden olarak kendinin tıpatıp kopyasını çıkarmaya çalışır. Her şeye rağmen, insanın ruhsal yeteneğinin özgür uçuşunun değerini azaltan her şey küçültücü gibi görünüyor olmalıdır. Kadın zaten erkek için fiziksel-liği nedeniyle bir tehdittir. Bu, kadınla cinsel ilişkiye girmemek için küçük bir adımdır; bu şekilde insan dikkatle kuşatılmış merkezini dağılmaktan ve belirsiz anlamlarla zayıflatılmaktan korur. Çoğu erkek evlilik dışı sadakatsizlikten kendini alıko-

yarak kendi değerlerini kesin şekilde korumaktan memnundur; ancak insan kendini "heteroseksüel sadakatsizlik"ten alıkoyarak değerlerini narsis bir şekilde daha fazla koruyabilir.

Bu bakış açısından hareketle, Freud "doğasının feminen yönü" hakkında konuştuğunda, egosunun zayıflığından çok gücünden, kendi tek yönlü determinasyonundan kendi ölümsüzlüğünü ustaca tertiplemeye kadar konuşabilecekti. Freud ile karısı arasındaki cinsel ilişkilerin aşağı yukarı kırk bir yaşında sona erdiği ve Freud'un bilindiği kadarıyla kesinlikle tek eşli olduğu yaygın bir bilgidir. Bu davranış, onun *causa-sui* projesiyle uyuşmaktadır: Kadın bedenine ve kendi türünün verili rolüne bağımlılığı reddeden narsis kendini yüceltme ve insanın bireyselliğinin gücünü ve önemini kontrol ve koruma. Roazen, Freud'un kendi tabiriyle, kendini kendi kahramanı olarak gördüğüne dikkat çeker:

> ...cinsel ihtiyacı ve aktivitesi alışılmadık şekilde azalmış bir insan, sanki insanoğlunun ortak hayvanî ihtiyacının ötesindeki daha yüksek bir amaç onu besliyormuş gibidir.[60]

Freud bütün tutkusunu açıkça psikanalitik akıma ve kendi ölümsüzlüğüne yöneltmiştir. Bunlar, onun hayvanî bir ihtiyaç olarak hiçbir tehdit oluşturmayan, makûl şekilde ruhsal bir homoseksüelliği de içerebilen "daha yüksek amacı"ydı.

Causa Sui'*nin Kavramsal Kararsızlığı*

Şimdiye kadar duygusal kararsızlık hakkında konuştuk, ancak meselenin bir de kavramsal yanı mevcuttur. Yok olma deneyimini cesaretle karşılamak ve kabul etmek bir şeydir; yok olmayı meşrulaştırmak başka bir şeydir. Freud, bağımlılığı ve çaresizliği kabul edebiliyordu, fakat kendi ölümüne nasıl anlam veriyordu? Ölümünü ya kendi *causa-sui* projesinden, psikanalitik akımdan ya da bu projenin dışından hareketle meşrulaştırmak zorunda kalmıştır. Burada *causa-sui* projesi-

60 Roazen, *Brother Animal*, s. 40.

nin kararsızlığı kavramsal bir düzeydedir: İnsan, insan yapımı olmayan amaçlara ne kadar güvenebilir? Bunlar yalnızca kesin şekilde bildiğimiz amaçlar değildir; doğa insanın amaçlarına kayıtsızdır, hatta tehlikeli şekilde düşmanca gibi görünür ve biz kendi güvenilir amaçlarımızı dünyaya getirmeye çalışarak mücadele ederiz. Ancak insanın amaçları, kırılgan ve kısa ömürlüdür: Tarihsel olaylar ve doğal afetler nedeniyle sürekli itibarları sarsılır. Hitler yüzyılların bilimsel ve dinî amaçlarını silebilir; bir deprem bir milyon kez bir kişisel hayatın amacını geçersiz kılabilir. İnsanoğlu, insanî amaçları güvence altına almaya çalışarak öbür dünyaya tepki göstermiştir. İnsanoğlunun üstün çabaları, meşrulaştırma için daha yüksek bir şeye, bir tür aşkın bir boyuttan kaynaklanan bir kavramsal desteğe başvurmadan tamamen yanılabilir gibi görünür. Bu inanç, insanın esas dehşetini absorbe etmek zorunda olduğu için, sadece soyut olamaz, duygularda, insanın kendi gücü ve hayatından daha güçlü, kendini güvende hissedeceği daha büyük, daha önemli bir şeyde kökleşmiş olmalıdır. Bu sanki insanın şöyle söylemesi gibidir: "Hayat nabzım giderek azalıyor, yavaş yavaş yok oluyorum, fakat "Tanrı" (ya da "O") varlığını sürdürüyor, hatta hayatımı kurban etmemle daha görkemli hale geliyor." En azından bu duygu birey için çok etkilidir.

Bir hayatın elde etmesi gereken güvenli kahramanlık değerinin ne kadar uzak olduğu problemi, açıkça Freud'un canını çok fazla sıkmıştır. Psikanalitik teoriye göre, çocuk hayat ve yalnızlık dehşetini, ilk önce kendi kâdir-i mutlaklığını göstererek, daha sonra da ölümsüzlüğünün aracı olarak kültürel moraliteyi kullanarak giderir. Büyüdüğümüzde, bu güven, devredilen ölümsüzlük, organizmamızın tehlike karşısındaki sükûnetinin hizmetinde çok önemli bir savunma mekanizması haline gelir. İnsanların savaşmaya toplu halde yürümelerinin bu kadar kolay olmasının temel nedenlerinden biri, her birinin yanında ölecek adam için derinlemesine üzüntü hissetmesidir. Her biri hayal dünyasında kendini korur, ta ki kan kaybettiğini fark edene kadar. Eğer ölüm kaygısını kabul eden birkaç ki-

şiden biriyseniz, o zaman ölümsüzlük fantezisini sorgulamak zorunda kalmanız makûldür, bu tam olarak Freud'un deneyimidir. Zilboorg, Freud'u bütün hayatı boyunca altüst eden problemi doğrular. Freud şöhreti arzulamış, onu çok daha erken elde etmiş, şöhret vasıtasıyla kendi ölümsüzlüğünü yaratabileceğini ummuştur: "Ölümsüzlük, çok sayıda adsız insan tarafından sevilmek anlamına gelir." Bu tanımlama, Aydınlanma'nın ölümsüzlük görüşüdür: Eserler vasıtasıyla hayatlarına ve gelişmelerine katkıda bulunduğunuz henüz doğmamış insanların itibarında yaşamak.

Ancak, bu tamamen "dünyevî" bir ölümsüzlüktür –burada sorun vardır. Bu, Freud'a çok ıstırap vermiş olmalıdır. Onun ölümsüzlük hakkındaki görüşleri "katı bir kararsızlık, hatta mülti-kararsızlık"la suçlanmıştır.[61] Hayatının daha erken döneminde bile nişanlısından aldığı bütün mektupları yok ettiğini, gelecekteki biyograflarının o bu dünyadan göçtükten sonra kendisi hakkında bilgi bulmakta zorlanacaklarını ironik ve muzaffer şekilde söylemiştir. Daha sonra aynı şeyi Fliess'e yazdığı mektuplar hakkında da söylemiştir: Freud eğer öğrencilerinden biri yerine mektuplardan yararlansaydı, "sözde gelecek nesiller"in mektuplara sahip olmasına izin vermekten ziyade onları yok edecekti. Zilboorg, ölümsüzlük arzusu ile ölümsüzlüğü küçümseme arasındaki bu gidip gelmenin Freud'un düşüncesinde zıtlıklar oluşturmayla ilgili talihsiz alışkanlığını yansıttığını düşünüyor gibi görünüyor; ancak bu, bana daha çok gerçeklikle sihirli bir oynayış gibi görünüyor. Bu boyutta hayatın değeri olmayabileceğinden, gerçek bir anlama sahip olmayabileceğinden korktuğunuzda, yazı masanızın altında parmaklarınızla istavroz çıkarırken, en çok istediğiniz şeyi küçümseyerek kaygınızı azaltırsınız.

Bir taraftan, psikanalizi özel dininiz, kendi ölümsüzlük yönteminiz haline getirirsiniz; diğer taraftan, bu gezegende insanoğlunun bütün konumunu sorgulayacak kadar eşsiz ve yalnız-

61 Zilboorg, *Psychoanalysis and Religion*, s. 226.

sınız. Aynı zamanda, kendi yarattığınız ölümsüzlük projesini terk edemezsiniz, çünkü ölümsüzlüğün dinî vaadi, çocuklar ve sokaktaki saf insan için uygun katıksız bir illüzyondur. Freud işte bu korkunç durumdaydı; Papaz Oskar Pfister'e şöyle itirafta bulunmuştur:

> Birkaç milyon yıl önceki Triasik dönemde bütün büyük odonların ve doğuran memelilerin kertenkele ırkının gelişimiyle gurur duyduklarını ve kendileri için mükemmel geleceğin ne olduğunu bilen cenneti sabırsızlıkla beklediklerini hayal edebiliyorum. Ve sonra, zavallı timsahtan başka, hepsi yok oldu. İnsanoğlunun, ona geleceği hakkında düşünme ve geleceğine inanma hakkı veren akılla donatıldığına itiraz edeceksin. Şimdi akıl hakkında kesinlikle özel bir şey mevcuttur, akıl ve aklm doğayla ilişkisi pek bilinmez. Kişisel olarak, akla sonsuz saygım var, peki ya doğaya? Akıl yalnızca doğanın küçük bir parçasıdır, geri kalan akıl olmadan çok iyi bir şekilde varlığını sürdürebilir gibi görünüyor. Gerçekten akıl, kendinin akla saygı tarafından büyük ölçüde etkilenmesine izin verecek midir?
>
> Benim hissettiğimden daha fazla kendine güvenen insan imrenilecek kişidir.[62]

Çalışması mide gurultularından, rüzgâr kıranlardan ve dinozorların çığlıklarından –gürültüleri artık sonsuza kadar susmuştur– daha fazla bir şey ifade etmediğinde, bir insanın kesintisiz çalışması zordur. Ya da belki insan doğanın duygusuz kayıtsızlığına meydan okumak için daha fazla çalışır; böylece insan, durumu hakkındaki dürüstlüğüne karşı sarsılmaz bir anıtı kelimeler ve düşüncelerle inşa ederek doğayı esrarengiz aklın ürünlerini kabul etmeye zorlayabilir. İnsanı güçlü ve güvenilir kılan şey budur –dinin aldatıcı tesellilerine meydan okumasıdır. İnsanî illüzyonlar, insanların unutulmaktan daha iyi hiçbir şeye layık olmadıklarını kanıtlarlar. Bu nedenle, Freud'un psikanalizi dinin rakibi haline getirdiği düşünül-

62 Zilboorg, *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, (New York: Basic Books, 1963), ss. 133-134.

melidir. Psikanalitik bilim, ahlâkî hayata ilişkin gerçek olguları tespit edecekti ve onu ıslah edecekti. Jung ve Rank'tan Zilboorg ve Rieff'e kadar çok sayıda otorite sahibi düşünürün ifade ettiği gibi, psikanalizin kendisinin Freud için bir din olduğunu anlıyoruz.

Bu başka bir şekilde de ifade edilebilir: Freud *causa sui* yalanını gerçek kılma çabalarını arttırarak doğaya meydan okumaya çalışmıştır. Zilboorg, Freud ve din hakkındaki etkileyici değerlendirmesini şu ifadelerle bitirmiştir:

> İnsanoğlunun sözde "doğayı zaptı" başladığından beri, kendini kâinatın egemeni sanmaya çalışmaktadır. Kendini bir egemenin egemenliği altında güvenceye almak için, ganimeti (doğa, kâinat) ele geçirmiştir. Bu ganimetin Yaratıcısının yok edildiğini düşünmek zorunda kalmıştır, yoksa kâinat üzerindeki kendi hayalî egemenliği tehlikeye atılacaktı. Freud'un, dinî inancı gerçek anlamında kabul etme gönülsüzlüğünü yansıtan bu eğilimdir... Bu nedenle, insan psikolojisi alanında bir insanın, –Freud gibi– ne kadar önemli olduğu fark etmez, daima mutsuz, çaresiz, kaygılı, umutsuz, hiçliğe dehşetle bakan ve "sözde gelecek kuşaklar"ın beklenilen tiksintisinden yüz çeviren bir insan görüşüne sahip olduğunu keşfetmekte şaşılacak hiçbir şey yoktur.[63]
>
> Zilboorg, Freud'un "kendini başkalarına bir entelektüel bağımlılığın ya da kişisel bir Tanrı'ya ruhsal bağımlılığın şüphesinden arındırma ihtiyacı nedeniyle" katı, neredeyse solipsistik bir entelektüel tavır tarafından yönlendirildiğini söyler.[64] *Causa sui* yalanı özellikle, insanın kabul etmeyeceği ya da kabul edemeyeceği şey nedeniyle dürtü haline gelir; sonra da insanın doğaya meydan okumaya çalışmasıyla zarar göreceği, gerçektir.

Zilboorg'la aynı fikirde olan Jung, bana göre Freud'un karakterolojik hayat probleminin en kısa ve en mümkün özetini sunuyor:

---

63 Zilboorg, *Psychoanalysis and Religion*, s. 242.

64 *A.g.e.*, s. 255. Ayrıca Puner'in bu katılık hakkındaki mükemmel analizine bakınız: *Freud*, ss. 255-256.

> Freud niçin sürekli seks hakkında konuşmaya zorlandığını, bu fikrin neden onu zapt ettiğini kendine hiçbir zaman sormamıştır. "Yorum monotonluğu"nun, kendinden veya belki kendinin esrarengiz denebilecek öteki yönünden bir kaçışı ifade ettiğinden habersiz kalmıştır. Bu yönü kabul etmeyi reddettiği sürece, asla kendisiyle uzlaştırılamazdı...
>
> Freud'un bu tek yönlülüğü hakkında yapılacak hiçbir şey yoktu. Belki kendisinin içsel bir deneyimi gözlerini açabilirdi... Farkında olduğu bu tek boyutun kurbanı olarak kaldı ve bu nedenle, onu trajik bir şahsiyet olarak görüyorum; önemli bir insan olarak, daha da ötesi kendi daimonunun [yönlendirici gücünün, çev.] kontrolündeki bir insan olarak görüyorum.[65]

Gerçekten, insanın yönlendirici gücünün kontrolündeki trajik bir şahsiyet olması ne anlama gelir? Bu, büyük yeteneğe sahip olmak, tek başına yarattığı ve şekillendirdiği *causa-sui* projesinin sağlam doğrulaması vasıtasıyla bu yeteneğin anlatımını insafsızca sürdürmektir. İnsan, yeteneğini ifade etmek için yapmak zorunda olduğu şeyle tükenir. Freud'un karakterinin tutkusu, dogmasından ayrılamaz hale gelir. Jung aynı şeyi, Freud "Dinî bir numen gibi gerçekten bir dogma haline getirmek istediği Eros'un gücünden son derece etkilenmiş olmalı." sonucuna vardığı zaman söylemiştir.[66] Eros, kesinlikle çocuğun huzurlu olmasına izin vermeyen, karakter yalanını oluştururken onun yönlendirilmiş şekilde sürekli ilerlemesini sağlayan organizmasının doğal enerjisidir –devam etmek için ironik olarak bu dürtüye izin verir, ancak bu kez kendini-kontrol etme illüzyonunun etkisi altında.

Sonuç

Şimdi Freud hakkındaki tartışmamızın başlangıcına döndüğümüzde, bu iki önemli gönülsüzlüğün birbiriyle ilişkili olduğunu ve aslında bir taneye indirgenebileceğini görürüz. Bir

65 Jung, *Memories*, ss. 152-153.
66 *A.g.e.*, s. 154.

yandan, Freud içgüdü teorisini açıkça daha kapsamlı bir ölüm korkusu fikrine taşımayı reddetmiştir. Öte yandan, Freud dış doğaya bir boyun eğme tavrına geçmeyi reddetmiştir; kendine ait esrarengiz, bağımlı yönünün kapsamlı bir ifadesini sunamamıştır. İki gönülsüzlük, Freud'un *causa-sui* projesini terk etmeyi reddedişiyle ilişkili gibi görünüyor, terk ediş bu insanın yaratıklığı hakkında daha kapsamlı bir problematik görüşü mümkün kılacaktı. Ancak, böyle bir görüş, inancın verimli toprağıdır ya da en azından kişiyi bir illüzyon değil, tecrübî bir gerçeklik olarak inançla karşı karşıya getirir. Freud asla kendisinin bu zemine adım atmasına izin vermemiştir. Eros, Freud'da daha kapsamlı tecrübî bir ufkun sınırlayıcısıdır. Ya da başka bir söyleyişle, *bilimsel* yaratıklıktan *dinî* yaratıklığa geçmek için, *ölüm* dehşeti *seksin* yerini almak zorunda kalacaktı ve içsel *pasiflik* obsesif Eros'un, yaratığın güdüsünün yerine geçmek zorunda kalacaktı. Bu iki katlı –duygusal ve kavramsal– boyun eğme, Freud'un bütünüyle kullanmayı başaramadığı bir şeydi. Böyle olsaydı, Jung'un değerlendirdiği gibi, kendi yönlendirici gücünü, bir dâhi olarak bütün eşsiz tutkusunu, insanlık için yarattığı armağanı terk etmesi anlamına gelecekti.

II. KISIM

KAHRAMANLIĞIN BAŞARISIZLIKLARI

Nevroz ve psikoz, cesaretini kaybetmiş insanların ifade tarzlarıdır. Bu anlayışı kazanan herkes o andan itibaren ruhun esrarengiz alanlarına usandırıcı geziler yapmaya cesaret edemeyen kişilerle ilişki kurmaktan kendini alıkoyacaktır.

ALFRED ADLER

YEDİNCİ BÖLÜM

Şahısların Büyüleme Özelliği– Bağımlılık İlişkileri

Ah, mon cher, *Tanrıdan ve bir efendiden yoksun, tek başına olan herkes için günlerin ağırlığı dehşet vericidir. Bu nedenle, insan bir efendi, revaçta olmayan bir Tanrı seçmelidir.*

ALBERT CAMUS[1]

...kendini, onların gözü önünde açığa vuran kutsalın dehşetine tahammül edemeyen– özgürlükten âciz insanlar, gizeme başvurmalıdırlar, ...hakikati gizlemelidirler.

CARLO LEVI[2]

Çağlar boyunca insanlar, budalalıkları –bağlılıklarını şu ya da bu kişiye sundukları, körü körüne inandıkları ve memnuniyetle itaat ettikleri– için kendilerine serzenişte bulunmaktadırlar. İnsanlar, kendilerini kaptırdıkları, kendilerini neredeyse etkisiz hale getiren bir büyüden kurtulduklarında, bu büyü makûl bir şey gibi görünmez. Olgun bir insan nasıl bu kadar fazla büyülenebilir ve niçin? Bütün tarih boyunca kitleler liderleri, yansıttıkları büyülü auraları nedeniyle, gerçekte

1 Camus, *The Fall* (New York: Knopf, 1957), s. 133.
2 Levi, *Of Fear and Freedom* (New York: Farrar-Strauss, 1950), s. 135.

olduklarından daha büyük gibi göründükleri için izlemişlerdir. Makûl ve gerçeğe uygun olduğu için görünüşte bu açıklama yeterli gibi görünüyor: İnsanlar güce taparlar ve ondan korkarlar, dolayısıyla gücü dağıtan kişilere bağlılıklarını sunarlar.

Ancak bu açıklama yalnızca yüzeye temas eder ve buna ilâveten gereğinden fazla pratiktir. İnsanlar, sadece bencillik nedeniyle köle haline gelmezler; Gorky'nin yakındığı gibi, kölelik ruhtadır. İnsan ilişkilerinde açıklanması gereken şey, kesinlikle iktidarı elinde tutan ya da onu simgeleyen *kişinin büyüleyiciliğidir*. Bu kişide başkalarına ışık saçan ve onları aurasına alan "büyüleyici bir etki", Christine Olden'in dediği gibi "narsis kişilik"[3] ya da Jung'un "mana kişilik"[4] diye adlandırmayı seçtiği bir şey vardır. Ancak, insanlar aslında mavi ya da altın rengi auralar yaymazlar. Mana kişilik, gözünde bir parıltı ya da alnında özel şaşırtıcı işaretler, bir kostüm ya da bir kendini ifade etme biçimi geliştirmeye çalışabilir, fakat o hâlâ *Homo Sapiens*'tir, standart türdür, biri özellikle onunla ilgilenmedikçe pratik olarak başkalarından ayrılamaz. Mana kişiliğin kuvveti, seyredenin gözlerindedir; büyüleyicilik onu tecrübe eden kişidedir. Bu, açıklanması gereken bir şeydir: Aşağı yukarı bütün insanlar aynıysa, biz neden bazı insanlar için böyle tamamen iç yakıcı tutkularla yanıp tutuşuruz? Frank Sinatra'yla (yirminci yüzyılın ortalarında ABD'de servet ve şöhret kazanmış duygulu bir şarkıcı ve film yıldızı) ilk karşılaşmasını tasvir eden Miss Maryland yarışmasının birincisinin şu ifadelerinden ne anlam çıkaracağız?

> O, benim flörtümdü. Masaj yaptırdım ve kendimi sakinleştirmek için beş tane aspirin içmiş olmalıydım. Restoranda, onu salonun karşısından gördüm ve mideme kramplar girdi ve baştan aşağı bütün bedenim kasıldı. Başının etrafında yıldızlardan bir hale var gibi görünüyordu. Onunla birlikteyken hayatımda hiç görmediğim bir şeyi yansıtıyor-

3 Bkz. Olden, "About the Fascinating Effect of the Narcissistic Personality", *American Imago*, 1941, 2: 347-255.

4 Jung, *Two Essays on Analytical Psychology* (Cleveland: Meridian Books, 1956).

> du, niçin bundan kurtulamadığımı bilmiyorum... Aklıma bile getirmedim. O kadar büyüleyiciydi ki...[5]

Köleliğin bağımlılık ilişkilerini keşfederek insanın köleliğini açıklayabilen bir bilimsel teori hayal edin; insanın budalalığıyla ilgili matem çağlarından sonra, insanların neden bu kadar kaçınılmaz biçimde büyülendiklerini nihayet anlayacaklarını hayal edin; kişisel esaretin kesin nedenlerinin, bir kimyagerin elementleri ayırdığı gibi duygusuz ve objektif şekilde detaylandırılabileceğini hayal edin. Bütün bunları hayal ettiğinizde, bu muammayı tek başına ifşa eden psikanalizin dünya tarihsel önemini her zamankinden daha iyi anlayacaksınız. Freud, bir hastanın analizde, analistin şahsına alışılmışın dışında yoğun bir bağlılık geliştirdiğini görmüştü. Analist, hastanın dünyasının ve hayatının tam anlamıyla merkezi haline gelmişti; onu gözleriyle esir ediyor, onu görür görmez kalbi neşeyle çarpıyordu; analist düşüncelerini ve hatta rüyalarını işgal ediyordu. Bütün bu büyüleyicilik, yoğun bir aşk ilişkisinin unsurlarına sahiptir, fakat bu kadınlarla sınırlı değildir. İnsanlar "doktora aynı bağlılığı gösterirler, nitelikleri hakkında aynı yüceltmeyi yaparlar, ilgisini aynı şekilde benimserler, onunla ilişkisi olan herkesi aynı şekilde kıskanırlar."[6] Freud bunun esrarengiz bir fenomen olduğunu kabul etmiş ve bu fenomeni açıklamak için onu "transfer" diye adlandırmıştır. Hasta, bir çocuk olarak daha önceden ebeveynlerine yönelttiği duyguları doktorun şahsına yöneltir. Hasta, tıpkı çocuğun ebeveynleri gördüğü gibi, doktoru da gerçekte olduğundan daha fazla abartır. Doktora bağımlı hale gelir, çocuğun kaderini ebeveynleriyle birleştirmesi gibi, hasta doktordan destek ve güç alır. Transferde yetişkin bireyi, aslında çaresizliğini ve korkularını hafifletmek için dünyayı tahrif eden, istediği şeylerin kendi güvenliği için meydana geldiğini kabul eden, pre-

---

5 *Vancouver Sun*, 31/8/70, Jurgen Hesse, "From Champion Majorette to Frank Sinatra Date".

6 Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, 1920 (New York: Garden City edition, 1943), s. 384.

Ödipal dönemde yaptığı gibi kendiliğinden ve düşünmeden davranan çocuk olarak görüyoruz.[7]

Freud, transferin, hipnozu mümkün kılan insanın temel kolay etkilenebilirliğinin başka bir formu olduğunu kabul ediyordu. Transfer, üstün güce aynı pasif teslim olma ve bu durumda gerçek esrarengizlikti.[8] Gene de, hipnozdan, anlık bilinç yitimleri yaşayan ve bir yabancının buyruklarına robotlar gibi itaat eden yetişkinlerin durumundan daha "gizemli" bir şey var mıdır? Sanki bir kişi hakikaten başkalarını bir büyüyle ağına düşürebilen bir manaya sahipmiş gibi, iş başında gerçekten doğaüstü bir güç var gibi görünüyor. Ancak bu, insanın kendi ruhundaki köleliği görmezden geldiği için böyle görünüyordu. İnsan, kendi iradesini kaybettiğinde, buna başka bir kişinin neden olduğuna inanmak istemiştir. İnsan, bu irade kaybının, kendisinin bir gizli boyun eğme, birinin sesine ve parmaklarının şakırtısına karşılık vermeye istekliliği olduğunu kabul etmeyecektir. Hipnoz, insanın kendi bilinç dışı güdülerini kabul etmemesi şartıyla muammaydı. Doğamızdaki temel şeyi inkâr ettiğimiz için, hipnoz aklımızı karıştırır. Belki de, insanların hipnoza çok isteyerek şaşırdıklarını söyleyebiliriz, çünkü bütün bilinçli hayatlarının dayandığı büyük yalanı inkâr etmek zorunda kalmışlardır: Kendi kendine yeterlilik, kendi kaderini tayin etme, bağımsız karar verme ve seçme yalanı. Vampir filmlerine devam eden rağbet, belki bizim bastırılmış korkularımızın yüzeye ne kadar yakın olduğunun bir ipucu olabilir: Kontrolü kaybetme, bütünüyle birinin büyüsüne kapılma, gerçekten kendilerinin denetiminde olmama kaygısı. Güçlü bir bakış, gizemli bir şarkı ve hayatlarımız sonsuza dek kaybolabilir.

Bütün bunlar 1909'da Ferenczi tarafından, yarım yüzyıllık bir psikanalitik etkinlikte daha iyisi yapılmamış önemli bir

---

7 Benjamin Wolstein'ın şu mükemmel eleştirel çalışmasına bakınız: *Transference: Its Meaning and Function in Psychoanalytic Therapy* (New York: Grune and Stratton, 1954).

8 Freud, *A General Introduction*, ss. 387-388.

tartışmayla ifşa edilmiştir.[910] Ferenczi, yüksek sosyal düzeyde kendine güvenen bir tavırla kendini kabul ettiren bir kişi olmanın hipnozcu için ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Hipnozcu emirlerini verdiğinde, hasta sanki "*coup de foudre*" [*yıldırım*, çev.] çarpmış gibi olacaktır. Ebeveynlerin yerine geçen hipnozcunun güçlü ve otoriteryen şahsiyetine itaat etmek dışında yapılacak hiçbir şey yoktur. Hipnozcu, "ebeveyn ile çocuk ilişkilerinde etkisi binlerce yıldır kanıtlanmış ürkütme ve şefkatli olma yöntemlerini" biliyordu.[11] Aynı tekniğin, izleyicilerine önce bir çığlık sesiyle nutuk çeken ve sonra da hemen onları yumuşak bir sesle sakinleştiren revivalistler tarafından kullanıldığını görüyoruz. Yürek parçalayıcı bir acı ve coşkunluk çığlığıyla insan korunmak için kendini revivalistin ayaklarına atar.

Çocuğun en üstün tutkusu, her yönden güçlü bir ebeveyne itaat etmek, ona inanmak ve onu taklit etmektir, hipnotik trans yoluyla çocukluğa anlık, hayalî bir geri dönüşten daha

9 S. Ferenczi, "Introjection and Transference", böl. 2 *Contributions to Psychoanalysis* (London: Phillips, 1916); Herbert Spiegel, "Hypnosis and Transference, a Theoretical Formulation", *Archives of General Psychiatry*, 1959, 1:634-639.

10 Transfer ve uzantıları, modifikasyonları hakkındaki muazzam literatürün ve çevresinde dönen tartışmaların farkındayım, ancak teknik literatürü burada anlatmaya çalışmak benim amaçlarımın çok ötesine geçecektir. Freud ve Ferenczi'yi aşan transfer anlayışımızdaki bazı can alıcı noktalar üzerinde daha sonra duracağız. Ancak, transferin kesin doğası, hipnoz vb. psikanalistler arasındaki teknik argümanların, onların bu fenomene ilişkin anlayışlarına çok şey kattığından emin değilim. Trigant Burrow'un transferi bütünüyle bir sosyal öğrenme problemi haline getirme girişimi, ileride göreceğimiz gibi, bana açıkçası safsata gibi geliyor. (Trigant Burrow, "The Problem of the Transference", *British Journal of Medical Psychology*, 1927, cilt. 7, ss. 193-202) Kubie ve Margolin'in daha sonraki argümanına rağmen, Freud'un psikolojik endüksiyon teorilerini hipnotik transa indirgemesi bana doğru gibi geliyor (Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, 1922, New York: Bantam Books edition, 1960), s. 74; L. S. Kubie and Sydney Margolin, "The Process of Hypnotism and the Nature of the Hypnotic State" *American Journal of Psychiatry*, 1944, sayı. 180, ss. 611-622); ayrıca, Metron M. Gill and Margaret Brenman, *Hypnosis and Related States: Psychoanalytic Studies in Regression* (New York: Science Editions, 1959), ss. 143, 196-7. Transfer teorisinin en anlamlı revizyonunun yapıldığı alan elbette teorinin terapide kullanımı ve yorumudur; bu açıkça tartışmamızın dışındadır.

11 Ferenczi, "Introjection and Transference", s. 59.

doğal bir şey var mıdır? Ferenczi'ye göre, hipnozun kolaylığının açıklaması şudur: "Ruhumuzun derinliklerinde, hâlâ çocuğuz ve ömür boyu öyle kalacağız."[12] Ve dolayısıyla, öznenin kendi içinde hipnoza yatkınlık taşıdığını göstererek Ferenczi, tek bir teorik hamleyle hipnozun gizemini yok etmiştir:

> ...dışarıdan yabancı bir şeyin ruhsal kapsanması anlamında "hipnotize etme", "fikirler verme" diye bir şey yoktur, yalnızca bilinç dışı, daha önceden varolan, kendi kendini telkin eden mevcut mekanizmaları düzenleyebilen prosedürler vardır... Bu anlayışa göre, telkinin uygulanması ve hipnoz, herkeste mevcut olan, fakat genellikle bastırılmış tutulan... hipnotize eden ya da telkin eden kişiye bilinçsiz şekilde transfer edilebilen körü körüne inanca ve düşünmeden itaate yatkınlığın altında yatan şartların planlı tesisine dayanır.[13]

Ferenczi'nin hipnozun sırrını ortaya çıkarması konusu üzerinde çok önemli bir nedenden dolayı duruyorum. İnsanoğlunun özündeki evrensel bir eğilimi keşfederek Freudçu psikoloji, tarihsel psikolojinin evrensel bir dayanağının anahtarını elde etmiştir. Herkes formel hipnozu tecrübe etmediği için, çoğu insan kendini güçlü şahsiyetlerle özdeşleştirme dürtüsünü saklayabilir ve örtebilir. Ancak, hipnoza yatkınlık ile transfere neden olan şey aynıdır ve hiç kimse bundan muaf değildir, hiç kimse transferin gündelik insanî olaylardaki tezahürlerini açığa vuramaz. Transfer, görünüşte belli değildir: Yetişkinler tamamen bağımsız gibi görünerek yaşarlar; ebeveyn rolünü artık kendileri oynarlar ve yetişkin gibi görünürler –ve böyledirler de. Eğer hâlâ ebeveynlerine çocukluklarındaki hayranlık duygusunu, onlara kendiliğinden ve düşünmeden itaat etme eğilimini taşısalardı, yaşayamazlardı. Bu düşünceler normal olarak ortadan kalksa da, Ferenczi şöyle der: "Birine tâbi olma ihtiyacı varlığını sürdürür; yalnızca baba rolü öğretmenlere, amirlere, etkileyici şahsiyetlere transfer edilir; yöne-

12 *A.g.e.*, s. 61.
13 *A.g.e.*, ss. 72, 78, 79.

ticilere itaatkâr bağlılık o kadar geniş kapsamlıdır ki o da bu türde bir transferdir."[14]

Freud'un Grup Psikolojisi Hakkındaki Önemli Çalışması

Hipnoz problemini açığa çıkaran ve transferin evrensel mekanizmasını keşfeden bir teorik arka bahçeyle Freud, liderlik psikolojisi hakkında en iyi görüşleri sunmaya neredeyse zorlanmıştır ve böylece, yüz sayfadan daha az ve bana göre insanoğlu tarafından yaratılan potansiyel olarak en özgürleştirici metin olan önemli eseri *Group Psychology and the Analysis of the Ego* [*Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi*, çev.]'yu yazmıştır. Sonraki yıllarında Freud, kişisel ve ideolojik tercihlerini yansıtan birkaç kitap daha yazmıştır; fakat *Group Psychology* kendini uzun soluklu bir geleneğe bilinçli olarak yerleştiren ciddi bir bilimsel çalışmaydı. Eski grup psikolojisi teorisyenleri, insanların gruplar halinde çalıştıklarında, neden böyle koyun gibi davrandıklarını açıklamaya çalışmışlardı. Bu teorisyenler, çok popüler hale gelen "ruhsal dalga" ve "sürü içgüdüsü" gibi fikirler geliştirmişlerdi. Fakat Freud, bu fikirlerin, insanların gruplara karıştıklarında, karar verme gücü ve sağduyularıyla ilişkilerinin kalmadığını asla açıklamadığını görmekte gecikmemiştir. Freud, bu insanların ilişkilerini kestikleri şeyi hemen görmüştür: Onlar tekrar bağımlı, körü körüne ebeveynlerinin iç sesini izleyen çocuklar haline gelmişlerdir, bu, şimdi liderin hipnotik büyüsünün etkisi altında başlarına gelen şeydir. Egolarını lidere devretmişler, onun gücüyle özdeşleşmişler, onu bir ideal olarak yaşamaya çalışmışlardır.

Freud, insanın aşağı yukarı bir sürü hayvanı, fakat bir lider tarafından güdülen bir sürü hayvanı olduğunu söylemişti.[15] Bu

14 *A.g.e.*, s. 68.

15 Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, 1921 (New York: Bantam Books edition, 1965), s. 68. ayrıca, T. W. Adorno'nun bu yeniden konumlandırma hakkındaki önemli değerlendirmesine bakınız: "Freudian Theory and

tek başına "grup formasyonlarının esrarengiz ve baskıcı karakteristiklerini" açıklayabilir. Lider "pasif mazoşist tavrın mümkün olduğu, insanın iradesini teslim etmesi gereken tehlikeli bir kişiliktir, –onunla yalnız kalındığında, 'yüzüne çekinmeden bakmak' tehlikeli bir girişim gibi görünür. Freud, bunun tek başına daha güçsüz bir birey ile üstün güce sahip bir birey arasındaki ilişkide mevcut olan "felce uğramayı" açıkladığını söyler. İnsanoğlu, aşırı bir otorite tutkusuna sahiptir ve "sınırsız kudret tarafından yönetilmeyi ister."[16] Liderin hipnotik bir şekilde kendi mütehakkim şahsında barındırdığı özellik budur. Ya da Fenichel'in daha sonra ifade ettiği gibi, insanlarda kesinlikle bir "hipnotize edilme arzusu" vardır, çünkü sihirli korunmayı, kâdir-i mutlaklığa katılmayı, ebeveynleri tarafından sevildiklerinde ve korunduklarında tadını çıkardıkları "okyanus duygusu"nu tekrar elde etmek isterler.[17] Dolayısıyla, Freud'un öne sürdüğü gibi, gruplar insanlarda yeni hiçbir şeyi ortaya çıkarmaz; yalnızca insanların sürekli bilinçaltında taşıdıkları kökleşmiş erotik arzuları tatmin ederler. Freud'a göre, grupları devam ettiren bu hayat enerjisiydi. Hayat enerjisi, insanları karşılıklı ve budalaca bağımlılık halinde tutan bir tür ruhsal çimento olarak hizmet görüyordu: liderin manyetik güçleri, herkesin iradesini ona devretmesinin suçluluğuyla değiş tokuş ediliyordu.

Bazı insanların yüzüne çekinmeden bakmanın ne kadar tehlikeli olabileceğini ya da başka birinin gücünün gölgesinde güvenle uzanmanın ne kadar büyük bir saadet olduğunu hatırlayan hiç kimse, Freud'u psikanalitik retorikle suçlayamaz. Grupları devam ettiren kesin gücü açıklayarak Freud, grupların niçin tehlikeden korkmadıklarını da göstermiştir. Üyeler, kendi sınırlılıkları ve çaresizlikleri içinde yalnız olduklarını hissetmezler, çünkü özdeşleştikleri kahraman liderin yeteneklerine sahiptir-

---

the Pattern of Fascist Propaganda", *Psychoanalysis and the Social Sciences*, 1951, s. 281 dipnot.

16 Freud, *A.g.e.*, s. 60.

17 Otto Fenichel, "Psychoanalytic Remarks on Fromm's Book, *Escape From Freedom*", *Psychoanalytic Review*, 1944, 31: 133-134.

ler. Doğal narsisizm –sizin değil, *yanınızdaki* kişinin öleceği duygusu– liderin gücüne bağımlılığa güvenmekle güçlendirilir. I. Dünya Savaşı'nda yüz binlerce insanın top ateşi karşısında siperlerden çıkıp ileri yürümelerinde şaşılacak hiçbir şey yoktur. Deyim yerindeyse, onlar kendi kendilerine hipnotize olmuşlardı. İnsanların çok az ihtimale rağmen zaferleri hayal etmelerinde de şaşılacak hiçbir şey yoktur: Onlar, ebeveynin şahsiyetinin kâdir-i mutlak güçlerine sahip değiller midir? Gruplar neden bu kadar kör ve budaladır? –bunu insanlar her zaman merak ederler. Freud bunu şöyle cevaplamıştır: Gruplar illüzyonları istedikleri için, "gerçek olan şey karşısında her zaman gerçek olmayan şeye öncelik tanırlar".[18] Böylece nedenini biliyoruz. Gerçek dünya kabul edilemeyecek kadar korkunçtur; gerçek dünya insana, onun ölecek ve çürüyecek küçük, titreyen bir hayvan olduğunu söyler. İllüzyon bütün bunları değiştirir, insanın önemli, evren için çok gerekli, bir şekilde ölümsüz gibi görünmesini sağlar. Bu illüzyonu aktaran kişi, kültürel *causa sui* makro yalanını kazandıran ebeveyn değilse kimdir? Kitleler, ihtiyaç duydukları yalanı onlara sunması için liderlere güvenirler; lider hadım edilme kompleksini yenen illüzyonları devam ettirir ve onları gerçekten kahramanca bir zafere yüceltir. Üstelik lider yeni bir deneyimi, yasaklanmış dürtüleri, gizli arzuları ve fantezileri ifade etmeyi mümkün hale getirir. Grup davranışında, lider onayladığı sürece her şey meydana gelir.[19] Bu, tekrar her istediğini yapmaya ebeveynlerce cesaretlendirilen kâdir-i mutlak bebek olmak ya da analistin sizi hissettiğiniz veya düşündüğünüz şeyden dolayı suçlamadığı psikanalitik terapide olmak gibidir. Gruptaki her bir insan, babanın onaylayan bakışı altında isteklerini serbestçe belirtebilen kâdir-i mutlak bir kahraman gibi görünür. Böylece, grup aktivitesinin dehşete düşürücü sadizmini anlıyoruz.

Bu nedenle, Freud'un grup psikolojisi, körü körüne itaat, illüzyon, komünal sadizm hakkındaki çalışması önemlidir. Erich

18 Freud, *Group Psychology*, s. 16.
19 *A.g.e.*, s. 9.

Fromm yakın zamanlardaki yazılarda, insanın zalimliği ve körlüğü hakkında gelişen ve devam eden bir eleştirinin parçası olarak özellikle Freud'un görüşlerinin değişmez değerini kabul etmiştir. *Escape from Freedom* [*Özgürlükten Kaçış*, çev.] adlı eski çalışmasından daha yeni *The Heart of Man* [*İnsanın Özü*, çev.] adlı çalışmasına kadar Fromm, Freud'un sihirli bir yardımcıya ihtiyaç hakkındaki görüşlerini geliştirmiştir. Fromm, Freud'un insanoğlunun esas karakteristiği olarak narsisizme –narsisizmin insanın kendi hayatının önemini nasıl yücelttiği ve başkalarının hayatlarının değerini azaltmayı nasıl mümkün hale getirdiği; "bana benzeyen insanlar ya da bana ait olan insanlar" ile "dışarıdakiler ve yabancılar" arasında keskin sınırlar çizmeyi nasıl sağladığı yolundaki– temel bakışını canlı tutmuştur. Fromm da, "ensest bağımlı yaşama" dediği şeyin önemi üzerinde ısrar etmiştir: İnsanın kendi sorumluluğu ve yeteneklerine dayanarak aileden çıkma ve hayata atılma korkusu; kendini daha büyük bir güç kaynağıyla sınırlı tutma arzusu. Bunlar, "grup", "millet", "akrabalık", "anavatan"ın vb. gizemini mümkün hale getirir. Bu duygular, insanın anneyle ilk rahat özdeşleşme deneyimlerinde gömülüdür. Fromm şöyle der: Bu duygular insanı "annelere özgü ırksal-ulusal-dinî saplantı hapishanesinde" tutar.[20] Fromm'un yorumu heyecan vericidir ve onun mükemmel şekilde dile getirdiği şeyi tekrarlamaya ya da derinlemesine incelemeye gerek yok. İnsan doğrudan ona başvurmalıdır ve bu görüşlerin ne kadar ilgi çekici olduğunu, Freud'da esas olan şeyi ne kadar mükemmel şekilde devam ettirdiklerini ve bunu bugünkü kölelik, zalimlik ve devam eden politik çılgınlığa uyguladıklarını incelemelidir. Bu, bana insanî durum hakkındaki kümülatif eleştirel düşüncenin otantik yönü gibi geliyor. Şaşırtıcı olan şey, özgürlük problemi hakkındaki çalışmanın bu esas yönünün, Aydınlanma'dan beri bilim adamlarının sorunu ve devam eden aktivitesiyle pek ilgilenmemesidir. Bu otantik yön, insanî bilimlerde, eğer bu bilimler bir insanî amaca sahip olacaksa, en kapsamlı teorik ve empirik çalışma külliyatını oluşturmalıdır.

20 Fromm, *Heart of Man*, s. 107.

Freud'dan Sonraki Gelişmeler

Bugün, Freud'un grup dinamikleri hakkındaki argümanlarının hepsini eleştirmeden kabul etmiyoruz ya da onları zorunlu olarak eksiksiz görmüyoruz. Freud'un teorisinin zayıflıklarından biri kendi filogenetik "ilk sürü" mitine, toplumun en eski köklerini, –babuinler gibi– ilk insanların egemen bir erkeğin zalimce yönetimi altında yaşadığı dönemi yeniden inşa etme girişimine gereğinden fazla düşkün olmasıydı. Freud'a göre, insanların güçlü kişiliğe bu arzusu, ona hayranlıkları ve ondan korkuları, bütün grupların temel işleyiş modeli olarak varlığını sürdürmüştür. Önemli bir denemesinde, Freud'un her şeyi "güçlü kişilik" vasıtasıyla açıklamaya çalışmasının doğru olmadığını gösteren kişi Redl'di. Çok sayıda farklı türde grubu inceleyen Redl, güçlü bir kişiliğin egemenliğinin her grupta değil, bazı gruplarda ortaya çıktığını keşfetmiştir.[21] Ancak Redl her grupta, grubu bazı özellikleri nedeniyle bir arada tutan "merkezî kişi" dediği şeyin mevcut olduğunu keşfetmiştir. Bu vurgu değişimi zayıftır ve Freud'u olduğu gibi bırakır, fakat grupların gerçek dinamikleri hakkında daha ayrıntılı analizler yapmamızı mümkün kılar.

Örneğin, Freud liderin, yasak dürtüleri ve gizli arzuları ifade etmemize izin verdiğini kabul ediyordu. Redl, gerçekten bazı gruplarda tam olarak "içinde çatışma barındırmayan kişinin sirayeti" dediği şeyin mevcut olduğunu görmüştür. Bizim sahip olduğumuz çatışmaları barındırmadıklarına bizi kandıran liderler mevcuttur; bizim mahcubiyet ve utanç hissettiğimiz yerde onların sükûnetine hayran oluruz. Freud, liderin korkuyu sildiğini ve herkesin kendini kâdir-i mutlak hissetmesini mümkün kıldığını kabul ediyordu. Redl bu görüşü, liderin genellikle, hiç kimsenin o eylemi yapmaya cesaret edemezken, "başlatıcı eylemi" icra eden kişi olmasının ne kadar önemli olduğunu göstererek billurlaştırmıştır. Redl bunu "başlatıcı eylemin büyüsü" diye çok güzel bir şekilde adlandırır. Bu başlatıcı

21 Fritz Redl, "Group Emotion and Leadership", *Psychiatry*, 1942, 573-596.

eylem, seks yapmak ya da cinayet işlemeye ant içmekten başka bir şey olamaz. Redl'in dikkat çektiği gibi, olayın mantığına göre, yalnızca cinayeti ilk işleyen kişi katildir; diğerleri ise taraftarlardır. Freud, *Totem and Taboo* [*Totem ve Tabu*, çev.] adlı eserinde, birey için illegal olan bu eylemlerin, eylemlerin sorumluluğunu bütün grubun paylaşması şartıyla meşrulaştırılabileceğini söylemiştir. Ancak, bu eylemler başka bir yolla da meşrulaştırılabilir: Eylemi başlatan kişi hem riski hem de suçu üstlenir. Sonuç, gerçekten sihirlidir. Grubun her bir üyesi eylemi suç olmadan tekrarlayabilir. Grup üyeleri değil, yalnızca lider sorumludur. Redl, bunu çok yerinde olarak "öncelik büyüsü" diye adlandırır. Ancak bu, suçu devralmaktan daha öte bir şeydir. Bu aslında *cinayet eylemini dönüştürür*. Bu can alıcı nokta, bize doğrudan gündelik hayatın grup transformasyonu fenomenolojisi hakkında bilgi verir. Eğer insan riske giren kahramanı taklit ederek suçluluk duymadan cinayet işlerse, o artık bir cinayet değildir, o kutsal bir saldırıdır. İlk kişiye göre, öyle değildi.[22] Başka bir söyleyişle, gruba katılım, gündelik gerçekliği yeniden özetler ve ona kutsalm aurasını verir –tıpkı çocuklukta oyunun yarattığı yüceltilmiş bir gerçeklik gibi.

"Başlatıcı eylemler", "kendi içinde çatışma barındırmayan kişinin sirayeti", "öncelik büyüsü" vb. etkileyici vokabüler, grup sadizminin dinamiklerini, grupların mutlak bir sükûnetle öldürmelerini daha ayrıntılı şekilde anlamamızı mümkün kılar. Bu durum sadece "babanın buna izin vermesi" ya da "emretmesi" değildir. Bundan çok daha fazlasıdır: Dünyanın ve insanın kendisinin *büyülü kahramanca dönüşümüdür*. Freud'un söylediği gibi, insanın şiddetle arzuladığı, lider şahsı grup duygusunun çok etkili bir aracı haline getiren illüzyon budur.

Redl'in denemesinin ayrıntılarını burada tekrarlamaya ya da özetlemeye çalışmayacağım. Argümanının asıl yükünü taşıyan "şahısların büyüleme özellikleri"nin göze çarpandan daha fazlasını içeren çok kompleks bir şey olduğunu vurguluyorum.

22 *A.g.e.*, s. 594.

Aslında, bu, bir büyü dışında her şeyi kapsar. Redl, grupların liderlerden bazı aklama türleri ve çatışmadan kurtuluş için, aşk ya da hatta karşıt kişi –grubu bir arada ortak bir duyguda birleştiren saldırı ve nefret hedefleri– yüzünden yararlandıklarını göstermiştir. (Yakın zamanlardaki popüler bir film reklamı buna işaret eder: "yalnızca onu öldürme zevki, kendilerinden intikam almak amacıyla onu cesurca cehenneme kadar izlerler.") Redl, Freud'un temel görüşlerini yerinden etmeye değil, yalnızca bu görüşleri genişletmeye ve onlara küçük ayrıntılar eklemeye çalışıyordu. Redl'in örnekleriyle ilgili eğitici olan şey şudur: Merkezî şahsın birçok fonksiyonu suçla, ceza çekmeyle, kesin kahramanlıkla ilişkili olmak zorundaydı. Bizim için önemli sonuç, grupların liderden, ona kişisel olarak pek dikkat etmeyerek, ama kendi ihtiyaçlarını ve dürtülerini gerçekleştirmeyle ilgili olarak her zaman dikkat ederek "yararlanmalarıdır". W. R. Bion, önemli yeni bir yazısında, grubun liderin ürünü olduğu kadar liderin de grubun ürünü olduğunu ve taraftarları gibi, liderin de bir lider olmakla kendi "bireysel ayırıcılığını" kaybettiğini öne sürerek bu düşünce çizgisini Freud'un ötesine taşımıştır.[23] Lider, grubun öteki üyeleri gibi, artık kendisi olma özgürlüğüne kesinlikle sahip değildir, çünkü o, evvelâ liderliğe hak kazanmak için üyelerin varsayımlarının bir refleksi olmak zorundadır.[24]

Bunların hepsi bize sıradan insanın, hatta bu insan kahramanları izlediğinde bile, ne kadar kahraman olduğunu düşünmemize yol açar. Sıradan insan kahramanlara yalnızca kendi donanımıyla anlam verir; onları şüphelerle, sahtekâr bir yürekle izler. Ünlü psikanalist Paul Schilder, insanın hipnotik transa şüphelerle girdiğini öne sürmüştür. Schilder, hipnozu "her gerçek büyük tutkuyu ayırt eden tam ciddilik"ten yoksun bırakan şeyin, bu gerçek olduğunu etkili bir şekilde söylemiştir.

---

23 W. R. Bion, "Group Dynamics–A Review", ed. Melanie Klein, *New Directions in Psychoanalysis* (New York: Basic Books, 1957), ss. 440-447.

24 *A.g.e.*, ss. 467-468. Bion da argümanını, Redl'in farklı türde grupların mevcut olduğu ve bu nedenle liderlerin farklı "kullanımları" olduğu yolundaki daha önceki fikirleri doğrultusunda geliştirmiştir.

Ve "büyük, özgür, şartsız teslimiyet"ten yoksun olduğu için hipnozu "ürkek" diye adlandırmıştır.[25] Bu karakterizasyonun, grup davranışıyla ilgili ürkek "kahramanlıklar"ı tasvir etmeye fevkalâde uygun olduğunu düşünüyorum. Bu kahramanlıklarda özgür ya da mert hiçbir şey yoktur. İnsan egosuyla otoriteryen babasını birleştirdiği zaman bile, "büyü" onun kendi sınırlı çıkarlarındadır. İnsanlar, liderlerini neredeyse bir mazeret olarak kullanırlar. Liderin buyruklarına boyun eğdiklerinde, bu buyrukların onlara yabancı olduğu, bu buyrukların liderin sorumluluğu olduğu, işledikleri korkutucu eylemlerin kendilerinin değil liderin adına olduğu duygusunu daima koruyabilirler. O zaman, insanlara kendilerini bu kadar masum hissettiren başka bir şey budur, Canetti şöyle der: İnsanlar kendilerini liderin geçici kurbanları olarak hayal edebilirler.[26] İnsanlar liderin büyüsüne ne kadar kapılırlarsa ve işledikleri suçlar ne kadar ürkütücüyse, bu davranışların kendilerine ait olmadığını o kadar fazla hissedebilirler. Liderin bu kullanımı çok zekicedir; bize James Frazer'in uzak geçmişteki kabilelerin, artık insanların ihtiyaçlarına hizmet etmediklerinde öldürülen krallarını günah keçisi olarak kullandıkları yolundaki keşfini hatırlatıyor. Bunlar, insanların kendi eylemlerinin sorumluluklarından korkakça kaçarken, kahraman rolünü oynayabilme yöntemleridir.

Pek az kişi, örneğin Manson ailesinin yeni kahramanlarından etkilenmiştir. Onlara tartışmakta olduğumuz grup dinamiğinin ışığı altında baktığımızda, –yalnızca işledikleri keyfî cinayetler nedeniyle değil, daha başka bir şeyden ötürü dedehşete kapıldığımızı daha iyi anlarız. İnsanlar, gönüllü kölelik pozisyonundan hareketle kahramanlıkları elde etmeye çalıştıklarında, hayran kalınacak hiçbir şey yoktur; bu tamamen otomatik, tahmin edilebilir, başarısız bir şeydir. Burada bir genç erkekler ve kendini Charles Manson ile özdeşleştirmiş

25 Paul Schilder, *Hypnosis and Related States*, ed. M. Gill and M. Brenman, (New York: Science Editions, 1959), s. 159.

26 Canetti, *Crowds and Power*, s. 332.

ve ona mazoşist bir teslimiyet halinde yaşayan genç kadınlar grubu vardı. Onlar Manson'a tam bağlılıklarını sunuyorlar ve onu bir tür tanrı insan olarak görüyorlardı. Aslında, Manson Freud'un "ilk baba" tasvirine uyuyordu: Manson otoriteryen, taraftarlarından ilgi bekleyen ve disipline çok inanan bir kişiydi. Gözleri etkileyiciydi ve onun büyüsüne kapılanlara göre, onun hipnotik bir aurayı yansıttığı kuşkusuzdu. Manson kendinden çok emin bir şahsiyetti. Hatta kendi hakikatine, dünyanın yönetimini ele geçirmeyle ilgili megaloman vizyona da sahipti. Taraftarlarına göre, onun vizyonu, rol almada ayrıcalıklı oldukları kahramanca bir misyon gibi görünüyordu. Manson onları, yalnızca onun planını izlemeleri şartıyla korunacaklarına ikna etmişti. "Aile" çok kapalıydı, cinsel çekingenlikler yoktu ve üyeler birbirleriyle özgür cinsel ilişkiler kurabiliyorlardı. Hatta seksi, dışarıdakileri aileye çekme amacıyla da özgürce kullanıyorlardı. Bütün bunlardan, Manson'ın "narsis kişiliğin büyüleyici etkisi" ile "çatışma barındırmayan kişiliğin sirayetini" birleştirdiği açıktır. Manson'ın yönetiminde, herkes yalnızca sekste değil, cinayette de bastırmalarından serbestçe vazgeçebiliyordu. "Aile"nin üyeleri suçlarından ötürü hiçbir pişmanlık, suçluluk ya da utanç duymuyor gibi görünüyorlardı.

İnsanlar, bu görünüşteki "insanî duygudan yoksunluk"a hayret etmişlerdir. Ancak incelediğimiz grup dinamikleri nedeniyle, Manson ailesi gibi katil ruhlu komünitelerin gerçekten temel insanlıklardan yoksun olmadığı yolunda çok daha şaşırtıcı bir sonuçla karşılaştılar. Onları bu kadar korkunç hale getiren şey, hepimizde mevcut olan eğilimleri abartmalarıdır. Niçin suçluluk ya da vicdan azabı hissetmeleri gereksin ki? Lider yıkıcı eylemin sorumluluğunu üstlenir ve liderin buyruğuna göre yok edenler artık katil değil, "kutsal kahramandırlar." Üyeler, liderin yansıttığı güçlü auraya hizmet etmeyi ve liderin onlara sunduğu illüzyonu, dünyayı kahramanca dönüştürmelerini mümkün kılan bir illüzyonu gerçekleştirmeyi şiddetle arzularlar. Liderin hipnotik büyüsünün etkisi altında

ve kahramanca kendini-genişletme dürtülerinin tam gücüyle, korkuya ihtiyaç duymazlar; sükûnetle öldürebilirler. Aslında, onlar kurbanlarına bir "lütufta" bulunduklarını düşünüyor gibi görünüyorlardı, bu, kurbanları kendi kutsal misyonlarına dâhil ederek onları kutsamak anlamına geliyor gibi görünür. Antropolojik literatürden öğrendiğimiz gibi, kurban edilen kişi, tanrılara, doğaya ya da kadere kutsal bir adak olur. Komünite, kurbanın ölümüyle daha fazla ömre sahip olur ve dolayısıyla kurban, kendi ölümü vasıtasıyla dünyaya en yüce şekilde hizmet etme imtiyazına sahiptir.

O zaman, Manson ailesi gibi katil ruhlu komüniteleri anlamanın tek doğrudan yolu, onları, çatışmalar ve suçluluk nedeniyle parçalanmış, gerçekten kaderi kontrol edebileceklerini ve hayatı ve ölümü etkileyebileceklerini hissederek ucuz kahramanlıklarını elde eden pasif ve amaçsız insanlardaki sihirli dönüşümler olarak görmektir. "Ucuz", çünkü kendi egemenliklerine, kendi cesaretlerine ve kendi korkularının denetimine sahip değildirler. Her şey ruhlarına damgalanan liderin imajıyla ilişkili olarak yapılır.

Daha Kapsamlı Transfer Görüşü

Bu transfer tartışmasından, insanoğlunun dünya üzerinde yaptığı geniş kapsamlı tahribatların tek önemli nedenini anlayabiliyoruz. İnsan yalnızca kendini kâdir-i mutlak ve zapt edilemez hissettiği için çevresine zarar veren yıkıcı bir hayvan değildir. Tersine, korunmayı ve desteği aradığı ve zayıf yeteneklerini korkak bir şekilde doğrulamaya çalıştığı için, insan dünyayı omuzlarında taşıyan titreyen bir hayvandır. O zaman, liderin özellikleri ve insanların problemleri doğal bir uyum içindedir. Liderin yeteneklerinin, sahip olduğu büyünün ötesinde, insanlar için yaptığı şeyden kaynaklandığını göstermek amacıyla grup psikolojisinin birkaç ayrıntısı üzerinde duruyorum. İnsanlar kendi problemlerini ona anlatırlar, bu da lidere rolünü ve statüsünü sağlar. Taraftarlar liderlere ihtiyaç

duydukları kadar, liderler de taraftarlara ihtiyaç duyarlar. Lider taraftarlarına kendi yalnız kalma güçsüzlüğünü, izolasyon korkusunu anlatır. Tıpkı elde hiç kimse olmadığında liderlerin taraftarlarını yaratması gibi, büyülü karizmaya sahip liderler de mevcut değilse, insanlar onları icat ederler. Eğer transfer probleminin bu sembiyotik yönünü vurgularsak, tartışmamızın şimdi söz etmek istediğim esas kısmını oluşturan en kapsamlı transfer anlayışına ulaşırız.[27]

---

27 Şimdi gruplar ile liderlerin bağımlılık ilişkileri tartışmasının bazı göze çarpan kısımlarını kabaca tanımladık, geriye tek yönlü bir resim bırakmamaya dikkat etmeliyiz; konunun oldukça farklı bir yönü var. Bütün taraftarların suçu, lider sorumluluğu kendi yüklense de ya da tanrı gibi görünse de, o kadar kolayca bir liderin büyüsünün etkisi altında yok olamaz. Herkes kendini liderle özdeşleşmeye eşit düzeyde kaptıramaz ve herkesin suçluluğu o kadar kolayca alt edilemez. Çok sayıda insan, eski ve derinlemesine hissedilen ahlâkî kodları lider adına ihlâl ettiklerinde, derinden suçluluk hissedebilir. Ancak, ironik olarak, bu onları liderin iktidarına çok daha fazla yöneltir, liderin elinde daha fazla gönüllü birer oyuncak olmalarını sağlar.
Gördüğümüz gibi, eğer grup kölelik susuzluğuyla lidere ulaşmaya hazırsa, lider bu köleliği daha fazla derinleştirmeye çalışır. Eğer taraftarlar onun eylemindeki suçtan kurtulmaya çalışırlarsa, lider onları etraflarındaki ölümsüzlük ağını çekmeye ilişkin bir ekstra suçluluk ve korku yüküyle donatır. Lider, gaddar eylemler gerçekleştirmede kendi kılavuzluğunu takip etmeleri için grup üyeleri üzerinde gerçekten baskıcı bir egemenlik kurar. O zaman, onları kendine daha yakın hareket etmeye zorlayarak, suçlarını onlara karşı kullanabilir. Hatta ihtiyaç duyduğunda kaygı uyandırarak, taraftarların kaygılarını kendi amaçları için kullanabilir; daha sonraki vahşetler için onları uysal ve itaatkâr tutan bir tür şantaj olarak yakalanma ve kurbanları tarafından cezalandırılma korkularını kullanabilir. Bu tekniğin klasik bir örneğini Nazi liderlerinde gördük. Suç ganglarının ve gangsterlerin yararlandığı her zaman aynı psikolojidir: Suçun kendisi vasıtasıyla daha yakından bağlanma. Naziler, bunu kan çimentosu (*Blutkitt*) diye adlandırmışlardı ve SS bunu serbestçe kullanmıştı. Daha aşağı kademeler için, toplama kamplarında hizmet verme bu bağlılığı gerçekleştirmiştir; ancak bu teknik en üst kademelerde, özellikle sivrilmeye isteksiz kişiler ve askere almak istedikleri yetenekli kimseler için de kullanılmıştır. Bunlar, onları silinmez şekilde SS ile özdeşleştiren ve onlara yeni bir suç kimliği veren ekstra vahşetleri yapmaya ikna eder. (Leo Alexander'in mükemmel yazısma bakınız: "Sociopsychologic Structure of the SS," *Archives of Neurology and Psychiatry*, 1948, 59: 62-634.) Ve Nazi dönemi uzadığı ve kurbanların sayısı arttığı için liderler, kurbanların Nazilerin yaptıklarından intikam alacağı korkusunu körüklemişlerdir. Bu eski gangster hilesiydi, bu kez bütün bir milleti bir arada tutmak için kullanılmıştır. Böylece, bir Hitler'in ya da bir Manson'un kahramanlık misyonu olarak başlayan şey, korku ve suçluluğa ilaveten gözdağı vererek ve tehditlerle sürdürülmeye başlanmıştır. Taraftarlar, megaloman plana devam etmek zorunda olduklarını hissederler, çünkü bu plan onların düşmanca bir dünyada varlıklarını

Freud, bize transfer arzusunu ve bu arzunun gerçekleştirdiği şeyi anlatırken, liderin cazibesi kadar, taraftarlarla ilgili problemleri de açığa çıkarmıştır. Ancak burada bir problem vardır. Her zaman olduğu gibi, Freud bakacağımız yeri göstermiştir, ancak çok sınırlı şekilde odaklanmıştır. Wolstein'in ifade ettiği gibi, Freud "insanların niçin başlarını belaya soktukları hakkında" bir anlayışa sahipti ve ıstırap hakkındaki açıklamaları neredeyse her zaman cinsel güdüye dayanıyordu.[28] İnsanların hipnoz halinde etkilenmeye bu kadar yatkın oluşlarının cinselliğe dayandığı Freud için açıktı. İnsanlar için hissettiğimiz transfer çekiciliği, yalnızca çocuğun etrafındaki kişiler için hissettiği ilk çekiciliklerin bir tezahürüydü, fakat şimdi bu cinsel çekicilik bilinç dışında o kadar kökleşmiştir ki, büyüleyiciliklerimizi gerçekten motive eden şeyi fark etmeyiz. Freud, yanlış anlaşılmaya yer vermeyecek şekilde şöyle der:

> ...hayatta hissettiğimiz sempati, dostluk, güven vb. bütün duyguların genetik olarak cinsellikle ilişkili olduğu ve cinsel amaçlarını zayıflatarak cinsel arzuları tamamen geliştirdiği, bununla birlikte bilinçli kendini algılamamız karşısında girdikleri formlarda saf ve şehvet dışı gibi görünebildikleri sonucuna varmalıyız. Başlangıçta yalnızca cinsel nesneleri biliyorduk; psiko-analiz bize gerçek hayatta yalnızca saygı duyduğumuz ya da sevdiğimiz kişilerin,

---

sürdürmelerinin tek şansı haline gelir. Taraftarlar, liderin istediğini yapmak zorundadırlar, bu onların hayatta kalmak için yapmak zorunda oldukları şey haline gelir. Eğer lider kaybederse, onlar mahvolurlar; vazgeçemezler, liderin onlara yapmalarına izin verdiği şeyi yapamazlar. Dolayısıyla, Alman ulusu son Berlin yıkımına kadar savaşmıştır; Manson ailesi kaçarak ve dünyanın sonuna kadar bekleyerek zulüm ve Manson'un tehditleri altında bir arada kalmışlardır. Bu, Mısırlıların Nasser'e bağlı olduğu gibi, düş kırıklığı durumunda bile insanların niçin liderlerine bağlı kaldıklarına ilişkin anlayışımıza ilave bir boyut katar. Lider olmadan kendilerinin misillemeye, total yok olmaya maruz kalacağını düşünebilirler. Onun ateşinde vaftiz edildikleri için artık yalnız kalamazlar. (Bu konular hakkında şu eserlere bakınız: Ernst Kris, "The Convenant of the Gangsters," *Journal of Criminal Psychopathology*, 1942-3, 4:441-454; Paul Roazen, *Freud*, ss. 238-242; T. W. Adorno, "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda," *Psychoanalysis and the Social Sciences*, 1951, ss. 298-300; ve Sanders (ed.), *The Family: The Story of Charles Manson's Dune Buggy Attack Battalion*, (New York: Dutton, 1971), ss. 145, 199, 257.)

28 Wolstein, *Transference*, s. 154.

bizim bilinç dışı süreçlerimiz için yine de cinsel nesne olabileceğini gösteriyor.[29]

Bu cinsel güdüye indirgeme tarzının psikanalizin kendisini çok erkenden nasıl zora soktuğunu ve psikanalizi Freud'un bu obsesyonundan kurtarmanın, büyük öneme sahip düşünürlerin bir başarısını gerektirdiğini görmüştük. Fakat daha sonraki çalışmasında, bu çalışması bazı durumları daha kapsamlı şekilde açıklamaya başladığında Freud obsesyonunu işe pek fazla karıştırmamıştır; aynı şey onun, transfer teslimiyetine dar cinsel vurgusu için de geçerlidir. 1912'de Freud transferin tam bağımlılığa sürükleyebilmesinin, kendisi için "erotik karakterin" "tartışma götürmez" kanıtı olduğunu söylemiştir.[30] Fakat daha sonraki çalışmasında, insanî durumun dehşetini giderek daha fazla vurgularken, "insanın zayıflığının" ve "çocuksu çaresizliğinin" sonucunda, "yabancı üstün güçler karşısındaki bir koruyucu" olarak çocuğun güçlü bir babaya duyduğu arzu hakkında konuşmuştur.[31] Ancak, bu ifade Freud'un daha önceki açıklamalarının tamamen terk edilişi anlamına gelmez. Freud'a göre, "eros" yanlızca spesifik cinsel dürtüleri değil, aynı zamanda, çocuğun kâdir-i mutlaklık arzusunu, ebeveynin yetenekleriyle özdeşleşmeyle başlayan okyanus duygusunu da kapsar. Bu tür genellemeyle, Freud aynı zamanda hem daha kapsamlı hem de daha dar görüşlere sahip olabiliyordu. Spesifik hata ile doğru genellemenin bu muğlâk karışımı, psikanalitik teoride doğru olanı yanlış olandan ayırmayı bizim için zor ve uzun bir iş haline getirmektedir. Ancak daha önce Rank'la birlikte söylediğimiz gibi, –Freud'un daha sonraki çalışmasında yaptığı gibi– dış dünyanın dehşetlerini vurguluyorsanız, o zaman artık spesifik erotik dürtüler değil, genel insanî durum hakkında konuştuğunuz kesin gibi görünür. Çocuğun, *arzu* nedeniyle değil, *korkaklık* nedeniyle ebeveynin

29 Freud, "The Dynamics of the Transference", 1912, *Collected Papers*, cilt. 2, s. 319; ayrıca bkz. *A General Introduction*, s. 387.

30 Freud, "The Dynamics of the Transference", s. 315.

31 Freud, *The Future of an Illusion*, 1928 (New York: Doubleday Anchor edition, 1964), s. 35; III. bölümün tamamına bakınız.

kâdir-i mutlaklığıyla özdeşleşmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Ve şimdi tamamen yeni bir alandayız. Transferin tam bağımlılığa neden olabilmesi, transferin "erotik karakterini" değil, çok farklı bir şeyi, "gerçek karakterini" kanıtlar. Adler'in, Freud'un daha sonraki çalışmasından uzun zaman önce tam bir netlikle gördüğü gibi, transfer aslında bir *cesaret* problemidir.[32] Rank ve Brown'dan kesin şekilde öğrendiğimiz gibi, insanî tutkuya ilişkin açıklamamızın daha kapsamlı yükünü taşıması gereken şey, cinsel güdü değil, ölümsüzlük güdüsüdür. Bu can alıcı vurgu değişimi, transfer anlayışımız bakımından ne anlama gelir? Gerçekten büyüleyici ve tutarlı bir insanî durum anlayışı anlamına gelir.

Fetiş Kontrolü Olarak Transfer

Eğer transfer korkaklıkla ilişkiliyse, niçin bütün yolların çocukluğa çıktığını anlayabiliriz; bu, çocuğun bütün girişimlerinin kendine güvenlik ve tatmin sağlayacak bir çevre yaratmak olduğunu yansıtır; çocuk kaygıyı etraftan uzaklaştıran bir şekilde çevresini etkilemeyi ve algılamayı öğrenir. Fakat şimdi transferin ölümcüllüğü devreye giriyor. Algı-eylem dünyanızı, bu dünyanın temeli olan şeyi (kaygıyı) bertaraf etmek için kurduğunuzda, aslında onu tahrif edersiniz. Bu nedenle, psikanalistler transferi daima gerileyen bir fenomen, insanın hayatının kendiliğinden, istekli bir otomatik kontrol meselesi olarak kabul ederler. Silverberg, klasik bir psikolojik tanım sunar: Transfer, dış şartlar üzerinde tam bir kontrol kullanma ihtiyacına işaret eder... Bütün tezahürlerinin türlerinde ve çeşitliliğinde, transfer insanın gerçekliğe derin isyanının ölümsüz eseri ve olgunlaşmamış yöntemlerindeki kararlı direnişi olarak görülebilir.[33]

---

32 Heinz and Rowena Ansbacher, eds., *The Individual Psychology of Alfred Adler* (New York: Basic Books, 1956), ss. 342-343.

33 W. V. Silverberg, "The Concept of Transference", *Psychoanalytic Quarterly*, 1948, 17:319, 321.

Erich Fromm'a göre, transfer insanoğlunun yabancılaşmasını yansıtır:

> İçsel boşluk ve güçsüzlük duygusunu yenmek için, [insan] ...bütün insanî niteliklerini –sevgisini, aklını, cesaretini vb.– yansıtacağı bir nesne seçer. Bu nesneye teslim olarak kendini, kendi nitelikleriyle temas halinde hisseder; kendini güçlü, akıllı, cesur ve güvenli hisseder. Bu nesneyi kaybetmek, kendini kaybetme tehlikesi anlamına gelir. Bireyin yabancılaşmasına dayanan bu mekanizma, bir nesneye hayranlıkla tapma, transferin merkezî dinamizmidir, transfere güç ve yoğunluk kazandırır.[34]

Jung'un görüşü de aynıdır: birinin büyüleyiciliği aslında,

> ...daima kendimizde gerçekleştiremediğimiz bütün nitelikleri bir araya getiren bir partnerin gücüne bizi teslim etmeye çalışma meselesidir.[35]

Dolayısıyla Adlerci görüş şuydu:

> [transfer] ...aslında, hastanın kendini güçten mahrum etme ve bu gücü sürekli "öteki"nin eline verme çabasına dayanan bildik varoluş tarzını sürdürmekte yararlandığı manevra ya da taktiktir.[36]

İki nedenden dolayı bu birkaç otoriteden uzun uzadıya alıntı yapıyorum. Birincisi, görüşlerinin genel hakikatini göstermek, ikincisi de bu hakikatlerin ortaya çıkardığı çok sayıda problemi ifade etmek. Transferin, olağanüstü bir korkaklık sorunu olmadığını, bir organizmanın hayatının temel problemleriyle, iktidar ve kontrol problemleriyle ilgili bir sorun olduğunu zaten görebiliyoruz: Gerçekliğe karşı çıkma gücü ve kendi organizmamızın genişlemesi ve doyumu için onu düzenli tutmak.

---

34 Fromm, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud* (New York: Simon and Schuster, 1962), s. 52.

35 C. G. Jung, *The Psychology of the Transference* (Princeton: Bollingen Books, 1969), s. 156.

36 Roy Waldman, *Humanistic Psychiatry: From Oppression to Choice* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1971), s. 84.

Doğa karşısında bu diyaloğu bir kişiyle kurmayı seçmekten daha doğal ne olabilir? Fromm "idol" kavramını kullanır, bu en yakındaki şey hakkında konuşmanın başka bir yöntemidir. Böylece, "negatif" ya da "nefret" transferinin fonksiyonunu anlıyoruz. Transfer, kendimizi dünyaya hazırlamamızı, kendi duygularımıza, bu duygular yıkıcı olsa da, bir hedef yaratmamızı sağlar. Teslimiyet kadar nefretle de organizmamızın asıl temelini kurabiliriz. Aslında, nefret bizi daha çok uyarır, bu nedenle, daha güçsüz egoda daha yoğun nefreti görürüz. Nefret, başka kişiye hak ettiğinden daha fazla yansır. Jung şöyle der: "Reddetme, hoşlanmama, nefret etme kılığında negatif transfer formu, başlangıçtan beri diğer kişiye büyük önem verir..."[37] Kontrolümüz için somut bir nesneye ihtiyaç duyarız ve ne şekilde olursa olsun birini kabul ederiz. Szasz'ın gösterdiği gibi, kontrol diyalogumuza uygun kişilerin yokluğunda, bir transfer nesnesi olarak kendi bedenimizi bile kullanabiliriz.[38] Acı çekeriz, gerçek ya da farazî hastalıklar ilişki kurmak için bir neden sağlar, bizi dünyadan akıp gitmekten, tam yalnızlık ve boşluk çaresizliğine saplanmaktan korur. Tek kelimeyle, hastalık bir nesnedir. Gücü ya da bizi tehlikeyle tehdit eden düşmanlığı aktaracağımız bir arkadaş olsa bile, bedenimize transfer ederiz. En azından, bu bizim kendimizi gerçek hissetmemizi mümkün kılar ve bize kaderimiz üzerinde küçük bir dayanak sağlar.

Bütün bunlardan çok önemli bir sonuç çıkarabiliriz: Transfer, bir fetişizm formu, kendi problemlerimize bağlı sınırlı bir kontrol formudur. Çaresizliğimizi, suçluluğumuzu, çatışmalarımızı kabul ederiz ve onları çevrede bir noktaya sabitleriz. *Biz* kaygılarımızı dünyaya yansıtmak amacıyla *bir yer*, hatta kendi kollarımız ve bacaklarımızdaki bir yeri bile yaratabiliriz. Kendi kaygılarımız nesnedir ve insanm köleliği hakkındaki temel problemlere bakarsak, göreceğimiz şey daima kay-

37 Jung, *Transference*, s. xii.

38 T. S. Szasz, *Pain and Pleasure: A Study of Bodily Feelings* (London: Tavistock, 1957), ss. 98 vdm.

gılardır. Jung bunu şu şekilde ifade eder: "... illüzyonlarımız tarafından soytarılar haline getirilmeyi tercih etmezsek, her büyüleyiciliği dikkatle analiz ederek, bir kusursuzluk örneği gibi, ondan kendi kişiliğimize ait bir porsiyon çıkarırız ve hayat yolunda kendimizi binlerce kılıkla karşı karşıya getirdiğimizi yavaş yavaş fark etmeye başlarız."[39]

Hayat Korkusu Olarak Transfer

Ancak, bu tartışma bizi, transfer fenomenine basit ve klinik bir yaklaşımdan çok daha uzağa götürür. Gerçek şu ki, büyüleyicilik insanî durumun kaderinin bir refleksidir; ve bu kitabın I. kısmında gördüğümüz gibi, insanî durum bir hayvanın tahammül edemeyeceği kadar fazladır; ezicidir. Transfer probleminin bu yönü hakkında şimdi konuşmak istiyorum. Sanki bunu kabul eden düşünürler yokmuş gibi, transferin amaçları hakkında hiç kimse Rank'tan daha kapsamlı ve derinlemesine yazmamıştır.

Farklı kontekstlerde, Rank'ın düşünce sisteminin insanın korkusuna, hayat ve ölüm korkusuna nasıl dayandığını görmüştük. Burada da bu korkunun ne kadar global ve total olduğunu vurgulamak istiyorum. William James'in hiç kaybolmayan dolaysızlığıyla söylediği gibi, korku "kâinat korkusudur." Bu çocukluk korkusudur, kâinatta ortaya çıkma korkusudur, insanın kendi bağımlı bireyselliğini fark etme, insanın yaşama ve tecrübe etme korkusudur. Rank şöyle der: "Yetişkin ölüm korkusuna ya da seks korkusuna sahip olabilir, çocuk ise hayatın kendisiyle ilgili bir probleme sahiptir."[40] Bu fikre, Fromm tarafından birkaç kitapta "özgürlük korkusu" olarak geçerlilik kazandırılmıştır. Schachtel "gömülmüşlük"ten çıkma korkusu hakkında konuşurken bunu mükemmel şekilde

---

39 Jung, *Transference*, s. 156.

40 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 178; *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 82.

ifade eder. Böylece, anneyle ya da aileyle bağımlılık ilişkisini içeren "ensestlik"i anlıyoruz; deyim yerindeyse, kişi koruyucu bir rahme "tıkılı" kalır. Bu, Rank'ın bütün diğer ortaya çıkış travmalarının paradigması olarak "doğuş travması" hakkında konuşurken kastettiği şeydi. Şu mantıklıdır: Kâinat genç insan hayvanının doğal algılarına göre temelde ve bütünüyle ürkütücüyse, insan kendine güvenle ortaya çıkmaya nasıl cesaret edebilir? Yalnızca kâinatı dehşetinden arındırarak cesaret edebilir.

Bu şekilde, transferin özünü, *dehşeti ehlîleştirme olarak* anlayabiliriz. Gerçekçi biçimde kâinat karşı konulamaz güç içerir. Kendimizin ötesindeki kaosu hissederiz. Tek şey dışında, bu inanılmaz güçle ilgili hiçbir şey yapamayız: Bazı kişileri bu güçle ilişkilendirebiliriz. Çocuk doğal hayranlığı ve dehşeti kabul eder ve onları bireylere odaklar. Bu, çocuğun, gücü ve dehşeti kaotik bir kâinat boyunca dağılmış olması yerine, tek yerde bulmasını mümkün kılar. *Mirabile!* Kâinatın aşkın güçleriyle ilişkilendirilen transfer nesnesi, artık kendi içinde bu güçleri kontrol etme, düzenleme ve onlarla mücadele etme gücüne sahiptir.[41] Rank'ın ifadesiyle, transfer nesnesi, birey için "egonun kendini duygusal olarak bağladığı ve sonradan insanın özünü ve kaderini oluşturan doğanın büyük biyolojik güçlerini" temsil etmeye başlar.[42] Bu yolla, çocuk kaderini kontrol edebilir. Nihayet güç, hayat ve ölüm üzerindeki kontrol anlamına geldiği için, çocuk transfer nesnesiyle ilişkili olarak güvenle ortaya çıkabilir. Bu nesne, güvenli eylem bölgesi haline gelir. Çocuğun yapmak zorunda olduğu bütün şey, öğrendiği şekillerde ona itaat etmek; ürkütücü hale gelirse onu yatıştırmak; otomatik gündelik aktiviteler için onu huzurla kullanmaktır. Bu nedenle, Angyal, transferin "duygusal bir hata" olmadığını, –tıpkı çocuğun bütün dünyasının

41 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), ss. 130, 136.

42 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 82.

ev olması gibi– insanın *bütün dünyasının* da ötekinin deneyimi olduğunu söyleyebiliyordu.[43]

Transfer nesnesinin bu totalitesi, onun kararsızlığını açıklamamıza da yardım eder. Çocuk, korkutucu mucizevîlikleri içindeki ebeveynlerin gücüyle bazı kompleks yöntemlerle mücadele etmek zorundadır. Onlar da tıpkı ortaya çıktıkları doğanın arka bahçesi kadar ezicidir. Çocuk, uzlaştırma ve manipülasyon teknikleriyle onları natürelleştirmeyi öğrenir. Bununla birlikte, aynı zamanda etraflarındaki dünyayı yıkmak ve natürelleştirmek için onları bu dünyanın merkezi haline getirerek, bütün dehşet ve güç problemini onlara odaklamak zorundadır. Şimdi, transfer nesnesinin neden çok sayıda problemi olduğunu anlıyoruz. Çocuk kapsamlı kaderini, transfer nesnesiyle kısmen kontrol eder, ancak bu onun yeni kaderi haline gelir. Dehşeti otomatik olarak kontrol etmek, şaşkınlığı gidermek ve o kişinin gücüyle ölümü bertaraf etmek için kendini bir kişiye bağlar. Ancak sonradan çocuk "transfer dehşetini"; bu nesneyi kaybetme, gücendirme, onsuz yaşayamama dehşetini tecrübe eder. Kendi sonluluğunun ve zayıflığının dehşeti yine de aklından çıkmaz, ancak şimdi apaçık transfer nesnesi formundadır. İnsanın hayatı o kadar ironiktir ki. Transfer nesnesi, daima hayattan daha büyük ve kaygılandırıcı gibi görünür, çünkü bu nesne bütün hayatı ve dolayısıyla insanın bütün kaderini temsil eder. Transfer nesnesi, insanın özgürlük probleminin odağı haline gelir, çünkü insan ona bağımlıdır; bu diğer bütün doğal bağımlılıkları ve duyguları özetler.[44] Bu nitelik, pozitif ya da negatif transfer nesneleri için geçerlidir. Negatif transferde, nesne artık kötülük ve sınırlama olarak yaşanan dehşetin odağı haline gelir. Bu, çocukluğun çoğu acı hatıralarının ve ebeveynlerimizi suçlamalarımızın da kaynağıdır. Onları aslında demonik bir dün-

43 A. Angyal, *Neurosis and Treatment: A Holistic Theory* (New York: Wiley, 1965), ss. 120-21.

44 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 82 vdm.

yadaki kendi mutsuzluğumuzun biricik sırdaşları haline getirmeye çalışırız. Dünyanın dehşeti ve kötülüğü değil, yalnızca ebeveynlerimizi kapsadığını hayal ediyormuş gibi görünürüz. O zaman, negatif transferde de kaderimizi otomatik şekilde kontrol etme girişimini görüyoruz.

Freud'un, transferin "her bir kişinin insanî çevresiyle bütün ilişkisine egemen olan" "insan zihninin evrensel bir fenomeni" olduğunu söylemesinde şaşılacak hiçbir şey yoktur.[45] Ya da Ferenczi'nin "nevrotik transfer tutkusu", "nevrotiklerin *uyarıcı-açlık etkileri*" hakkında konuşmasına şaşırmamak gerekir.[46] Yalnızca nevrotikler hakkında konuşmamız gerekmez, herkesin, bütün dünyanın yerine geçen *yerleşik bir uyarıcıya* açlığı ve tutkusu hakkında da konuşmalıyız. Transferin herkesin nevrotik olduğunu kanıtladığını söyleyebiliriz, çünkü transfer nesnesine sûnî bir bağlılıktan dolayı transfer, gerçekliğin evrensel bir tahrifidir. Elbette, bunu, insanın ne kadar az ego gücüne sahip olursa, o kadar çok korkuya, daha güçlü transfere sahip olacağı yolundaki sonuç izler. Bu, şizofrenin transferinin özel yoğunluğunu açıklar: Dehşetin ve şaşkınlığın bir kişide total ve tehlikeli odaklanışı ve o kişiye sefil teslimiyeti ve bir tür sersemlemiş, hipnotik şekilde ona tapınma. Yalnızca sesini duymak ya da kıyafetinin bir parçasına dokunmak ya da ayaklarını öpme ve yüz sürme ayrıcalığının bağışlanması –büyük mutluluk olacaktır. Bu, kesinlikle çaresiz bir kişi için mantıklı bir kaderdir: Ölümden ne kadar çok korkarsanız ve kendinizi ne kadar çok anlamsız hissederseniz, dünyanızı o kadar çok kâdir-i mutlak baba şahsiyetleri, ekstra büyülü yardımcılarla doldurursunuz.[47] Şizofrenin transferi, "normal" transferdeki nesneye de ne kadar doğal bir biçimde yapışıp kaldığımızı anlamamızı mümkün kılar. Hayatla ilgili rahatsızlıkları, dünyay-

45 Freud, *An Autobiographical Study* (London: Hogarth, 1946); ayrıca *A General Introduction*, s. 387.

46 Ferenczi, "Introjection and Transference", ss. 38, 44.

47 Bkz. Searles, "Schizophrenia and the Inevitability of Death", s. 638; ayrıca Helm Stierlin, "The Adaptation to the 'Stronger' Person's Reality", *Psychiatry*, 1958, 21:141-147.

la ilgili hastalıkları tedavi etme gücü transfer nesnesinde mevcuttur. Onun büyüsünden nasıl etkilenmeyiz?

Freud'un daha önce düşündüğü gibi transferin "erotizm" değil, insanî durumun dehşeti hakkmdaki kesin bir "gerçeklik" olduğunu kanıtladığını söylemiştik. Şizofrenin aşırı transferi, bu ifadeyi de anlamamızı sağlar. Her şeye rağmen, dünyasının çok ürkütücü olmasının nedenlerinden biri, şizofrenin bastırma nedeniyle dünyayı birçok yönden net görmesidir. Dolayısıyla, insanî transfer nesnesini bütünüyle hayranlığı ve görkemiyle ilişkili görür –bir önceki bölümde bu konudan söz etmiştik. İnsanın yüzü gerçekten müthiş bir ilk mucizedir; eğer onun fantastik bir şey olduğunu düşünürseniz, ihtişamıyla sizi doğal olarak etkisiz hale getirir. Ancak, huzurla yaşayabilelim ve kendi rutin amaçlarımız için yüzlerden ve bedenlerden yararlanalım diye genellikle bu mucizevîliği bastırırız. Çocuklar olarak, insanlar varken konuşmaya ya da hatta yüzlerine bakmaya cesaret edemediğimizi hatırlayalım –yüz, kendimizi ciddi şekilde sakatlamadan yetişkin hayatlarımıza taşıyamayacağımız bir şeydir. Fakat şimdi transfer nesnesine cesaretle bakma korkusunun kaçınılmaz biçimde Freud'un söylediği şey –dehşete düşüren ilk baba korkusu– olmadığını gösterebiliyoruz. Tersine, şiddetli doğal hayranlık ve güç odağının gerçekliğinden korkma; kâinatın hakikatiyle ezilme korkusu, hakikat tek insan yüzüne odaklandığı için mevcuttur. Ancak, Freud zalim babalar konusunda haklıdır: Ne kadar ürkütücü nesne, o kadar çok güçlü transfer; güçlü nesne dünyanın doğal gücünü ne kadar çok içeriyorsa, kendi rolümüz hakkındaki bir hayal olmaksızın gerçekte o kadar çok dehşet verici olabilir.

Ölüm Korkusu Olarak Transfer

Eğer hayat korkusu transferin bir yönüyse, öteki korku da bunun tam yanındadır. Büyüyen çocuk, ölümün farkına varmaya başlar, transfer nesnesinde barınmak için iki türlü nedeni vardır. Hadım edilme kompleksi, bedeni bir dehşet nesnesi

haline getirir ve şimdi terk edilmiş *causa-sui* projesinin ağırlığını taşıyan şey transfer nesnesidir. Çocuk, onu kendi ölümsüzlüğünü garanti altına almak için kullanır. Bundan daha doğal bir şey olabilir mi? Kendimi Gorki'nin Tolstoy hakkındaki ünlü düşüncesiyle ilgili yazıdan alıntı yapmaktan alıkoyamıyorum, çünkü bu, transferin bu yönünü mükemmel şekilde özetliyor: "Bu yaşlı adam üzerinde yaşadığı sürece, ben bu dünyada kaybetmiş değilim."[48] Bu ifade, Gorki'nin heyecanının derinliğinden kaynaklanır; basit bir istek ya da teselli edici bir düşünce değildir. Daha çok, yaşadığı sürece bir barınak sağlayacak transfer nesnesinin gizemine ve güvenilirliğine şiddetli inançtır.

Transfer nesnesinin bu kullanımı, ötekini tanrılaştırma dürtüsünü, bazı seçkin kişileri sürekli yüceltmeyi, onların ekstra güçlerinin olduğuna inanmayı açıklar. Ne kadar çok güce sahip olurlarsa, bize de o kadar çok güç bulaşır. Onların ölümsüzlüğüne katılırız ve dolayısıyla ölümsüz varlıkları yaratırız.[49] Harrington bunu canlandırıcı bir şekilde ifade etmiştir: "Evrende daha derin bir iz bırakıyorum, çünkü bu ünlü kişiyi tanıyorum. Nuh'un gemisi yola çıktığında, ben gemide olacağım."[50] Rank'ın çok güzel şekilde söylediği gibi, insanoğlu kendi ölümsüzlüğü için daima insana ihtiyaç duyar. Gruplar da buna ihtiyaç duyar, bu, kahramanlara duyulan sürekli arzuyu açıklar:

> Kendini ulusal, dinî ve artistik kahramanları icat etmeyle ve onlara ilgi duymayla açığa vuran küçük ya da büyük her grup, bir "birey"i ölümsüzleştirme dürtüsüne sahiptir. Bu birey, bu kolektif ölümsüzlük dürtüsünü mümkün kılar.[51]

Grup psikolojisinin bu boyutu, aklımızı durduran başka bir şeyi izah eder: Liderlerinden biri öldüğünde, bütün insanlarca

48 E. Becker, *The Structure of Evil*, s. 192.
49 Bkz. Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), s. 407.
50 Harrington, *The Immortalist*, s. 101.
51 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), s. 411.

sergilenen fantastik üzüntü gösterilerine hayret etmez miyiz? Bu kontrolsüz duygusal boşalma, bazen bütün bir gün şehir meydanlarında toplanmış duran sersemlemiş kitleler, histerik şekilde yerde sürünen ve kendilerini paralayan, ezilerek dalga halinde tabuta ya da ölünün yakıldığı odun yığınına ilerleyen yetişkin insanlar, –böyle bir etkileyici, nevrotik "çaresizlik türü"nden nasıl bir anlam çıkaracağız?[52] Bunu yalnızca şu şekilde anlayabiliriz: Bu tavır, insanın ölüm karşısındaki siperini kaybetmesine duyulan şiddetli bir şok duygusunu gösterir. İnsanlar, benliklerinin derinlerinde endişelenirler: "Hayatı ve ölümü kontrol etme gücüne sahip odağımızın kendisi ölebilir; dolayısıyla kendi ölümsüzlüğümüz şüphelidir." Her şeye rağmen, bütün gözyaşları ve bütün yırtınmalar insanın kendisi içindir, önemli bir ruhun ölümü için değil, insanın pek yakında gerçekleşecek kendi ölümü içindir. İnsanlar hemen şehrin caddelerini, meydanları, havaalanlarını ölen insanın ismiyle yeniden adlandırmaya başlarlar. Bu, kendi maddî ölümüne rağmen, sanki onun toplumda maddî olarak ölümsüzleştirileceğini ilân etmektir. Amerikalıların Kennedy'ler için, Fransızların De Gaulle için matemleri ile özellikle Mısırlıların Nasser için matemini karşılaştırın, Mısırlılarmki duyguların çok daha ilkel ve güçlü bir dışavurumuydu. Doğrudan doğruya İsrail'le savaşı tekrarlamak için çığlık atılmıştı. Öğrendiğimiz gibi, yalnızca günah keçileri insanı kendi ölüm korkusundan kurtarabilirler: "Ben ölümle tehdit ediliyorum –izin verin bol bol öldürelim." Bir ölümsüz şahsiyetin ölümünde günah keçisi olma dürtüsü özellikle şiddetli olmalıdır. Freud'un gösterdiği gibi, paniğe kapılmak da duyarlılıktır.[53] Lider öldüğünde, insanın dünyanın dehşetini inkâr etmek için kullandığı araç hemen yıkılır; o halde daima arka bahçede gözdağı veren paniği yaşamaktan daha doğal ne olabilir?

Liderin mutlak terk edişiyle bırakılacak ölümsüz varlığın boşluğu, özellikle lider etkileyici manaya sahipse ya da kendini

52 Harrington'ın mükemmel ifadesi için şu esere bakınız: *The Immortalist*, s. 46.
53 Freud, *Group Psychology*, ss. 37-38.

insanların sürdüreceği önemli bir kahramanlık projesi içinde tanımlıyorsa, açıkça dayanılamayacak kadar ıstıraplıdır. İnsan kendini, 20. yüzyılın en gelişmiş bilimsel toplumlarından birinin kendi devrim liderlerini mumyalamak için eski Mısır'daki mumyalama tekniklerine başvurduğunu düşünmekten alamıyor. Ruslar Lenin'i ölümde bile bırakamıyor gibi görünüyorlar ve onu değişmez ölümsüzlük sembolü olarak toprağa vermişlerdir. Burası, bir kabre yapılan hacları destekleyen ve kahraman şahsiyetleri Kremlin'in "kutsal duvarı"nda saklayan sözde bir "seküler" toplum, "kutsanmış" bir yerdir. Kaç tane kilisenin kapanmış ya da ne kadar hümanist bir lider yahut bir akım olduğu iddia edilirse edilsin, orada insanın korkusuyla ilgili bütünüyle seküler hiçbir şey olmayacaktır. İnsanoğlunun dehşeti, daima "kutsal dehşet"tir –bu, çarpıcı şekilde uygun bir popüler ifadedir. Dehşet, daima hayat ve ölüm esaslarına atıfta bulunur.[54]

İkiz Ontolojik Güdüler

Transfer hakkmda söylediğimiz çoğu şey, insanoğlunu pohpohlamayan bir ışıkta gösterir; şimdi tonu değiştirme zamanıdır. Doğru, transfer hem hayat hem de ölüm karşısındaki korkaklığın bir refleksidir, ancak kahramanlık ve kendini açıklama dürtüsünün de bir refleksidir. Bu, transfer tartışmamızı farklı bir düzeye ve üzerinde durmak istediğim bu yeni perspektife taşıyor.

İnsanı her zaman şaşırtan tek şey, kendi içsel iyi olma arzusu, "olayların gerçekleşme tarzları" hakkındaki içsel bir duyarlılık ve güzelliğin, iyiliğin ve mükemmelliğin "doğruluğu"na dayanılmaz derecede heyecanlı ve samimi bir çekimdir. Bu içsel duyarlılığa "vicdan" diyoruz. Büyük filozof Immanuel

54 Harold Orlansky'nin bu konu hakkındaki mükemmel röportajına bakınız. "Reactions to the Death of President Roosevelt," *The Journal of Social Psychology*, 1947, 26: 235-266; ayrıca D. De Grazia, "A Note on the Psychological Position of the Chief Executive," *Psychiatry*, 1945, 8: 267-272.

Kant'a göre, vicdan kâinatın hayranlık uyandıran iki hikmetinden biriydi, vicdan insanoğlunun "içindeki ahlâkî yasa"ydı ve bunu açıklamanın hiçbir yolu yoktu –vicdan yalnızca verilmişti. Doğa, adalet duygusunu kendi "kalbi"nde, mücadele eden organizmaların içinde taşır. Doğadaki bu ben duygusu, bir bilim-kurgu olayından daha fantastiktir. Hayatın anlamı hakkında zekice konuşacak her felsefe ya da her bilim, bu ben duygusunu hesaba katmak ve –Vincenzo Gioberti ve Antonio Rosmini gibi 19. yüzyıl düşünürlerinin kabul ettiği şekilde– en yüce saygıyla ele almak zorundadır.[55] Tuhaf şekilde –Thomas Davidson ve Henri Bergson gibi düşünürler için merkezî olan– organizmanın ben duygusunun bu hayatî ontolojisi, yeni "hümanist psikoloji"nin ortaya çıkışına kadar modern bilimde pek ses getirmemiştir. Bu gerçek, bana tek başına zamanımızdaki insanî bilimlerin inanılmaz verimsizliğini ve özellikle insanoğlunu manipüle etme ve zayıflatma istekliliğini açıklıyor gibi geliyor. Bana göre, Freud'un katkısının gerçek önemi, onu doğrudan bu ontolojik düşünce geleneğiyle ilişkili olarak gördüğümüzde ortaya çıkıyor. Freud, verili bir toplumda belirli iyilik ya da vicdan kurallarının çocuğa nasıl yerleştirildiğini, çocuğun iyiyi *hissetme kurallarını* nasıl öğrendiğini göstermiştir. İyiyi hissetme hakkındaki bu sosyal kuralların sûnîliğini göstererek Freud, Aydınlanma'nm özgürlük rüyasını ayrıntılı olarak planlamıştır: Hayat gücünü içeren yayılabilir ben duygusu üzerindeki sûnî ahlâkî sınırlamaları açığa vurmak.

Ancak, bu tür sosyal sınırlamalar, insanın iyiyi ve doğruyu hissetme dürtüsünü açıklamadan bırakır –Kant'ı korkutan şey kurallardan bağımsız yaşamak gibi görünüyor– ki başka bir yerde de ifade ettiğim gibi "bütün organizmalar kendileriyle ilgili "iyiyi hissetmeyi" isterler."[56] Kendilerini bu duyguyu maksimize etmeye zorlarlar. Filozofların uzun zamandır dikkat çektikleri gibi, sanki doğanın kalbi onun neşeli kendini yaymasında atar. İnsanî düzeyi ele aldığımızda, elbette bu

55 Bkz. Becker, *The Structure of Evil*, s. 328.
56 *A.g.e.*

süreç en büyük çıkarı gerektirir. Bu, insanda çok kuvvetlidir ve nispeten kararsızdır –insan, hem organizma olarak hem de sembolik olarak hissedebilir ve yayılabilir. Bu yayılma, kendini insanoğlunun kendisi ve dünyayla ilgili bir total "adalet" duygusu dürtüsüyle belli eder. Bu kaba konuşma yöntemi, bana insanoğlunun gerçekten yapmaya çalıştığı şeyi ve vicdanın niçin onun kaderi olduğunu özetlemek gibi geliyor. İnsanoğlu, doğada gerçekten adaleti hissetmenin ne anlama geldiğini çözmeye yazgılı tek organizmadır.

Bu özel sorumluluğa ilaveten, doğa insanın "adaleti" kolayca hissetmesinin imkânsız olmasını planlamıştır. Burada, doğrudan organizmanın hayatının özüne uzanan ve özellikle insanoğlunda keskin hale gelen bir paradoksu göstermek zorundayız. Bu paradoks kendini, yaratık bilincinin parçası gibi görünen ve iki zıt yöne işaret eden iki güdü ya da dürtü olarak açığa vurur. Bir yandan, yaratık kendini kozmik süreçle özdeşleştirmek, doğanın geri kalanıyla birleşmek için güçlü bir arzu duymaya sürüklenir. Diğer yandan, eşsiz olmak, farklı ve ayrı bir şey olarak fark edilmek ister. Bu ilk güdü –kendini daha büyük bir şeyde kaybetmek– insanoğlunun izolasyon, tekrar kendi zayıf enerjilerine batma dehşetinden kaynaklanır; kendini aşkın doğa karşısında sarsıcı şekilde küçük ve güçsüz hisseder. Eğer doğal kozmik bağımlılık duygusuna, daha büyük bir şeyin parçası olma arzusuna boyun eğerse, bu, insanı huzura ve birliğe götürür, ona çok daha öteye yayılma duygusu sağlar, dolayısıyla ona gerçekten aşkın bir değer duygusu vererek varlığını yüceltir. Bu Hristiyan Agape güdüsüdür –yaratılmış hayatın eriyip kendini aşan "yaratılış aşkı"na karışması. Rank'ın ifade ettiği gibi, insanoğlu "Bütün ile bir benzerlik duygusu"nu arzular. İnsan izolasyonundan kurtulmak ve daha büyük ve daha üstün bir bütünün parçası olmak ister. Kişi, doğal olarak kesinlikle ne olduğunu bilmek, evrene ait olduğunu hissetmek için kendi benliğinin ötesinde bir benliğe erişmeye çalışır. Camus bu bölümün epigrafındaki sözleri kaleme almadan uzun zaman önce, Rank şöyle demiştir: "İnsan,

varlığını ancak kendi egosu dışında inşa edilen bir tanrı idealiyle uyum halinde yaşayarak sürdürebilir."[57]

Rank'ın çalışmasının ona bu tür başarılı bir insan portresi çizmesine imkân tanıyan gücü, psikanalitik klinik anlayış ile insan yaratığının temel ontolojik güdülerini ilişkilendirmesiydi. Bu şekilde, Rank insanî güdülerin inebildiği kadar derinine inmiştir, gerçekten bir insanî durum psikolojisi olan bir grup psikolojisi yaratmıştır. Evvela, psikanalistlerin "özdeşleşme" dediği şeyin, insanı aşan ezici güçlerle doğal bir birleşme dürtüsü olduğunu kabul ediyorduk.[58] O zaman, çocukluk özdeşleşmesi, yalnızca bu dürtünün özel bir durumudur: Çocuk kendini –dehşetin, ihtişamın ve gücün "transfer odağı" dediğimiz– kozmik sürecin temsilcileriyle birleştirir. İnsan, kendiniaşan ebeveynler ya da sosyal grupla birleştiğinde, gerçek anlamda daha kapsamlı bir değerin yayılabilirliğinde yaşamaya çalışır. Eğer bu noktayı anlamayı başaramazsak, kahramanlığın karmaşıklığını kaçırırız; onun kompleks birey anlayışını –yalnızca kendini aşmanın insana verdiği kuvvet desteğini kavramayı değil, neşe ve sevgi içinde bütün varlığını anlamayı– kaçırırız. Ölümsüzlük dürtüsü, ölüm kaygısının basit bir refleksi değil, insanın bütün varlığının hayata bir uzanışıdır. Belki de, yaratığın bu doğal yayılması tek başına transferin niçin böyle evrensel bir tutku olduğunu açıklayabilir.

Bu bakış açısından, Tanrı fikrini insan doğasının Agape yönünün makûl bir icrası olarak kabul ediyoruz. Freud Agape'yi küçümsüyor gibi görünüyordu, çünkü ondan söz eden dini de küçümsüyordu. Freud, insanoğlunun cennetteki bir Tanrı arzusunun, ondaki olgunlaşmamış ve bencil her şeyi –çaresizliğini, korkusunu, mümkün en fazla korunma ve doyum aç-

57 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 74, 155; *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 195; *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), s. 86; *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 142.

58 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), ss. 370, 376.

gözlülüğünü– temsil ettiğini düşünüyordu. Ancak Rank, Tanrı fikrinin kiniklerin ve realistlerin iddia ettiği gibi batıl inançlı ve bencil korkunun basit bir refleksi olduğunu kabul etmiyordu. Bunun yerine, Tanrı fikri –James'in bize öğrettiği gibi– hakiki hayat arzusunun, bir anlam bütünlüğüne uzanmanın doğal bir sonucudur.[59] Kahramana ait olmaya boyun eğen unsur, hayat gücünün kendinde içkin, gerçekten yaratılmış hayatın hayret verici gizemlerinden biri gibi görünür. Hayat gücü doğal olarak dünyanın ötesine uzanır, insanın Tanrı'yı daima cennetlere yerleştirmesinin tek nedeni budur.

İnsanın "adalet"i doğrudan hissetmesinin imkânsız olduğunu söylemiştik, artık bunun nedenini anlayabiliriz. İnsan, benlik duygusunu yalnızca Agape birleşmesiyle değil, diğer ontolojik güdü Eros, daha fazla hayat, heyecan verici deneyim, kendi yeteneklerini geliştirme, birey yaratığın eşsizliğini geliştirme dürtüsü, doğadan taşma ve üstünlüğünü belli etme isteği vasıtasıyla da genişletir. Her şeye rağmen, hayat yaratılışa bir meydan okuma, büyüleyici bir yayılma fırsatıdır. Psikolojik bakımdan bu, birey olma dürtüsüdür: Ayırıcı yeteneklerimi nasıl gerçekleştiririm, kendi yayılmam vasıtasıyla dünyaya kendi katkımı nasıl yaparım?

Şimdi, insana özgü ontolojik ya da yaratık trajedisi diyebileceğimiz şeyi görelim: Eğer insan Agape'ye boyun eğerse, kendini, hayatın geri kalanına aktif katkısını geliştirememe riskine girer. Eğer Eros'u genişletirse, doğal bağımlılıkla, daha büyük bir yaratıkla ilişkisini kesme riskine girer; yaratıldığı, yaşama fırsatı verildiği için doğal olarak hissetmesi gereken iyileştirici minnettarlık ve alçakgönüllülük gücünden kendini kurtarır.

Bu nedenle, insanoğlu mutlak dualizm gerilimine sahiptir. Birey olma, insan yaratığının kendini doğanın geri kalanıyla karşılaştırmak zorunda olduğu anlamına gelir. Bu kesinlikle insanın tahammül edemediği –ve yine ayırıcı şekilde geliş-

59 Bkz. Otto Rank, *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), ss. 142, 148; *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), ss. 194-195.

mek için ihtiyaç duyduğu– izolasyonu yaratır. Bir yük haline gelen farklılığı yaratır; kendinin küçüklüğü ile dışa taşmasını aynı anda vurgular. Bu *doğal* suçluluktur. Kişi bunu "değersizlik" ya da "kötülük" ve sessiz içsel tatminsizlik olarak yaşar.[60] Ve sebep gerçekçidir. Doğanın geri kalanıyla karşılaştırıldığında, insan çok yeterli bir yaratık değildir. Korku ve güçsüzlükle doludur.

Bu problem, kötülükten, doğal suçluluktan nasıl kurtulunacağı problemi haline gelir, bu gerçekten insanın konumunu evren ile *vis à vis* [*karşı karşıya*, çev.] getirme meselesidir. Büyüklük, önem, dayanıklılık kazanma meselesidir; insan gerçekte olduğundan nasıl daha büyük ve daha iyi olabilir? İyilik dürtüsünün bütün temeli, değere sahip, tahammül eden bir şey olmaktır.[61] Kâbuslarından ve diğer korkularından sonra çocuklarımızı teselli ederken, bunu sezgisel olarak biliyor gibi görünürüz. Onlara, endişe etmemelerini, "iyi" olduklarını ve hiçbir şeyin onları incitemeyeceğini vs. söyleriz; iyilik = güvenlik ve özel muafiyet. Ahlâk dürtüsünün, bütünüyle yaratığın fiziksel durumuna dayandığını söyleyebilirsiniz. İnsanoğlu ahlâkîdir, çünkü gerçek durumunu anlar ve bu diğer hayvanlarda olmayan bir şeydir. İnsan, evrende özel ait olma ve ebedîleşme konumu elde etmek için ahlâkı iki şekilde kullanır. Birincisi, kötülüğü (küçüklük, önemsizlik, sonluluk) doğal gücün temsilcileri (transfer nesneleri) tarafından koyulan kurallara itaat ederek yener; böylece güvenli aidiyeti garanti altına alınır. Bu çok doğaldır: Korkması gerekmediği için çocuğa iyi olduğunu söyleriz. İkincisi, insan kötülüğü gerçekten değerli bir kahramanlık yeteneği geliştirerek, ekstra özel bir şey olarak yenmeye çalışır.

İnsanoğlunun en önemli karakteristiklerinden birinin, niçin kendisiyle ilgili ıstıraplı memnuniyetsizliği, sürekli kendini eleştirmesi olduğunu merak etmez miyiz? Bu yalnızca,

60 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), s. 42.

61 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 198.

insanın gerçek durumuna içkin çaresiz sınırlılık duygusunu yenmenin yöntemidir. Diktatörler, revivalistler ve sadistler, insanların kendi temel değersizlikleriyle ilgili suçlamalarla eleştirilmekten hoşlandıklarını biliyorlardı, çünkü bu, onların gerçekten kendileri hakkında hissettikleri şeyi açıklar. Sadist, bir mazoşist yaratmaz; onu hazır bulur. Dolayısıyla, insanlara değersizliklerini yenmenin tek yolu sunulur: Benliği idealize etme, onu gerçekten kahramanlık düzeylerine yükseltme şansı. Böylece, insan kendisiyle bütünleyici bir diyalog kurar, bu onun durumu için doğaldır. Kendini eleştirir, çünkü gerçekten muhteşem bir model olmak için kavuşmak istediği ideallere yetişemez.

İnsanın imkânsızı istediğini anlayabilirsiniz. İnsan izolasyonundan kendini kurtarmak isterken aynı zamanda onu korumak da ister. Bireysellik duygusuna tahammül edemez ve yine de yaşama gücünün tamamen ölmesine izin veremez. Kendini aşan güçlü bir şeyle birleşerek yayılmak ister, ancak onunla birleşirken, kendi özel ve daha küçük ölçekli kendini yayma projesini planlayarak birey ve ayrı olarak varlığını sürdürmek ister. Fakat bu ustalıklı hareket imkânsızdır, çünkü dualizmin gerçek gerilimini gizler. İnsan açıkça kararsızlık ve bir kendini kandırma düzeyi olmaksızın, hem başka bir şeyin gücünde birleşmeye hem de aynı zamanda kendi kişisel gücünün gelişimine sahip olamaz. Fakat insan bu problemi tek şekilde çözebilir: İnsan, "bu çelişkinin parlaklığını kontrol" edebilir. Uygun türde öteyi, kendini eleştirmeyi ve kendini idealleştirmeyi tecrübe etmeyi çok doğal bulacağınız öteyi seçmeye çalışabilirsiniz.[62] Başka bir söyleyişle, ötenizi güvenli tutmaya çalışırsınız. Transferin, "transfer kahramanları" diyebileceğimiz şeyin temel kullanımı, güvenli bir kahramanlık tecrübesidir. Bunun içinde güdülerin ontolojik dualizminin doğrudan transfer ve kahramanlık problemine uzandığını görüyoruz ve şimdi bu konuyu özetlemek durumundayız.

---

62 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), ss. 232-234.

Daha Üstün Kahramanlık Dürtüsü Olarak Transfer

Ontolojik güdüler hakkındaki kısa tartışmamızın önemi, transferin organizma hayatının temelleriyle ne kadar ilişkili olduğunu açık hale getirmesidir. Şimdi, transfer insanın bütünlüğü yönünde bu kadar hayatî güdüleri gerçekleştirirken, ona tamamen küçültücü bir şekilde bakmanın ne kadar yanlış olduğunu anlayabiliyoruz. Transfer insan hayatına, onu "iyi" diye telaffuz edebilmek için, değer yükler. Transfer nesnesi o zaman insanın en yüksek arzularının ve çabalarının doğal bir fetişleştirmesidir. Tekrar transferin ne kadar muazzam bir "yetenek" olduğunu görüyoruz. Transfer, yaratıcı bir fetişizm formudur, hayatlarımızın ihtiyaç duyduğu ve istediği güçleri çekip aldığı bir yerin kurulmasıdır. Ölümsüzlük gücünden başka daha ne istenir? Bütün ölümsüzlük mücadelemize sahip çıkabilmek ve onu tek bir insanla bir diyaloğun parçası haline getirmek ne kadar mükemmel ve kolaydır. Bu gezegende, kâinatın bizden ne istediğini ya da bize ne sunmaya hazırlandığını bilmiyoruz. Dünyadaki görevimizin ne olduğu, ne yapmamız gerektiği hakkında Kant'ı rahatsız eden soruya ilişkin hiçbir cevabımız yok. Kim olduğumuz ya da niçin burada olduğumuz konusunda mutlak karanlıkta yaşıyoruz, yine de bunun bir anlamı olması gerektiğini biliyoruz. O zaman, bu ifade edilemez muammayı kabul etmek ve kahramanlık performansımızı başka bir insana yönelterek, bu yolla bu performansın sonsuzluğu kazanmaya yetecek kadar iyi olup olmadığını anlayarak onu hemen yok etmekten daha doğal ne olabilir. Eğer performans kötüyse, öteki kişinin tepkileri nedeniyle kötü olduğunu biliriz ve böylece onu hemen değiştirebiliriz. Rank bu çok önemli konuyu özellikle zengin bir paragrafta şöyle özetler:

> Burada başka kişi tarafından sevilip sevilmemenin duygusal önemi bakımından aslında ölümsüzlük şartlarına sahip olmayı imâ eden eski iyi ve kötü problemine rastlıyoruz. Bu boyutta kişilik, "Tanrımız" haline getirdiğimiz öteki kişiyi hayatî memnun etme ve onun hoşnutsuzluğuyla karşılaşmama ihtiyacına göre şekillendirilir ve oluşturulur.

> Yapay mükemmellik mücadelesi ve kötülüğe kaçınılmaz düşüşleriyle benliğin bütün dönüşleri, ruhsal iyilik ihtiyacını insancıllaştırma girişimlerinin sonucudur.[63]

Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, insan kimliğini cehennemde olduğu kadar cennette de mevcut her türlü tanrılarla ilişkili olarak besleyebilir ve genişletebilir. Bir kişi hayatının niteliğini belirleyen doğal kendini genişletme ve önem arzularını bu şekilde çözer. Transfer kahramanları, insana kesinlikle ihtiyaç duyduğu şeyi verir: Keskin bir şekilde tanımlanmış belirli bireylik ölçüsü, iyilik pratiği için belirli bir referans noktası ve belirli bir güvenlik ve kontrol düzeyi.

Eğer transfer kahramanlığı güvenli kahramanlık olsaydı, bunun küçük düşürücü olduğunu düşünebilirdik. Kahramanlık, güvenliğe meydan okumayla tanımlanır. Fakat vardığımız nokta, bütün mükemmellik çabalarının, ötekini memnun etmeye çalışmanın mutlaka korkakça ve anormal olmadığıdır. Transfer kahramanlarını küçük düşürücü kılan şey, bu sürecin kesinlikle insanın kontrolünde değil, bilinç dışı ve refleksif olmasıdır. Psikanalitik teori, kendisini doğrudan bu probleme yöneltir. Bunun dışında, öteki kişi insanoğlunun kaderidir ve doğal bir şeydir. İnsan maddî ya da evrimci anlamda değil, spiritüel anlamda iyiliği hak etmek için türdeşleri karşısında performansını icra etmeye zorlanır, çünkü onlar insanın en zorlayıcı ve dolaysız çevresini oluştururlar. Anlamı uzlaştıran varlıklar yalnızca insanlardır, bu onların sadece insanî anlam verdiklerini imâ eder. Jung, transfer hakkında muhteşem ve etkileyici yazılar yazmıştır ve bu dürtünün çok güçlü ve doğal olduğunu kabul etmiştir, hatta bunu bir "içgüdü" –bir "benzerlik libidosu"– olarak adlandırmıştır. Jung, bu içgüdünün soyut bir şekilde tatmin edilemeyeceğini söylemiştir:

> Bu içgüdü insanî ilişkiyi gerektirir. Bu, bütün transfer fenomeninin çekirdeğidir ve onu kanıtlamak imkânsızdır, çünkü benlik ile ilişki aynı zamanda türdeşimizle ilişkidir...[64]

---

63 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 168.
64 Jung, *Transference*, ss. 71-72.

Bir yüzyıl önce Hermann Melville, aynı düşünceyi Ahab'm ağzından söylemişti:

> Yaklaş! Yakınımda dur, Starbuck; izin ver bir insanın gözüne bakayım; bu, denize ya da gökyüzüne bakmaktan daha iyidir; hatta Tanrı'ya bakmaktan da daha iyidir. Yeşil alanla; parlak ocak taşıyla! Bu büyülü camdır, insan; karımı ve çocuğumu senin gözlerinde görüyorum.[65]

Teolog Martin Buber, kendini onaylatmak için başka insanlara duyulan bu ihtiyacın anlamını kabul etmiştir. Bunu "gerçeği hayal etme" diye adlandırmıştır: İnsanın benliğinin ihtiyaç duyduğu daha kapsamlı beslenmeyi sağlayan öteki kişideki kendini aşan hayat sürecini görmek.[66] Daha önceki tartışmamıza göre, ona teslim olduğumuzda kendi *hayatlarımızın* önemini bize aşılayan transfer nesnesinin kendi doğal dehşetliliğini, kendi mucizevîliğini kapsadığını söyleyebiliriz. O zaman paradoksal olarak "ötekinin hakikatine" –sadece onun fiziksel varlığına olsa bile– transfer teslimiyeti, bize kahramanca bir kendini geçerli kılma duygusu verir. Jung'un, "kanıtlamak imkânsız" demesinde şaşılacak hiçbir şey yoktur.

Nihayet, transferin evrensel bir tutku olmasında da şaşılacak hiçbir şey yoktur. Transfer, "öteki"nde kahramanca kendini genişletme vasıtasıyla doğal bir iyileştirme ve bütün olma girişimini temsil eder. Transfer, insanın ihtiyaç duyduğu daha kapsamlı gerçekliği temsil eder, bu nedenle Freud ve Ferenczi transferin, psiko-terapiyi, "kendini tedavi etmede hastanın rolüyle ilgili kendini anlatma çabalarını" temsil ettiğini söyleyebiliyorlardı.[67] İnsanlar, kendilerini keşfetmek için ihtiyaç duydukları gerçekliği yaratırlar. Bu yorumların imâları dolaysız şekilde açık değildir, ancak bir transfer teorisi için uçsuz bucaksızdır. Eğer transfer kendini geçerli kılmayı sağlayan bir "ötedeki" için kahramanca mücadeleyi temsil ediyorsa ve in-

65 Melville, *Moby Dick*, 1851 (New York: Pocket Library edition, 1955), ss. 361-362.

66 Bu konu hakkında *Structure of Evil*, s. 261'deki tartışmama bakınız.

67 Ferenczi, "Introjection and Transference", s. 47.

sanlar yaşamak için bu geçerli kılınmaya ihtiyaç duyuyorlarsa, o zaman psikanalitik transfer anlayışı yalnızca gerçek dışı yansıtma olarak ortadan kaldırılır.[68] Yansıtma kendini gerçekleştirme için gerekli ve istenilen bir şeydir. Aksi takdirde, insan yalnızlığı ve ayrılığı altında ezilir ve kendi hayatının ağır yüküyle zayıflatılır. Rank'ın bilgece kabul ettiği gibi, yansıtma bireyin *zorunlu bir yük boşaltımıdır*; insanoğlu kendi içine kapanmış yaşayamaz. Hayatının anlamını dışa yansıtmalıdır, bu yüzden suçlansa bile. Biz kendimizi yaratmadık, ancak kendimizle ilgileniyoruz. Teknik bakımdan transferin, gerçekliğin bir tahrifi olduğunu söylüyoruz. Ancak, bu tahrifin iki boyutu vardır: Ölüm ve hayat korkusuna bağlı tahrif ile kahramanca kendini genişletmeyi garanti altına alma çabasına ve insanın içsel benliğinin çevresindeki doğa ile özel ilişkisine bağlı tahrif. Başka bir söyleyişle, transfer insanî durumun bütününü yansıtır ve bu durum hakkındaki en kapsamlı soruyu ortaya atar.

İnsanoğlu, "gerçeklik"ten onu tahrif edici şekilde küçültmeden ne kadar büyük bir parça ısırabilir? Eğer Rank, Camus ve Buber haklıysa, insanoğlu yalnız kalamaz, ancak desteğe uzanmak zorundadır. Eğer transfer kahramanlığın doğal bir fonksiyonu, hayata, ölüme, kendine tahammül etmek için gerekli bir yansıtmaysa, şu soru ortaya çıkar: *Yaratıcı yansıtma* nedir? *Hayatın değerini artırma* illüzyonu nedir? Bu sorular, bizi bu bölümün sınırlarının ötesine götürüyor, ancak bunların uzantısını sonuç bölümümüzde göreceğiz.

---

68 Geleneksel görüşlerin önemli revizyonlarıyla dolu olan şu denemeye bakınız: J. A. M. Meerloo and Marie L. Coleman, "The Transference Function: A Study of Normal and Pathological Transference," *The Psychoanalytic Review*, 1951, 38:205-221; ayrıca, T. S. Szasz'ın önemli eleştirisi için şu esere bakınız: "The Concept of Transference," *International Journal of Psychoanalysis*, 1963, 44:432-443.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Otto Rank ve Kierkegaard'da Psikanalizin Sona Erişi

İnsanın ruhsal ihtiyaçları ile bütünüyle insanî ihtiyaçları arasında bir uyuşmazlığın mevcut olduğunu ve her birinin tatmininin ya da doyumunun farklı alanlarda karşılanması gerektiğini kavramak birey için zor gibi görünüyor. Genellikle, bu iki boyutun, bir kişinin öteki kişideki iyi ile kötünün tanrısal yargıcı haline getirildiği modern ilişkilere ümitsizce karıştığını keşfediyoruz. Uzun vadede, bu sembiotik ilişki, her iki taraf için cesaret kırıcı hale gelir, çünkü Tanrı olmak, mutlak bir köle olarak yaşamak kadar tahammül edilemezdir.

OTTO RANK[1]

Tarihe baktığımızda, gözümüze çarpan şeylerden biri, yaratık bilincinin kültür tarafından daima absorbe edilmesidir. Kültür doğaya karşı koyar ve onu aşar. Kültür, en basit tanımıyla yaratıklığm kahramanca bir reddidir. Ancak, bu ret bazı dönemlerde diğer dönemlere kıyasla daha etkilidir. İnsanoğlu Yahudi-Hristiyan dünya resminin kubbesi altında güvenle yaşarken, büyük bir bütünün parçasıydı; bizim terimlerimizle ifade edersek, insanın kozmik kahramanlığı her yönden planlanmıştı, hataya yer yoktu. İnsan görünmez dünyadan görü-

1 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 196.

nür dünyaya Tanrı'nın eylemiyle gelmiştir, Tanrı'ya karşı vazifesini, hayatını onur ve inançla yaşayarak, bir vazife olarak evlenerek, bir vazife olarak üreyerek, bütün hayatını –İsa'nın yaptığı gibi– Tanrı Baba'ya adayarak yerine getirmiştir. Sonradan, Tanrı tarafından meşrulaştırılmış ve görünmez boyuttaki sonsuz hayatla ödüllendirilmiştir. Dünyanın bir gözyaşı, ıstıraplar, yetersizlik, karmaşık ve küçültücü gündelik rütbeler, hastalık ve ölüm vadisi, insanların ait olmadıklarını, Chesterton'un söylediği gibi, kendileri için bir şey beklemedikleri ve hiçbir şey gerçekleştiremedikleri "yanlış yer"de olduklarını hissettikleri bir yer olmasının pek önemi yoktur.[2] Önemi yoktur, çünkü dünya Tanrı'ya hizmet etmiştir, dolayısıyla Tanrı'nın hizmetkârına da hizmet edecektir. Tek kelimeyle, hiçbir şey yapmasa bile, insanoğlunun kozmik kahramanlığı garanti edilmiştir. Hristiyan dünya resminin en dikkate değer başarısı budur: Köleleri, sakatları, eblehleri sıradan ve güçlü kabul edebilmesi ve dünyadan başka bir varlıklar boyutuna, cennet denen boyuta yalnızca bir geri adım atarak onları kesin kahramanlar haline getirebilmesidir. Ya da Hristiyanlığın, yaratık bilincini –insanın en çok inkâr etmek istediği şeyi– kabul ettiğini ve bunu yaratığın kozmik kahramanlığının en önemli şartı haline getirdiğini söyleyebiliriz.

Romantik Çözüm

Dinî çözümün gerçekleştirdiği şeyi kavradığımızda, modern insanın kendini nasıl imkânsız bir duruma soktuğunu da anlayabiliriz. İnsan hâlâ kendini kahraman gibi hissetmeye, hayatının genel düzen içinde önemli olduğunu bilmeye ihtiyaç duyuyordu; gerçekten özel bir şeye "uygun" olmak zorundaydı. Ayrıca hâlâ kendini, güven ve minnettarlıkla daha üstün, kendini absorbe eden anlamla birleştirmek zorundaydı –bu, evrensel Agape-birleşimi güdüsü olarak kabul ettiğimiz şeydir. Eğer insanın Tanrısı olmasaydı, bunu nasıl yapacaktı?

2 G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, 1908 (New York: Image Books, 1959), s. 80.

Rank'ın kabul ettiği gibi, insanın aklına gelen ilk yöntemlerden biri "romantik çözüm"dü. İnsan, kozmik kahramanlık dürtüsünü bir sevgi nesnesi formunda *başka bir kişiye* sabitliyordu.[3] En derinlerdeki doğasında ihtiyaç duyduğu kendini yüceltmeyi şimdi aşk partnerinde arıyordu. Aşk partneri insanın hayatını ortaya koyacağı kutsal ideal haline gelir. Bütün ruhsal ve ahlâkî ihtiyaçlar, artık tek bireye odaklanır. Eskiden, başka bir varlıklar boyutuna atıfta bulunan dinsellik, şimdi yeryüzüne indirilir ve ona başka bir birey insan formu verilir. Kurtuluşun kendisi artık Tanrı gibi bir soyutlamaya atıfta bulunmaz, "ötekini aziz ilân etme"de aranabilir. Biz buna "transferin azizleştirilmesi" diyebiliriz. İnsan şimdi bir "ikili kozmoloji" içinde yaşar.[4] Kuşkusuz, bütün tarih boyunca insanın aşk nesneleri ile kutsal nesneleri arasında bir rekabet söz konusudur –Héloïse ile Abelard, Alcibiades ile Sokrates ya da hatta Song of Solomon'u hatırlıyoruz. Ancak geleneksel toplumdaki temel farklılık, insanî partnerin, modern toplumda olduğu gibi, kendini tamamen kutsal boyuta absorbe etmeyeceğidir.

Romantik aşk nesnesinin nasıl tanrılaştırıldığını unutmaya eğilimli olsak da, popüler şarkılar bunu bize sürekli hatırlatır. Bu şarkılar bize, sevenin "bahar mevsimi", "melek parıltısı" olduğunu, gözlerinin "yıldızlar gibi" olduğunu, aşk deneyiminin "cennet gibi" "kutsal" olacağını vs. söylerler. Popüler aşk şarkıları çok eski çağlardan beri bu içeriğe sahiptir ve muhtemelen insan bir memeli hayvan ve primatların bir kuzeni olarak varlığını sürdürdükçe bu içeriğe sahip olmaya devam edecektir. Bu şarkılar gerçek deneyim arzusunu, yaratık rolüne ciddi bir duygusal isteği yansıtır. Can alıcı nokta şudur: Aşk nesnesi kutsal mükemmellik ise, o zaman insanm kendi ben-

---

3 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), böl. 2; *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), böl. 4; *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), böl. 4.

4 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 168; *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), s. 192; *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 303.

liği kaderini onunla birleştirmesi vasıtasıyla yücelir. İnsan, insanın ideal mücadelesi için en üstün ölçüye sahiptir; insanın bütün iç çatışmaları ve çelişkileri, çok sayıda suçluluk yönü – bütün bunlar, mükemmellikle bir mükemmelleşme vasıtasıyla arınmaya çalıştığı şeylerdir. Bu "ötekinde hakiki bir ahlâkî doğrulanma" haline gelir.[5] Modern insan kendini genişletme dürtüsünü eskiden Tanrı'da tatmin etmesi gibi, şimdi aşk nesnesinde tatmin eder: "Kendi irademizin temsilcisi olarak Tanrı kendimiz istemedikçe bize karşı koymaz, tıpkı kendini irademize tâbi kılan sevgilinin boyun eğerken pek karşı koymaması gibi."[6] Tek kelimeyle, aşk nesnesi Tanrı'dır. Bir Hint şarkısının ifade ettiği gibi "Sevgilim tıpkı Tanrı gibi; beni kabul ederse varlığım yararlanır." Rank'ın, modern insanın aşk ilişkisinin *dinî* bir problem olduğu sonucuna varmasında şaşılacak hiçbir şey yoktur.[7]

Bunu anlayarak Rank, Freud'un ötesine büyük bir adım atmıştır. Freud, modern insanın bir başkasına ahlâkî bağımlılığının, Ödip kompleksinin bir sonucu olduğunu düşünüyordu. Ancak Rank, bunun yaratıklığı inkâr eden *causa-sui* projesinin sürekliliğinin sonucu olduğunu görebiliyordu. Artık böyle bir inkâra uygun hiçbir dinî kozmoloji olmadığı için, insan bir partnere tutunmuştur. Tanrı'nın gözetiminde bulunan dünya çapındaki büyük dinî cemaatler ölünce, insan bir "sen"e ulaşmıştır. O halde, modern insanın aşk partnerine bağımlılığı, tıpkı ebeveynlerine ya da psikoterapistine bağımlılığı gibi, dinî ideolojilerin kaybının bir sonucudur. İnsan *birine*, zayıflayan "kolektif ideolojiler"in yerini alacak bir "*bireysel meşrulaştırma ideoloj*isi"ne ihtiyaç duyar.[8] Freud'un Ödip kompleksinin merkezinde olduğunu düşündüğü cinselliğin, artık gerçekten ne

5 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 232.

6 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 62.

7 *A.g.e.*, s. 304.

8 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 232.

olduğu anlaşılıyor: Başka bir dönemeç, insanın hayatının anlamı hakkında bir arayış. Eğer cennetteki bir Tanrı'ya, görünür boyutu meşrulaştıran görünmez bir boyuta sahip değilseniz, o zaman mevcut en yakın şeye sahip çıkarsınız ve problemlerinizi ona dayanarak çözersiniz.

Kendi hayatımızdan bildiğimiz gibi, bu yöntem büyük ve gerçek yararlar sağlar. İnsan hayatının ağırlığı altında ezilir mi? O zaman, insan sorumluluğu tanrısal partnerine yükler. Kendinin bilincinde olma, ayrı bir birey olma duygusu, insanın kim olduğu, hayatın ne olduğu vb. hakkında bir tür anlam çıkarmaya çalışmak çok ıstıraplı mıdır? O zaman insan partnere duygusal teslimiyet halindeyken bu duygudan kurtulabilir, kendini seks hezeyanında unutabilir ve yine de hayatta şaşırtıcı ölçüde canlı olabilir. İnsana bedeniyle ilgili suçluluk, ölüm ve çürüme üzerindeki zaferinin peşini bırakmayan hayvanlığının direnişi yük olmaz mı? Rahat seks ilişkisinin nedeni budur. Sekste beden ile beden bilinci artık ayrı değildir; beden artık kendimize yabancı gelen bir şey değildir. Beden partner tarafından tamamen *bir beden olarak* kabul edildiği anda, bilincimiz yok olur; bilinç bedenle ve partnerin bilinci ve bedeniyle birleşir. Varlığın dört unsuru birliğe karışıp kaybolur ve şeyler artık bölük pörçük ve şekilsiz değildir. Her şey "doğal", işlevsel, olması gerektiği gibi ifade edilir –ve dolayısıyla, beden yatıştırılır ve meşrulaştırılır. Beden doğal kullanımını bir çocuğun yaratılması olarak keşfettiğinde, suçluluk da büyük ölçüde ortadan kalkacaktır. O halde, doğanın kendisi, insanın masumiyetini, insanın bir bedene sahip olmasının, aslında yavrulayan bir hayvan olmasının ne kadar yerinde olduğunu ilân eder.[9]

Ancak, olayların bu kadar sarsıntısız ve kesin biçimde işlemediğini gerçek hayattan biliyoruz. Bunun nedeni çok uzakta değildir; yaratığın paradoksunun özündedir. Seks bedenle ilgilidir ve beden de ölümle ilgilidir. Rank'ın bize hatırlattığı

9 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 302.

gibi, seksin keşfinin dünyaya ölümü getirdiği göz önüne alındığında, Kutsal Kitap'ın cennet bahçesinin sonu hakkındaki açıklamasının anlamı budur. Grek mitolojisinde de olduğu gibi, Eros ile Thanatos birbirlerinden ayrılmazlar; ölüm seksin doğal ikiz kardeşidir.[10] İnsanın problemlerinin bir çözümü olarak romantik aşkın başarısızlığı çok önemli olduğu için ve modern insanın düş kırıklığının büyük bir parçası olduğu için, kısa bir süre bu konu üzerinde duracağım. Seks ve ölümün ikiz kardeş olduğunu söylediğimizde, bunu en azından iki düzeyde anlıyoruz. Birinci düzey, felsefî-biyolojik düzeydir. Yavrulayan hayvanlar ölürler. Nispeten kısa ömürleri, her nedense yavrulamalarıyla ilişkilidir. Doğa, ebedî organizmalar yaratmayarak, fakat kısa ömürlü insanlar için yavrulamayı mümkün kılarak ölümü kabul ettirir. Evrim bakımından, bu basit –ve neredeyse tamamıyla sonsuza kadar– kendini bölen organizmaların yerine, gerçekten kompleks organizmaların ortaya çıkmasını mümkün kılıyor gibi görünür.

Ancak insanoğlunun bir engeli vardır. Eğer seks türü nedeniyle bir hayvan olarak insanın rolünün bir icrası ise, bu ona kendinin hiçbir şey olmadığını, varlık zincirinde bir halka, bir başkasıyla değiştirilebilir ve kendi içinde tamamen feda edilebilir olduğunu hatırlatır. Seks o zaman tür bilincini, aslında bireyselliğin, kişiliğin yenilgisini temsil eder. Ancak, bu kişilik insanoğlunun geliştirmek istediği bir şeydir: Kendisi hakkında, evren için özel yeteneklere sahip özel bir kozmik kahraman olma fikri. İnsan öteki hayvanlar gibi yalnızca bir cinsel ilişki hayvanı olmak istemez –bu gerçekten insanî bir değer, dünya hayatına ayırıcı bir katkı değildir. O zaman, en başından beri cinsel eylem iki katlı bir inkârı temsil eder: Fiziksel ölüm ve ayırıcı kişisel yetenekler. Bu nokta çok önemlidir, çünkü başlangıçtan beri cinsel tabuların neden insanî toplumun merkezinde olduğunu açıklar. Cinsel tabular, insanın kişiliğinin hayvanî aynılık üzerindeki zaferini doğrular. Cinsel kendinibastırmanın kompleks kodlarıyla, insanoğlu kişisel ölümsüz-

10 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 234.

lüğün kültürel haritasını hayvanî bedene zorla kabul ettirebilmiştir. Bedeni üzerinde zafer kazanması gerektiği için, insan cinsel tabuları harekete geçirmiştir ve bedenin hazlarını hepsinden en üstün hazza feda etmiştir: Tam sonsuzluk vasıtasıyla ruhsal bir varlık olarak kendini ebedîleştirme. Bu, Roheim'in Avustralyalı aborjinler hakkındaki etkileyici gözlemini yaparken, gerçekten tasvir ettiği temsildir: "İlk sahnenin bastırılması ve dönüştürülmesi totem ritüelinin ve dinin kaynağıdır, yani, insan hayatının taşıyıcısı olarak bedeni inkârdır.[11]

Bu, insanların sekste neden tedirgin olduklarını, bedene indirgenmeye neden öfkelendiklerini, seksin bir dereceye kadar onları neden korkuttuğunu açıklar: Seks, kendini inkâr etmenin iki düzeyini temsil eder. Sekse karşı çıkma, kadere bir karşı çıkıştır. Burada Rank en parlak fikirlerinden söz etmiştir. Rank bedenin, ölmeye mahkûm bir yaratık için evrensel bir problem olmasından dolayı cinsel çatışmanın, evrensel bir çatışma olduğunu kabul etmiştir. İnsan bedeninden dolayı suçluluk hisseder, çünkü beden bir baş belasıdır, özgürlüğümüzü gölgeler. Rank, bu doğal suçluluğun çocuklukta başladığını ve çocuğun cinsel konular hakkındaki kaygılı sorularına neden olduğunu kabul ediyordu. Çocuk kendini niçin suçlu hissettiğini bilmek ister; dahası ebeveynlerin ona suçluluk duygusu hissetmekte *haklı* olduğunu söylemelerini ister. Burada, kendimize I. kısımda insanın doğası problemini anlatırken kullandığımız perspektifimizi hatırlatmak zorundayız. Çocuğun insanî dualizmin tam kavşağında durduğunu görmüştük. Çocuk yanılabilir bir bedene sahip olduğunu keşfeder ve bedeni üzerinde zafer kazanmasına izin verecek bir eksiksiz kültürel dünya görüşünün mevcut olduğunu öğrenir. Çocuğun seks hakkında sorduğu sorular, bu yüzden –temel düzeyde– kesinlikle seks hakkında değildir. Bu sorular, bedenin anlamı, bir bedenle yaşamanın dehşeti hakkındadır. Ebeveynler cinsel sorulara doğrudan biyolojik bir cevap verdiklerinde, çocuğun sorusunu hiçbir şekilde cevaplamış olmazlar. Çocuk niçin bir

11 Roheim, "The Evolution of Culture," s. 403.

bedene sahip olduğunu, bedenin nereden geldiğini ve bilinçli bir yaratık için beden tarafından sınırlanmanın ne anlama geldiğini bilmek ister. Çocuk, seksin mekanikleri hakkında değil, hayatın nihaî muamması hakkında sorular sorar. Rank'ın söylediği gibi, bu, yetişkinlerin cinsel problemden çocuk kadar muzdarip olmalarını açıklar: "insanlık probleminin biyolojik çözümü, çocuk kadar yetişkin için de tatmin etmeyen ve yetersiz bir çözümdür."[12]

Seks, hayatın muammasına ümit kırıcı bir cevaptır ve bunun yeterli bir cevap olduğunu düşünürsek, hem kendimize hem de çocuklarımıza yalan söylemiş oluruz. Rank'ın öne sürdüğü gibi, bu anlamda "seks eğitimi" bir tür hüsnükuruntu, bir rasyonelleştirme ve bir yalandır. Seksin mekanikleri hakkında eğitim verirsek, hayatın muammasını açıklayacağımıza inanmaya çalışırız. Modern insanın hayatî korkuyu ve merakı, bir "Bu nasıl yapılır?" kılavuzuyla değiştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz.[13] Bunun nedenini biliyoruz: Eğer kâinatın muammasını insanî manipülasyonların rahat aşamalarında gizlerseniz, tür-cinsel hayvanlar olarak bize ayrılan ölüm dehşetini aklınızdan çıkarırsınız. Rank, çocuğun bu tür yalan söylemeye yatkın olduğu sonucunu çıkaracak kadar ileri gider. Cinselliğin "doğru bilimsel açıklaması"na karşı çıkar ve işaret ettiği suçluluktan arınmış seksten hoşlanma buyruğuna da karşı çıkar.[14] Bunun nedeninin, çocuk eğer bir ölümsüz kültür kahramanı olacaksa, özellikle kültürel *causa-sui* projesini kapsayan çatışmalarının başlangıcında açık bir düşmana sahip olması gerektiği olduğunu düşünüyorum. Beden çocuğun kültürel bir kişilik inşa etmesi için yenmesi gereken açık bir problem olduğu için çocuk, bedenin bir düşman olduğunu inkâr etme girişimine karşı çıkmalıdır. Çocuğun yine de bir kişilik ve aynı zamanda bir tür hayvanı olmaya çalışmasıyla ilgili çatışmaya

12 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 44.
13 *A.g.e.*, s. 46 vdm.
14 *A.g.e.*, s. 43.

dayanamayacak kadar güçsüz olduğunu söyleyebiliriz. Yetişkin de güçsüzdür, ancak iki efendiye hizmet etme problemiyle yaşamasını mümkün kılan gerekli savunma mekanizmalarını –bastırma ve inkâr– geliştirebilir.

I. kısımda konuştuğumuz çocuğun ve yetişkinin temel problemlerini hatırlattıktan sonra, Rank'ın modern zamanlarda ortaya çıkan "romantik" psikolojik tip hakkındaki eleştirisini daha iyi anlayabileceğimizi umuyorum. O zaman, Rank'ın "Kişilik eninde sonunda seks vasıtasıyla ortadan kaldırılır." derken neyi kastettiği çok net hale gelir.[15] Başka bir söyleyişle, cinsel partner insanî ikilemin tam ve uzun ömürlü bir çözümünü temsil etmez ve edemez.[16] Partner, bilinç ve suçluluktan kurtuluşta bir tür doyumu temsil eder; ancak aynı zamanda insanın ayırıcı kişiliğinin inkârını da temsil eder. Ancak belli bir yere kadar, seks ne kadar suçluluktan arınmışsa o kadar iyidir diyebiliriz. Hitlerizmde insanın iki dünyayı birbirine karıştırdığında, kötü üzerinde kesin bir zafer, yalnızca daha mükemmel bir dünyada mümkün olabilecek bir mükemmellik elde etmeye çalıştığında ıstıraba neden olduğunu görmüştük. Kişisel ilişkiler de, aynı şekilde maddî dünyanın gerçek olaylarıyla spiritüel alanların ideal imajlarını birbirine karıştırma tehlikesini taşır. Romantik aşkın "ikili kozmolojisi" masum ve yaratıcı bir girişim olabilir, ancak hâlâ *causa-sui* projesinin dünyadaki bir uzantısı olduğu için başarısız olmaya mahkûm bir yalandır. Eğer partner Tanrı haline gelirse, hemen kolayca Şeytan haline de gelebilir; nedeni çok uzakta aramamak gerekir. Evvelâ, insan bağımlılık durumunda nesneye tâbi hale gelir. İnsan, nesneye kendini meşrulaştırmak için ihtiyaç duyar. İnsan nesneye, ister bir güç kaynağı olarak ister mazoşist bir şekilde ihtiyaç duysun ya da onu sadist bir şekilde manipüle ederek kendini genişletme gücünü hissetmek için ihtiyaç duysun, tamamen bağımlı hale gelir. Her iki durumda da insanın kendini

15 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 234.

16 Ayrıca Rollo May'ın *Love and Will* adlı eserindeki bu problemle ilgili çağdaş eleştirisine bakmız.

geliştirmesi, nesne tarafından sınırlanır, absorbe edilir. Amacın fetişleştirilmesi çok sınırlıdır ve insan ona kızabilir ve ondan sıkılabilir. Eğer ideal aşkı bulursanız ve onu kendinizdeki iyi ile kötünün biricik yargıcı, mücadelelerinizin kriteri haline getirirseniz, yalnızca başka bir kişinin refleksi olursunuz. Tıpkı itaatkâr çocukların kendilerini ailede kaybetmeleri gibi, kendiniz de ötekinde kaybolursunuz. İster tanrı ister köle olsun, ilişkide bağımlılık çok fazla kızgınlık nedeni taşır. Rank bunu, romantik aşkın tarihsel iflâsını açıklayarak ifade eder: "Kişi bedellerine rağmen, artık başka birinin ruhu olarak kullanılmak istemez."[17] Kişisel aşk ile kozmik kahramanlığı birbirine karıştırdığınızda, her iki alanda da başarısızlığa mahkûm olursunuz. Kahramanlığın imkânsızlığı aşkı zayıflatır, gerçek olsa bile. Rank'ın çok yerinde söylediği gibi, modern insanda gördüğümüz mutlak çaresizlik duygusunu üreten şey, bu çifte başarısızlıktır. Bir taştan kan almak, maddî bir varlıktan spiritüellik elde etmek imkânsızdır ve insan kendini o kadar "aşağı" hisseder ki, hayatı her nedense başarılı olamaz, gerçek yeteneklerini gerçekleştiremez vs.[18]

Şaşılacak bir şey yok. İnsan bir başkası için, nasıl bir tanrı gibi "her şey" olabilir? Hiçbir insan ilişkisi tanrılık yüküne dayanamaz ve bu girişim her iki alanda da bir şekilde bedelini ödemek zorundadır. Bunun nedenlerini çok uzakta aramamak gerekir. Tanrı'yı mükemmel spiritüel nesne haline getiren şey, –Hegel'in kabul ettiği gibi– kesinlikle onun soyut olmasıdır.[19] O somut bir şahsiyet değildir ve dolayısıyla O gelişmemizi Kendi kişisel iradesi ve ihtiyaçlarıyla sınırlamaz. "Mükemmel" insanî nesne ararken, irademizi herhangi bir engel olmaksızın bütünüyle ifade etmemize izin veren birini arıyoruz. Gerçekten kendimizin ideal bir imajını yansıtan bir nesne

17 Otto Rank, *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), s. 92.

18 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), ss. 196-197.

19 Bkz. Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 62.

isteriz.[20] Ancak, insanî nesne bunu yapamaz, insanların iradeleri ve kendileriyle ilgili –binlerce şekilde bize karşı hareket eden, bize kendi isteklerini sunan– karşı iradeleri vardır.[21] Tanrı'nın mükemmelliği ve kudreti, varlığını bu dünyanın olaylarıyla hiçbir şekilde uzlaştırmadan kendimizde yaşatabildiğimiz bir şeydir. Hiçbir insanî partner bu güveni sunamaz, çünkü partner gerçektir. Onu ne kadar idealleştirebilsek ve idolleştirebilsek de, kaçınılmaz şekilde dünyevî çürümeyi ve kusurluluğu/eksikliği yansıtır. Ve o bizim ideal değer ölçümüz olduğu için, bu kusurluluk/eksiklik tekrar bize döner. Eğer partneriniz sizin her şeyinizse ondaki kusur *sizin* için daha önemli bir tehdit haline gelir.

Eğer bir kadın güzelliğini kaybederse ya da daha önceden sahip olduğunu düşündüğümüz güç ve güvenilebilirliğe sahip olmadığını gösterirse, ya da entelektüel duyarlılığını kaybederse yahut bizim binlerce özel ihtiyaçlarımızın gerisinde kalırsa, o zaman ona yaptığımız bütün yatırımın temeli aşınır. Hayatlarımıza ve onunla birlikte –ölüm ve kozmik kahramanlığın yenilgisine– bu mükemmellik gölgesi düşer. "Onun değeri azalır= Ben ölürüm." Gündelik aile hayatlarımızda çok fazla gerilimin ve karşılıklı suçlamanın kısalığının ve sertliğinin nedeni budur. Sevilen nesnelerimizden aldığımız geri yansıma, kendimizi canlı tutmak için ihtiyaç duyduğumuz büyüklük ve mükemmellikten daha azdır. Onların insanî kusurları nedeniyle kendimizi eksilmiş hissederiz. Dünyanın insanlar vasıtasıyla ifade edilen kaçınılmaz önemsizliğini gördüğümüzde, kendimizi anlamsız ya da kederli, hayatlarımızı değersiz hissederiz. Bu nedenle, genellikle sevilen insanlara saldırırız ve onların değerini düşürürüz. Tanrılarımızın çamurlu ayaklarını görürüz ve dolayısıyla kendimizi korumak, kendi tanrılaşmamızı güvence altına almak amacıyla onlara yaptığımız gerçek dışı aşırı yatırımı azaltmak için onları yok etmeliyiz. Bu

20 Bkz. E. Becker, *The Birth and Death of Meaning*, böl. 12.

21 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 287.

anlamda, aşırı yatırım yapılmış partnerin, ebeveynin ya da arkadaşın değerinin düşürülmesi, yaşadığımız yalanı düzeltmek, belirli bir nesneyi aşan ve ona bağlı olmayan kendi içsel gelişme özgürlüğümüzü yeniden doğrulamak için gerekli, yaratıcı bir eylemdir. Ancak, herkes bunu yapamaz, çünkü çoğumuz yaşamak için yalana ihtiyaç duyarız. Hiçbir Tanrımız olmayabilir ve ilişkiyi korumak için *kendi* değerimizi düşürmeyi tercih edebiliriz, bunun imkânsızlığını ve bizi köleliğe indirgediğini görsek bile.[22] Göreceğimiz gibi– bu, depresyon fenomeninin doğrudan açıklamasıdır.

Her şeye rağmen, aşk partnerini Tanrı konumuna yüceltirken istediğimiz şey nedir? Kurtarılmayı istememizden başka bir şey değildir. Hatalarımızdan, hiçlik duygumuzdan kurtulmak isteriz. Meşrulaştırılmak, yaratılışımızın boşuna olmadığını bilmek isteriz. Kahramanlık deneyimi, mükemmel geçerlilik için aşk partnerine başvururuz; onların aşk vasıtasıyla bizi "başarılı yapacaklarını" umarız.[23] Elbette, insanî partnerler bunu yapamaz. Sevgili, kozmik kahramanlığı dağıtamaz; kendi adına bağışlama yapamaz. Bunun nedeni, sonlu bir varlık olarak çok kötü bir sona sahip olmasıdır ve bu kötü sonu onun kendi yanılabilirliklerinde ve değerinin düşüşünde görüyoruz. Kurtarılma yalnızca bireyin dışından, ötesinden, varlıkların nihaî kaynağını, kâinatın mükemmelliğini kavramlaştırmamızdan kaynaklanabilir. Rank'ın kabul ettiği gibi, bu ancak bireyselliğimizden vazgeçtiğimizde, onu bıraktığımızda, yaratıklığımızı ve çaresizliğimizi kabul ettiğimizde meydana gelebilir.[24] Partnerin yapmamıza izin verdiği şey nedir, eğer yapsaydık bize tahammül eder miydi? Partner, Tanrı gibi olmak için bize ihtiyaç duyar. Diğer yandan –eğer çıldırmadıysa– partner neye kurtuluş sağlamak isteyebilir ki? İlişkide Tanrı rolünü oynayan partner bile, buna uzun süre dayanamaz, ötekinin ihtiyaç

22 *A.g.e.*, s. 131.
23 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 197.
24 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 304.

duyduğu ve hak ettiği kaynaklara kendisinin sahip olmadığını da bilir. Mükemmel güce, mükemmel güvenceye, kesin kahramanlığa sahip değildir. Tanrılığın ağırlığını taşıyamaz ve dolayısıyla köleye öfkelenmek zorunda kalır. Dahası, huzursuz idrak daima mevcut olmalıdır; kulu bu kadar mutsuz ve değersizse, insan nasıl hakiki bir tanrı olabilir?

Rank, düşüncesinin mantığıyla, modern aşk ilişkisinin spiritüel sorumluluklarının her iki partner için de çok büyük ve dayanılmaz olduğunu, partnerlerin ilişkiyi tamamen ruhsallıktan ya da kişisellikten arındırarak tepki verdiklerini kabul ediyordu. Sonuç, *Playboy* sırrıdır: Tamamen maddî bir nesne olarak bedene aşırı vurgu.[25] Eğer hayatımı tümüyle ortaya koyacağım bir idealim olmayacaksa, o zaman en azından suçtanmuaf seks yapabilirim –böylece modern insan akıl yürütüyor gibi görünüyor. Ancak, hemen bu çözümün ne kadar kendini-engelleyici olduğu sonucuna varabiliriz, çünkü bu bizi doğrudan seksin aşağı olma ve ölüm vasıtasıyla türe ve insanın ayırıcı kişiliğinin, gerçek sembolik kahramanlığın inkârına hizmet etmekle dehşetli eşitliğine götürür. Cinsel gizemin böyle bir yüzeysel amentü olmasında şaşılacak hiçbir şey yoktur. Bu, kozmik kahramanlık nedeniyle umutsuzluğa düşen, değerlerini bedenle ve tek başına bu dünyayla sınırlayan insanlar tarafından icra edilmelidir. Bunu icra eden insanların, romantik âşıklar kadar aklı karışık ve çaresiz hale gelmesinde de şaşılacak hiçbir şey yoktur. Aşk nesnesinden çok az istemek, çok fazla istemek kadar kendini engelleyicidir.

Değerlerinizi bu dünyayla sınırlarken, yine de mükemmeli, kendini aşan en yüce gücü, gizemi ve ihtişamı arıyorsunuz. Mükemmelliği şimdi yalnızca bu dünyaya ait varlıklarda bulmanız gerekir. Romantik âşık, bunu kadının derinlerinde, onun doğal gizeminde arar. Kadını bir bilgelik, kesin sezgi kaynağı, sürekli yenilenen sonsuz bir güç kaynağı olması nedeniyle arar. Şehvet düşkünü, mükemmeli artık yalnızca üzerinde

25 Otto Rank, *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), s. 92.

çalıştığı bir şey olan kadında aramaz. O zaman, mükemmeli kendinde, kadının harekete geçirdiği ve serbest bıraktığı ruhta bulmalıdır. Bu nedenle, cinsel erkeklik gücü onun için egemen bir problem haline gelir –bu güç, onun bu dünyada mutlak kendini meşrulaştırmasıdır. Mike Nichols yakın zamanlardaki *Carnal Knowledge* [*Cinsel Bilgi*, çev.] adlı muhteşem filminde romantik ile şehvet düşkününü zıt kutuplara yerleştirmiştir. Romantik kendini, "yaşından çok bilgiye sahip" ve doğal dişiliğinin derininden umulmadık şeyleri çıkaran 18 yaşındaki bir hippiyle bulur; şehvet düşkünü de kendi erkeklik problemine bağlı 20 yıllık cinsel fetihlerle dolu bir dönemi bitirir. Filmin sonundaki mükemmel sahnede iyi eğitimli fahişenin, şehvet düşkününü kendi gizli yeteneklerine ve doğal gücüne ikna ederek uyardığını görüyoruz. Filmde her iki tip, insanın bir göğüsler, popolar dünyasından, türün onlardan talep ettiği şeylere isyandan kurtulması gerektiği yolundaki mutlak karışıklığın orta yerinde karşılaşırlar. Şehvet düşkünü, cinselliği kesin bir kişisel fetihler ve erkeklik meselesi haline getirerek, tür rolünü yenmek için bütün gücüyle evlilikten kaçınmaya çalışır. Romantik, kadınlarla ilişkisini spiritüelleştirmeye çalışarak evlilik ve sekse tenezzül etmez. Hiçbir tip güçlü fiziksel arzu düzeyi dışında ötekini anlayamaz ve film bizi her ikisinin de acınacak şekilde insanî durumun gizli arayışına, görülebilen ve tecrübe edilebilen bir mükemmele uzanışa saplandıkları fikriyle bırakır. Sanki Rank bu senaryonun yazılmasına yardım etmiştir; ancak bunu yapan kişi, aşk ilişkisinin modern artistik "Rankçisi" olan Jules Feiffer'di.

Rank'ın bazen, başkalarıyla ve dünyayla ilişkilerimizde bedeni aşan problemlere, bedenin hayatî yerini insanın idrak etmekte başarısız olduğu izlenimine dikkatimizi çekmeye çok istekli gibi göründüğü doğrudur. Ama tamamen doğru değildir. Rank'ın cinselliği küçük görmeye ilişkin önemli dersi, fiziksel aşk ve şehveti önemsizmiş gibi göstermesi değil, –Augustine ve Kierkegaard gibi– insanın durumu nedeniyle bir mükemmel oluşturamayacağı, kozmik kahramanlığın insanî

ilişkileri aşması gerektiğidir.[26] Bütün bunlar içinde tehlikede olan şey elbette, özgürlük sorunu, insanın hayatının ve kişiliğinin kalitesidir.

Daha önceki bölümde gördüğümüz gibi, insanlar bir "öte"ye ihtiyaç duyarlar, ancak ilk önce en yakınlarındakine uzanırlar. Bu onlara ihtiyaç duydukları doyumu sağlar, fakat aynı zamanda onları sınırlandırır ve köleleştirir. Bir insanın hayatının bütün problemine bu şekilde bakabilirsiniz. Şu soruyu sorabilirsiniz: Bu kişi ne tür ötede genişlemeye çalışır ve bu öte içinde ne kadar bireysellik kazanır? Çoğu insan kendini güvenceye alır. Ebeveynler, patron ya da lider gibi standart transfer nesnelerini kapsayan öteyi seçerler; kahramanlığın kültürel tanımını kabul ederler ve bir "iyilik sağlayıcı" ya da "tam" bir yurttaş olmaya çalışırlar. Böylece, bir üreme ajanı olarak türlerinin ölümsüzlüğünü ya da bir sosyal grubun parçası olarak kolektif ya da kültürel bir ölümsüzlük kazanırlar. Hemen hemen bütün insanlar bu şekilde yaşarlar, insanların problemlerinin standart kültürel çözümü hakkında yanlış ya da kahramanca olmayan bir şey bulunduğunu pek imâ etmiyorum. Bu hem insanın durumunun hakikatini hem de bu durumun trajedisini temsil eder: İnsanın hayatının kutsanması problemi, hayatının anlamı, daha büyük bir şeye doğal teslimiyet – bu dürtücü ihtiyaçlar kaçınılmaz şekilde en yakında mevcut olan şey vasıtasıyla karşılanır.

Kadınlar özellikle bu ikileme kendilerini kaptırırlar, yükselen "kadın özgürleştirme akımı" henüz kavramlaştırılmamıştır. Rank bunu hem zorunlu boyutta hem de bastırma boyutunda kabul etmiştir. Yeni hayatın bir kaynağı, doğanm bir parçası olarak kadın, evlilikte Agape güdüsünün doğal bir doyumu olarak yavrulayıcı role kendini isteyerek adamayı kolay bulabilir. Ancak aynı zamanda, erkeği ve onun başarılarını kendi ölümsüzlük sembolü haline getirerek bireysel kişiliğini ve yeteneklerini

26 Rank'ın cinsellik ve diğer analizinin ne kadar "Hristiyan" olduğunu görmek için, Reinhold Niebuhr'un şu önemli çalışmasına bakınız: *The Nature and Destiny of Man* (New York: Scribner and Sons, 1941), cilt: 1, ss. 233-240.

feda ettiğinde, bu kendini inkâr eden ve mazoşist bir şey haline gelir. Agape teslimiyeti doğaldır ve özgürleştirici bir kendini gerçekleştirmeyi temsil eder; ancak erkeğin hayat rolünü refleksif içselleştirme insanın kendi zayıflığına bir teslimiyet, kendi kimliğinin zorunlu Eros güdüsünü bir bulanıklaştırmadır. Kadınların sosyal ve kadınlık rollerine ilişkin problemlerini, ayırıcı kişiliklerine ilişkin problemlerden ayırmada zorluk yaşamalarının nedeni, bu şeylerin karmaşık olmasıdır. Rank'ın kabul ettiği gibi, daha büyük bir şeyin parçası olmayı isteyerek doğal kendini feda etme ile mazoşist ya da kendini-inkâr eden feragat arasındaki sınır gerçekten incedir.[27] Problem kadınların –başka herkes gibi– kabul etmekten tiksindikleri bir şey –özgür olarak kendi yalnız kalma yetersizlikleri– nedeniyle daha fazla karmaşıklaşır. Bu nedenle, neredeyse herkes ölümsüzlüğünü kendinin değil, başkalarının ötelerinde, her yerdeki toplumlar tarafından tasarlanmış popüler yollardan kazanmaya razıdır

Yaratıcı Çözüm

Bütün bunların sonucu, bireyleşme vasıtasıyla kişisel kahramanlığın çok cüretkâr bir girişim olmasıdır, çünkü bu kişiyi rahat "öteler"den ayırır. Jung'un dikkat çektiği gibi, bu kahramanlık sıradan insanın sahip olmadığı ve anlayamayacağı bir gücü ve cesareti gerektirir.[28] Yaratığın en ürkütücü yükü, izole olmaktır, bu bireyleşmede meydana gelen bir şeydir ve insan kendini sürüden ayırır. Bu hareket, kişiyi tamamen parçalanmış ve yok edilmiş olma duygusuna maruz bırakır, çünkü çok fazla belirgindir, kendi içinde taşımak zorundadır. Kişi bilinçli olarak ve düşünerek kendi kahramanlık kaynağının çerçevesini oluşturmaya başladığında, bu riskler ortaya çıkar.

Burada kesinlikle sanatkâr tipin ya da genel olarak yaratıcı tipin tanımı vardır. İnsanoğlunun durumuna yeni türde bir

27 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), ss. 186, 190.

28 Jung, *The Psychology of the Transference*, s. 101.

tepkinin bir başlangıç noktasına geçiyoruz. Bu yeni türde insanî tepki hakkında hiç kimse Rank'dan daha etkileyici şekilde yazmamıştır; onun bütün kitapları içinde *Art and Artist* [*Sanat ve Sanatkâr*, çev.] adlı çalışması dehasının en belirgin eseridir. Rank'ın ürettiği ya da kapsamlı resmini sunmaya çalıştığı sanatkâr hakkındaki endişe verici derecede ince görüşlerini buraya dâhil etmek istemiyorum; fakat kişilik dinamikleri problemimizden biraz daha derine inmek için bu fırsatı kullanırsak, bu bizi mükâfatlandıracaktır. Bizi, Rank'ın –bildiğim kadarıyla psikanalitik literatürde eşi olmayan– nevroz hakkındaki görüşleriyle ilgili bir tartışmaya hazırlayacaktır.

Yaratıcı tipin anahtarı, paylaşılan anlamların ortak havuzundan ayrılmasıdır. Onun hayat deneyiminde dünyayı bir *problem* olarak kavramasını sağlayan bir şey vardır; bir sonuç olarak dünyadan kişisel anlam çıkarmak zorundadır. Bu, bütün yaratıcı insanlar için bir ölçüde doğrudur, ancak özellikle sanatkârda gün gibi ortadadır. Varoluş, ideal bir cevabı gerektiren bir problem haline gelir; ancak varoluş probleminin kolektif çözümünü artık kabul etmediğinizde, kendi çözümünüzü yaratmak zorunda kalırsınız. O zaman, sanat eseri, yaratıcı tipin varoluş problemine –problemi yalnızca dış dünyanın varlığında değil, kendi varlığında da gördüğü için– ideal cevabıdır: Güveneceği ortak hiçbir şeyi olmayan acı verecek derecede farklı kişidir. Aşırı bireyleşmesinin, çok ıstıraplı izolasyonunun sorumluluğunu taşımak zorundadır. Kendi eşsiz yeteneklerinin bir sonucu olarak ölümsüzlüğü nasıl kazanacağını bilmek zorundadır. Yaratıcı emeği aynı zamanda kahramanlığının ve onun meşrulaştırılmasının ifadesidir. Rank'ın ifade ettiği gibi, eseri onun "özel dini"dir.[29] Eşsizliği ona kişisel ölümsüzlük verir; bu başkalarının değil, onun kendi "öte"sidir.

Bunun sahip olduğu çok büyük problemi görebiliyoruz. İnsan kendi kahramanlığını nasıl meşrulaştırabilir? Tanrı gi-

29 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), s. 86.

bi olmak zorunda kalacaktır. Şimdi suçluluğun insan için ne kadar kaçınılmaz olduğunu daha çok anlayabiliyoruz: İnsan, bir yaratıcı olarak yaratıcı sürecin kendisi tarafından ezilen bir yaratıktır.[30] Eğer doğadan bu kadar taşarsanız, kendiniz kendi kahramanlık meşruiyetinizi yaratmak zorunda kalırsınız. Böylece, mantıksız gibi görünen bir şeyi anlayabiliriz: Ne kadar ayırıcı özgür ve eleştirel bir insan olarak gelişirseniz, o kadar *çok suçluluk* duyarsınız. Uğraşınız sizi suçlar; kedinizi aşağı hissetmenize neden olur. Hangi hakla Tanrı rolünü oynuyorsunuz? Özellikle de uğraşınız çok önemli, kesinlikle farklı ve yeniyse. Dünyaya yeni değerler katma otoritesini, onu taşıma gücünü kazanma yerini merak edersiniz.[31] Hepsi şu anlama gelir: Sanat uğraşı, sanatkârın kahramanlığını somut yaratımda objektif olarak meşrulaştırma girişimidir. Bu, sanatkârın mutlak eşsizliğinin ve kahramanca aşkınlığının övgüsüdür. Ancak sanatkâr, hâlâ bir yaratıktır ve bunu başka herkesten daha yoğun şekilde hissedebilir. Başka bir söyleyişle, *–kendi* dışından meşrulaştırılmadıkça– eserinin kendisi olduğunu, dolayısıyla "kötü", kısa ömürlü, potansiyel olarak anlamsız olduğunu bilir.

Daha önce kaydettiğimiz gibi– Jung'un ifadesiyle, eser sanatkârın kendi transfer yansıtmasıdır ve bunu bilinçli ve eleştirel olarak bilir. Ne yaparsa yapsın kendine tutunmuştur, dışarıya ve kendi ötesine güvenli şekilde çıkamaz.[32] Sanat eserine de tutunur. Bu, maddî bir başarı gibi görünür, dünyevî ve geçicidir. Ne kadar büyük olursa olsun, bazı yönlerden doğanın aşkın efendisinin yanında hâlâ zayıftır; dolayısıyla belirsizdir, tam bir ölümsüzlük sembolü değildir. İnsan, üstün zekâsıyla yine de çaresizdir. Tarihsel bakımdan sanat ve psikozun böyle bir yakın ilişki içinde olmasında şaşılacak hiçbir şey yoktur, yaratıcılık yolu deliliğin çok yakınından geçer ve genellik-

30 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), s. 42; *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 278.

31 Bkz. E. Becker, *The Structure of Evil*, ss. 190 vdm.

32 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 147.

le başka yoldan dolaşır ve oraya varır. Sanatkâr ve deli kendi ürünleri tarafından tuzağa düşürülürler; kendi anallıklarından, gerçekten kâinatta özel bir şey olduklarını protesto etmekten hoşlanırlar.

Bütün bunlar şu paradoksu özetler: eğer bir kahraman olacaksanız, bir armağan vermelisiniz. Eğer sıradan bir insansanız, yaşadığınız topluma kahramanlık armağanınızı verirsiniz ve toplumun peşinen belirlediği armağanı verirsiniz. Eğer bir sanatçıysanız, kişisel bir armağan, kendi kahramanlık kimliğinizin meşruiyetini yaratırsınız, bu yanınızdaki insanların anlama yeteneğinin kısmen ötesinde onun her zaman amaçlandığı anlamına gelir. Her şeye rağmen, kişisel ruhunuzun ölümsüzlüğünü takdir edemezler. Rank'ın *Art and Artist* adlı eserinin nefes kesici son bölümlerinde öne sürdüğü gibi, sanatkârın, eseriyle ya da sorumluluğunu yüklendiği toplumla barışmasının hiçbir yolu yoktur. Sanatkârın armağanı, her zaman kâinatın kendisine, hayatın nihaî anlamına, Tanrı'yadır. Rank'ın Kierkegaard gibi tam olarak aynı sonuca varmasına şaşırmamamız gerekir: İnsanın hayatını bir armağan olarak daha üstün güçlere sunması için, insanî çatışma dışındaki tek yol vazgeçmedir. Kusursuzluk, kusursuz öteden kaynaklanır. Kierkegaard gibi Rank da bu kuralın –ürkek ve güçsüzlerle değil– en güçlü, en kahraman tiplerle ilişkili olduğunu göstermiştir. Dünyadan ve kendinden vazgeçmek, bunun anlamını kâinatın güçlerine yüklemek, insanın gerçekleştireceği en zor şeydir –ve dolayısıyla, bu görevin en güçlü kişisel tipe, en büyük egoya sahip insana düşmesi uygundur. Bilimsel bakımdan dünyayı sarsan Newton ile İncil'i daima kolunun altında taşıyan kişi aynı kişiydi.

Bu tür durumlarda bile, altıncı bölümde Freud'un bir ömür boyu süren problemi hakkında konuşurken gördüğümüz gibi, tam kendini ifade etme ile vazgeçmenin kombinasyonu nadirdir. Tarihte ve kişisel yaratıcılıkta benlik hakkında yazdığımız bütün bunlardan hareketle, şimdi Freud'un problemine daha fazla yaklaşabiliriz. Freud'un bir dâhi olduğunu biliyoruz ve

bu dehanın gerçek problemini artık görebiliyoruz: insan, tutkusunun bütün gücüyle nasıl yaratıcı bir çalışma, insanın ruhunu koruyan bir çalışma geliştirebilir ve aynı zamanda kurtuluş sağlayamadığı için çalışmadan nasıl vazgeçebilir. Yaratıcı dehada, kendini ifade etmenin en yoğun Eros'unu kendinden vazgeçmenin tam Agape'siyle kombine etme ihtiyacını görüyoruz. İnsanlardan, ontolojik mücadelelerin her iki yoğunluğunu tamamen yaşamanın bir yolunu bulmalarını beklemek çok fazladır. Belki de daha az yeteneğe sahip olan insanlar bunu daha kolay elde ederler: Küçük bir doz Eros ile rahatlatıcı bir Agape. Freud, Eros'unun *daimon* [*yönlendirici güç*, çev.]'unu tümüyle çoğu kişiden daha dürüstçe yaşamıştır, bu onu ve çevresindekileri aşağı yukarı her zaman olduğu gibi tüketmiştir. Psikanaliz, onun kişisel kahramanca ölümsüzlük çabasıydı. Rank şöyle der: "... kendisi için özel bir din yaratırken, kendi agnostisizmini kolayca itiraf etmiştir...."[33] Fakat bu kesinlikle Freud'un derdiydi; bir agnostik olarak armağanını sunacağı kimsesi –yani, kendi yarattığından daha sağlam ölümsüzlüğe sahip hiç kimsesi– yoktu. İnsanlığın kendisi de güvenli değildi. Freud'un açıkladığı gibi, dinozorların hayaleti insanoğlunu hâlâ ziyaret eder ve ziyaret etmeye devam edecektir. Freud, anti dinseldi, çünkü hayatının armağanını her nedense kişisel olarak dinî bir ideale sunamazdı. Böyle bir adımı, kendi yaratıcı daha fazla hayat dürtüsünü yok edecek zayıflık, bir pasiflik olarak görüyordu.

Burada Rank, insanın durmaması ve hayatını yakındaki ya da biraz uzaktaki yahut kendisinin yarattığı ötelerle sınırlamaması gerektiği inancında Kierkegaard'a katılır. İnsan, dini kapsayan en üstün öteye uzanmalıdır: İnsan ne kadar zor olursa olsun, kendini en üstün güçlere feda etme pasifliğini geliştirmelidir. En iyi düşünürlere göre, vazgeçme zayıflık ve taviz gibi görünse de, aslında tam gelişmeden başka bir şey değil-

33 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 272. Jung Freud'un çevresinin bir baba dini olduğunu kabul ediyordu: *Modern Man in Search of a Soul*, 1933 (New York: Harvest Books edition), s. 122.

dir. Nietzsche, Yahudi-Hristiyan el çekme ahlâkına dil uzatmıştır; fakat Rank şöyle der: "Nietzsche, insandaki bu tür ahlâka derin ihtiyacı görmemezlikten gelmiştir."[34] Rank, şunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir: "Gerçekten dinî bir ideoloji ihtiyacı insan doğasında içkindir ve bunun tatmini her türlü sosyal hayat için temeldir."[35] Freud ve diğerleri Tanrı'ya teslimiyetin mazoşist ve küçük düşürücü bir şey olduğunu mu düşünürler? Rank, tam tersine bunun benliğin en uzak sınırını, insanoğlunun gerçekleştirebileceği en üst idealleştirmeyi temsil ettiğini söyler. Agape aşk genişlemesinin tatminini, gerçekten yaratıcı tipin başarısını temsil eder. Rank, yalnızca bu şekilde, ancak en üst, en az fetişleştirilmiş düzeyde doğanın büyüklüğüne teslim olarak insanoğlunun ölümü yenebileceğini söyler. Başka bir söyleyişle, insanın hayatının gerçek kahramanlık geçerliliği seksin, ötekinin, özel dinin –bütün bunlar insanı belirsizlikle parçalanmış bırakarak zayıf düşüren ya da kuşatan geçici şeylerdir– ötesine uzanır. İnsan "kişiliğindeki hakiki içsel değerlerden" yoksun olduğunda, yalnızca yanındaki bir şeyin bir refleksi olduğunda ve sendelemesini engelleyen kendini merkeze alan bir içsel jiroskopa sahip olmadığında kendini kesinlikle aşağı hisseder. Ve bu tür merkeze sahip olmak için, insan "sen"in, başkalarının ve bu dünyaya ait varlıkların tesellilerinin ötesine bakmalıdır.[36]

Rank insanın biyolojik bir varlık değil, "teolojik bir varlık" olduğu sonucuna varır. Bütün bunları söylerken sanki Tillich konuşuyordu, arkasında da Kierkegaard ve Augustine vardı; fakat günümüzün bilim dünyasında bunu esrarengiz kılan şey, bu fikirlerin bir teologun değil bir psikanalistin hayatının eserinin sonuçları olmasıdır.[37] Bunun net sonucu ezicidir ve bir bilim alanında dar şekilde eğitilmiş biri için tümü karışık gibi görünür. Böyle bir yoğun klinik görüş ile saf Hristiyan ideolo-

34 *A.g.e.*, ss. 273-274.
35 *A.g.e.*, s. 194.
36 *A.g.e.*, ss. 188-201.
37 Bkz. Tillich, *Systematic Theology*, cilt. 3, ss. 75-77.

jisinin karışımı kesinlikle çarpıcıdır. İnsan ona ne türde duygusal tavır takınacağını bilmez; bu insanı aynı anda birçok uzlaştırılamaz yöne çekiyor gibi görünür.

Bu noktada (kendini de böyle adlandırmaktan hoşlandığı gibi) "sağlam kafalı" bilim adamı Rank'ın kitabının sayfalarını şiddetle kapatır ve bir ürpertiyle başını çevirir. "Freud'un en yakın yardımcısının çok kolayca üstattan uzaklaşması, psikanalizin zor kazanılmış bilgisini dinin basit tesellilerine teslim etmesi ne kadar yazıktır." Dolayısıyla düşünecektir –ve haksız olduğunu kabul edecektir. Rank, Kierkegaard'da psikanalizin kapanışını tamamlamıştır, ancak bunu zayıflığı ya da istekliliği nedeniyle yapmamıştır. Tarihsel-psikanalitik insan anlayışının mantığı nedeniyle de yapmamıştır. Bunu kabul ettirmek için Rank'ı eleştirmenin basit bir yolu yoktur. Eğer Rank'm yeteri kadar sağlam-kafalı ya da empirik olduğunu düşünürse, gerçekten Rank'ın bütün çalışmasının özünü –nevrozun doğasını detaylandırmasını– ciddi olarak ele almadığı için böyledir. *Bu*, bilimsel araştırmada kişisel güdüleri ele almaktan kaçındığını ya da gevşek bıraktığını düşünenlere Rank'm cevabıdır. Rank'ın nevrotik anlayışı bütün düşüncesinin anahtarıdır. Tam bir post-Freudçu insan anlayışı için hayatî önemi vardır ve aynı zamanda Rank'ın düşüncesinin –Kierkegaard'm rahat bulduğu terimler ve dil bakımından– Kierkegaard'ın düşüncesiyle birleştiği yeri temsil eder. Bir sonraki bölümde bu konuyu daha detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Psikanalizin Bugünkü Durumu

İnsan ne kadar normal, sağlıklı ve mutlu olursa, o kadar başarılı şekilde kendini bastırabilir, yerinden edebilir, inkâr edebilir, rasyonelleştirebilir, dramatize edebilir ve başkalarını aldatabilir, o zaman buradan, nevrotiğin acısının ıstıraplı hakikatten kaynaklandığı sonucu çıkar. Nevrotik ruhsal bakımdan uzun süredir psikanalizin onu getirmek istediği yerdedir,

yani, anlam dünyasının aldatıcılığını, gerçekliğin sahteliğini kavrama noktasındadır. Nevrotik, yaşamak ve sıhhat için ruhsal bakımdan gerekli olan bütün patolojik mekanizmalar nedeniyle değil, bu mekanizmaları reddetmesinin yaşamak için önemli olan illüzyonları ortadan kaldırması nedeniyle ıstırap çeker. [O] hakikate başkalarından daha yakındır ve bu yüzden acı çeker.

OTTO RANK[1]

Rank, çalışmasının başından sonuna kadar, bir satır ya da bir paragraf burada, bir ya da iki sayfa şurada, sürekli nevrozdan söz etmiştir; nevrozun çok sayıda farklı ve hatta çelişkili tanımını sunmuştur. Bazen nevrozun normal ve evren-

1 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 251-252.

sel gibi göründüğünü ileri sürmüş, bazen de onu sağlıksız ve özel bir şey olarak görmüştür; bazen bu terimi hayatın küçük problemleriyle ilgili bir terim olarak kullanmış, bazen de onu gerçek psikozu kapsamak için kullanmıştır. Rank'ın bu esnekliği, kafasının karışıklığından kaynaklanmaz. Bu esnekliğin nedeni –kısaca göreceğimiz gibi– nevrozun bir insanın hayatının bütün problemlerini özetlemesidir. Ancak, Rank akıl hastalığı hakkındaki görüşlerine kavramsal bir düzen getirerek çalışmasını son derece geliştirebilirdi. Bir düşünür sistematik olmayan ve çarpıcı çok sayıda fikir üretebiliyorsa, onun düşüncesini kavramanın imkânı yoktur. Bu düşünürün aydınlatmaya çalıştığı şey, teşebbüs etmeden önceki kadar karmaşık görünür. Freud'un önemi, kesinlikle bütün görüşlerini açık, basit ve sistematik hale getirme ve en karmaşık teoriyi daima birkaç temel ilkeye indirgeme yeteneğinden kaynaklanır. Bunu Rank'ta de arzulayabilirsiniz, ancak sorun, kendi düzeninizi Rank'ın çalışmasının geniş yüzeyine aktararak, bunu kendinizin yapmak zorunda olmanızdır. Rank bu talebin hem okur hem de kendisi için adil olmadığını bilse de, kitaplarını yeniden yazacak hiç kimseyi bulamamıştır; dolayısıyla görüşlerinin karmaşıklığını kendimiz aşmak ve problemin özünü kavramak zorundayız.

Bir hareket noktası olarak, ilk önce nevrozun kapsadığı her şeyi özetleyelim ve sonra da bunların hepsinin tek tek birbirine ne kadar uygun olduğunu göstermeye devam edelim. Nevroz, üç bağımsız boyuta sahiptir. İlkin, nevroz varoluş hakikatini kabullenmede sıkıntısı olan insanlara atıfta bulunur; bu anlamda nevroz evrenseldir, çünkü herkesin hayatın hakikatini kabullenmede biraz sıkıntısı vardır ve herkes bu hakikat nedeniyle hayatî bir bedel öder. İkincileyin, nevroz özeldir, çünkü her bir kişi hayata kendine özgü tarzda tepki geliştirir. Nihayet, bu her iki boyutun ötesinde belki de Rank'ın çalışmasının eşsiz armağanı vardır. Nevroz büyük ölçüde tarihseldir, çünkü nevrozu gizleyen ve absorbe eden bütün geleneksel ideolojiler çökmüştür ve modern ideolojiler nevrozu denetim altında tu-

tamayacak kadar zayıftır. Bu nedenle, analistlerin muayenehanelerinde giderek daha fazla yığılan, psikolojik guru merkezlerine yolculuklar yapan ve terapi gruplarına katılan ve akıl hastanesinin giderek daha çok sayıda yatağını işgal eden modern insanlara sahibiz. Şimdi bu üç boyutun her birine daha detaylı biçimde bakalım.

Nevrotik Tip

İlk başta, nevroza bir kişisel karakter problemi olarak bakalım. Nevrozun, hayatın hakikatini temsil ettiğini söylediğimizde, bir kez daha, içgüdüsüsüz bir hayvan için hayatın ezici olduğunu kastediyoruz. Birey kendini dünyaya karşı korumalıdır ve bunu ancak bir başka hayvan kadar –dünyayı sınırlayarak, kendini tecrübeye kapatarak, hem dünyanın dehşetlerine hem de kendi kaygılarına kayıtsızlık geliştirerek– yapabilir. Aksi takdirde, hareket edemez hale gelir. Freudçu psikolojinin şu önemli dersini sürekli tekrarlayamayız: Bastırma, normal kendini koruma ve yaratıcı kendini sınırlamadır –gerçek bir anlamda, insanoğlunun içgüdünün yerine koyduğu doğal vekilidir. Rank, bu doğal insanî yeteneğe uygun mükemmel bir anahtar terime sahiptir. Bu yeteneği, "kısmîleştirme" diye adlandırır ve o olmadan hayatın mümkün olamayacağını kesinlikle kabul eder. Uyumlu insan dediğimiz kişi, rahat eylem için dünyayı kısmîleştirme kapasitesine sahip kişidir.[2] Ben "fetişleştirme" terimini kullanmıştım, bu tam olarak aynı fikirdir. Normal insan üstesinden gelebileceği ve kavrayabileceği işlere kalkışır, daha fazlasına değil. Başka bir söyleyişle, insanlar tanrılar olmak için, bütün dünyaya sahip çıkmak için yaratılmazlar; öteki yaratıklar gibi, burunlarının önündeki yeryüzü parçasını kavramak için yaratılırlar. Tanrılar kâinatın tümünü kavrayabilirler, çünkü tek başına ondan anlam çıkarabilirler, hakkındaki herşeyi bilirler. Ancak insan burnunu yerden kaldırır kaldırmaz, hayat ve ölüm, bir gülün ya da bir yıldız

2 *A.g.e.*, böl. 12.

kümesinin anlamı gibi sonsuz problemleri reddetmeye başlar başlamaz tehlikededir. Hemen hemen herkes, zihnini hayatlarının küçük problemleriyle meşgul ederek, kendini bu tehlikeden korur, toplumları bu problemleri onlar için tasarlar. Bunlar, Kierkegaard'ın dolaysız insanlar ve "Filistinler" dediği kişilerdir. Onlar "kendilerini bayağılıkla yatıştırırlar" ve dolayısıyla normal hayatlarını sürdürebilirler.

Akıl sağlığı ve "normal" davranış hakkında düşünmemizin, son derece verimli bir ufku açtığını hemen görebiliyoruz. Normal olarak yaşamak için, insanoğlu başlangıçtan itibaren dünyayla ve kendisiyle ilgili ciddi bir bastırma yeteneği kazanmak zorundadır. Normalliğin özünün, *gerçekliği inkâr etme* olduğunu söyleyebiliriz.[3] Nevroz dediğimiz şey, kesinlikle bu noktada devreye girer: Bazı insanların, yalanlarıyla ilgili diğer insanlardan daha fazla sorunu vardır. Hayat onlara çok fazla gelir ve hayatı uzak tutmak ve önemsizmiş gibi göstermek için geliştirdikleri teknikler, nihayet kişinin kendisini boğmaya başlar. Bu, kısaca nevrozdur: Gerçeklik hakkındaki yalanları harekete geçirememe yeteneksizliği.

Hepimiz yalan söylediğimiz ve bazı bakımlardan yalanlara mecbur olduğumuz için, normal ile nevrotik arasında bir sınır olmadığını da hemen söyleyebiliriz. O zaman, nevroz hepimizin paylaştığı bir şeydir; evrenseldir.[4] Ya da başka bir şekilde söylersek, normallik nevrozdur veya nevroz normalliktir. Bir insana, yalanı, kendine ve etrafındaki diğer insanlara zararlı etkiler göstermeye başladığında ve bunun için klinik yardım aradığında –ya da başkaları onun için aradığında– "nevrotik" deriz. Bunun dışında, gerçekliğin reddine "normal" diyebiliriz, çünkü bu hiçbir görünür probleme yol açmaz. Nevroz, *gerçekten* bu kadar basittir. Her şeye rağmen, yalnız yaşayan biri kapının gerçekten kilitli olup olmadığına bakmak için altı kez yataktan kalkıyorsa ya da başka biri her defasında ellerini tam olarak üç kez yıkayıp kuruluyorsa ya da her tuvaletini

3 *A.g.e.*, s. 195.
4 *A.g.e.*, s. 241; *Journal of the Otto Rank Association*, Haziran 1967, s. 17.

yaptığında yarım rulo tuvalet kâğıdı kullanıyorsa –gerçekten hiçbir insanî problem söz konusu değildir. Bu insanlar, yaratıklık gerçeği karşısında kendi güvenliklerini nispeten masum ve zahmetsiz yollarla elde ediyorlar.

Ancak, gerçeklik hakkmdaki yalanların nasıl boşa çıktığını gördüğümüzde, bütün konu daha da karmaşıklaşır. O zaman, "nevrotik" etiketini kullanmaya başlamak zorunda kalırız. Bunun, insan deneyiminin birçok alanından kaynaklanan çok sayıda nedeni vardır. Genel olarak konuşursak, nevrotikliğe, çok fazla sınırlamaya başlayan, serbestçe ilerleme gücünü, yeni tercihleri ve bir insanın istediği ve ihtiyaç duyduğu gelişmeyi engelleyen bir hayat tarzı diyebiliriz. Örneğin, kendi kurtuluşunu yalnızca bir aşk ilişkisinde bulmaya çalışan, fakat bu çok sınırlı odak tarafından yenilen bir kişi nevrotiktir. Aşırı derecede pasif ve bağımlı, kendi başına riske girmekten ve partner ona nasıl davranırsa davransın, partnersiz hayatını sürdürmekten korkar hale gelebilir. Nesne, onun her şeyi, bütün dünyası olmuştur ve başka bir insanın basit bir refleksi statüsüne indirgenir.[5] Bu tip, genellikle klinik yardım bekler. Kendini, kendi sınırlı ufkunda sıkışmış hisseder, belli bir "öte"ye ihtiyaç duyar, ancak öteye geçmeye korkar. Daha önce kullandığımız terimlerle güvenli kahramanlığın uzun süre başarılı olmadığını söyleyebiliriz; bu kahramanlık kişiyi boğar, çok güvenli olduğu için kesinlikle kahramanca olmadığının sessiz idrakiyle onu zehirler. Kendi potansiyel gelişimi hakkında insanın kendine yalan söylemesi, başka bir suçluluk nedenidir. Bu, bir kişinin yaşayabileceği en sinsi, acı verici şeylerden biridir. Suçluluğun, insanın küçük düşürüldüğünde ve anlamadığı şekillerde engellendiğinde, enerjileri dünya tarafından gölgelendiğinde yaşadığı can sıkıcı bir durum olduğunu hatırlayalım. Fakat insanın talihsizliği, bu suçluluğu iki şekilde, –kendi potansiyel gelişimi konusunda engellenerek– dışarıdan ve içeriden kaynaklanan zihin karışıklığı olarak ya-

5 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 73, 155, 303.

şayabilmesidir. Suçluluk yararlanılmayan hayattan kaynaklanır, "içimizdeki yaşanmamış hayattan" kaynaklanır.[6]

Gerçeklik hakkındaki yalanların diğer bildik kusurlarının daha sarsıcı olanları, obsesyonlar ve kompülsiyonlar, her türlü fobi dediğimiz şeylerdir. Burada çok fazla fetişleştirmenin ya da kısmîleştirmenin, eylem dünyasını çok fazla sınırlamanın sonucunu görüyoruz. Sonuç, kişinin sınırlılığa sıkışmasıdır. Elleri törensel şekilde üç defa yıkmak bir şeydir; elleri kanatana kadar yıkamak, insanın günün büyük bir kısmını banyoda geçirmesi başka bir şeydir. Burada saf kültürü, deyim yerindeyse, bütün insanî bastırmada tehlikede olan şeyi görüyoruz: Hayat ve ölüm korkusu. Kâinatın dehşeti karşısındaki güvenlik, kişi için gerçek bir problem haline geliyor. Kişi kendini savunmasız hisseder –hakikat budur! Ancak çok total ve çok katı şekilde tepki verir. Sokağa çıkmaktan ya da asansöre yahut her türlü ulaşım aracına binmekten korkar. Bu uç noktada, sanki kişi kendine "Eğer bir şey yaparsam kesinlikle ölürüm." der.[7]

Bu semptomun, bir yaşama çabası, bir eylemi kolaylaştırma ve dünyayı güvenli tutma girişimi olduğunu görebiliyoruz. Hayat ve ölüm korkusu, bu semptomda özetlenir. Eğer kendinizi savunmasız hissediyorsanız, bunun nedeni kendinizi kötü ve aşağı hissetmeniz, kâinatın dehşetlerini kabullenecek kadar büyük ya da güçlü hissetmemenizdir. Kendi mükemmellik (büyüklük, incitilemezlik) ihtiyacınızı, bu semptomla –el yıkama ya da evlilikte seksten kaçınmayla– çözebilirsiniz. Bu semptomun, kahramanlık performansı noktasını temsil ettiğini söyleyebiliriz. İnsanın bu semptomdan vazgeçememesinde, insanın inkâr etmeye ve yenmeye çalıştığı bütün dehşet selini kendi haline bırakmamasında şaşılacak hiçbir şey yoktur. Bütün yumurtalarınızı tek bir sepete koyarsanız, sevgili hayat sepetini sıkıca tutmalısınız. Sanki insan bütün dünyayı kapsayacakmış gibi, onu tek bir nesne ya da tek bir korku haline getiriyor. He-

6 *A.g.e.*, s. 149; *Journal of the Otto Rank Association*, Aralık, 1970, ss. 49-50.

7 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 148-149.

men bunun, kişinin transferde kâinatın bütün dehşetini ve ihtişamını transfer nesnesinde birleştirirken kullandığı aynı yaratıcı dinamik olduğunu kabul edebiliriz. Nevrozun, yolunu şaşırmış yaratıcı gücü temsil ettiğini söylerken Rank'in de demek istediği şey buydu. Kişi gerçekten problemin ne olduğunu bilmez, ancak onu öteye taşımanın bir yolunu tesadüfen bulur. Burada, Freud'un da "transfer nevrozu" ifadesini, histerik korkular ve kompülsiyon nevrozları için kolektif bir terim olarak kullandığını kaydedelim.[8] Rank ve modern psikiyatrinin, açıklama sorumluluğunu şimdi yalnızca Ödipal dinamiklere değil, hayat ve ölüm korkularına yükleyerek, bu temel görüşü basitleştirdiğini ve devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Bir genç psikiyatrist, yakın zamanlarda bütün meseleyi aşağıdaki ifadelerle çok güzel şekilde özetlemiştir:

> Hastanın yakındığı çaresizliğin ve ıstırabın, bu tür semptomların sonucu değil, semptomların varlığının sebebi olduğu açıktır. Aslında, hastayı insanoğlunun varoluşunun özünde bulunan derin çelişkilerin acısından koruyan şey, bu semptomlardır. Belirli bir fobi ya da obsesyon, insanın hayatının sorumluluklarının yükünü azaltmasına, değersizlik duygusunu yatıştırabilmesine yarayan araçlardır. Dolayısıyla, nevrotik semptomlar, insanın dikkatini ölüm, suçluluk ve anlamsızlık endişelerinden başka bir yere çekebilmesi için dünyayı küçültmeye, daraltmaya ve sihirli şekilde dönüştürmeye hizmet eder. Bu semptomla meşgul olan nevrotik, en önemli görevinin özel obsesyonu ya da fobisiyle yüzleşme olduğuna inanmaya sürüklenir. Bir anlamda, nevrozu onun kaderini kontrol etmesini –hayatın bütün anlamını, kendi yarattığı dünyadan kaynaklanan basitleştirilmiş anlama dönüştürmesini– mümkün kılar.[9]

---

8 Freud, *Introductory Lectures* III., S. 445; Jung, *Psychology of the Transference*, s. 8, not. 16.

9 Roy D. Waldman, *Humanistic Psychiatry* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1971), ss. 123-124; ayrıca Ronald Leifer'in şu mükemmel metnine bakınız: "Avoidance and Mastery: An Interactional View of Phobias" *Journal of Individual Psychology*, Mayıs, 1966, ss. 80-93; Becker, *The Revulution in Psychiatry*, ss. 115 vdm.

Nevrozun daraltması hakkında ironik olan şey, kişinin ölümden kaçmaya çalışmasıdır, ancak bunu, kendini ve dolayısıyla eylem dünyasının geniş spektrumunu yok ederek yapar, gerçekten kendini izole eder, küçültür ve sanki ölmüş gibi olur.[10] Canlı yaratığın hayat ve ölümden kaçmasının hiçbir yolu yoktur ve belki şiirsel adalet, eğer çok fazla kaçmaya çalışırsa, kendini ortadan kaldıracağıdır.

Ancak, nevrotik diyebildiğimiz davranışlar dizisini hâlâ her yönüyle incelemedik. Nevrozu ele almanın başka bir yolu da, problemin zıt kutbundan hareket etmektir. Fetişleştirme ve kısmîleştirmede zorluk yaşayan bir birey tipi söz konusudur; bu kişi güçlü bir hayal gücüne sahiptir, çok fazla deneyime, çok geniş bir yeryüzü parçasına sahip çıkar –ve bunu nevrotik diye adlandırmak çok fazla olur.[11] Bu tipi, yaratıcı kişi hakkında konuştuğumuz son bölümde tanıtmıştık. Bu insanların kendi izolasyonlarını, bireyselliklerini hissettiklerini görmüştük. Onlar çok belirgindirler, normal topluma pek gömülü değildirler, otomatik kültürel eyleme pek programlanmamışlardır. Deneyimi kısmîleştirmede sıkıntı çekmek, yaşama sıkıntısı çekmektir. Fetişleştirememe, insanı total bir problem olarak –bu açıklığın ortaya çıkardığı mevcut cehennem azabıyla birlikte– dünyaya duyarlı hale getirir. Dünyayı kısmîleştirmenin, bir hayvanın üstesinden gelebileceği bir işe kalkışması olduğunu söylemiştik. Bu yeteneğe sahip olmamak, insanın sürekli boyundan büyük işlere kalkışması anlamına gelir.

> Nevrotik tip kendini kuşatan gerçekliği egosunun bir parçası haline getirir, bu onun gerçeklikle ıstıraplı ilişkisini açıklar. Bütün dış süreçlere rağmen –kendi içlerinde anlamsız olsalar da– nihayet kendini çevresindeki hayatın bütünlüğüyle bir tür sihirli uyuma, bütün içindeki rolüyle tatmin olabilen uyumlu tipten daha fazla kaptırması onu endişe-

10 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 149.

11 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 50.

lendirir. Nevrotik tip, kendini potansiyel olarak gerçekliğin bütününe dâhil eder.[12]

Şimdi, nevroz probleminin ikiz ontolojik güdülerin sınırlarına nasıl yayıldığını anlayabiliyoruz. Bir yandan, insan çevresindeki dünyayla birleşir, onun bir parçası haline gelir ve dolayısıyla kendi yaşama isteğini kaybeder. Diğer yandan, insan kendi *eksiksiz olma* isteğini gerçekleştirmek için dünyayla ilişkisini keser ve dolayısıyla dünyada dünyanın şartlarına göre yaşama ve hareket etme yeteneğini kaybeder. Rank'ın ifade ettiği gibi, bazı bireyler ayrılamaz ve bazı bireyler de birleşemez. İdeal hareket tarzı, iki güdü arasında bir denge bulmaktır, böyle bireyler uyumlu kişiyi daha iyi karakterize ederler; bu kişinin her iki güdüyle de hiçbir sıkıntısı yoktur. Nevrotik, kesinlikle "iki taraftan birindeki bir aşırılıktır"; ya bir tarafın ya da öteki tarafın yük olduğunu hisseder.[13]

İnsanların niçin ontolojik dürtülerini dengeleyemedikleri, niçin uçlara tutundukları, bir karakteroloji sorusudur. Cevap, açıkça kişisel hayatın tarihine inmelidir. Daha büyük hayat ve ölüm kaygıları nedeniyle deneyimden korkan insanlar mevcuttur. Kendilerini, kendilerine uygun kültürel rollere özgürce vermeyerek büyümüşlerdir. Kendilerini, başkalarının oynadığı oyunlarda kaybedemezler. Bunun tek nedeni başkalarıyla ilişki kurmada sıkıntı duymalarıdır; zorunlu kişilerarası becerileri geliştirememişlerdir. Otomatik rahatlıkla toplumun oyununu oynamak, başkalarıyla kaygı duymadan oynamak anlamına gelir. Eğer başkalarının, hayatlarının besini olarak kabul ettiği şeye karışmazsanız, kendi hayatınız total bir problem haline gelir. Uç noktasında, bu şizoid tipi tasvir eder. Klasik olarak bu durum "narsis nevroz" ya da psikoz diye adlandırılıyordu. Psikozlu kimse, dünyaya kapanamaz, bastırmaları tamamen yüzeydedir, savunmaları artık işlemez; dolayısıyla dünyadan

12 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 146-147.

13 *Journal of the Otto Rank Association*, Haziran, 1967, s. 79.

uzaklaşır, kendine ve fantezilerine çekilir. Kendini dışarıda bırakır ve kendi dünyası (narsisizm) haline gelir.

Parçalar koparmak ve onları etkilemek yerine, bütün dünyayı kapsamak cesur bir şey gibi görünebilir, ancak Rank'ın işaret ettiği gibi, kesinlikle bu da dünyayla kenetlenmeye karşı bir savunmadır. Bu görünüşteki egosantriklik, aslında gerçeklik tehlikesine karşı sadece bir savunma mekanizmasıdır. Nevrotik bedel ödemeksizin egosunu sürekli mükemmelleştirmeye çalışır.[14]

> Yaşamak, en azından deneyimin kendi şartları bakımından hayata angaje olmaktır. Hiçbir memnuniyet ya da güvenlik garantisi olmaksızın, insan eylemde kendini tehlikeye atmak zorundadır. İnsan bunun nasıl sonuçlanacağını ya da kendinin ne kadar aptalca görüneceğini asla bilmez, ancak nevrotik tip bu garantilere ihtiyaç duyar. Kendi benlik imajını riske sokmak istemez. Rank çok yerinde olarak buna, "benliğe aşırı değer biçmekte kararlı olma" der, nevrotik bu yolla doğayı aldatmaya çalışır.[15] Nevrotik, doğanın ondan yoksun olmasının bedelini ödemez: Yaşlanmak, hasta olmak ya da sakatlanmak ve ölmek. Hayatı yaşamak yerine, nevrotik onu tasavvur eder; onu eylem halinde düzenlemek yerine, tamamen kafasında tasarlar.

Nevrozun, bedeni kendisi için bir problem olan sembolik bir hayvanın tipik tehlike örneği olduğunu anlayabiliyoruz. Nevrotik, biyolojik olarak yaşamak yerine, sembolik olarak yaşar. Doğanın sunduğu kısmî şekilde yaşamak yerine, sembollerin mümkün kıldığı total şekilde yaşar. İnsan benliğin sihirli, her şeyi kapsayan dünyasını gerçek, bölük pörçük dünyanın yerine koyar. Bu anlamda, bir kez daha herkes nevrotiktir, çünkü herkes bazı yönlerden hayattan kaçınır ve sembolik dünya görüşünün olayları düzenlemesine izin verir, kültürel ahlâkın nedeni budur.[16] Bu anlamda, en nevrotik olan kişi sanatçıdır,

---

14 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 146-147.

15 *A.g.e.*, s. 151.

16 *A.g.e.*, s. 149.

çünkü hayatı bir totalite olarak benimser ve genellikle ondan sembolik bir problem üretir.

Bu nevroz bir dereceye kadar herkesi karakterize ediyorsa ve sanatkâr hepsi içinde en nevrotikse, klinik bir problem olarak nevrozun sınırını nasıl belirleyeceğiz? Gördüğümüz gibi, sınır çizmenin birinci yolu, sakatlayıcı bir semptom ya da çok fazla daraltıcı hayat tarzının üretimidir. Kişi, deneyimini sınırlayarak doğayı aldatmaya çalışır, yine de hayatın dehşetine, aynı bilinç düzeyinde duyarlı kalır. Dahası, kafasında ya da dar kahramanlığı içinde hayat ve ölüm üzerindeki zaferini bir bedel –yaşanmamış hayat nedeniyle bir semptom ya da bir suçluluğa ve beyhudeliğe saplanma bedelini– ödemeden tasarlayamaz.

Klinik nevrozun sınırını çizmenin ikinci yolu, doğal olarak söylediğimiz her şeyden oluşur. Rank, sanatkârın güçlü hayal gücü, hayatın en nitelikli ve en kapsamlı boyutlarına açıklığı, başka herkesi tatmin eden kültürel dünya görüşünden izolasyonu nedeniyle nevroza bir aday olmasına karşın, genellikle klinik nevrozdan nasıl kurtulduğunu sorar. Bunun cevabı, sanatkârın bütün dünyaya sahip çıkması, dünya tarafından yönetilmek yerine, onu kendi kişiliğinde yeniden şekillendirmesi ve sanat eserinde yeniden yaratmasıdır. Nevrotik ise, kesinlikle bunu yaratamayan kişidir –Rank'ın çok yerinde adlandırdığı gibi, o "sanatkâr olamamış"tır. Hem sanatkârın hem de nevrotiğin üstesinden gelemeyecekleri işlere kalkıştığını söyleyebiliriz, ancak sanatkâr bu işi kendinden çıkarır ve dışsal, aktif bir sanat projesi olarak objektif bir şekilde üstesinden gelir. Nevrotik, spesifik bir eserde somutlaşmış bu yaratıcı tepkiyi düzenleyemez ve dolayısıyla içe dönüşlerinde boğulur. Sanatkâr da, aynı geniş kapsamlı içe dönüşlere sahiptir, ancak onları araç olarak kullanır.[17] Rank'ın zekice kavramlaştırmasında bu farklılık şu şekilde ifade edilir:

17 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), ss. 376-377.

> ...yaratıcı olan tipler ile yaratıcı olmayan tipler, sanatkar ile nevrotik arasındaki farklılığı üreten şey, ruhsal çatışmaların bu ideolojileştirilişidir. En primitif sanatkarınki gibi nevrotiğin yaratıcı gücü de, daima kendi benliğine bağlıdır ve kendini benlik içinde tüketir, oysa yaratıcı tip bu tamamen sübjektif yaratıcı süreci objektif bir süreç haline getirmeyi başarır. Bu, ideolojileştirme vasıtasıyla yaratıcı gücü kendi benliğinden eserine transfer ettiği anlamına gelir.[18]

Nevrotik, kendini yalnızca hipokondriyak korkular ve her türlü fanteziler gibi zihin meşguliyetlerinde değil, *başkalarında* da tüketir. Etrafındaki bağımlı olduğu kişiler, onun terapatik çalışma projesi haline gelir; sübjektif problemlerini onların üzerine boşaltır. Ancak insanlar şekil verilecek çamur değildirler; kendi ihtiyaçları ve karşı iradeleri vardır. Başarısız bir sanatkâr olarak nevrotiğin hayal kırıklığı, kendine ait objektif bir yaratıcı eserden başka hiçbir şeyle telâfi edilemez. Bunu incelemenin başka bir yöntemi, insanın dünyayı bir problem olarak daha total şekilde benimsediğini, insanın kendini daha aşağı ya da kötü hissedeceğini söylemektir. Nevrotik, mükemmellik mücadelesiyle bu "kötülük"ü çözmeye çalışabilir ve sonra da nevrotik semptom onun "yaratıcı" çalışması haline gelir; ya da partneri vasıtasıyla kendini mükemmelleştirmeye başlayabilir. Ancak, bizim için mükemmellik üzerinde çalışmanın tek yolunun, tamamen kendi kontrolünüzdeki ve bazı gerçek yöntemlerle mükemmelleştirilebilir bir objektif çalışma formunda olduğu açıktır. Mükemmelleşmeye çalışarak ya kendinize ya da çevrenizdeki kişilere zarar verirsiniz; ya da sonradan yaratıcı yeteneklerinizi serbest bıraktığınız *bir çalışmadaki kusurluluğu objektifleştirirsiniz*. Bu anlamda, insanın hayat problemine tek cevabı, bir tür objektif yaratıcılıktır. Böylece, insan kendisinden hayata atılan güçlü bir hayvan gibi objektif olarak yaşamasını ve hareket etmesini isteyen doğayı memnun eder. Ancak sadece maddî

18 *A.g.e.*, s. 372.

anlam dünyası karşısında dünyanın bir refleksi olarak değil, kendi sembolik şartlarına daldığı için, kendi ayırıcı insanî doğasını da tatmin eder. Dünyaya sahip çıkar, ondan total bir problem üretir ve sonra bu probleme insanî bir cevap verir. Goethe'nin Faust'ta gördüğü gibi, bu insanın gerçekleştirebileceği en üstün şeydir.

Bu bakış açısından, sanatkâr ile nevrotik arasındaki farklılık, genellikle bir yetenek sorununa indirgeniyor gibi görünür. Bu, cahil bir şizofren ile bir Strindberg arasındaki farklılık gibidir. Biri kendini geride bulur, öteki bir kültür kahramanı olur –fakat her ikisi de hayatı benzer şekillerde yaşar, yalnızca reaksiyonun niteliği ve gücü farklıdır. Eğer nevrotik sahip çıktığı dünya karşısında kendini savunmasız hissederse, kendini her zamankinden daha fazla eleştirerek tepki gösterir. Kendine tahammül edemez ya da bireyselliği onu izolasyona sürükler. Diğer yandan, hâlâ bir kahraman olma ihtiyacı duyar, eşsiz nitelikleri temelinde hâlâ ölümsüzlük kazanmaya ihtiyaç duyar, bu onun hâlâ bazı yöntemlerle kendini yüceltmesi gerektiği anlamına gelir. Ancak, objektif mükemmelliğinin sonucu olarak kendi adına konuşan yaratıcı bir eser meydana getiremediği için, kendini yalnızca *hayalinde* yüceltebilir. Hayal edilen kendini yüceltmenin düşselliğini yaşadığı için bir kısır döngüye kapılır. Başkalarından ya da bir şekilde kendi dışından gelmedikçe, –en azından uzun zamandır– insan için gerçekten mümkün hiçbir mahkûmiyet yoktur. İnsan kendi içsel sembolik fantezisinde kendi kahramanlığını meşrulaştıramaz, bu nevrotiğin kendini daha değersiz ve aşağı hissetmesine neden olan şeydir. Bu aşağı yukarı, kendi içsel yeteneklerini keşfetmemiş ergenin durumudur. Diğer taraftan, sanatkâr kendi aşağılık duygusunu yener ve bunu yapma *yeteneğine sahip olduğu için* kendini yüceltir.[19]

Bütün bunlardan nevroz, ergenlik, normallik, sanatkâr hakkında –yalnızca değişen farklılık düzeyleri ya da bütün fark-

19 *A.g.e.*, s. 27.

lılığı yaratan "yetenek" gibi özel bir katkıyla– nasıl birbirleriyle değiştirilebilir şekilde konuşabildiğimizi görebiliyoruz. Yeteneğin kendisi genellikle şartlara bağlıdır, şans ve emek sonucudur, bu Rank'ın nevroz görüşünü hayat için geçerli hale getirir. Sanatkârlar yaratıcı oldukları kadar nevrotiktirler; en ünlü sanatkârlar zayıflatıcı nevrotik semptomlara sahip olabilirler ve aynı zamanda nevrotik talepleri ve ihtiyaçları nedeniyle çevrelerindekileri etkisiz hale getirebilirler. Carlyle'nin karısına yaptıklarını inceleyin. Yaratıcı çalışmanın kendisinin, genellikle tamamen klinik obsesyondan ayrılamaz bir kompülsiyonun etkisi altında yapıldığından kuşku yoktur. Bu anlamda, yaratıcı yetenek dediğimiz şey, yalnızca obsesyonlu olmanın sosyal izin belgesi değildir. "Kültürel rutin" dediğimiz şey de aynı izin belgesidir. Proletarya, delirmekten kaçınmak için emek obsesyonuna ihtiyaç duyar. İnsanların, otel mutfaklarındaki cehennemvarî ocaklar arkasında demonik çalışma aktivitesine, bir düzine masaya tam zamanında yemek servisi yapmanın çılgınca koşuşturmasına, turist mevsiminin en hareketli zamanında seyahat acentesi ofisinin çılgınlığına ya da yazın bütün gün bir caddede havalı matkapla çalışma işkencesine gerçekten nasıl dayanabildiklerini merak etmeye alışkınım. Bunun cevabı o kadar basittir ki, aklımıza gelmez: Bu aktivitelerin çılgınlığı, tam olarak insanî durumun çılgınlığıdır. Bize göre "doğrudur"lar, çünkü alternatif, doğal çaresizliktir. Bu mesleklerin gündelik çılgınlığı, sığınacak yer çılgınlığına karşı tekrarlanan bir aşıdır. İşçilerin tatilden zorlayıcı rutinlere döndüklerindeki istekliliklerini ve neşelerini inceleyin. Huzurla ve kaygısızlıkla işlerine dalarlar, çünkü iş daha kötü bir şeyi bastırır. İnsanlar, kendilerini gerçeklikten korumak zorundadırlar. Sofistike bir Marksizm için başka bir büyük problem yaratan şey şudur: İnsanların delirmelerini engelleyecek bir ütopyacı topluma ilişkin obsesif gerçeklik retlerinin doğası nedir?

İllüzyon Problemi

Nevrozu bir karakter problemi olarak inceledik ve iki şekilde ele alınabildiğini gördük: Dünyaya yönelik çok fazla sınırlılık problemi olarak ya da dünyaya çok fazla açıklık problemi olarak. Bir tarafta hayatlarına çok sınırlı şekilde gömülmüş insanlar vardır, diğer tarafta hayattan bağımsız olarak özgürce hareket eden insanlar vardır. Rank, özel bir hiper duyarlı, açık nevrotik tipi öne sürmüştür; eğer bu tipi şizoid çizgiye yerleştirirsek, bu muhtemelen doğrudur. Ancak kişilik tipleri hakkında katı olmaya çalışmak çok risklidir; kesin kompartımanlaşmaya meydan okuyan her türlü karışım ve kombinasyonlar mevcuttur. Her şeye rağmen, çok fazla sınırlamamızın nedenlerinden biri, hayatın çok büyük ve tehdit edici bir problem olduğunu bir bilinç düzeyinde anlamamızdır. Ve sıradan insanın "hemen hemen doğru"yu sınırladığını söylersek, bu sıradan insanın kim olduğunu sormak zorundayız. Sıradan insan psikiyatrik klinikten kaçınabilir, fakat çevresindeki biri bunun bedelini ödemek zorundadır. Bu, müzelerimizi dolduran Roma portre büstlerini hatırlatır. Sıradan bir iyi yurttaş olarak bu sessiz tarzda yaşamak, günlük cehennem azabı yaratıyor olmalıdır. Elbette, yalnızca gündelik önemsizlik ve aile ve arkadaşlar üzerinde icra edilen küçük sadizmler hakkında konuşmuyoruz. Sıradan insan bir tür kaygı ilgisizliği içinde yaşar, çünkü hayat ve ölüm problemini gizlemek için kocaman bir bastırmalar duvarını inşa eder. Anallığı onu koruyabilir, ancak tarih boyunca kendilerini unutmak için çekirgeler gibi dünyayı tahrip edenler, bu "normal, sıradan insanlar"dır.

Normalliğin ve nevrozun bu karışıklığı, problemi yalnızca karakter problemi olarak değil, başka genel bir boyutta da – bir gerçeklik ve illüzyon sorunu olarak– incelediğimizde daha açık hale gelir: Burada Rank bir anlayış zaferi kazanmıştır. Buraya kadar söz ettiğimiz her şey bakımından, nevrozu bu şekilde incelemek onu kavramayı kolaylaştıracaktır. İnsan karakteri dediğimiz şeyin, aslında gerçekliğin doğası hakkmdaki bir yalan olduğunu kabul etmiştik. *Causa-sui* projesi, başkala-

rının ve kültürün gücü tarafından korunduğu için insanın incitilemez olduğu yolundaki bir yalandır. Ancak, *causa-sui* projesinin arkasında mümkün hakikatin fısıltısı duyulur. İnsanın hayatının, evrim dediğimiz acımasız bir et ve kemikler dramasındaki anlamsız bir ara olaydan başka bir şey olamayacağı; Yaratıcı'nın insanoğlunun kaderine ya da birey insanların kendini ebedîleştirmesine gösterdiği ilginin artık dinozorlar ya Tasmanyalılara gösterdiği ilgiden fazla olmadığı fısıltısı duyulur. Bu fısıltı, Papazların Kutsal Kitap'tan çıkan fısıltısıyla aynıdır: Her şey beyhudedir.

Bazı insanlar kültürel hayatın yalanına, başkalarının düşünmeden ve güvenle kendilerini kaptırdıkları *causa-sui* projesinin illüzyonlarına daha hassastır. Nevrotik, kültürel illüzyon ile doğal gerçekliği dengelemede sıkıntı yaşar; kendisi ve dünya hakkındaki mümkün ürkütücü hakikat, bilincine sızar. Sıradan insan en azından, kültürel oyunun gerçek, sarsılmaz, değişmez hakikat *olduğundan* emindir. Ölümsüzlüğünü, hâkim ölümsüzlük ideolojisinin etkisi altında kazanabilir. Bu çok basit ve anlaşılırdır. Ancak şimdi:

> [Nevrotik] kendini hayalî olarak ve gerçekliği dayanılmaz olarak algılar, çünkü illüzyon mekanizmaları kendi bilinci tarafından bilinir ve yıkılır. Artık kendisi hakkında kendini kandıramaz ve hatta kendi kişilik idealini yanılgıdan kurtarır. Ödip'in de kendi kahramanlık kaderinin iflasını keşfetmesi gibi kendini kötü, suçlu, aşağı, küçük, zayıf, çaresiz bir yaratık olarak algılar, bu insanoğlunun hakikatidir. Geri kalan her şey illüzyon, aldatmadır, ancak aldatma, insanın kendine ve dolayısıyla hayata tahammül edebilmesi için gereklidir.[20]

Başka bir söyleyişle, nevrotik kendini başkalarından izole eder, onların dünyayı kısmîleştirmelerine özgürce angaje olamaz ve dolayısıyla başkalarının insanî durum hakkındaki aldatmalarıyla yaşayamaz. Kendini gündelik hayatın doğal tera-

20 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 93.

pisinden, onunla aktif, kendini unutan birleşmeden soyutlar; böylece başkalarının paylaştığı illüzyonlar ona gerçek-dışı gibi gelir. Bu zorunludur.[21] Bir sanatkâr gibi, *yeni illüzyonlar da yaratamaz*. Anais Nin bunu etkili şekilde şöyle ifade eder: "Hayatın karikatür boyutu, her defasında etkisini yitiren illüzyon sarhoşluğu gibi görünür."[22] Bazı insanlar, onu gerçekten olduğu şekliyle anladıklarından dolayı, gerçekliğin çaresizliğini engellemek için içmezler mi? İnsanoğlu, daima bir "ikinci" gerçekliği ya da insana doğanın sunduğu dünyadan daha iyi bir dünyayı hayal etmek ve buna inanmak zorundadır.[23] Bu anlamda, nevrotik semptom hakikat hakkındaki bir bildiridir: İnsanın incitilemeyeceği illüzyonunun yalan olduğu bildirisidir. Bu illüzyon ve gerçeklik problemi hakkında Rank'ın güçlü özetinden bir parça daha alıntı yapmak istiyorum:

> İnsan, hakikatle yaşayamaz. İnsan yaşayabilmek için sadece sanat, din, felsefe, bilim ve aşkın sağladığı dış illüzyonlara değil, dış illüzyonların ilk hali olan iç illüzyonlara da ihtiyaç duyar [yani, insanın aktif güçlerine ilişkin bir güven duygusu ve başkalarının güçlerine güvenebilme duygusu]. Bir insan, gerçekliği öz kadar görünüş olarak da ne kadar hakiki kabul edebilirse, o kadar daha anlamlı, daha uyumlu, daha mutlu olacaktır. Bu etkili sürekli kendini-kandırma, oynama ve aptalca davranma süreci, psikopatolojik bir mekanizma değildir...[24]

Rank, bunu nevrozun özüne paradoksal ve derin bir bakış diye adlandırır ve bu bölüme bir epigraf olarak kullandığımız ifadeleriyle özetler. Aslında, daha da fazlasıdır: Bu bakış, normallik ve sağlığa ilişkin kavramlaştırmamızın temellerini kesinlikle sarsar. Normallik ve sağlığı bütünüyle rölatif bir değer problemi haline getirir. Nevrotik, hayatın dışında kalmayı tercih eder, çünkü hayat hakkındaki illüzyonlarını sürdürme-

---

21 *A.g.e.*, ss. 95, 173.
22 Nin, *Journal of the Otto Rank Association*, Haziran, 1967, s. 118.
23 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 195.
24 *A.g.e.*, ss. 251-252.

de sıkıntısı vardır, bu da hayatın yalnızca illüzyonlarla mümkün olduğunu kanıtlar.

Böylece, akıl sağlığı bilimi hakkmdaki soru, kesinlikle yeni ve devrimci, ancak insanî durumun özünü yansıtan bir soru olmalıdır: İnsan hangi illüzyon düzeyinde yaşar?[25] Bu sorunun önemini, bu bölümün sonunda göreceğiz, ancak şu an illüzyon ihtiyacı hakkında konuşurken alaycı olmadığımızı kendimize hatırlatmalıyız. Elbette, kültürel *causa-sui* projesinde çok sayıda yanlışlık ve kendini kandırma var, fakat bu projenin gerekliliği de söz konusudur. İnsanoğlu yaşayabileceği, dramatize edebileceği, kendini besleyebileceği bir "ikinci" dünyaya, insanca ölçülerde yaratılmış bir anlam dünyasına, yeni bir gerçekliğe ihtiyaç duyar. "İllüzyon", en üst düzeyde yaratıcı oyun anlamına gelir. Kültürel illüzyon, zorunlu bir kendinimeşrulaştırma ideolojisi, sembolik bir hayvan için hayatın ta kendisi olan bir kahramanlık boyutudur. Kahramanlığın kültürel illüzyonunun güvencesini yitirmek, ölmektir –ilkellerin "dekültürasyon"u bu anlama gelir. Bu onları öldürür ya da kronik hayvanî dövüşme ve çiftleşme düzeyine indirger. Hayat, yalnızca sürekli bir alkolik bilinç yitimi durumunda mümkün olur. Ottawa ve Washington'da Big Chiefs kontrolü ele geçirdiğinde ve oradakileri savaşmaktan ve kan davası gütmekten alıkoyduklarında, Eski Amerikan Hintlilerinin çoğu rahatlamıştır. Bu, kendileri için değilse de, sevdikleri için duydukları sürekli ölüm kaygısından bir kurtuluştu. Bununla birlikte, geleneksel kahramanlık sistemlerinin gücünün azalmasının aynı zamanda onları adeta ölüme terk ettiğini de biliyorlardı.[26]

Tarihsel Olarak Nevroz

Nevroz problemine üçüncü genel yaklaşımımız, nevrozun tarihsel boyutuyla ilgilidir. Hepsinden önemlisi, gerçekten tarihsel boyut diğer boyutları absorbe eder. Nevrozun temel bir

25 *A.g.e.*, s. 173.
26 Turney-High, *Primitive War*, s. 208.

düzeyde karakter problemi olarak, başka bir düzeyde illüzyon, yaratıcı kültürel oyun problemi olarak incelenebileceğini görmüştük. Tarihsel düzey, bu iki düzeyin birleştiği üçüncü bir düzeydir. Kültürel oyunun, yaratıcı illüzyonun niteliği her bir topluma ve tarihsel döneme göre farklılık gösterir. Başka bir söyleyişle, birey, hayatını meşrulaştırmak için kendine ve kendi kaynaklarına geri döndüğünde, klinik nevrozun sınırından daha kolay geçebilir. Rank, haklı olarak nevroz sorununu klinik bir problem değil, tarihsel bir problem olarak görebiliyordu. Eğer tarih ölümsüzlük ideolojilerinin bir başarısıysa, o zaman insanoğlu hakkındaki problemler doğrudan bu ideolojilere dayanarak –ne kadar kuşatıcı, ne kadar ikna edici oldukları, insanların kişisel kahramanlıkları içinde güvenli olmalarını ne kadar kolaylaştırdıkları– yorumlanabilir. Modern hayatı karakterize eden şey, hiçbir geleneksel ölümsüzlük ideolojisinin, insanın kendini ebedîleştirme ve kahramanlık isteğini absorbe etmeyi ve hızlandırmayı başaramamasıdır. Bugün nevroz, insanoğlunun ikna edici kahramanca tanrılaştırma dramalarının yokluğu nedeniyle yaygın bir problemdir.[27] Bu konu, Pinel'in Salpêtrière akıl hastanesinin Fransız devrimi sırasında nasıl temizlendiği hakkındaki ünlü gözleminde kısaca özetleniyor. Bütün nevrotikler, hazır bir kendini aşma eylemi draması ve kahramanlık kimliği keşfetmişlerdir. Bu kadar basittir.

Geleneksel toplumlardaki insanların kendi gündelik çocuk yetiştirme, çalışma ve ibadet vazifelerini yaparak ulaştığı kahramanlığa, modern insan gündelik hayatta artık ulaşamaz. Modern insan, devrimlere ve savaşlara ve devrimler ve savaşlar sona erdiğinde de devam ettirilecek sürekli devrimlere ihtiyaç duyar. Modern insanın kutsal boyutunun zayıflamasının bedeli budur. Modern insan ruh ve Tanrı fikrini tahttan indirdiğinde, çaresizce kendi kaynaklarına, kendine ve çevresindeki birkaç kişiye dayanmaya zorlanmıştır. Sevgililer ve aileler bile bizi tuzağa düşürürler ve düş kırıklığına uğratırlar, çünkü on-

27 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 74, 287.

lar mutlak aşkınlığm muadili değildirler. Onların tartıştığımız anlamda zayıf illüzyonlar olduğunu söyleyebiliriz.[28]

Rank, bu hiper bilincin, modern insanı kendi kaynaklarına terk ettiğini kabul ediyordu ve ona yerinde olarak "psikolojik insan" diyordu. Psikolojik insan, birden fazla anlamda uygun bir isimdir. Modern insan psikolojik hale gelmiştir, çünkü koruyucu kolektif ideolojilerden izole olmuştur. Modern insan kendini, kendi içinden meşrulaştırmak zorundadır. Ancak, modern düşüncenin kendisi din dışında gelişirken bu yöntemi tekâmül ettirdiği için, insan psikolojik de olmuştur. İnsanoğlunun mahrem hayatı, ruhun alanı olarak daima geleneksel bakımdan tasvir edilmekteydi. Ancak 19. yüzyılın bilim adamları bu son hurafe alanını Kilise'den geri istiyorlardı. İnsanın mahrem hayatını gizemden arınmış bir alan ve nedensellik yasalarına tâbi hale getirmek istiyorlardı. Giderek "ruh" kelimesini terk etmişler ve "benlik" hakkında konuşmaya ve benliğin, çocuğun annesiyle ilk ilişkisinde nasıl geliştiğini incelemeye başlamışlardı. Dil, düşünce ve ahlâk mucizeleri artık tanrısal müdahaleler değil, sosyal ürünler olarak inceleniyordu.[29] Bu, bilimde Freud'la zirvesine ulaşan büyük bir keşifti; ancak bu bilimsel zaferin çözdüğünden daha fazla problem yarattığını kabul eden kişi Rank'tı. Bilim, mahrem dünyayı bilimsel analizin konusu haline getirerek, ruhla ilgili problemlerden ebediyen kurtulduğunu düşünüyordu. Fakat bu çalışmanın, yine de organizmaların içsel enerjilerini, kâinatın gizemini ve hayatın gıda maddesini açıklayan bir kelime olarak ruhu dokunmadan bıraktığını çok az kişi kabul etmek istiyordu. İnsanın kendisi ve dünyası hakkmdaki içsel prensiplerinin, dil, sanat, gülme ve ağlama bilincinin ona sosyal olarak verildiğini keşfe-

28 *A.g.e.*, s. 288.

29 Şu çok önemli tarihsel metne bakınız: M. Baldwin, "The History of Psychology," *International Congress of Arts and Science*, cilt. 5, St. Louis, 1904, ss. 606-623; ayrıca Stephan Strasser'ın çok önemli çalışmasına bakınız: *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology* (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1962); Otto Rank, *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), böl. 1, ss. 84 vdm., ve böl. 7.

dip keşfetmememizin gerçekten önemi yoktur. Yine de kendinin bilincine sahip bir hayvanın gelişimine yol açan içsel evrim güçlerini hâlâ açıklayamıyoruz. Hâlâ "ruh" ile kastetmemiz gereken şey, organizma bilincinin anlamına, doğanın içsel dinamizmine ve nabzına ilişkin gizemdir. Bu bakış açısından, 19. yüzyıl dindarlarının Darwin'e histerik tepkisi yalnızca inançlarının zayıflığını ve hayal gücünden yoksunluklarını gösterir. 19. yy. dindarları, yalm ve alışılmış hayranlığa ve meraka açık değildiler; hayatı olduğu gibi kabul ediyorlardı. Darwin onların "özel harikulâdelik" anlayışlarını ellerinden aldığında, kendilerini adeta ölü hissetmişlerdi.

Ancak, bilimsel psikolojinin zaferinin, uzaklaştırdığı ruha değinmemekten daha müphem sonuçları vardı. Ruhunuzu benliğe, benliği de çocuğun ilk şartlanmasına indirgediğinizde, neyi terk etmiş olursunuz? Diğer bütün modern bilimler gibi, psikolojinin vaadi de, insanoğlunun mutluluk çağında, ona şeylerin nasıl meydana geldiğini, bir şeyin başka bir şeye nasıl sebep olduğunu göstererek onun kılavuzu olacağıydı. Sonradan olayların nedenlerini öğrendiğinde, insanın yapmak zorunda olduğu bütün şey, kendi doğası da dâhil doğayı zapt etmekti ve böylece mutluluğu garanti altına alınacaktı. Ancak şimdi Freud'un öğrencileri arasında neredeyse yalnızca Rank'ın kabul ettiği gibi, psikolojik kendini inceleme safsatasını muhalefetle karşılıyoruz. Ruh doktrini, insana *niçin* aşağı, kötü, suçlu olduğunu göstermiştir; ona kötülükten kurtulma ve mutlu olma araçlarını sağlamıştır. Psikoloji de, insanın kendini neden böyle hissettiğini göstermek istiyordu. Eğer insanların güdülerini keşfederseniz ve insana niçin kendini suçlu ve kötü hissettiğini gösterirseniz, o zaman kendini kabullenebilecekti ve mutlu olabilecekti. Fakat psikoloji gerçekten aşağılık, kötülük ve suçluluk duygularının nedeninin yalnızca *bir kısmını* –nesnelerden kaynaklanan kısmını– onlar için iyi olmaya çalışarak, onları korkutarak, onları bırakmakla korkutarak vb. keşfedebilirdi. Bunun çok fazla olduğunu reddetmek istemiyoruz. Psikoloji, "sahte kötülük" diyebileceğimiz şeyden, insanın kendi ilk çevresinden, doğum

ve mevki rastlantılarından yapay şekilde kaynaklanan çatışmalardan büyük bir kurtuluşu temsil eder. Bu araştırma, *causa-sui* yalanının bir kısmını ifşa eder, insanı kendi kontrolünde tutan bir dürüstlük ve olgunluk düzeyini serbest bırakır ve kesin bir özgürlük ve ona eşlik eden mutluluğa ulaştırır.

Ancak şimdi kastettiğimiz nokta şudur: İlk şartlanma ve nesnelerle çatışma, özel kişilere yönelik suçluluk vb. bireyin probleminin yalnızca bir kısmıdır. *Causa-sui* yalanı, yalnızca ilk nesneleri değil, doğanın bütününü hedef alır. Varoluşçuların ifade ettiği gibi, psikoloji nevrotik suçluluğu ya da şartlara bağlı, abartılmış, incelenmemiş kişisel suçlulukları ortaya çıkarmıştır; fakat gerçek ya da doğal yaratık suçluluğu hakkında söyleyecek hiçbir şeye sahip değildi. Psikoloji, mutsuzluk problemine –problem üzerinde yalnızca kısmî hakka sahipken– bütünüyle sahip çıkmaya çalışıyordu. Rank'ın söylemek istediği şey buydu:

> ...giderek dinin ve ahlâkî ideolojinin yerine geçen psikoloji, bunu yapmaya yalnızca kısmen yeterlidir, çünkü psikoloji belirgin olarak negatif ve parçalayıcı bir ideolojidir.[30]
>
> Psikoloji, kişisel mutsuzluğun nedenini kişinin kendisiyle sınırlı tutar ve sonra da kişi kendine tutunur. Ancak kişisel kötülüğün, suçluluğun ve aşağılığın evrensel ve genel sebebinin doğal dünya ve güvenli bir yer bulmak zorunda olan sembolik bir hayvan olarak kişinin bu dünyayla ilişkisi olduğunu biliyoruz. Dünyanın bütün analizi, kişiye *kim* olduğunu ve niçin dünyada olduğunu, neden ölmek zorunda olduğunu ve hayatını bir zafer haline nasıl getirebileceğini öğrenmesine izin vermez. Psikoloji bunu gerçekleştiriyormuş gibi yaparken, kendini insanın mutsuzluğunun tam bir açıklaması olarak sunarken, modern insanın durumunu içinden çıkamayacağı bir kördüğüm haline getiren bir sahtekâr olur. Ya da başka bir şekilde ifade edersek, psikoloji kendi insanî mutsuzluk anlayışını, bireyin kişisel hayat hikâyesi ile sınırlamıştır ve bireysel mutsuzluğun daha geniş anlamda tarihsel bir problem, geri alınan güvenli ko-

30 Otto Rank, *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), s. 192.

münal ideolojilerin zayıflamasına ilişkin bir problem olduğunu anlamamıştır. Rank bunu şöyle ifade eder:

> Tanrı hakkındaki bütün insanî ideolojinin çöküşünü gören nevrotiğe göre, bunun psikolojik olarak işaret ettiği şey açıktır. Bu, bu tipi doğuran kültürel gelişmeyi hesaba katmadan, yalnızca hastadaki kişisel tarihinden kaynaklanan yıkıcı süreçleri kapsayan Freud'un psikanaliziyle açıklanamaz.[31]

Eğer bunu anlamayı başaramazsanız, nevrotiği ihtiyaç duyduğu daha kapsamlı dünya görüşüne kapatarak daha da kötü hale getirme riskine girersiniz. Rank bunu şöyle dile getirir:

> ...nihayet bilinçli nevrotiği, kaçmak istediği kendini bilme durumuna geri yollayan anlayışlı kişi psikanalistti. Genel olarak, psikanaliz tedavi bakımından başarısız olmuştur, çünkü insanın içe bakışını iyileştirmekten çok, psikolojik işleyişini bozmuştur.[32]

Ya da psikanalizin, insanın mutsuzluğunun nedenlerini cinsellik olarak fetişleştirdiğinde ve kendi içinde total bir dünya görüşü olma iddiasında bulunduğunda terapatik bakımdan başarısız olduğunu söyleyebiliriz. Rank'la birlikte dinin, onun yerini almaya kalkışan psikoloji kadar "iyi bir psikoloji" olduğu sonucuna varabiliriz.[33] Elbette, bazı yönlerden din daha iyidir, çünkü evrensel suçluluğun gerçek nedenlerini keşfeder; bazı yönlerden daha kötüdür, çünkü genellikle ebeveynin otoritesini ve sosyal otoriteleri güçlendirir ve şartlara bağlı suçluluğun sıkıntısını daha güçlü ve daha sakatlayıcı hale getirir.

Rank'ın modern psikolojiye ilişkin etkileyici rölatifleştirmesini çözmenin hiçbir yolu yoktur.[34] Yalnızca bu olayın yaşanmış

---

31 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 143.

32 Otto Rank, *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), s. 10; ayrıca bkz. Becker, *The Revolution in Psychiatry*, ss. 120-121.

33 Otto Rank, *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), s 10.

34 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), böl. 1 ve 8; *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), böl. 1 ve 7; ayrıca Progoff'un mükemmel özetine bakınız: *Death and Rebirth*, ss. 221-228, 258-259.

tarihsel özelliğini elde etmek için, pazarda giderek artan psikolojik guruların sayısını araştırabiliriz. Modern insan 19. yüzyılda içe doğru bakmaya başlamıştır, çünkü yeni ve güvenli bir yöntemle ölümsüzlüğü keşfetmeyi ummuştur. Diğer tarihsel insanların yaptığı gibi, kahramanca tanrılaşma istemiştir –ancak şimdi psikolojik gurusu dışında, bunu ona sağlayacak hiç kimse yoktur. Kendi çıkmazını yaratmıştır. Bu anlamda, Rank şöyle söyler: Psikoterapistler "deyim yerindeyse, nevrotiğin hastalığından dolayı, onun ürünüdürler."[35] Modern insan, ruhsal ve ahlâkî bağımlılık yönelteceği bir "sen"e ihtiyaç duyar ve Tanrı'nın gücü azaldığı için –tıpkı sevgili ile ebeveynlerin yer değiştirmelerinde olduğu gibi– terapist O'nun yerine geçmek zorundadır. Nesillerdir, psikanalistler bu tarihsel problemi anlamadan, terapide "transferin sonu"nun birçok bakımdan niçin böyle bir şeytanî problem olduğunu çözmeye çalışmaktadırlar. Rank'ı okumuş ve anlamış olsalardı, hemen terapistin "sen"inin eski kolektif kurtuluş ideolojilerinin yerine geçmesi gereken yeni Tanrı olduğunu göreceklerdi. Birey Tanrı olarak hizmet göremediği için, gerçekten *şeytanî* bir probleme neden olmalıdır.[3637] Modern insan, hayatının anlamını psikolojik içe bakışta aramaya mahkûm edilmiştir ve dolayısıyla insanın yeni günah çıkaran papazı, içe bakıştaki en üst otorite, psikanalist olmak zorundadır. Böyle olduğu için, hastanın "öte"si analitik muayene yatağı ve orada aktarılan dünya görüşüdür.[38]

35 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 143.

36 *A.g.e.*, ss. 143,232.

37 Tek istisna, transfer ihtiyacı, tarihsel değişme ve nevroz problemi, psikanalitik terapinin bir kimlik bulmadaki yetersizliği vb. konular hakkında tartışan Alan Wheelis'tir. (*The Quest for Identity* [N. Y.: Norton, 1958], ss. 159-173). Wheelis açıkça Rank'ın görüşlerine bağımsız olarak ulaşsa da, bütün tartışma tamamen Rank'tır.

38 Eğer psikoloji benliğin analitik çöküntüsünü ve dağılmasını temsil ediyorsa ve dünyayı terapistin bilimsel ideolojisiyle sınırlıyorsa, Jung'un kendine özgü fikirler geliştirmesinin bazı nedenlerini anlayabiliriz. Jung'un çalışması kısmen psikolojik analizin sınırlamalarına bir tepkiyi temsil eder. Evvela, ruhun iç boyutlarını, ruhun kendini yok eden analitik çöküşüne *karşı* güvence altına almak için diriltmiştir. Ruhu, hastanın izin vermesi şartıyla, kendini iyileştiren arketiplerin, doğal yenilemenin bir kaynağı olarak görerek ana-

Bu anlamda, Rank böyle bir derin anlayışla, psikanalizin hastanın duygusal hayatını gerçekten yavanlaştırdığını kabul ediyordu. İnsanoğlu, sevgisini mutlak bir güce ve değere odaklamayı ister ve analist ona her şeyin ilk şartlanmasına indirgenebileceğini ve dolayısıyla rölatif olduğunu söyler. İnsanoğlu, mükemmeli keşfetmek ve tecrübe etmek ister ve analist ona her şeyin ne kadar gerçeğe bağlı olduğunu, en derin ontolojik güdülerimizin ve suçluluklarımızın klinik olarak açıklanabilir olduğunu söyler. Böylece, insanoğlu ihtiyaç duyduğu mutlak gizemden yoksun kalır ve geriye kalan tek kâdir-i mutlak şey bunu açıklayan insandır.[39] Dolayısıyla hasta analiste bütün gücüyle bağlanır ve analizin bitmesinden korkar.[40]

Rank ile Kierkegaard: Günah ile Nevrozun Birleşmesi

İnsan, Rank'ın çalışmasını ne kadar uzağa götürürse, –şimdi tümüyle değerlendireceğimiz gibi, klinik psikanalizin daha fazla karmaşıklaştırması nedeniyle– Kierkegaard'ın yazılarını o kadar çok bulanıklaştırır. Şu ana kadar, Rank ve Kierkegaard'a

---

lizin sınırlarının ötesine derinleştirmiştir. Bunun yanında, ruhu bir "kolektif bilinçaltı"na dönüştürerek bireysel temelinin ötesine genişletmiştir. Bireyin ruhuna yaptığı şeyin önemi yoktur, bir birey olarak ruh tarafından aşılmıştır. Bu iki yöntemde, kişi kendi kahramanlık meşruiyetini kendi ruhundan onu analiz ederek, aslında bilhassa onu analiz ederek elde edebilir! Böylece, Jung'un sistemi, psikolojik analizin avantajlarını elde etme ve aynı zamanda onları geçersiz kılma ve aşma, her ikisini birden isteme girişimidir. Rieff'in ilgi çekici şekilde öne sürdüğü gibi, Jung'la ilgili tatminsizlik ve eleştiri, büyük ölçüde psikolojik insanın psikolojik kurtuluşunu –III. kısımda tartışacağımız gibi– gerçekleştirme başarısızlığından kaynaklanıyor olmalıdır (Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud* [N. Y.: Harper Torchbooks, 1966], böl. 5).

39 *Journal of the Otto Rank Association*, Sonbahar 1966, s. 42; Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 45; ayrıca psikologların muhalefet ettiği O. H. Mowrer'in önemli metinlerine bakınız: *The Crisis in Psychiatry and Religion* (New York: Insight Books, 1961), özellikle böl. 8.

40 Psikanalizin duygusal yoksullaştırmasının, çok sayıda analiste ve psikanaliz ideolojisinin etkisi altındaki psikiyatristlere de uzanması gerekir. Bu gerçek, insanın psikiyatrik sahnelerde tecrübe ettiği korkunç duygu yavanlığını, dünyaya karşı inşa edilen karakter zırhının ağır yükünü açıklamaya yardım eder.

ilişkin bu bulanıklaşmanın ideolojiye zayıf bir teslimiyet olduğu, ancak insan karakteri problemi nedeniyle gerçek bir bilimsel çalışma olduğu açıktır. Hem Rank hem de Kierkegaard en ayrıntılı psikolojik araştırmadan sonra aynı sonuca ulaşmışlardır: Bilimsel tasvirin en uzak sınırlarında, psikoloji "teoloji"ye –yani, bireyin çatışmalarını ve suçluluğunu absorbe eden ve ona bir tür kahramanca tanrılaşma imkânı sunan bir dünyagörüşüne– boyun eğmek zorundadır. İnsanoğlu, kendi küçüklüğünü mümkün en kapsamlı düzeyde anlamlılığa dönüştüremedikçe, varlığını sürdüremez. Burada Rank ve Kierkegaard, hayret verici tarihsel düşünce birleşimlerinden birinde karşılaşırlar: Günah ve nevroz, aynı şeydir –bireyin tam izolasyonu, doğanın geri kalanıyla uyumsuzluğu, hiper bireyciliği, kendi içinden hareketle kendi dünyasını yaratma girişimi– hakkında konuşmanın iki yoludur. Hem günah hem de nevroz bireyin kendini, kendi gerçek ölçüsünden daha büyük olarak yüceltmesini, kozmik bağımlılığı kabul etmeyi reddetmesini temsil eder. Günah gibi nevroz da, bir doğayı bastırma, bir *causa-sui* projesinin gerçekten yeterli olduğunu hayal etme girişimidir. Günahta ve nevrozda, insan yakınındaki bir şeye dayanarak kendini fetişleştirir ve kâinatın bütün anlamının ve mucizevîliğinin bununla sınırlı olduğunu, kendi azizliğini ondan çıkarabileceğini hayal eder.[41]

Rank'ın, nevrotik dünya görüşüne ilişkin özeti, aynı zamanda klasik günahkârın özetidir:

> Psikozluların düşüncelerinin ve fantezilerinin çok açık şekilde gösterdiği gibi, nevrotik her türlü kolektif spiritüelliği kaybeder ve kendini, kendi egosunun ölümsüzlüğünde kahramanca değerlendirme jestini yaratır.[42]
>
> Ancak, bu girişim başarısızlığa mahkûmdur, çünkü insan kendi kahramanlığını kolayca meşrulaştıramaz; kendini kozmik plana uyduramaz ve bunu inanılır kılamaz. Eğer

41 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 74, 152, 205, 241, 303-304.

42 *A.g.e.*, ss. 92-93.

daha kapsamlı gerçeklikle temas halinde kalacaksa, ıstırap verici şüphelerle yaşamak zorundadır. Ancak bu teması kaybettiğinde, şüpheler ortadan kalkar –ve psikozun tanımı şudur: Kozmik kahramanlık hakkında kendini meşrulaştırmaya tamamen hayalî bir inanç. "*Ben* İsa'yım." Bu anlamda, Rank'ın söylediği gibi, nevroz "bireysel bir din", kendi kendine kazanılmış bir ölümsüzlük mücadelesini temsil eder.[43]

Günah ve nevrozun başka bir yönü de vardır. Bu yön, yalnızca yaratıklığı kabul etmeyi reddedişteki hayalî kendini yüceltmeler değil, kendinin bilincini yoğunlaştırmanın bir cezası, yani, paylaşılan illüzyonlar tarafından teselli edilme başarısızlığıdır. Sonuç, günahkârın (nevrotik), inkâr etmeye çalıştığı şeye –yaratıklığı, zavallılığı ve değersizliğine– ilişkin hiper bilinçli olmasıdır.[44] Nevrotik, ilk başta izolasyonuna ve bireyleşmesine neden olan insanî durum hakkındaki gerçek algılarına geri döndürülür. Derin kaygıları nedeniyle yüceltilmiş bir özel içsel dünya inşa etmeye çalışmıştır, fakat hayat intikamını alır. Ne kadar ayrılır ve kendini ne kadar yüceltirse, o kadar kaygılı olur. Yapay olarak kendini ne kadar idealleştirirse, kendini o kadar abartılı şekilde eleştirir. "Ben her şeyim." ile "Ben hiçbir şeyim." uçları arasında gidip gelir.[45] Eğer insan *bir şey* olacaksa, başka bir şeyin güvenli bir parçası olması gerektiği açıktır. Bağımlılığın ve doğanın geri kalanının daha kapsamlı anlamına boyun eğmenin borcunu, ölümden ve ölümün gerektirdiği acının bedelini ödemekten kaçmanın hiçbir

43 *A.g.e.*; ayrıca Waldman'ın günah ve nevrozun modern psikolojideki eşitliğinin nihaî yeniden tanıtımını temsil eden *Humanistic Pschiatry*, s. 59 ve ss. 117-127 adlı eserine bakınız; bkz. Mowrer, *The Crisis in Psychiatry*, 3. ve 4. bölümler.

44 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 93,304.

45 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), s. 27; Waldman, *Humanistic Psychiatry*, s. 120. Waldman Rank'tan değil, Adler'den yararlanır, Rank açıkça Waldman'a minnettardır. Adler'den sonra, Karen Horney spesifik olarak nevrozda kendini yüceltme ve kendini-küçümseme dinamikleri hakkında kapsamlı şekilde yazmıştır. Kahramanlık zaferi ve mükemmellik ihtiyacı ve nevrozda bunların durumu hakkındaki tartışmaları özellikle önemlidir. Özellikle şu çalışmasına bakınız: *Neurosis and Human Growth* (New York: Norton, 1950).

yolu yoktur; ne kadar kuvvetle çabalarsa çabalasın bu bedeli kendinden hareketle meşrulaştırmanın hiçbir yolu yoktur.

Fakat şimdi klasik günahkâr ile modern nevrotik arasındaki farklılığı görelim: İkisi de insanî yetersizliğin doğallığını tecrübe eder, ancak bugün değersizliğini ifade edecek ve bunu kahramanlığa dönüştürecek sembolik dünya görüşü, Tanrı ideolojisi nevrotiğin elinden alınmıştır. Geleneksel din, günah bilincini kurtuluş için bir şarta dönüştürmüştür; ancak nevrotiğin ıstıraplı hiçlik duygusu onu yalnızca mutsuz yok oluşla, tek başına ölümdeki merhametli kurtuluşla sınırlar. Bilinmeyen yöntemleriyle adaleti gerçekleştiren Tanrı *vis-à-vis* [*karşısında*, çev.] hiç olmak kabul edilebilir bir şeydir; insanın hiçbir şey olan kendisi karşısında hiç olması başka bir şeydir. Rank bunu şöyle özetler:

> Nevrotik tip, tıpkı dinî atasının yaptığı gibi, günah kavramına inanmadan bir günah bilinci nedeniyle acı çeker. Onu nevrotik hale getiren şey kesinlikle budur; yeni bir rasyonel açıklamaya ihtiyaç duyduğu için günaha dinî inanç olmaksızın, kendini bir günahkâr olarak hisseder.[46]
>
> Böylece, modern insanın durumu şudur: Modern insan, durumu hakkında söyleyecek hiçbir sözü olmayan bir günahkâr ya da daha kötüsü, psikoloji sözlüğünde durumuna bir kelime arayan ve dolayısıyla ayrılık ve hiper bilinç problemini şiddetlendiren kişidir. Bir kez daha Rank psikolojiyi "esasen negatif ve parçalayıcı bir ideoloji" diye adlandırdığında, demek istediği şey bu çıkmazdır.

Bir İdeal Olarak Sağlık

Şimdi nevroz probleminin üç boyutunu hesaba katıyoruz: Karakter formasyonunun bir sonucu olarak nevroz, illüzyona karşı bir gerçeklik problemi olarak nevroz ve tarihsel şart-

46 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 193; *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 304; *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 141.

ların bir sonucu olarak nevroz. Bu üç boyut elbette bir boyut içinde eritilebilir. İnsan, çelişkilerini verili bir tarihsel dönemdeki bir tür kültürel projede yaşar. Nevroz, insanî durumun total problemine uygun başka bir kavramdır; birey bu problem karşısında çıkmaza girdiğinde –kahramanlığı şüpheli olduğunda ya da kendini engelleyici hale geldiğinde– klinik bir kavram haline gelir. İnsanlar, doğal olarak nevrotiktir ve her zaman öyleydiler, ancak bazen kendi gerçek durumlarını diğer zamanlardan daha kolay maskelerler. İnsanlar kahramanlıklarını bir tür kendini aşma draması olarak yaşayabildiklerinde, klinik nevrozdan kaçınırlar. Modern insan, çelişkilerini daha kötü şekilde yaşar, çünkü modern durum kahramanın ikna edici tanrılaştırma, yaratıcı oyun, kültürel illüzyon dramalarının zayıfladığı bir durumdur. Nevrotiğin problemlerini maskelemek için bağlanacağı ya da birleşeceği kuşatıcı hiçbir dünya görüşü yoktur ve dolayısıyla zamanımızda nevrozun "tedavisi" zordur.[47]

Bu, Rank'ın vardığı etkileyici Kierkegaardçı sonuçtur: eğer nevroz hastalık değil de günahsa, o zaman onu "tedavi" edebilecek tek şey bir dünya görüşüdür, kişinin bir yaratık olduğunun kabulünü içeren hayat dramasını icra edebileceği bir tür doğrulayıcı kolektif ideolojidir. Nevrotik, ancak bu şekilde dinin her zaman temsil ettiği bu tür daha kapsamlı ve daha üstün bütünlüğün parçası olmak için izolasyonundan çıkabilir. Antropolojide bunlara geleneksel toplumun mit-ritüel karmaşaları diyorduk. Nevrotik, mükemmellik ihtiyacını absorbe etmek için kendi dışında bir şeye gerek duyar mı? Mit-ritüel karmaşa, obsesyonların kanalize edilmesine uygun sosyal bir formdur. Bu karmaşanın, yaratıcı obsesyonu her insanın sınırlarına yerleştirdiğini söyleyebiliriz, bu kesinlikle ritüelin fonksiyonudur. İlkel dinin obsesif niteliği hakkında konuşurken ve bunu nevrotik obsesyonla karşılaştırırken Freud'un gördüğü şey, bu fonksiyondur. Ancak Freud bunun ne kadar doğal ol-

47 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 142-144.

duğunu, bütün sosyal hayatın, şu ya da bu şekilde kontrolün obsesif ritüelleşmesi olduğunu görmemiştir. Bu fonksiyon, otomatik olarak güvenliği düzenler ve insanların burunlarının önündekine odaklanmasını sağlayarak çaresizliği uzaklaştırır. Çaresizliğin yenilgisi, esasen aktif bir organizma için entelektüel bir problem değil, hareket yoluyla bir kendini teşvik etme problemidir. Belirlenmiş bir noktanın ötesinde insana daha fazla "bilerek" değil, yalnızca yaşayarak ve kısmen bir kendini unutma şeklinde yaşayarak yardım edilir. Goethe'nin ifade ettiği gibi, deneyime dalmalıyız ve sonra bunun anlamını düşünmeliyiz. Hep düşünmek ve dalmamak bizi deliliğe sürükler; düşünmeden dalarsak da hayvan gibi oluruz. Goethe, bireyin geleneksel toplumun koruyucu örtüsünü kaybettiğinde ve gündelik hayat onun için bir problem haline geldiğinde olacak şeylere ilişkin bu tür düsturları kaleme almıştır. Birey, uygun deneyim dozlarının ne olduğunu artık bilmiyordu. Bu güvenli hayat dozu tam olarak, hayatla ilgili bütün önemli kararların ve hatta gündelik olayların sınırlarının belirlendiği gelenek tarafından buyurulur. Nevroz, şimdi geleneksel toplumun ölümüyle kaybedilen, sosyal olarak üzerinde uzlaşılmış ritüelin yerine geçen özel obsesif ritüelin icadıdır. Geleneksel toplumun gelenekleri ve mitleri, bireye hayatın anlamına ilişkin kullanışlı, eksiksiz bir yorum sunmuştu; bireyin yapmak zorunda olduğu bütün şey, yaşamayı olduğu gibi kabul etmekti. Modern nevrotik eğer "tedavi edilecekse" şunu yapmalıdır: Bir yaşama illüzyonunu memnuniyetle kabul etmelidir.[48]

Bu "tedavi"yi hayal etmek bir şeydir, ancak bunu modern insana "buyurmak" başka bir şeydir. Modern insanın kulakları çınlıyor olmalı. Evvelâ, modern insan varlığını sürdüren mit-ritüel karmaşalarına, insanlara şimdiye kadar kuvvet veren, derine inen miras alınmış sosyal geleneklere köşebaşı eczanesinden alınan bir reçete formunda ulaşamaz. Bunları akıl

48 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 94, 150, 241; *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), s. 86.

hastanelerinde ya da terapatik cemaatlerde elde edemez. Modern nevrotik, ihtiyaç duyduğu dünya türünü sihirli şekilde bulamaz, bu kendini yaratmaya çalışmasının tek nedenidir. Bu çok önemli anlayışta nevroz, insanoğlunun modern trajedisidir; insan, tarihsel olarak bir yetimdir.

Nevroz reçetemizin sahteliğinin ikinci nedenine bakalım. Eğer insanın bağımlılık ve güvenle izleyeceği hazır geleneksel dünya görüşleri yoksa, din çok kişisel bir mesele haline gelir –o kadar kişisel hale gelir ki, inancın kendisi tıpkı özel bir fantezi ve zayıflık nedeniyle alman bir karar gibi nevrotik görünür. Kierkegaard, modern insanın yapamayacağı tek şeyi şöyle açıklar: Tek başına inanca sıçrama, insanın hayatı için bir tür aşkın desteğe naif kişisel güven. Bu destek, şimdi varlığını sürdüren dış ritüellerden ve geleneklerden bağımsızdır: Kilise ve cemaat mevcut değildir ya da pek inandırıcılığı yoktur. Bu durum, inancı fantastik hale getirir. Bir şeyin insana gerçek görünmesi için, o gözle görülür –canlı, dışsal, ilgi çekici– şekilde desteklenmek zorundadır. İnsanlar şatafatlı gösterilere, kalabalıklara, görkemli seremonik giysilere, takvim üzerinde belirlenmiş özel günlere –objektif bir obsesyon odağına, şekillendirecekleri bir şeye ve fanteziyi içselleştirmek için bedene, kendini temsil edecek dışsal bir şeye– ihtiyaç duyarlar. Aksi takdirde, nevrotik, hareket noktasına tekrar geri döner: Yalnızlığına, içsel özel olma duygusuna nasıl inanacaktır?[49]

Üçüncü problem, modern insanın kendi düşkırıklığının kurbanı olmasıdır; modern insan kendi analitik kuvvetinden mahrum edilmiştir. Modern aklın karakteristiği, gizemin, naif inancın, saf umudun uzaklaştırılmasıdır. Görünür ve açık olanı,

49 Bunun, din değiştiren çok sayıda kişinin şiddetli misyonerliğini açıklamaya yardım edeceğini düşünüyorum. Hemen onlar kadar nasıl mutlu olacağımızı bize anlatmak için bizi niçin sürekli sokakta lafa tuttuklarını merak edebiliriz. Eğer bu kadar çok mutlularsa, bizi niçin rahatsız ettiklerini düşünürüz. Söz ettiğimiz şey bakımından, sebep, bir şeyi güçlendirmek ve dışa vurmak için insanları inandırmaya ihtiyaç duymaları olmalıdır, aksi takdirde bu şey çok özel ve kişisel kalacaktır –ve dolayısıyla fantastik ve hayalî görünme riski taşıyacaktır. Başkalarını kendi gibi görmek, kendine inanmaktır.

neden-sonuç ilişkisini, mantıklıyı –daima mantıklıyı– vurgularız. Hayaller ile gerçeklik, gerçekler ile kurgular, semboller ile maddeler arasındaki farkı *biliriz*. Ancak, modern aklın bu karakteristiklerinin tam olarak nevrozun da karakteristikleri olduğunu hemen görebiliyoruz. Nevrotiğin tipik belirtisi, onun gerçeklik *vis-à-vis* [*karşısındaki*, çev.] durumunu "bilmesi"dir. Nevrotiğin şüphesi yoktur; onu etkilemek için, ona umut ya da güven vermek için söyleyebileceğiniz hiçbir şey yoktur. O, bedeni çürüyen, ölecek, toprağa ve yokluğa karışacak, yalnızca bu dünyada değil, evrenin mümkün bütün boyutlarında da ebediyen ortadan kalkacak, hayatı makûl olmayan amaçlara hizmet eden, bir daha dünyaya getirilemeyecek bedbaht bir hayvandır. Nevrotik, hakikati ve gerçekliği, kâinatın bütün güdülerini bilir.

Modern düşüncede Kierkegaard'm büyüsünü ve naif Hristiyanlığı canlı tutan G. K. Chesterton, modern aklın övündüğü bu karakteristiklerin kesinlikle deliliğin karakteristikleri olduğunu göstermiştir.[50] Akıl hastasından daha mantıklı, sebep ve sonucun küçük ayrıntısıyla daha fazla ilişkili hiçbir şey yoktur. Deliler, bildiğimiz en fazla akıl yürütenlerdir ve bu özellik onların başarısızlığının refakatçilerinden biridir. Onların bütün hayatî süreçleri zihne çekilir. Delilerin yoksun olduğu, aklı başında insanların sahip olduğu şey nedir? Kayıtsız olma, görünüşleri dikkate almama, rahat olma ve dünyaya gülme yeteneğidir. Deliler rahatlayamazlar, Pascal'ın yaptığı gibi bütün varlıklarını hayalî bahis üzerinde tehlikeye atamazlar. Dinin her zaman istediği şeyi –saçma görünen hayatları hakkındaki bir meşrulaştırmaya inanmayı– beceremezler. Nevrotik daha iyi bilir: Kendisi saçmadır, fakat başka hiçbir şey saçma değildir; "yalnızca çok fazla hakikidir." Fakat inanç, insanın kendini mantıksız, gerçekten fantastik olana güvenle genişletmesini ister. Bu spiritüel genişleme, kendi içine sıkıştığı ve dayanacağı hiçbir şeyi olmadığı, yaşandığı ve paylaşıldığı için fantezi-

50 Chesterton, *Orthodoxy*, ss. 18-29; ayrıca bkz. Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 47.

yi gerçek gibi gösteren hiçbir kolektif dramaya sahip olmadığı için modern insana kesinlikle çok zor gelen bir şeydir.

Okura, geleneksel din için bir özür geliştirmediğimi, yalnızca modern nevrotiğin yoksullaşmasını ve bunun bazı nedenlerini tasvir ettiğimi garanti etmek istiyorum. Rank'ın kendini inanç ve illüzyon ya da yaratıcı oyun problemi hakkında Pascal, Kierkegaard ve Chesterton geleneğine merkezî şekilde nasıl yerleştirdiğini anlamayı sağlayacak bir arka bahçe sunmak istiyorum. Huizinga ve daha yakın zamanlarda Josef Pieper ve Harvey Cox'tan öğrendiğimiz gibi, insanların sahip olduğu tek güvenli hakikat, kendilerinin yarattıkları ve dramatize ettikleri hakikattir; yaşamak hayatın anlamıyla oynamaktır. Bütün bu düşünce geleneğinin neticesi, bize çocukluk mantıksızlığının yetişkin insanların dürtüsü olduğunu ilk ve son kez öğretmesidir. Rank'm "mantıksızlığı meşrulaştırma ihtiyacı" olarak önerdiği nevroz tedavisi budur.[51] Dinin, psikiyatrinin ve sosyal bilimin birleşmesi problemi, bu formülle kapsanır.

Daha önce insan hayatı hakkında şu soruyu sormuştuk: İnsan hangi illüzyon düzeyinde yaşar? Bu soru akıl sağlığı bilimi için kesinlikle yeni bir sorudur. Yani etkisi altında yaşanacak "en iyi" illüzyon nedir? Ya da en meşru mantıksızlık nedir? Eğer hayatın değerini arttıran illüzyon hakkında konuşacaksanız, o zaman neyin "en iyi" olduğu sorusunu gerçekten cevaplamaya çalışabilirsiniz. "En iyi"yi insan için doğrudan anlamlı olan, esas durumu ve ihtiyaçlarıyla ilişkili terimlerle tanımlamak zorunda kalırsınız. Bütün soru, mevcut illüzyonun ne kadar özgürlük, saygınlık ve umut sağladığına göre cevaplanacaktır. Bu üç nokta, doğal nevroz problemini absorbe eder ve onu yaratıcı hayata dönüştürür.

Özgürlük probleminin –transferde insanların kaçınılmaz ve ezici köleleşmesinin– çözümünü bulmak zorundayız. Transfer, gizemi, dehşeti ve iktidarı fetişleştirir; benliği pençesinde tutar. Din, transfer problemini, hayranlığı ve dehşeti ait oldukları

51 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 49.

kozmoza genişleterek doğrudan çözer. Din, kendini meşrulaştırma problemine de sahip çıkar ve onu yakındaki nesnelerin elinden alır. Artık çevremizdekileri değil, kâinatın kaynağını –tesadüfî olarak hayatlarına girdiğimiz insanları değil, bizi yaratan güçleri– memnun etmek zorunda kalırız. Hayatımız karılarımız, kocalarımız, arkadaşlarımız ve liderlerimizin standartlarıyla refleksif bir diyalog olmaktan çıkar ve bunun yerine, üstün kahramanlığın, bizi kendimizin ötesine taşımaya gerçekten uygun ideallerin standartlarıyla dengeli hale gelir. Böylece, kendimizi bağımsız değerlerle donatırız, özgür kararlar verebiliriz ve en önemlisi, bize karşı olmayan, gerçekten bizi destekleyen güçlere güveniriz.[52] Kişilik gerçekten dinde ortaya çıkmaya başlayabilir, çünkü bir soyutlama olarak Tanrı, başkalarının yaptığı gibi bireye karşı çıkmaz, bunun yerine, bağımsız kendini meşrulaştırma için gerekli bütün yetenekleri bireye verir. Tanrı'ya, kâinatın kaynağına, hepsinden ürkütücü güce güvenmekten daha büyük bir güvence var mıdır? Eğer Tanrı saklı ve soyutsa, insanın kendisi vasıtasıyla genişlemesi ve gelişmesi mümkün hale gelir.

Bu nedenle, transfer problemi kısmen bir değer problemi, bir idealler sorunudur. Freud, gerçeklik hakkındaki transfer algılarının ne kadar abartılı ve yanlış olduğunu göstererek, transferi bütünüyle bilimsel olarak muhafaza etmeye çalışmıştır, bu elbette büyük ölçüde doğrudur. Ancak, "doğru" algının normu nedir? Burada, Freud'un kendisi doğrudan cevap vermekten kaçınmıştır. Normal bir kişinin aşktaki algılarından daha gerçek dışı olan şey nedir, abartmalarıyla mutluluğa ve genişlemeye ulaşan kimdir?[53] Ünlü din psikologu Van der Leeuw transfer özdeşleşmeleri problemini Freud'dan daha kapsamlı şekilde ele almıştır. Bir Paheri'nin içsel bilincini içinde-

52 *A.g.e.*, ss. 166, 197; Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), s. 303; Becker, *Birth and Death*, böl. 13.

53 Freud, "Observations on Transference-love," s. 388.

ki Tanrı'nm sesiyle tartıştığı eski bir Mısır metninden söz eder ve sonra Van der Leeuw şöyle der:

> Bize uzak durmamızı söyleyen sesin "yabancılığı"nı, Nietzsche ve Freud vasıtasıyla kesinlikle çocukluğa bağlamak mümkündür; "insanın kalbindeki Tanrı'nın sesi değil, insanın içindeki bazı insanların sesidir." [der Nietzsche].
>
> Ancak, Van der Leeuw şaşırtıcı bir fikre ulaşır: "Mısırlı tasviri tercih edebiliriz; bu konu hakkında fenomenolojinin verecek hiçbir kararı yoktur." [54] Başka bir söyleyişle, temsil ettiği varlığın daha kapsamlı genişlemesi için, kişiyi daha yaratıcı şekilde daha üstün güçlerle ilişkilendiren bir şey olarak bu tasviri tercih edebiliriz. Tanrı bilinci yalnızca gerileyen transfer değil, aynı zamanda yaratıcı imkândır. Ancak Van der Leeuw'dan farklı olarak, bu konu hakkında psikolojinin bir kararlılığa sahip olduğunu ileri sürüyoruz: Psikoloji, transferin daha az daraltıcı transfer formları hakkında konuşabilir.

Elbette, en önemlisi, dinin yaşayan bireylerin çözemeyeceği ölüm problemini çözmesidir. O zaman, din özgürlük bakımından kahramanca zafer imkânını sunar ve insanın değeri problemini en yüksek düzeyde çözer. İnsanî durumun iki ontolojik güdüsü karşılaşırlar: Kendini doğanın geri kalanına tamamen teslim etme, insanın bütün varlığını daha üstün bir anlama feda etmesiyle onun bir parçası olma ihtiyacı ve kendini bireysel kahramanca bir kişilik olarak genişletme ihtiyacı. Nihayet, din yalnızca umut verir, çünkü bilinmeyen ve bilinemez boyutu, insanın zihninin yaklaşmaya başlayamayacağı kâinatın fantastik gizemini, varoluş alanlarının bir çok boyutluluğunun, dünyevi mantığı boşa çıkaran cennetlerin ve mümkün cisimleşmelerin imkânını açık bırakır –ve böyle yaparak, dünyevî hayatın saçmalığını, yaşama meselesinin bütün sınırlılıklarını ve hayal kırıklıklarını hafifletir. Dinî terimlerle, "Tanrı'yı anlamak" ölmektir, çünkü yaratık kâinatın daha üstün anlamlarını taşıyamayacak kadar küçük ve sınırlıdır. Din, insanın yara-

54 Van der Leeuw, *Religion in Esence*, cilt. 2, s. 467.

tıklığını, önemsizliğini kabul eder ve bunu bir umut durumu haline getirir. İnsanî durumun tam aşkınlığı, bizim için hayal edilemeyecek sınırsız imkân anlamına gelir.[55]

O halde, ideal akıl sağlığı nedir? Hayat ölüm ve gerçeklik hakkında yalan söylemeyen canlı, ilgi çekici bir illüzyondur; insan onun buyruklarını izlemede yeteri kadar dürüsttür. Kendini meşrulaştırmak için öldürmemeyi, başkalarının hayatlarına sahip çıkmamayı kastediyorum. Rank, Hristiyanlığı, onu tartıştığımız anlamda, gerçekten büyük bir ideal mantıksızlık olarak görüyordu: Gizem alanını açık bırakan insanî durum için çocuksu bir güven ve umut. Açıkça, bütün dinler kendi ideallerinin gerisinde kalırlar ve Rank Hristiyanlık hakkında gerçekleşmiş bir şey olarak değil, bir ideal olarak konuşuyor. Bütün dinler gibi Hristiyanlık da pratik bakımından gerileyen transferi daha boğucu bir durum haline getirir: Babalara tanrısal otorite izni verilir. Ancak, bir ideal olarak Hristiyanlık, listelediğimiz bütün konularda, Kierkegaard, Chesterton, Niebuhrs gibi insanların ve başkalarının ilgi çekici şekilde öne sürdüğü gibi yüksekte hatta bazı önemli yönlerden en yüksek noktada durur.[56] Bütünüyle takdir edebileceğimiz gibi– can alıcı nokta, Rank'ın bir ömür boyu süren çalışmadan sonra, psikanalizin sınırını bu düşünce geleneğine dayanarak çizmesidir. Rank, Progoff'un gösterdiği gibi burada Jung'la yan yana durur[57] [58]

---

55 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), ss. 44-45.

56 Ayrıca, G. P. Conger'in önemli ve ihmal edilmiş şu çalışmasına bakınız: *The Ideologies of Religion* (New York: Round Table Press, 1940).

57 Bkz. Jung, *Psychology of the Transference*, s. 69.

58 İnsanın psikanalitik, varoluşçu ve teolojik düşüncenin sentezi içinde adını anabileceği başka birçok isim vardır. Zaten, bu sentezi Progoff'un dikkat çektiği gibi Adler'e geri taşıyan Waldman'ın çalışmasını kaydetmiştik. Bu nedenle, tesadüfî bir birleşme ya da tuhaf bir benzerlik hakkında değil, birçok önemli düşünce dalının sürekli bir kümülatif başarısı hakkında konuşuyoruz. Igor A. Caruso'nun *Existential Paychology: From Analysis to Synthesis* (New York: Herder and Herder, 1964) adlı önemli kitabı, nevroz hakkında mükemmel bir Rankçi açıklamadır. Ayrıca, Kierkegaard'da psikanalizin bitimine ilişkin modern akımın başka bir parçası için, Wilfried Daim, "On Depth-Psychology and Salvation," *Journal of Psychotherapy as a Religious Process*, 1955, 2: 24-37'ye bakınız. Bu doğrultudaki ilk modern girişimlerden biri –belki de ilki– Freud'un, *Christia-*

Nihayet, akıl sağlığı, bir ideal illüzyon problemiyse, insanın karakteri meselesi hakkmdaki tek bir kapsamlı soruyla baş başa kalıyoruz. Eğer "en iyi" ideal hakkında konuşuyorsak, o zaman daha küçük ideallerin bedelleri hakkında da konuşmamız gerekir. İkiz ontolojik ihtiyaçları bütünüyle birleştirememe başarısızlığı nedeniyle insanın kişiliğine yüklenen bedel nedir? Tekrar Freud'un hayat problemine geri dönüyoruz: Mutlak aşkınlığı, insanın kendi dinini icat etme girişimini reddetmenin bedeli nedir? Bir insan, varlığının güçlerini en üstün kaynaktan almada başarısız olduğunda, bunun kendisi ve çevresindeki insanlar için bedeli nedir? Karakterolojide bunun gibi sorunları tartışmaya başlamadık, ancak bana bu anahtar sorular, akıl sağlığı hakkında zekice konuştuğumuzda, temel ve gerekli gibi görünüyor. Rank esas soruyu sormuştur: Birey "kendini, kendinden hareketle doğrulamaya ve kabullenmeye" muktedir midir? Ancak, hemen "bunun söylenemeyeceği-

---

nity and Fear (London: Allen and Unwin, 1948) adıyla çevrilmiş muazzam bir eser yazan arkadaşı Reverend Oskar Pfister'di. Bu eser kaygıyı, John'dan Kierkegaard, Heidegger ve Freud vasıtasıyla bir davranış nedeni olarak almıştır; niyeti, kaygının en iyi Hristiyan aşkı ölümsüzlük ideolojisi vasıtasıyla yenileceğini göstermekti. Burası, Pfister'in kapsamlı incelemesinin ve tartışmasının değerini saptamanın yeri değildir, ancak bu çalışmanın hayat ve ölüm kaygısının insanın evrensel bir karakteristiği olduğunu anlamamakla bu eserin zayıflatıldığını kaydetmek gerekir. Pfister, çocuğun sağlıklı gelişiminin, suçluluğu engelleyeceğine ve tam bir sevgi ifadesinin korkuyu uzaklaştıracağına inananları destekler:"... bu korku eğiliminin dünyada varolma nedeniyle mutlaka oyuna dâhil edilmesi doğru değildir... dünyada varoluşun korkuya neden olması, yalnızca çeşitli 'engellemeler'le korkuya teşvik edilen kişiler için geçerlidir." (s. 49). Pfister, Kierkegaard'ın sıkıntılı çocukluğuna –anormalliğine– dayanan bir korku nevrozuna sahip olduğunu söyler. Can alıcı nokta, Pfister'in korkuyu absorbe eden ve dönüştüren kültürel ölümsüzlük ideolojisinin gerisinde kalmasıdır. Hatta şunları söyler: "Yalnızca çocuklar ve yaşlılar değil, çok sayıda kişi ölümle karşılaşmayı mümkün bulur. Ölümü bir arkadaş gibi memnuniyetle kabul edebilirler ve büyük bir neden uğruna ölmeye hazır olabilirler." *A.g.e.* Bu doğrudur, ancak şimdi bildiğimiz gibi, önemsizdir de, çünkü gerçeklik ve iktidarın transfer dönüşümlerini ciddi olarak ele almaz. Sonuç, Eros'un odağı olarak İsa'yla beraber, bastırılmamış hayatın imkânlarına ilişkin bir tür Wilhem Reich-Norman Brown tezi sunan bir kitaptır. Bunların hepsi, liberal Hristiyanlık dünyayı *"doğru* yer" haline getirmeye çalışmak için Freud'dan yararlandığında, böyle bir Hristiyan olmayan tehlikeli girişimdeki bu tür alışılmamış partnerlerin yanlış bir şey üretebileceklerini derinlemesine düşünmeye sürükler.

ni" ifade ederek kenara çekilmiştir. Rank, yalnızca yaratıcı tipin bunu bir dereceye kadar yapabileceğini, eserini varlığının bir meşruiyeti olarak kullanabileceğini düşünüyordu.[59] Rank hakkındaki çalışmadan habersiz şekilde, insanoğluna ilişkin bilimin merkezî bir sorunu olarak, bunu kendim ortaya koyuyorum.[60] Rank'ın kendisinin başka bir yerde cevapladığı gibi, bu sorunun cevaplanabileceğini düşünüyorum, son bölümde gördüğümüz gibi yaratıcı tip ideal olarak daha üstün güçlere teslim olmalıdır.[61] Olağandışı kişinin transfer yansıtmalarını kendine yöneltmesinin nedenini anlayan kişi de, analitik anlayışıyla Jung'tu. Son bölümde söylediğimiz gibi, yaratıcılığının tek nedeni, dünyayı kendi şartlarında görmesi ve kendine güvenmesidir. Ancak bu, bireyi tehlikeli bir megalomani türüne sürükleyebilir, çünkü birey kendi anlamlarıyla çok fazla donanmıştır. Dahası, eğer dünyayı transfer algılarıyla fetişleştirmezseniz, deneyim totaliteleri egoya çok büyük bir sorumluluk yükler ve onu ortadan kaldırma riski taşır. Yaratıcı kişi kendisiyle ve dünyayla doludur.[62] Bir kez daha yaratıcı kişi nevrotikle aynı kişisel problemlere ve aynı deneyim bütünlüğü kavrayışına sahiptir, yeni ve daha büyük bir bağımlılıkta –Rank'ın söylediği gibi, ideal olarak, özgürce seçilmiş bir bağımlılıkta– bir tür çözüme ihtiyaç duyar.

Dokunaklı bir şekilde Freud'da gördüğümüz gibi, aramızda çok güçlü olan çocuklar hayatın bütün anlamını yüklenmeye ve bunu kendi yetersiz yaratık yetenekleriyle desteklemeye sürüklendiklerinde cesaretsizdirler. Altıncı bölümün sonunda Freud'un bilimsel yaratıklıktan dinî yaratıklığa adım atamadığını söylemiştik. Jung'un çok iyi bir şekilde anladığı gibi, bu bir dâhi olarak kendi özel tutkusunu terk etmesi anlamına gelmeyecekti. Jung, bu durumu kendi deneyimine daya-

59 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 232.

60 Becker, *Structure of Evil*, ss. 190-210.

61 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), s. 429.

62 Jung, *Psychology of Transference*, ss. 101-102.

narak anlamış olmalıydı: Jung asla kendini Roma'ya seyahate götüremiyordu –kendisinin kabul ettiği gibi– Roma "üstesinden gelme gücümü aşan sorunlar ortaya çıkarıyordu. Yaşlılığımda –1949'da– bu kusuru telâfi etmek istedim, fakat biletleri alırken bir bayılma yaşadım. Ondan sonra, Roma'ya gezi planları ilk ve son kez bir kenara bırakıldı."[63] Bu dahîlerin bize basit görünen bir gezi ihtimali karşısında güçsüzleşmesine ne anlam vereceğiz? Freud da, Roma'yı hayatının sonuna kadar ziyaret etmedi ve bu kente her yaklaştığında geri döndü.

Bu problemi, özellikle sanatkâr psikolojisini şimdi tamamen anlayabiliriz. Bu insanlar, sıradan turistin bilemeyeceği problemlere sahiptiler. Onlar kâinata ve tarihe tamamıyla yeni bir anlam vermeye çalışan yenilikçiydiler, bu onların tek başına omuzladıkları, daha önceki bütün değerleri ve mümkün bütün alternatif değerleri desteklemek ve meşrulaştırmak zorunda olmaları anlamına geliyordu. Muhtemelen Roma bu değerleri kendi içinde, yıkımlarında ve tarihinde özetler ve dolayısıyla onların bacaklarını titretir. Ne kadar çok insanın kanıyla ıslanmıştır Roma'nın toprağı; tarihin perspektifinde bu kadar acımasız gibi görünen yerde kaç tane insanın draması sahnelenmiştir? Bu, Freud'u rahatsız eden dinozorlar ya da Luther'i çaresiz hale getiren çirkin bebekler problemi gibi, ancak şimdi bütün insanlar düzeyindeki bir problemi doğurur. Altıncı bölümde Freud'un Roma'yla ilgili isteksizliklerini ve Acropolis'teki tuhaf tecrübesini analiz etmeye başladığında, babasının hatırasının her nasılsa kendi başarılarını yargılama konumunda olduğunu gördüğünü; babasına bir "saygı" duygusu nedeniyle rahatsız olduğunu söylemiştir. Eğer bu analizi en uç noktasına taşırsak, her bir dünyevî babanın, gerçekten yaratıcı kişiliklersek, bizi kâdir-i mutlaklığımızla suçladığını söylemek zorunda kalırız. Onlar bize tanrılardan değil, insanlardan doğduğumuzu hatırlatırlar. Yaşayan hiçbir kişi, dâhiye dünyanın anlamını omuzlamak için gerekli olan yetenekleri veremez.

63 Jung, *Memories*, s. 288.

Bununla birlikte, bu problem hakkmda söyleyeceğimiz şey şudur: Tanrı'ya güvenen Jung bile olsa, hayatın yükü karşısında kim gücünü yitirmez? Belki de son tahlilde, bütün insanlar bu noktada kendilerini tüketirler ve ideal illüzyon problemi hiç kimseyi bundan koruyamaz. Bu yalnızca insanların sahip olduğu inançlara ve güvendiği güçlere bağlı olarak gerçekleştirdikleri esere ve hayatın niteliğine hitap eder. Bahsettiğimiz gibi, bu konu empirik psikoloji biliminin bir tartışma konusudur. İnsanın gerçekleştirebileceği en üstün başarı hakkında akıl yürütmek zorundayız. Psikoloji bilimi en uç noktasında tekrar Kierkegaard'ın şahsiyetini sorgulamayla karşılaşıyor. Hangi dünya görüşü? Hangi yetenekler? Neden kahramanlık?

ONUNCU BÖLÜM

Akıl Hastalıkları Hakkında Genel Bir Görüş

...esas, en önemli kaygı (ilk kaygı), insanın varoluşunun bütün izole olmuş bireysel formlarında doğuştan mevcuttur. Esas kaygıda, insan "dünyada olması" hakkında kaygı kadar, korku da duyar. Ancak bunu anlarsak yaşamaktan korkan insanların özellikle ölümden de ürktükleri yolundaki sözde paradoksal fenomeni tasavvur edebiliriz.

MÉDARD BOSS[1]

Kolej profesörlerimden birinin –bir ortaçağ öğretmeni olarak çok hayranlık duyulan bir insanın– bu dönem hakkında ne kadar çok şey öğrendiyse konuşmaya o kadar az hazır olduğunu itiraf ettiğini hatırlıyorum. Ortaçağ, o kadar karmaşıktı ve o kadar çok farklılık gösteriyordu ki, bu dönem hakkında kesinlikle hiçbir genel ifade öne sürülemezdi. Aynı şey, kesinlikle akıl hastalıkları teorisi için de söylenebilir. Böyle kompleks ve değişken bir fenomen hakkında "Genel Bir Görüş" başlıklı bir bölüm yazmaya kalkışan biri –özellikle psikiyatrist olmayan biri– ne kadar cesurdur? Her ne kadar bu bölümün bu kitaba uygun olduğunu düşünsem de, aslında, kendimi oturup bu bölümü yazmaya zorlama hususunda son derecede sıkıntılı

1 Boss, *Meaning and Content of Sexual Perversions*, ss. 46-47.

bir dönem yaşadım. Literatüre baktığımızda, ünlü psikologların bazılarının ömürleri boyunca meydana getirdikleri çalışmalarının kaydına, en zengin kişisel duyarlılıklara sahip insanlara, alışılmamış teorik yetenekleri yansıtan ve en kapsamlı ve farklı klinik materyallere dayanan çalışmalara rastlıyoruz. Biri bu alanı –ancak yüzeysel bir şekilde yapılması mümkünse– neden tekrar taramaya çalışmalıdır?

Muhtemelen bunun nedeni, bugün kesinlikle bir şey söyleyebilmek için cahilliğe ihtiyaç duymamızdır; bu, ortaçağ tarihçisinin itirafının öteki yüzüdür. Zamanımızın en önemli karakteristiği, insan doğası hakkında bilinmesi mümkün önemli her şeyi bilmemizdir. Yine de hakkında çok az bilgiye, çok küçük bir genel anlayış kırıntısına sahip olunan hiçbir çağ yoktur. Bunun nedeni, kesinlikle, genel bir eblehliğe yol açan uzmanlaşmanın gelişmesi, güvenilir genel ifadeler öne sürmenin imkânsızlığıdır. Bu birkaç sayfada yapmak istediğim şey, uzmanlaşma ve onun olgu yığınından kaynaklanan kasıtsız eblehliği başarma yolunda ilk adımı atmak için cahillik riskini göze almaktır. Yetersiz şekilde gerçekleştirsem bile, bu zahmete değer bir mübadele gibi görünüyor. Böyle bir boğucu ve sıkıcı bilimsel dönemde, genel miyopiden kutulmak için biri maskaralık yapmaya gönüllü olmak zorundadır.

Hemen bir uzman, genel bir ruh hastalığı teorisi hakkında konuşmanın küstahlık olduğunu, –sanki kütüphanelerimizi ve kitapçılarımızı dolduran sayısız ciltlerde ikamet eden böyle bir teoriye sahip değilmişiz gibi– bunun uzak ve belki de ulaşılamayacak bir amaç olduğunu söyleyecektir. Modern psikolojinin önemli şahsiyetleri, bize, insan davranışını her türlü sapkınlıkları kadar, hem nevrotik hem de psikotik boyutlarında da anlamanın bir aracını sunmuşlardır. Söylediğimiz gibi, problem, bu görüş ve bilgi zenginliğini bir tür genel düzene nasıl oturtacağımızdır. Tek yöntem, bu konu hakkında en genel ifadeleri, bu kitapta şimdiye kadar çeşitli olgu alanlarıyla ilişkilendirmek için kullandığımız aynı türde ifadeleri öne sürmektir. İnsanoğlu, ölümden korkan, kendini ebedîleştirmeye

ve kaderini kahramanca aşmaya çalışan bir hayvan mıdır? O zaman, böyle bir hayvanın başarısızlığı, kahramanca aşkınlığı gerçekleştirme başarısızlığıdır. Kitabın bu kısmı için aldığımız epigrafta Adler'in kısa bir şekilde ifade ettiği gibi, akıl hastalığı cesaretini kaybetmiş insanlar hakkında konuşmanın bir yoludur; bu, akıl hastalığının kahramanlığın başarısızlığını yansıttığını söylemekle aynı şeydir. Bu sonuç, mantıksal olarak bir önceki bölümdeki nevroz problemi tartışmasından çıkar. Geçen bölümde nevrotiğin, özellikle kendi yaratıklığına tahammül edemeyen, anallığını ikna edici illüzyonla kuşatamayan biri olduğunu görmüştük. Kendini beğenmemenin, akıl hastalığının merkezî problemi olduğunu gören kişi de Adler'di. Kişinin kendini beğenmesiyle ilgili en fazla ne zaman sıkıntısı olur? Kesinlikle, kaderini kahramanca aşması en şüpheli olduğunda, kendi ölümsüzlüğünden, hayatının daimî değerinden kuşkulandığında; yaşadıklarının gerçekten bir kozmik farklılık yarattığından emin olmadığımda sıkıntı yaşar. Bu bakış açısından, akıl hastalığının yaratıklığın inkârına saplanma tarzlarını temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Depresyon

Eğer her bir sendromun *spesifik özelliklerini* ne kadar özetlediklerini gösteremezsek, bu tür genel ifadelerle pek başarılı olamayız. Ne yazık ki, yapabileceğimiz yalnızca budur. Adler, depresyon ya da melânkolinin bir cesaret problemi olduğunu, hayattan korkan, bağımsız gelişmeden vazgeçen ve bütünüyle başkalarının eylemlerine ve desteğine bağımlı insanlarda ortaya çıktığını mükemmel bir şekilde göstermişti.[2] Bu insanlar, "sistematik kendini sınırlayan" hayatlar yaşarlar ve sonuç şudur: Ne kadar az eylemde bulunursanız, bulunabilirseniz, o kadar çok çaresiz ve bağımlı hale gelirsiniz. Hayatın zorluklarından ve yeniliklerinden ne kadar ürkerseniz,

2 Alfred Adler, *The Practice and Theory of Individual Psychology* (London: Kegan Paul, 1924), böl. 21.

doğal olarak kendinizi o kadar beceriksiz, değerinizi o kadar aşağı görmeye başlarsınız. Bu, kaçınılmazdır. Eğer insanın hayatı bir "sessiz geri çekilmeler" dizisi haline gelmişse, insan kesinlikle kendini köşeye sıkışmış bulur ve kaçacak hiçbir yeri yoktur.[3] Bu durum, depresyonun çıkmazıdır. Bu bölümün epigrafında, Boss'un bize hatırlattığı gibi, hayat korkusu, aşırı ölüm korkusuyla sonuçlanır. Nihayet, insan hareket etmeye cesaret edemez –hasta yemeyerek, ev işlerinin birikmesine izin vererek günlerce yatakta kalır.

Bu cesaret yetersizliğinin sonucunda, insan bunun bedelini bir şekilde hayatıyla ödemek ve hergün ölmeye, kendini hayatın risklerinden ve tehlikelerinden uzak tutmaya razı olmak, kendinin yok olmasına ve tükenmesine izin vermek zorunda kalır. Ayrıca, insan hayat ve ölümden kaçmaya çalışırken *ölü gibi* olur. Modern varoluşçu psikiyatristler depresyonu, tıpkı Adler'in bu yüzyılın başında anladığı şekilde anlamışlardır. Médard Boss depresyonu birkaç satırda şöyle özetler:

> Melânkolik hastanın bütün varlığı, kendi gerçek benliğini oluşturan hayatla ilgili bütün imkânların sorumluluğunu üstlenmede daima başarısızdır. Bu nedenle, böyle bir varlığın kendine ait bağımsız bir duruşu yoktur, fakat sürekli başkalarının taleplerinin, arzularının ve umutlarının pençesine düşer. Bu tür hastalar, etraflarındaki insanların koruyuculuğunu ve sevgisini kaybetmemek için bu kendilerine yabancı umutlara ellerinden geldiği kadar ulaşmaya çalışırlar. [Ancak daha fazla borçlu duruma düşerler.] Dolayısıyla, melânkoliğin korkunç suçluluk duyguları kendi varoluş suçluluğundan kaynaklanır.[4]

Buradaki ilginç bilimsel sorun, önce Adler tarafından ve şimdi de varoluşçu psikiyatri ekolü tarafından çok açık seçik ifşa edilmesine rağmen, depresyonun basit dinamikleri üze-

3 Straus'un mükemmel düşüncesi için şu esere bakınız: "The Miser," *Patterns of the Life-World*, ed. J. M. Edie (Evanston: Northwestern Universiy Press, 1970), böl. 9.

4 M. Boss, *Psychoanalysis and Daseinanalysis* (New York: Basic Books, 1963), ss. 209-210.

rinde bir fikir birliğine varmakta neden bu kadar sıkıntı duyduğumuzdur. Nedenlerden biri, bu dinamiklerin göründüğü kadar basit olmamasıdır. Bu dinamikler, çok derin şekilde insanî durumun özüne iner ve bu özü doğrudan veya basit bir şekilde yorumlayamamaktayız. Evvelâ, kendimiz ölüm ve hayat korkusu fikrini zihnimizden çok etkili şekilde çıkarmışızdır; canlı yaratık dehşetinden pek etkilenmeyiz; dolayısıyla, bu dehşetler nedeniyle sarsılan, ıstırap çeken insanların kederlerini ve sapkınlıklarını anlayamayız. Örneğin, Adler mükemmel ve ilk genel teorisine rağmen, depresyonlu kişinin bencilliği ve şımarıklığı, büyümeyi ve hayatının sorumluluğunu üstlenmeyi reddeden "yüz verilmiş çocuk" hakkında konuşarak bizi biraz soğutmuştur. Elbette bu hususlar bir ölçüde doğrudur ve Adler doğanın, hayvanlar âleminde kişiliği zayıf bir insan yarattığının bütünüyle farkındaydı. Ancak bu vurgu önemlidir. Adler bireyleşmenin, farklılığın, yalnız olmanın, desteği ve devredilmiş gücü kaybetmenin saf dehşetini daha fazla vurgulamalıydı. Adler, bize insanların yaşamak için yararlandığı "hayat yalanı"nı göstermiştir, fakat biz bu yalanın, şu ya da bu şekilde hemen hemen herkes için ne kadar gerekli olduğunu; insanların güvenecekleri kendilerine ait hiçbir yetenekleri olmadığını görmezlikten gelme eğilimindeyiz. Freud ve Jung gibi dâhilerin basit seyahat biletleri alırken nasıl sindiklerini ve baygınlık geçirdiklerini tekrar hatırladığımızda, belki başkalarının güçlerine tutunarak sessiz bir kahramanlık görünüşünün üstesinden gelmeye çalışan zavallı Bay Sıradan İnsan'ın vazifesinin büyüklüğü hakkında uygun bir anlayışa sahip olabiliriz. Bu taktikler başarısız olduğunda ve insan hayat yalanının ifşasıyla tehdit edildiğinde, insanın depresif bir geri çekilme halinde çıkmaza girerek kendi bilincini yitirme versiyonuna boyun eğmesi çok makûldür.

Depresyonun dinamikleriyle ilgili başka bir karmaşıklık, Rank'ın bize öğrettiği, görmezlikten geldiğimiz bir şeydir: Başkasını mutlu ederek, başkasının temsil ettiği davranış kodu-

na uyarak ölümsüzleşme ve kendini ebedîleştirme dürtüsü.[5] İnsanlar ölümsüzlüğü arzularlar ve buna küçük aile çevresinde ya da tek bir aşk nesnesinde ulaşırlar. Transfer nesnesi, bilincimizin, iyi ve kötüye ilişkin bütün kozmolojimizin odağıdır. Transfer nesnesi bütün kahramanlık sisteminizi kapsadığı için bizim kolayca bağımızı koparabileceğimiz bir şey değildir. Transferin çok kapsamlı ve kompleks olabileceğini görmüştük. Freud'un gösterdiği gibi, ayrılma kaygısı nedeniyle hayatlarımızın otorite şahsiyetlerine itaat ederiz. Her zaman istediklerinden daha fazlasını yapmaya çalışırız, onları kaybetme ihtimaliyle ilgili kaygı yaşarız. Bu yüzden, onların gücünü ve onayını kaybetmek, hayatlarımızı kaybetmektir. Ayrıca, transfer nesnesinin kendi içinde varoluşun *mysterium tremendum* [*mutlak gizemi*, çev.]'unu somutlaştırdığını görmüştük. Bu, ilk mucizedir. Transfer nesnesi, somut varlığıyla sembolik buyrukları aşar, bu mucizevîliğe itaat etmekten daha doğal bir şey var mıdır? Rank'la birlikte bu soruya, nesnenin temsil ettiği ahlâkî kodu gerçekleştirerek ölümsüzlük mücadelesini sürdürmekten daha doğal bir şey var mıdır sorusunu da eklemeliyiz. Transfer, sonsuz kendini ebedîleştirme için nesnenin pozitif kullanımıdır. Bu, transferin nesne öldükten sonraki sürekliliğini ve gücünü açıklar: "Şu an yaşamayan fakat arkasında bıraktığı gölgeyle etkilemeye devam eden ve hatta belki görünmez ruh dünyasında yeteneklerini icra eden bu nesneyi memnun ederek ölümsüz oluyorum." Bu, ailenin saygı ve davranış kodlarına göre yaşamaya devam eden modernler kadar, eski ataya tapınanların psikolojisinin de bir örneğidir.

O zaman, depresyon hem hayat ve ölüm dehşetini hem de kendini ebedîleştirme arzusunu özetler; insan kahramanlığı nasıl elde edebilir? Güvenli ve küçük bir aile çevresinde ya da sevilen kişinin yanında kahraman olmaya çalışmak, önce "sessiz geri çekilme"ye teslim olmak, sonra da bu kahramanlık güvencesini korumak çok doğaldır. Kendi özel ölümsüzlüğünü garanti altına almak için kozmoza vereceği bağımsız

5 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 169.

bir yeteneğe sahip kaç kişi vardır? Yalnızca yaratıcı kişi bunu başarabilir. Sıradan kişi artık güvenli kahramanlığını inandırıcı şekilde icra edemez ya da kendinin kahramanı olma başarısızlığını saklayamaz, böylece depresyon çıkmazma ve onun korkunç suçluluk duygusuna gömülür. Gaylin'in, depresyonda total çaresizliğe ve bağımlılığa gömülmenin, memeli hayvan için mevcut en son ve en doğal savunma olduğu yolundaki görüşüne katılıyorum.

> *Bağımlılık,* insan organizmasının temel hayatta kalma mekanizmasıdır... Yetişkin, üstesinden gelme yeteneğinden umudunu kestiğinde ve kendinin kaçmaya veya savaşmaya muktedir olmadığını anladığında, bir depresyon durumuna "sürüklenir". Bebekliğin çaresizliğiyle paralel olan bu sürüklenme hayatta kalma probleminin bağımlılık yoluyla çözümünün bir mazareti haline gelir. İnsanın savunmalarından sıyrılması, koruyucu bir manevra formu haline gelir.[6]

Boss, depresyonlu kişinin ürpertici suçluluk duygularının varoluşla ilgili olduğunu, yani bu suçluluk duygularının, başkasının gözünde iyi olmak için yapılan çarpıtmalar ve değişmeler nedeniyle insanın kendi hayatını yaşama, kendi potansiyelini gerçekleştirme başarısızlığını temsil ettiğini söylüyor. İnsanın ölümsüzlük elverişliliği hakkında öteki kişi söz sahibidir ve dolayısıyla öteki kişi insanın yaşanmamış hayatını işgal eder. Bu nedenle, ilişki daima geriye suçluluk bırakan bir tür köleliktir. Frederick Perls gibi modern bir terapist, hastalarına "ne partnerlerini memnun etmek için yaşadıklarını, ne de onları memnun ettiklerini" hatırlatarak bu tiranlığa etkili şekilde karşı çıkmıştır. Bu, "kişisel ölümsüzlük performansı"nın ahlâkîliğini azaltmanın bir yöntemiydi. Bütün bunlar çok iyi, fakat hastanın hissettiği bütün suçluluğu ya da en azından kendini suçlamasını pek özetleyemez. Değersizlikle ilgili kendini suçlamalarını yargıladığımızda, hasta yoğun bir suçluluk yükü hisseder. Bu kendini suçlamayı, yalnızca yaşanmamış ha-

6 W. Gaylin (ed.), *The Meaning of Despair* (New York: Science House, 1968), s. 391.

yat hakkındaki suçluluğun bir refleksi olarak değil, insanın durumunu anlamanın bir *dili* olarak da kavramak zorundayız. Kısaca, insan çok suçlu bir kahraman da olsa, en azından aynı kahramanlık sistemi içindeki bir kahramandır. Depresyonlu kişi, nesnelerine dayanmak ve durumunu değişmeden korumak için suçluluğu kullanır. Aksi takdirde, durumunu analiz etmek zorunda kalacak ya da durumunun dışına çıkabilecek ve onu aşabilecektir. Özellikle, seçim yapma fırsatı insanın eline tekrar başlayamayacak kadar geç geçtiğinde, suçluluk korkunç özgürlük ve sorumluluk yükünden daha iyidir. Başkasını cezalandıramadığınızda –özdeşleştiğiniz ölümsüzlük ideolojisini temsil ettiği için onu suçlamaya cesaret edemediğinizde– suçluluk ve kendini cezalandırma daha iyidir. Eğer tanrınızın güveni sarsılırsa, kendiniz ölürsünüz; yaşayabilmeniz için sorun tanrınızda değil, sizin içinizde olmalıdır. Suçlulukla hayatınızın bir kısmını kaybedersiniz, fakat daha önemli olan ölüm kötülüğünden kaçınırsınız.[7] Depresyonlu kişi suçluluğunu abartır, çünkü suçluluk onun ikilemini en güvenli ve en kolay şekilde çözer.[8] Adler'in dikkat çektiği gibi, depresyonlu kişi etrafındaki insanların ona olumlu tepki vermelerini, ona acımalarını, ona değer vermelerini ve onunla ilgilenmelerini de ister. Onları kontrol eder ve kendine acıma ve kendinden nefret etme duygularıyla kendi kişiliğini yüceltir.[9] Bütün bunlar, depresyon sendromunda obsesif suçluluğu belirgin hale getirir.

Böylece depresyon dinamiklerinin bazı karmaşıklıklarının, –kahramanca bir insan hayatının doğal çıkmazı olarak kavramlaştırdığımızda çok basit olsa da– depresyonu uzlaşılmış ve dolaysız şekilde anlamamızı zorlaştırdığını görebiliyoruz. Bizi engelleyen şeylerden biri, Freud'un dili ve dünya görüşüydü. Freudçular, örneğin menopozla ilgili depresyonun, ilk

7 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 126, 127, 131.
8 Bkz. Becker, *The Revolution in Psychiatry*.
9 Adler, *Individual Psychology*, s. 252.

hadım edilme kaygısının yeniden yaşanmasıyla harekete geçirildiğini söylemişlerdir. Bu açıklamayı alaya almak kolaydı. Bu, Freudçuların bir yetişkinin hayatının problemlerini Ödipal döneme ve kendi patriarkal dünya-görüşlerine bir kere daha indirgemeye istekli oldukları izlenimini veriyordu. Burada, yine doğal dezavantajlarının bedelini ödeyen zavallı hadım edilmiş kadın vardı. Ben buna on yıl önce tecrübesizliğin ve düşüncesizliğin beraberinde getirdiği küstahlıkla tepki göstermiş ve bir karşı teori, karşı kutba uzanan ve sosyal rolün başarısızlığına odaklanan bir teori öne sürmüştüm. Psikiyatri hastanelerindeki menopozlu kadınların, hayatları artık işe yarar olmadığı için orada bulunduklarını görüyordum. Bazı durumlarda geç bir boşanma nedeniyle karılar olarak rolleri sona eriyordu; bazı durumlarda da bu vaziyet, çocukları büyüyüp evlendikleri için anneler olarak rollerinin bitişiyle kesişiyordu ve şimdi yapacak anlamlı bir şeyleri bulunmadığı için yalnızdılar. Aile içindeki vazifelerinin dışında hiçbir sosyal rol, iş ya da beceri kazanmadıkları için de, aile onlara artık ihtiyaç duymadığında, tamamen işe yaramaz hale geliyorlardı. Onların depresyonunun menopoz dönemiyle çakışmasının, tek başına bu hastalığı açıklamak için başvurulabilecek faydalı sosyal rolün başarısızlığının mükemmel bir örneği olduğunu düşünüyordum.

Genellikle her yerde özel bir bilimsel problem olarak Freudçu dünya görüşüne ve dile rastlıyoruz: Yalan olarak ifade edilen şey güçlü bir hakikati içerir. Kendimiz, genellikle bu ikisini çözmeye çalışmayı erteliyoruz; ya da hakikati yalan vurguyla reddediyoruz. Uzmanların sayısındaki bugünkü artış durumunda, insanın bir şey yapmak için kesinlikle atılgan olması gerektiğine inanıyorum, fakat bu tehlikelidir. Bilimdeki daimî tehlike, her bir kazanımın, daha önce kesin şekilde bağlanılan temeli terk etme riski taşımasıdır. Bu hiçbir yerde, *bedensel* gerçeklere dayanan Freudçu formülasyonları terk etme tehlikesi taşıyan akıl hastalığının mevcut "rol teorileri"nden daha geçerli değildir.

Kadının menopozda –Freud'un kullandığı sınırlı odağa göre değil, Rank'ın, varoluşçuların ve Brown'un daha kapsamlı anlayışlarına göre– hadım edilmenin bir tekrarını tecrübe ettiği bir gerçektir. Boss'un söylediği gibi, "hadım edilme korkusu", yalnızca bir gediktir, bu yolla varoluşa içkin kaygı insanın dünyasını işgal edebilir.[10] Bu noktada, menopozun beden dehşetini, geçerli bir *causa-sui* projesi –ilk hadım edilme kaygısına neden olan kesin tecrübe– olarak bedenin mutlak iflâsını yeniden dirilttiğini anlamak bizim için kolay olacaktır. Kadına, bir hayvan olduğu en etkili şekilde hatırlatılır; menopoz dejenerasyonun fiziksel kariyerini spesifik olarak belirleyen bir tür "hayvanî doğum günü"dür. Bu, doğanın bir engel koyarak ve "Sen hayata daha fazla iştirak edemiyorsun, sona, ölümün mutlak determinizmine yaklaşıyorsun." diyerek kişiye belirli bir fiziksel dönüm noktası empoze etmesine benzer. Erkekler bu tür hayvanî doğum günlerine, fiziksel türde spesifik belirtilere sahip olmadıkları için, genellikle bir *causa-sui* projesi olarak bedeni itibardan düşüren başka bir katı tecrübe yaşamazlar. Bir kez yeterli olunca, kültürel dünya görüşünün sembolik güçleriyle bu problemi gizlerler. Ancak kadın pek şanslı değildir; kendini birdenbire hayatın fiziksel gerçeklerine psikolojik bakımdan kaptırmaya uygun bir pozisyonda bulur. Goethe'nin özdeyişini yeniden ifade edersek, ölüm kadının kapısını görmezlikten gelinebilecek şekilde (erkeklerin yaşlandıklarını görmezden geldikleri gibi) tıklatmaz, kendini tam olarak göstermek için tekmeler.[11]

---

10 Boss, *Sexual Perversions*, s. 46.

11 Burada, bu bakış açısından, bir kişinin hayatının, gerçek olgunluğun en önemli projelerinden birinin, yaşlanma sürecine razı olmak olduğunu söyleyebiliriz. Kişinin giderek gerçek yaşını hazmetmesi, hayatının bir sonu olmadığını hayal ederek gençliğini iddia etmeyi bırakması önemlidir. Eliot Jacques'in "Death and the Mid-Life Crisis" adlı gerçekten mükemmel denemesi için şu esere bakınız: H. M. Ruitenbeek (ed.), *Death: Interpretations* (New York: Delta Books, 1969), böl. 13. Jacques, "kendi için yas tutma", insanın kendi nihaî ölümüne yas tutma ihtiyacı, insanın duygusal olgunluğunu engelleyen bilinçaltı hakkında bir fikir geliştirir. Deyim yerindeyse, insan kendini kendi sistemiyle çözmelidir. Bu dinamiklere ilişkin bir incelemeyle, kendi dünyevî durumuna, yaratıklığına razı olmasının insan için ne kadar önemli olduğunu görüyoruz

Bir kez daha psikanalizin ebeveynler tarafından cezalandırılma korkularından çok ölüm korkusunu kapsamak için genişletilmek zorunda olduğunu görüyoruz. "Hadım edenler" ebeveynler değil, doğanın kendisidir. Hastanın suçluluk duyguları da muhtemelen yalnızca dışkılayan, kirli ve değersiz bir hayvan olmanın ötesinde kendini yeni *gerçek* değerlendirmesini de ifade eder. Ancak, şimdi Freudçu görüş ile sosyolojik görüşün nasıl doğal şekilde birleştiğini de görüyoruz. Kültürel *causa-sui* projesi, normal olarak hadım edilme kaygısının tekrar tecrübe edilişini gizler; ancak bu, kesinlikle sosyal rolün, doğal hayvanî çaresizliği sağlamlaştıran kültürel projenin başarısızlığıdır. Bedensel ve kültürel her iki proje, karşılıklı ve tam bir başarısızlığa katılırlar. O zaman, menopoz depresyonunun yaşlı kadınların sürekli işe yarar bir konumdan, bedeni ve ölümü aşan bir kahramanlık aracından yoksun toplumlara ait bir fenomen olduğundan kuşku yoktur. İnsanın güvenli bir kendini ebedîleştirme şemasının şemsiyesi altında kabul edilme hakkının bulunduğu hayatın sonsuzluğu yerine, depresyonlu kişinin kendini bir yok olma sonsuzluğuna mahkûm hissetmesinde de şaşılacak hiçbir şey yoktur.[12] Bu bakış açısından, söylenen ve yapılan her şeyden sonra, bu sendromun anahtarı olarak sosyal role vurgunun doğruluğunu kabul etmek zorundayız, çünkü sosyal role vurgu bedensel düzeyi absorbe eden problemlerin üst düzeyidir. Kahramanlık, ölüm korkusunu kendini ebedîleştirme güvencesine dönüştürür, böylece

---

ve James'in kişisel gelişimde içsel duygusal çöküntünün yeri hakkındaki ilk görüşüne bilimsel nokta koyuyormuş gibi görünüyoruz (James, *Varieties*, s. 99). Bu anlamda, Freud'un çok başarılı olamadığı total razı olma dinamiklerini geliştirdiğini söyleyebiliriz. Onun "yas tutma gayreti" adlı süreci zekice keşfi, şimdi kişinin kendine razı olmasına temel olarak anlaşılabilir. (Bkz. Perls, *Ego, Hunger and Aggression* [New York: Vintage Books], ss. 96-97 adlı eserdeki önemli değerlendirme, bu sürecin total fiziksel karakterini yeniden doğrular.) Kişiye hayatın aşamaları hakkında yalan söyleyen, dünya görüşünde insanın yaratıklığına kederlenmesine uygun hazırlığı olmayan ve insanın kendini güvenle teslim edeceği bir tür daha kapsamlı kahramanlık tasarısı sunmayan bir toplumdaki kültürel etkilerin menopoz depresyonunu üretmeyi nasıl planladığını daha iyi anlayabiliriz.

12 W. Bromberg and P. Schilder, "The Attitude of Psychoneurotics Towards Death," s. 20.

insanlar ölümü neşeyle kabullenebilirler ve hatta bazı ideolojilerin etkisi altında ölümü isteyebilirler.

Üstelik pratik bir bakış açısından destekleyici sosyal role vurgu yapmak daha gerçekçidir. Çünkü insanların gerçekten ömür boyu süren nesneye tutunma halinden kurtulmalarını ve mevcut bir kahramanlık aracı olmadan kendine güven ve kendi varlığını sürdürme gücünü kazanmalarını bekleyemeyiz. Varoluş çok büyük bir yüktür; nesneye tutunma ve bedensel çürüme evrensel olarak insanların kaderidir. Bir tür "meşrulaştırma ideolojisi" olmadığında insanlar doğal olarak çıkmaza girerler ve hüsrana uğrarlar. Rank'ın akıl hastalığının tarihsel boyutunu vurgulamasının ne kadar yerinde olduğunu burada tekrar görebiliyoruz. Sorun yalnızca doğa hakkında değildir, aynı zamanda doğanın aşkınlığıyla ilgili sosyal ideolojiler hakkındadır. Eğer komünal bir ideoloji içinde bir kahraman olamazsanız, o zaman ailenizde yakınan ve sızlanan başarısız bir kişi olmak zorundasınız. Bu perspektiften, kahramanlık ve akıl hastalığı problemi "Kim kime yakınıyor?" problemi haline gelir. İnsanlar tanrılarına, diğer milletlerin ordularına, kendi devletlerinin liderlerine, eşlerine nutuk çekerler mi? Hayat borcu her nasılsa ödenmek zorundadır; insan elinden gelen en iyi ve eşsiz şekilde kahraman olmak zorundadır; bizim yoksul kültürümüzde bile –Harrington'un söylediği gibi– "keşke bu insanın langırt makinesindeki yeteneğine bağlı olsaydı."[13]

Şizofreni

Şizofren psikozu, tarihsel perspektiften bakıldığında daha fazla anlaşılabilir hale gelir. Hayatın, kendisi için –başka insanlar için olduğundan daha fazla– aşılamaz bir problem olduğu, kaygı ve korku yükünün neredeyse nefes alışı kadar sürekli olduğu bir kişi tipi vardır. Rank, illüzyona sahip olmayan, şeyleri oldukları gibi gören, insanın cesaretinin kırılganlığı altın-

13 Harrington, *The Immortalist*, s. 93.

da ezilen bir birey tipi için "nevrotik" terimini kullanmıştır; bu anlamda, bu terim şizofrenli tipi mükemmel şekilde tasvir eder. William James, bu gezegendeki organizma hayatının dehşetlerine verilen haklı tepkinin psikotik bir tepki olduğunu söylerken kastettiği şey, şizofrenli tipin "realist" olduğuydu.[14] Fakat Rank'ın söylediği gibi bu tür "realizm" kendini en çok yok eden şeydir.

Adler, şizofrenin hayat korkusu ve bunun gerektirdikleriyle, onlar karşısında kendi değerini küçültmeyle nasıl felce uğradığını çok önceden göstermişti. Şizofren yalnızca kendine değil, başkalarının bilgisine ve yeteneklerine de güvenmez; ona, –belki kendi kurtuluşu için yarattığı fantastik tasavvur sistemi hariç– hiçbir şey kaçınılmaz hayat ve ölüm dehşetlerini yenebilecek gibi görünmez.[15] Şizofrenin sihirli kâdir-i mutlaklık ve ölümsüzlük duyguları, kendi yetenekleriyle bu dehşete karşı koymada yetersiz bir kişi tarafından hayatın dehşetine verilen bir tepkidir. Tıpkı melânkoliğin daha hafif, daha "normal" depresyonların –ara sıra çaresizliğe saplanma, sevdiğimiz kişilerden gizli bir nefret, sessiz bir kendini suçlama ve ıstıraplı bir suçluluk– savunmalarını pervasızca kullanması gibi, psikotiğin de bütün insanların isteyerek, gizleyerek ve daha kontrollü bir şekilde kullandığı aynı düşünce savunmalarını dikkat çekici, açık ve abartılı şekilde kullandığını söyleyebiliriz. Bu anlamda, psikozlar hepimizin hayat tarzlarının bir karikatürüdür –bizi bu kadar huzursuz etmelerinin nedeni muhtemelen biraz da budur.

Adler'in düşünce çizgisi, çok sayıda insanın katkısıyla gelişmiştir. Bunların bazıları, insanî durumun şu ana kadarki en derin, en zeki araştırmacıları arasında yer alırlar, en yakın birkaç kişinin ismini zikredersek bunlar H. S. Sullivan, H. F. Searles ve R. D. Laing'dir. Sonuç, bugün herkesin okuyabileceği bilimsel kayıt halindeki mükemmel bir genel şizofreni teorisine sahip olmamızdır. Burada, yalnızca bu sendromun temel karakteris-

14 James, *Varieties*, s. 138.
15 Adler, *Individual Psychology*, ss. 256-260.

tiğinden –şizofren hastasının niçin böyle alışılmamış bir dehşet durumunda olduğundan– söz etmek istiyorum. Bu durumu anlamak epey zamanımızı aldı, çünkü gerçekten bilim kurgu gibi görünen çok tuhaf bir fenomeni inceliyorduk. İnsanî deneyimin ikiye –sembolik benlik ile maddî beden– ayrıldığını ve bu iki deneyim tarzının oldukça farklı olduğunu kastediyorum. Bazı insanlarda, bu deneyim tarzları bütünleşemeyecek kadar ayrıdır ve şizofren dediğimiz insanlar da bunlardır. Bu hiper duyarlı birey, bedenine kendine yabancı bir şey, kesinlikle güvenilmez bir şey, kontrolü altında olmayan bir şey olarak tepki verir.[16]

Şizofrenin hepimiz gibi "yabancı" hayvan bedenini yüklendiğini hemen görebiliyoruz. Şizofrenin yükünü daha da fazlalaştıran şey, bedenine sağlam şekilde tutunmamasıdır. İlk çocukluk gelişiminde, bedeninde güvenli bir "oturma yeri" geliştirmemiştir. Bir sonuç olarak benliği nöro anatomisine yakından bağlı değildir. Başkalarının ölüm ve hayat korkusunu engellemek ve absorbe etmek için kullandığı organizmanın doğal genişlemesini kendisi için mümkün kılamaz. Bu doğal hayvanî bütünlüğü hissetmez. Santayana'yla birlikte sağlıklı "hayvanî inancın" reddedildiğini söyleyebiliriz, bu nedenle, şizofren kompleks düşünce sistemleri geliştirmek zorundadır. Bugün kültürel zaman ve mekan anlayışının ve nesneleri algılamanın sinir sistemi yapısında tam anlamıyla yerleşik olduğunu biliyoruz.[17] Kültürel ölümsüzlük ideolojisi, insanın kaslarına ve sinirlerine dayanmaya başladığı için, insan bu ideolojiyi gündelik eylemin güvenilir ve kesin bir parçası olarak doğal şekilde yaşar. Şizofrenin, ölüm karşısında hayatı programlayan nörolojik-kültürel güvenceden kesinlikle yoksun olduğunu söyleyebiliriz. Şizofren bunun yerine, ölümünü aşmayı güvence altına almaya çalışmak için zihinsel süreçlerin hiper büyütme gücüne güvenir; kötü bir bedende-ikamet etme nedeniyle,

16 Psikanalizde bu fonksiyonel dualizmi hiç kimse Wilhelm Reich'den daha iyi anlamamıştır; ilk kitabındaki parlak teorisi için bkz. *Character Analysis*, 1933 (New York: Noonday Press, third edition, 1949), ss. 431-462.

17 Bkz. Becker, *The Revolution in Psychiatry*.

neredeyse bütünüyle hayalî ve çok kişisel şekilde bir kahraman olmak zorundadır. Yalnızca düşüncelere güvenmek, genişleyen ve güvenli bir bedendeki cömert duygulardan ayrılmak zorunda kaldıklarında, insanların nasıl mantıksız olduklarını hiç kimse Chesterton'dan daha iyi anlamamıştır.[18]

Şizofreni, insanda en uç noktasına tekâmül etme riski taşır. Yani kendini algılayan, kendi hakkında düşünen ve hayvanî bedeninin kendisi için bir tehlike olduğunu anlamaya başlayan bir hayvan yaratma riski taşır. Sağlam şekilde bu bedene bağlı olmadığınızda, beden gerçekten bir problem haline gelebilir. Bulunduğunuz bu noktada, dehşet sinirsel, etimsi hiçbir şeyle absorbe edilemez hale gelir; sembolik bilinciniz maksimum yoğunlukta tamamen kendi başına yüzer. İnsan, gerçekten evrim halindeki iğrenç bir hayvandır, doğal sınırların ötesine geçen bir hayvandır. Hayata ve kendi kaygılarına bütünüyle açık bir hayvanı, deneyim alanlarına programlı nöro-fiziksel reaktifliği olmayan bir hayvanı hayal edemeyiz. İnsanoğlu tek başına, şizofren psikozunun uç noktalarında bütün saflığıyla gördüğümüz bu ürkütücü duruma ulaşır. Bu durumda, çevredeki her bir nesne büyük bir problemi temsil eder, çünkü insan, bedeninde o nesneye kesin şekilde verebileceği hiçbir karşılığa sahip değildir. En azından, içgüdüsüz bir hayvanın iradeyi tekrar koruyucu bir et yığınına yerleştirebileceğini, –ona ne tepki vereceğini "söylemese" de– kendi yakın ve temel mülkiyetine başvurabileceğini bekleyebilirdik. Şizofren bunu yapamaz. O, tamamen bedenine "maruz kalmıştır", beden bir pis koku ve çürüme yığınıdır. Bedenle ilgili özel tek şey, onun doğrudan bir savunmasızlık kanalı, dış dünyanın kendi içsel benliği üzerinde sahip olduğu dolaysız ayak basma yeri olmasıdır. Beden, onun ihanetidir, sürekli açık yarasıdır, –Catherine Deneuve'nin, Polanski'nin "Repulsion" ["Tiksinti", çev.] adlı filminde tasvir ettiği gibi– tiksintisinin nesnesidir. Bu "hastalığın", insanın en çok ilgisini çeken ve onu en çok etkileyen hastalık olmasında şaşılacak hiçbir şey yoktur. Şizofreni, insanın dualist durumu

18 Chesterton, *Orthodoxy*, özellikle böl. 2.

hakkmdaki itirazını sınırlarına sürükler. Bu, çaresizliğin sınırına taşınan nevrotik savunmasızlığı temsil eder. Freud, çok yerinde olarak, bu sendromu "narsis nevroz" diye adlandırmıştır: Benliğin fantezide yüceltilmesi, son bir savunma olarak tam megalomanik kendini yüceltme, canlı fiziksel gücün yokluğunda bir *mutlak sembolik güç* girişimi. Kültürel insanın her yerde elde etmeye çalıştığı şey budur, ancak "normal" kişi bedeninden güvenle yararlanmak için, bedenin kendisine ait olduğunu hissetmesi amacıyla sinirsel olarak programlıdır.

İnsanoğlunun bu problemini sınırlarına götürerek şizofreni, yaratıcılığın doğasını da ifşa eder. Eğer kültürel *causa-sui* projesine fiziksel olarak programlı değilseniz, o zaman kendinizi icat etmek zorundasınız: Başka birinin bestesini heyecanla hissetmezsiniz. Etrafınızdakilerin icatlarının bir yalan, hakikati –genellikle insanî durumun dehşetini, çoğu insanın tecrübe ettiğinden daha fazla gösterme şeklini alan bir hakikati– inkâr olduğunu anlarsınız. O zaman yaratıcı kişi sanatta, edebiyatta ve dinde doğal dehşetin uzlaştırıcısı ve onu yenmenin yeni bir yönteminin göstergesi haline gelir. Yaratıcı kişi, insanî durumun kasvetliliğini ve dehşetini ifşa eder ve onun ötesinde yeni bir sembolik aşkınlık icat eder. Bu, Shakespeare vasıtasıyla şamanlardan gelen yaratıcı sapkının fonksiyonu olmaktadır.

Ancak nevrotik "sanatçı olamamışsa", o zaman hiçbir yeteneği olmayan, yaratıcı olmayan şizofren nedir? Akıl hastanelerimizdeki koğuşların kanıtladığı gibi, şizofren tamamen ters yüz edilmiş ve zavallı başarısız bir kişi olmak zorundadır. Yetersiz ve güçsüz kişinin –hakikati algıladığında bile– yakınındakilere ya da kendine sunacağı hiçbir yeteneği yoktur. Yaratıcı olmayan psikotik kolayca hayat ve ölüm korkularıyla hareketsiz hale gelir. Özellikle derinlemesine ve detaylarıyla problemi incelemediğim için, böyle kompleks bir konuyu birkaç kelimeyle geçiştiremeyiz. Bununla birlikte, konunun basit bir sorunun etrafında dönüp durduğu açıktır. İnsan sübjektif deneyimlerini –ne kadar olağandışı olursa olsun– kontrol edeceği bir egoya sahip midir, değil midir? Eğer sahipse, eşsiz algılarını şekillendirebilir; ener-

jik hayat sürecini evrimin sınırında –insanın hayatının dualist modunda– işlediği için benimser ve onu bu moda bir tepki olarak kanalize eder ve kapsar. Bu dâhinin işidir. Belirgin olarak şu problemi özetliyor gibi görünüyoruz: Şizofren sosyal anlamlara otomatik tepki vermeye sinirsel olarak programlı değildir, deneyimleriyle ilgili bir ego tepkisi, yol gösterici bir kontrol düzenleyemez. Onun kendi taşkın anlamlarına yaratıcı bir form verilemez. Abartılı çaresizliği nedeniyle, tecrübî bir bağ, dayanacağı bir şey olarak tek başına sembolik içsel deneyimlerini kullandığını söyleyebiliriz. Şizofren refleksif olarak sembolik içsel deneyimler doğrultusunda yaşar, onları yeniden şekillendirmek ve kullanmak yerine, onlar tarafından kontrol edilmeye başlar. Dâhi de otomatik kültürel anlamlara programlı değildir; ancak güçlü bir egonun kaynaklarına ya da en azından kişisel anlamlarına yaratıcı bir form verecek yeterli bir egoya sahiptir. Bana göre, hiç kimse dâhi ile şizofren arasındaki bu farkı, en azından genel olarak Reich'den daha iyi kavrayamamıştır.[19]

Depresyon gibi şizofrenide de, kahramanlık problemini tam çıplaklığıyla görüyoruz. İnsan hiç dayanağı olmayan bir pozisyondan –hayatın ve ölümün korkutucu tehlikelerini başka herkesten daha açık şekilde gördüğü ve yine de bunlara karşı koymak için içsel sağlam bir güven duygusuna sahip olmadığı bir pozisyondan– hareketle nasıl bir kahraman olur? Böyle bir duyguyu elinden gelen en iyi şekilde –sakar, sakatlanmış ve ters yüz edilmiş– şekilde icat etmek zorundadır. Psikotik transferlerin bu kadar total, yoğun, tamamen absorbe edici ve (başarısız olmadıklarında) ürkütücü olmalarında şaşılacak hiçbir şey yoktur. Ölümü kahramanca aşma girişimini sakatlamanın tek yolu, kişisel putperestliğin tam köleliği, başkasının şahsmda benliğin total daralmasıdır. Adler'in mükemmel ifadesini kullanırsak– insan o kadar az kişisel "ağırlığa" sahiptir ki, yok olmaktan ya da savrulmaktan korunmak için diğer insanı bir bütün olarak içine çekmek zorundadır.[20]

19 Reich, *Character Analysis*, ss. 432, 450.
20 Adler, *Individual Psychology*, s. 257.

Sapkınlık

Eğer insan yeni bir şey söylemek isteseydi, bugün sapkınlıklar hakkında yazmak gereğinden fazla cesurluk olacaktı; literatür –Reik'in mazoşizm hakkındaki büyük, kalm ciltleri, Stekel'in bütün sapkınlıklar hakkındaki cilt setleri, homoseksüellik hakkındaki incelemelerle dolu raflar; profesyonel dergiler, bir görüşler ve klinik gerçekler yığını– çok geniştir. Bu problem, her yönden ve bir detay zenginliği içinde bir yüzyılın bilimsel araştırmasının birikimiyle ele alınır. Bana göre, çeşitli ekollerin anahtar argümanlarını özetleyen ve kendi muhteşem katkılarını sunan en iyi tek kitap Médard Boss'un kitabıdır.[21] Erwin Straus'un "The Miser" adlı denemesiyle zirveye çıkan sürekli katkılarından sonra, elimizde bir bilimin umabileceği en açık ve en zengin genel teori var.[22] Ancak, tehlike yine insanın ağaçlar yüzünden ormanı görememesi, her şeyi ifade etmeden sapkınlıklar hakkında bir şey söylemenin imkânsız olmasıdır. Bir tür basit, genel, tartışmalı olmayan, ancak bütün önemli bakış açılarını belirgin bir perspektif halinde birleştirmeye çalışan bir ifade kabul edilebilirdir. Freudçuların, varoluşçuların, Adlercilerin ve davranışçıların büyük kısmı birbirleriyle geçmiş hakkında konuşmaya devam ediyorlar. O zaman, sapkınlık probleminin can alıcı bileşenlerini ayırt edip edemeyeceğimizi görelim. Bu, bize insan doğası ve kahramanlık problemini mükemmel bir yeniden inceleme ve özetleme imkânı verecektir, böylece incelememizin sonuna geçebiliriz.

Görüldüğü kadarı ile sapkınlıklar gibi çok esrarengiz bir konunun incelenmeye değer olmasının nedeni, sapkınlıkların kesinlikle marjinal olmamalarıdır. İnsanî eylemin merkezî problemi oldukları için sapkınlıklar hakkında çok şey yazılmıştır. Sapkınlıklar, eylemi esaslarıyla sınırladıkları için, eylemde tehlikede olan şeyi başka herhangi bir davranıştan daha iyi açığa vururlar. Bu anlamda, sapkınlıklar gerçekten insanî bilimlerin

21 Boss, *Sexual Perversions*.
22 J. M. Edie (ed.), *Patterns of the Life-World*, böl. 9.

atomdan küçük teorisi, temel parçacıkların ve enerjilerin yoğunlaştığı atom çekirdeğidir. Bu nedenle, sapkınlıklar konusu genellikle ilerici ve sofistike araştırmacıya bırakılır. Ancak şimdi, bu kadar mesafe katettikten sonra, yapacağımız özet gerçekten tartıştığımız her şeyin bir yeniden gözden geçirilişi olacaktır ve kolaylıkla anlaşılabilir olmalıdır.

Freud'un dehasının, bütünüyle yeni anlayış alanları açtığını, fakat onun, formülasyonlarını, sorunları gizleyen ve sürekli bir bilimsel çatışmaya neden olan bu tür dar ve basit terimlerle ifade ettiğini daha önce görmüştük. Hiçbir yer, sapkınlıklar problemini tartışmaya buradan daha uygun değildir. Freud bu çok zor alanın fethini mümkün hale getirmiştir ve yine de bir kez daha kuşkuyla omuz silkmemize neden olmuştur. Fetişizm kesinlikle bir sapkınlık paradigmasıdır ve Freud'un kendisi fetişizmi bütün teorik sisteminin bir tür özeti olarak kullanmıştır. Fetişist, bir kadınla cinsel ilişkiye girmeden önce neden bir ayakkabıya ya da bir korseye ihtiyaç duyar? Freud bu soruyu şöyle cevaplamıştır:

> Fetiş, küçük çocuğun önceden inandığı ve sonradan sahip olmayı istemekten vazgeçtiği kadının (annenin) fallusunun bir vekilidir –nedenini biliyoruz.[23]

Son ifadenin kesinliğine dikkat edelim. "Neden", kadının cinsel organlarının hadım edilme gerçekliğini kanıtlaması ve insanın kendisi için hadım edilme dehşetini uyandırmasıdır. Bu tehlikeyi alt etmenin tek yolu, kadına sûnî ve sembolik olarak bir "fallus" vermektir; fetiş kesinlikle "hadım edilme tehdidinin üstesinden gelmenin göstergesi ve bu tehdide karşı bir koruyucudur." Bu yolla fetişist ilişkiye girmeye başlayabilir. Fetiş, "kadınları cinsel nesneler olarak kabul edilebilir kılan niteliklerle donatarak, fetişisti bir homoseksüel olmaktan korur." Kısaca, fetiş, fetişiste bir erkek olması için cesaret verir. Freud, kategorik olarak ifade ettiği formülasyonundan çok emindi:

---

23 Freud, "Fetishism", 1927, *Collected Papers*,

> Muhtemelen hiçbir erkek, kadının cinsel organlarının ürkütücü hadım edilmiş görünüşünün şokundan kaçamaz. Ve muzaffer şekilde şu sonuca varmıştır: Fetişizm araştırmaları, hadım edilme kompleksinin varlığından hâlâ şüphe edenlere bırakılır...[24]

Freud'un ününe sahip bir insan, çalışmasının muzaffer kapanışını kariyerinde çok geç gelen bir yazıyla yaptığında, bunun kesin bir hakikati içerdiğini kabul etmek zorundayız. Ancak, Freud bizi tekrar psikanalizin tuhaf paradoksuna sürükler –bu hakikati kabul edilemeyecek hale getiren böyle bir somut dil sınırlılığı içinde en derin hakikati ifade etme. O zaman, bu hakikati başka yerde arayalım. Paradoks dışındaki yol bize Adler, Jung, Rank, Boss, Straus ve Brown tarafından gösterilmiştir. Hadım edilme korkusu ensest cinselliğin cezasıyla ilgili bir korku, Ödip kompleksinin bir tehdidi değildir; tersine, odağını hayvanî bedende bulan varoluşsal hayat ve ölüm kaygısıdır. Bu çok kesin bir şeydir. Ancak, Freud annenin bedeni hakkındaki fikre, özellikle çocuğun inanmak istediği fallik anne fikrine tutunmuştur. Daha sonraki literatür vasıtasıyla bu fikir hastaların fantezilerinde defalarca ortaya çıkmıştır ve Robert Bak, Freud'un temel fikrini çok yeni bir kitabında aynı kategorik terimlerle tekrar doğrulamıştır.

> ...bütün sapkınlıklarda dramatize edilen ve ritüelleştirilen hadım edilmenin reddi, anneye özgü ya da kadın fallusuna ilişkin fantezinin gerileyen yeniden doğuşu vasıtasıyla ifade edilir.[25]

Ve bu tipik fantezinin May Romm'un zengin metnindeki mükemmel tasviri şöyledir:

> Bazen hasta mastürbasyon süresince, penisini ağzına almayı hayal ediyor ve böyle yaparak *tam bir daire* oluyordu. Bu sırada, bedenine baktığını düşlüyor ve bir kadın gibi göğüslere sahip olduğunu keşfediyordu... Saçları omuzla-

24 *A.g.e.*, ss. 200-201.

25 Bak, "The Phallic Woman: The Ubiquitous Fantasy in Perversions," *Psychoanalytic Study of the Child*, 1968, 23:16.

rına dökülen cüppesi içinde Grek rahibi kendisi için nötr, bekâr ve biseksüel bir kişiyi temsil ediyordu.[26]

Çift Cinsiyetli İmaj

Çift cinsiyetli imaj, doğrudan insanî durumun özüne inen ve bize sapkınlıkların dinamiklerini ve güçsüz insanların bu dünyada bir tür hayvanî doyum bulma yolundaki umutsuz çabalarında risk altında olan şeyi ifşa eden bir fikirdir. Çift cinsiyetlilik sembolü Rank'ın, Jung'un ve başka birçok kişinin yazılarından sonra artık esrarengiz olmaktan çıkmıştır. Problem, yine çift cinsiyetlilik sembolünü sınırlı cinsel çağrışımlarından sıyırmaktır; bu, bir cinsel problem değil, bir insanî problemdir. Benlik kendini yabancı bir bedende bulur ve bu dualizmi anlayamaz. İnsanoğlu, cinsel organların keyfî doğası, ayrı cinsiyetlerde doğmanın tesadüfîliği karşısında şaşkındır. Bedenin geçiciliğini ya da –erkek veya kadın– bedeninin eksikliğini kabul edemez. Bizi belli türde bir kaderle, tek yönlü bir cinsel rolle ilişkilendiren bedenin, bizim için fiziksel nesne olarak hiçbir anlamı yoktur. Çift cinsiyetlilik imajı, bir bütünlük arzusunu, cinsel değil ontolojik bir arzuyu temsil eder. Bu, kendi içinde bir bütünlük arzusu kadar, doğanın geri kalanıyla Agape birliğini de tekrar hissetme arzusudur. Çift cinsiyetli imaj, hayatın kopukluklarını, ben ile beden, ben ile öteki, ben ile dünya dualizmini bir iyileştirme arzusudur. Buna, bedenin dışında ve ötesinde benliğin kendini ebedîleştirme arzusunu da eklersek, cinsel kimlik eksikliğinin çok daha büyük bir sınırlılık ve tehlike olduğunu anlayabiliriz.

Freud fallik anne imajının merkezîliğini görmekte ve onu doğrudan hadım edilme kompleksiyle ilişkilendirmekte haklıydı. Ancak, problemin cinsel yönünü problemin çekirdeği haline getirmekte, bağımsız değişkeni cinsellik olarak almakta ve bunu ilk varoluş ikilemi haline getirmekte hatalıydı. Fal-

26 M. E. Romm, "Some Dynamics in Fetishism," *Psychoanalytic Quarterly*, 1949, 19: 146-147.

lik anne isteği, kadın cinsel organlarından korku, erkekler için olduğu kadar kızlar için de insanlığın evrensel bir deneyimi olabilir. Ancak, bunun nedeni, çocuğun kâdir-i mutlak anneyi, korunmasının, beslenmesinin ve sevgisinin mucizevî kaynağını, gerçekten tanrıvarî bir yaratığın iki cinsiyete ayrılma olayının tam ötesini görmek istemesidir. Bu nedenle, hadım edilmiş anne çocuğun bütün varlığı için bir tehdittir, çünkü anne aşkın bir melek değil bir hayvandır. Çocuğun korktuğu, onu anneden dehşet içinde uzaklaştıran kader, çocuğun da "ahlâksız" bedensel bir yaratık olmasıdır, bu, onun anal eğitimle yenmeye çalıştığı şeydir. O zaman, kadın cinsel organlarının dehşeti, aniden –altı yaşından önce– bir filozofa, zamanından çok önce bir adam olmak ve sahip olmadığı bilgelik ve güç stoklarını kullanmak zorunda olan bir trajedi oyuncusuna dönüşen küçük çocuğun şokudur. Bu, tekrar "ilk sahne"nin yüküdür: İlk sahne, çocukta dayanılmaz cinsel arzular ya da babaya agresif saldırganlık ve kıskançlık uyandırmaz, tersine insan doğası hakkında tamamen kafasını karıştırır. Romm hastasında şunu gözlemlemiştir:

Herkese karşı güvensizliğini, büyük ölçüde ebeveynleri arasındaki cinsel ilişkiyi keşfinin sonucu olan hayal kırıklığına dayandırıyordu. Bir melek zannedilen annenin, insan ve bedensel olduğu ortaya çıkmıştı.[27]

Bu mükemmeldir: Kültürel ahlâk kodunun önceliğini, bedenin çürümesinin "meleksi" aşkınlığını temsil eden, ancak en mahrem ilişkilerinde bunu tamamen bir kenara bırakan insanlara nasıl güvenebilirsiniz? Ebeveynler, insanın en yüksek başarı standartlarını belirleyen tanrılardır; bunu ne kadar kesin şekilde somutlaştırırlarsa, çocuğun filizlenen kimliği o kadar sağlam olur. Kendileri inleyerek ve sesler çıkararak hayvanî aktivitelere angaje olduklarında, çocuk bunu "iğrenç" bulur: İğrenme deneyimi, değerler aşındığı zaman doğrudan ortaya çıkar. Bu nedenle, –eğer ilk sahneye hiç şahit olmamışsa– çocuk,

27 *A.g.e.*

ebeveynlerinin başka herkes gibi cinsel ilişkiye girdiğini söyleyen mahalle arkadaşlarına genellikle karşı çıkar. Tolstoy'un, onu yeni doğmuş bir bebekten uzaklaştıran, beş yaşındaki çocuğa yakınlaştıran şey hakkındaki ifadesi ne kadar yerindedir; beş yaşındaki çocuk, insanî durumun bütün yükünü omuzlamak zorundadır. Çocuğun hayatının geri kalan kısmında, esas kaderi hakkında öğreneceği gerçekten çok az şey vardır.

Jung[28], çift cinsiyetlilik imajının arzulu anlamını ve merkezîliğini –Rank, Boss[29] ve Brown[30] gibi– büyük açıklıkla ve tarihsel derinliğiyle görmüştü. Hiçbir şey, "kadın bedeninin tiksindirici örtüsünü suçlayan" psikanalitik bir hastanın, bir kadın fetişistin şu ifadesinden daha etkileyici ve yerinde olamaz: "Keşke bu deriden kurtulabilseydim. Eğer bu aptal bedene sahip olmasaydım, içeriyi hissettiğim kadar dışarıyı da hissedecektim."[31]

Beden, insanoğlu için kesinlikle engeldir, benliğinin içsel özgürlük ve saflığı üzerindeki çürüyen tür engelidir. Bu anlamda, hayatın temel problemi, türün (beden) insanın bireyselliğine (içsel benlik) egemen olup olmayacağıdır. Bu, bütün hastalık kuruntusunu, kendini ebedîleştiren bir yaratık olarak insanın varlığına en büyük tehdidin beden oluşunu açıklar. Çocukların ellerinin pençelere dönüştüğünü gördükleri rüyaları da açıklar. Duygusal mesaj, kaderleri üzerinde hiçbir kontrole sahip olmadıkları, beden türlerinin tesadüfîliğinin özgürlüklerini engellediği, sınırladığı ve onları belirlediğidir. Çocukluktaki favori oyunlardan biri, "eşeğin kuyruğunu bağlamaktır." Varlıkların şekillerinin tesadüfîliği hakkındaki kaygıyı ortadan kaldırmak için, doğanın aynı rastlantısallıkla yerleştirdiği bedensel uzantıları yeniden düzenlemekten daha iyi bir yol var mıdır? Aslında, çocuklar dışsal formların keyfîliğini protes-

28 Jung, Transference, böl. 10.

29 Boss, *Sexual Perversions*, ss. 24, 32, 33, 37, 119, 136.

30 Norman O Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959), ss. 132-134.

31 Nancy T. Spiegel, "An Infantile Fetish and its Persistence into Young Womanhood," *Psychoanalytic Study of the Child*, 1967, 22:408.

to eden ve ruhun önceliğini onaylayan Picassolardır.[32] Beden hakkındaki kaygı bütün "anal" rüyalarda, insanlar kendilerini taşan tuvaletlerle, –en önemli olayların ortasında ve şık giysiler içindeki– birinin idrarını sıçratmasıyla kirlenmiş bulduklarında da kendini gösterir. Dışkının insanlığın gerçek tehdidi olmasında– şaşılacak hiçbir şey yoktur. Sembolik aşkınlık ile anal fonksiyon arasındaki bu karışıklığı psikanalitik literatür boyunca görüyoruz. Romm'un hastası, "Her ne zaman kendini sosyal, finansal ya da cinsel bakımdan zayıf hissetse ... gaz çıkarıyor ve ishal oluyordu." ya da "Babasının bir izleyici topluluğuna bir konuşma yaptığını görmeyi hayâl ediyordu. Aniden, babasının penisinin açıkta kaldığını fark ediyordu."[33]

Başka bir söyleyişle, insanî durumun hakikati nedir? Hakikat bedenlerde mi yoksa sembollerde midir? Eğer bu doğru değilse, o zaman bir yerde yalan olmalıdır, bu ise tehlikedir. Başka bir hasta kitap biriktiriyor "ve daima bir kitapçıya girdiğinde dışkılamak istiyordu."[34] Kendi edebî çalışması, bedensel korkularıyla engelleniyordu. Birçok defa söylediğimiz gibi, çocuklar varoluşsal beden kaygısı nedeniyle gerçekten tuvalet terbiyesini kendileri öğrenirler. Kazara külotlarını ıslattıklarında acı çekmeleri ya da hemen ve kolayca kamu ahlâkına boyun eğmeleri ve artık sokakta "birinin görebileceği yerde" dışkılamamaları dokunaklıdır. En utanmaz ebeveynler tarafından yetiştirilseler bile, bunu kendi başlarına yaparlar. Kendi bedenlerinden utandıkları açıktır. Çok kategorik olarak hipokondriyakların ve fobilerin, insan olmak istemeyen bir hayvanın hayat ve ölüm dehşetinin odakları olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Freud'un "Rat Man" [Fare İnsan] hakkındaki eski metninde, ölüm ve çürümenin obsesyon sendromunun merkezî temaları olduğu zaten açıktı ve son zamanlarda bu, Avrupalı varoluşçu

32 Bkz. Greenacre, "Perversions: General Considerations Regarding Their Genetic and Dynamic Background," *Psychoanalytic Study of the Child*, 1968, 23:57.

33 Romm, "Some Dynamics", ss. 148-149.

34 S. M. Payne, "Observations on the Ego Development of the Fetishist," *International Journal of Psychoanalysis*, 1938, 20:169.

psikiyatristlerin, özelikle Straus'un çalışmasında çok iyi ve kesin şekilde geliştirilmiştir.[35] Freud'dan sonra fetişizm hakkındaki psikanalitik literatür, Rank'ın çok önceden ileri sürdüğü şeyi –çocuğun gerçekten bedenlerden rahatsız olduğunu– açıkça gösteriyor. Phyllis Greenacre, hadım edilme kaygısının gerçek Ödipal dönemden önce geldiğini kabul eden çok önemli bir metinler dizisiyle bu konu hakkında kesin klinik kapanışı sunmuştur; hadım edilme kaygısı, spesifik olarak cinsel problemden çok, evrensel bir savunmasızlık problemidir. Bu, Freud dışındaki önemli bir gelişmedir. Psikanalistler, favori teknik dilleriyle hadım edilme kaygısının "spesifik olarak oral ve anal eğilimlerin güçlü bir karışımıyla yüklü olduğunu" söylerler.[36] Başka bir ifadeyle, bu, gerçeklik karşısında bir bütün bedensel pozisyon problemidir. Fetişistlerin tarihinde, onların defalarca bedensel çürüme ve ölümle ilgili ilk travmalara maruz kaldıklarını görüyoruz.

> Çoğu önemli travmalar, özellikle sakatlayıcı bir olaya şahit olmaktan meydana gelir: Evde bir ölüm ya da sakatlayıcı bir kaza, ameliyat, kürtaj ya da doğum... Eğer Freud'un bir fetişizm durumunun gelişiminin anahatlarını çizdiği ve kadın cinsel organlarının görünüşünün, mastürbasyon ve hadım edilme tehditleriyle birlikte fallik aşamanın başlangıcında tesadüfî olduğunu ve "sakatlanmış ve kanayan bedenin görünüşünün" hadım edilme tehdidinin vekili olduğunu vurguladığı 1938'deki metnini kabul edersek, birçok çocuğun başına gelen şeyi tahayyül edebiliriz.[37]
>
> Özellikle çocuk travmatik bir hastalık ya da ağrılı bir operasyon yaşamışsa, bu gerçekleşecektir.[38] Fenichel'in hastalarından biri, bağırsaklarını her boşalttığında annesinin yerine geri ittiği sarkmış bir rektuma sahipti. O zaman, has-

35 Straus, "On Obsession."

36 P. Greenacre, "Certain Relationships Between Fetishism and Faulty Development of the Body Image," *Psychoanalytic Study of the Child*, 1953, 8:84.

37 Greenacre, "Certain Relationships," s. 93; "Perversions," ss. 47-62.

38 Bkz. Bak, "Phallic Woman," s. 20; Greenacre, "Certain Relationships," s. 80; "Perversions"; "Further Considerations Regarding Fetishism," *Psychoanalytic Study of the Child*, 1955, 10:192.

tanın bağırsağının klozete düşeceği korkusundan kurtulamamasında şaşılacak hiçbir şey yoktur.[39] Yerine yerleştirmek zorunda olmak nedeniyle yaşanan savunmasızlığı hayal edin. Ölüm korkusunu zihninden atamamasında, hadım edilme kaygısının kahredici olmasında, ölü annesinin ya da kız kardeşinin penisinin tıpkı kendi bağırsağının başma gelebileceği gibi dışkılara ve banyo suyuna ya da kanalizasyona karışmış olabileceğini düşünmesinde şaşılacak hiçbir şey yoktur. Dünya bedenlerin boşalttığı şeye meraklı değildir; şeyler esrarengiz şekilde ortadan kalkarlar. Lorand'ın hastalarından biri, dört yaşındaki bir çocuk, kampta gördüğü bir kızın elinde neden parmakları olmadığını ya da akrabalarından birinin neden bir bacağının olmadığını anlayamıyordu. O adamla aynı odaya giremiyordu ve çığlık atarak kaçıyordu. Doktora sessizce ve korkulu gözleriyle şunu sordu: "Beni yok etmezsiniz, değil mi?"[40] Burada tekrar çocuğu, organizmanın hayatının iki kötülüğünden biri hakkında Whitehead endişesini ifade eden filozof olarak görüyoruz: "Varlıkların yok olması".

Greenacre'nin fetişistler hakkında vardığı temel sonuçlardan biri, onların kusurlu erken gelişmelerinin birçok benzer şeyden kaynaklanmasıydı: Aşırı travmalar, dengesiz anne-çocuk ilişkileri, babalarm yokluğu nedeniyle kopuk ev hayatları ya da çocuğun güç odağı için zayıf bir model sunan zayıf babalar. Bu tür sıkıntılar, bir esas sıkıntıya neden olur: Klinik olmayan terimlerle dile getirirsek, bu insanların beden güvenleri zayıftır. Simon Nagler önemli bir metninde, bütün fetişizm problemini kendini küçültme, yetersizlik duygusu ve dolayısıyla erkek rolünden korkuya kadar götürmüştür. Bu vurgular Freud hakkındaki önemli değişikliklerdir, çünkü içgüdüden çok gelişimin rolünü vurgularlar. Freud zengin bir gelişim teorisinden yoksundu, bu nedenle, bazı insanların neden homoseksüel, başka bazılarının da neden fetişist olduğu ve yi-

39 Otto Fenichel, "The Psychology of Transvestism," *International Journal of Psychoanalysis*, 1930, 11:220.

40 A. S. Lorand, "Fetishism in Statu Nascendi", *International Journal of Psychoanalysis*, 11:422.

ne de insanların büyük çoğunluğunun hiçbirisi olmadığı fakat kadın cinsel organlarının dehşetini aşamamaları Freud için bir muamma olmak zorundaydı.[41] Eğer sorun gelişim deneyiminden etkilenmeyen bir içgüdü sorunuysa, o zaman bu konular gerçekten bir muamma olacaktır. Farklılık gösteren gelişimden çok homojen içgüdü üzerine bu odaklanma, Freud'un eski çalışmasının temel eksikliklerinden biriydi. Simon Nagler, hadım edilme kompleksini bütünüyle reddetmek isteyecek kadar ileri gider; fallik anne fikrini de sorgular.[42] Önceden fetişizmle ilgili bazı kendini beğenmiş ve eksik anlama girişimlerim nedeniyle onunla aynı fikirdeydim; ancak şimdi bu vurgunun mantıksız olduğu açıktır.[43] Dolambaçlı bir fetişizm teorisi, incitilemez fallik annenin merkezîliğini, çift cinsiyetli imajı tanımak zorundadır; bedenin temel savunmasızlık duygusu olarak genelleştirilmiş hadım edilme korkusunu kabul etmek zorundadır; bazı insanları hayat karşısında öteki insanlardan daha zayıf ve daha kaygılı hale getiren gelişim tarihini kapsamak zorundadır.

Kendini küçültme fikri elbette çok önemlidir, ancak kendini beğenmenin en başta sembolik bir problem değil, bir aktif organizma problemi olduğunu hatırlamak zorundayız. Deneyimi ona güvenli bir narsisizm, bir incitilemezlik duygusu verdiğinde, kendini beğenme bebeğin güçlü fiziksel deneyimine yerleşir. Aşırı kendini beğenme, böyle bir incitilemezlik duygusu anlamına gelir ve insan onu üç temel şekilde elde eder. Aşırı kendini beğenme ilk önce, başkasının gücünden kaynaklanır –anne güvenilir bir destek olduğunda ve çocuğun kendi aktivitesine çok fazla müdahale etmediğinde anneden kaynaklanır; ya da çocuğun özdeşleşebileceği güçlü bir babadan kaynaklanır. Savunmasızlığı yenme gücünün ikinci kaynağı, daha önce bahsettiğimiz bir şeydir, insanın kendi kontrolündeki gü-

41 Freud, "Fetishism", s. 201.

42 S. Nagler, "Fetishism: A Review and a Case Study", *Psychiatric Quarterly*, 1957, 31:725.

43 Bkz. Becker, *Angel in Armor*.

venli bir yer olarak bedenine sahip olmasıdır. Bu güvencenin, ilk aile çevresinin niteliği kadar, travmalar vasıtasıyla da harekete geçirilebileceğini görüyoruz. İnsanın gücü elde etmesinin üçüncü yolu da, elbette kültürel *causa-sui* projesi, hayvanî savunmasızlığı aşmamızın sembolleri ve dramatizasyonlardır. (Bu üçüncü kaynağın fetişizmde ne kadar önemli olduğunu göreceğiz.) Yalnızca bu üç nokta, hep birlikte bize fetişizmin dinamiklerine ilişkin tutarlı bir görüş sunar.

Tür Determinizmine Karşı Kişisel Özgürlük Problemi

Hemen hemen herkes aşırı fetişizmden kaçınır, çünkü her nasılsa "doğal eş olarak" bedenlerinden yararlanma yeteneğini kazanırlar. Partnerleriyle ilişkiyi içeren tür rolünü, bu rol tarafından çok fazla tehdit edilmeden icra ederler. Ancak beden insanın benliği için büyük bir tehlike oluşturur, o halde mantıksal olarak tür rolü dehşete düşürücü bir iş, mümkün bir yok edici deneyim haline gelir. Eğer beden bu kadar savunmasızsa, o zaman insan onun eylemlerine tamamen katılarak ölmekten korkar. Bu fikrin, fetişistin deneyimlerini kısaca özetlediğini düşünüyorum. Bu bakış açısından, sapkınlığın bütününe, tür standardizasyonu tarafından bireyselliğin gizlenmesine karşı bir protesto olarak bakabiliriz.

Rank, eserinin başından sonuna kadar bu fikri irdelemiştir. İnsanlığın gerçekten doğayı *kontrol* edebilmesinin ve onu aşabilmesinin tek yolu, cinsel ölümsüzlüğü bireysel ölümsüzlüğe dönüştürmekti. Rank, bunun sonuçlarını çok etkili ve açık şekilde özetler:

> ...esasen cinsellik, bireyin bütün medenileşme aşamalarında bireyleşmeyi, yani kontrolü istediği kolektif bir fenomendir. Bu, mastürbasyondan çeşitli sapkınlıklar ve çarpıklıklara kadar bireydeki bütün [!] cinsel çatışmaları, her şeyden önemlisi, mümkün kolektif unsurlar kadar kişisel

bir bireyleşme eğiliminin de bir ifadesi olarak cinsellikle ilgili her şeyin bireyler tarafından gizli tutulmasını açıklar.[44]

Başka bir ifadeyle, sapkınlık türün aynılığına, bireyselliğin bedene indirgenmesine karşı bir protestodur. Sapkınlık, aile *vis-à-vis* [*karşısında*, çev.] kişisel bir özgürlük odağı, insanın her standardizasyon karşısında kendini doğrulamasının gizli yoludur. Rank, klasik Freudçu anlayıştaki Ödip kompleksinin çocuğun aile organizasyonuna, itaatkâr oğul ya da kız olma rolüne, kendi egosunu doğrulayarak kolektif olana absorbe olmaya bir karşı çıkma girişimi olabileceği yolundaki nefes kesici spekülasyonu öne sürer.[45] O zaman biyolojik tabirle Ödip kompleksi, itaatkâr çocuk rolünü aşma, aile organizasyonunu parçalayarak seks vasıtasıyla özgürlüğü ve bireyselliği keşfetme girişimi olabilir. Bunu anlamak için, insanoğlunun temel güdüsünü bir kez daha vurgulamalıyız, –kendini ebedîleştirme– güdüsü olmadan hiçbir şey anlaşılamaz. İnsanoğlu iki farklı –fiziksel ile zihinsel ya da bedensel ile sembolik– deneyim türüne ayrılır. Bu nedenle, kendini ebedîleştirme problemi kendini iki farklı şekilde gösterir. Biri, standart ve verilmiş beden; diğeri de kişiselleşmiş ve kazanılmış benlik. İnsan kendini nasıl gerçekleştirecektir, arkasında kendinin bir kopyasını ya da varlığını sürdürecek kendine ait bir şeyi nasıl bırakacaktır? İnsan arkasında bedeninin ya da ruhunun bir kopyasını bırakacak mıdır? Eğer insan bedensel olarak ürerse, birbirini izleme problemini ancak aşağı yukarı standartlaşmış tür formunda çözer. İnsan kendini, kendine benzeyen, kendi "kanını" ve ailesinin, atalarının mistik özelliğini taşıyan evlat vasıtasıyla ebedîleştirse de, gerçekten kendi içsel benliğini, ayırıcı kişiliğini, ruhunu ebedîleştirdiğini hissetmeyebilir. Yalnızca hayvanî bir üremeden daha fazla bir şey gerçekleştirmek ister. Dünya kurulalı beri ayırıcı insanî problem, insan hayatını spiritüelleştirmek, diğer organizmaları karakterize eden hayat ve ölüm dizisinin

44 Otto Rank, *Modern Education: A Critique of Its Fundamental Ideas* (Agathon Press, 1968), s. 52.

45 *A.g.e.*, ss. 199-200.

ötesinde onu özel bir ölümsüz düzeye getirmektir. Cinselliğin başlangıçtan beri tabuların etkisi altında olmasının nedenlerinden biri de budur; cinsellik fiziksel döllenmeden spiritüel döllenmeye yükseltilmek zorundaydı.

Üreme ve kendini ebedîleştirme problemini tamamen düalist doğası içinde ele alarak Rank, Grek homoseksüelliğinin daha derin amaçlarını anlayabiliyordu:

> Bu açıdan bakıldığında, Platon'un bize söylediği gibi, sevilen delikanlının gelişimini ve mükemmelliğini hedef alan erkek sevme, –insanın bedeninin biyolojik üremesi temelinde değil, öğrencideki, delikanlıdaki spiritüel ölümsüzlük sembolizmi anlamında– kesinlikle ... dünya üzerinde kendinin halefi olmaya layık öteki kişiye transfer edilen spiritüel bir mükemmelleşme gibi görünüyor.[46]

Başka bir söyleyişle Grek, içsel benliğini, ruhunu sevilen delikanlı üzerine damgalamaya çalışıyordu. Bu spiritüel arkadaşlık, insan ruhunun varlığını sürdürecek bir oğul yaratmak için tasarlanmıştır:

> Erkek sevmede, insan spiritüel olarak döllemiştir ve bir egoda ortaya çıkan idealleştirilmiş ve mümkün olduğu kadar kendi bedenine benzeyen kendi ruhunun yaşayan imajını kopyalamıştır.[47]
>
> Bu etkileyici spekülasyon, yalnızca Greklerin homoseksüelliğinin değil, Michelangelo gibi özellikle bireyleşmiş ve yaratıcı kişilerin homoseksüelliğinin de bazı ideal güdülerini anlamayı mümkün kılar. Görünüşte homoseksüelliğin sevgilinin seks organlarıyla ilişkisi yoktur, ancak insanın "mümkün en yakın benzerlik" halinde kendi yeniden doğuşuna ilişkin bir mücadeleyi temsil eder, Rank'ın söylediği gibi, bu açıkça insanın kendi cinsiyetinin keşfedilmesidir.[48] Tartışmamız bakımından bu girişimin, tam

46 Otto Rank, *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development* (Agathon Press, 1968), ss. 54-55.

47 Otto Rank, *Psychology and the Soul*, 1931 (New York: Perpetua Books Edition, 1961), s. 43.

48 *A.g.e.*

> *causa-sui* projesini temsil ettiğini görebiliyoruz: Kendinin spiritüel, entelektüel ve fiziksel kopyasını tamamen tek başma yaratmak: Son derece bireyleşmiş kendini ebedîleştirme sembolü.

Eğer hadım edilme kompleksi, hayvanî bedeninin iflâs etmiş bir *causa-sui* projesi olduğunun çocuk tarafından kabulüyse, bedene meydan okumanın, bedenin cinsel rolünü tamamen terk etmekten daha iyi bir yolu var mıdır? Bu anlamda, sapkınlıklar hadım edilme kompleksinden total bir kurtulmaya eşdeğerdir; sapkınlıklar tür aynılığına karşı bir hiper protestodur. Ancak, Rank sapkınlığın bu pozitif, ideal yönünü vurgulamaya o kadar istekliydi ki, neredeyse resmin bütününü gözden kaçırıyordu. Artık eski Grekler değiliz ve çok azımız Michelangelolarız. Kısaca, ne ideal güdülerin egemenliği altındayız ne de dehanın üstün yeteneklerine sahibiz. Sıradan sapkınlıklar, güçten çok güçsüzlükten kaynaklanan protestolardır; yeteneğin en mükemmel örneğinden çok, yeteneğin iflâsını temsil ederler. Eğer nevrotik "sanatkâr olamamışsa", sıradan homoseksüel de "Grek olamamış", kesin gücü ve yeteneği olmayan Michelangelo'dur. Sapkın, bireyselliğini koruyacak karşı illüzyonu çaresizce denemeye çalışan –sınırlı yeteneği ve güçleri nedeniyle– beceriksiz sanatkârdır: bu nedenle, cinsel rol korkusu, kadın tarafından yenme korkusu, kendi bedeni vasıtasıyla kendinden geçme korkusu vs. söz konusu olur. Rank'ın daha önceki bir taraftarı– F. H. Allen'in dikkat çektiği gibi, homoseksüel, kadının farklılığıyla ilgili dehşeti, bu tür farklılığa dayanma gücünden yoksunluğu nedeniyle genellikle kendininkine benzer bir bedeni seçen insandır.[49] Aslında, sapkının kesinlikle bireyleşme mücadelesini temsil ettiğini söyleyebiliriz, çünkü kendini kesinlikle birey hissetmez ve bir kimliğe tahammül etme gücü pek yoktur. Sapkınlıklar, erken gelişim eğitimlerini böyle bir hakkı kullanacak şekilde almayan insanları tanımlayan güçsüz ve komik bir kişilik iddiasını temsil eder.

---

49 F. H. Allen, "Homosexuality in Relation to the Problem of Human Difference", *American Journal of Orthopsychiatry*, 1940, 10:129-35.

Rank'ın söylediği gibi, eğer sapkınlıklar bir özgürlük mücadelesi ise, genellikle özgür kalmaya pek hazır olmayan insanların bir mücadelesini temsil eder. Tür köleliğinden güç nedeniyle değil, güçsüzlük nedeniyle, doğalarının hayvanî yönünü destekleme yetersizliği nedeniyle kaçarlar. Yukarıda gördüğümüz gibi, çocukluk deneyimi insanın bedeni hakkında güvenli bir duygu, babayla sağlam bir özdeşleşme, kendi üzerinde güçlü ego kontrolü, güvenilir kişilerarası ilişkiler geliştirmesinde çok önemlidir. İnsan bu yetenekleri kazanırsa, kendini unutan şekilde, kendini yok olma kaygısıyla gizleme tehlikesi olmayan bir şekilde "tür rolünü de icra edebilir".

Bütün bu problemi özetlediğimizde, insanı tehdit eden bir tür standardizasyonu olarak seks duygusunu yenmenin, kendine güven ve kontrolden çok, bir çaresizlik ve yaratıcılık spektrumunda yer alan birkaç yolu olduğunu görebiliriz. En ideal yöntem, "en üstün" yöntem elbette aşk deneyimindedir. Aşkta insan kendini partnerle bütünüyle özdeşleştirir ve beden *vis-à-vis* [*karşısındaki*, çev.] ayrılık, çaresizlik, kaygılı kendinin bilinci tehdidini zihninden uzaklaştırır. Sevgili kendini neşeyle ve kendini unutan memnuniyetle sunar, beden insanın tanrılaşması için değerli araç haline gelir ve insan tür aynılığına *karşı* gerçek minnettarlığı yaşar. İnsan standartlaşmış bir bedene sahip olmaktan memnundur, çünkü beden aşk birleşmesini mümkün kılar. Ancak ideal aşk olmadan da, insan güçlü fiziksel arzuya boyun eğebilir ve kendini unutan bir tarzda "kendinden geçmeye" izin verebilir, böylece tür, insanın ayırıcı içsel benliği için bir tehdit değildir. Bunu fallik narsisizmde ve bazı "nemfomani" formlarında görüyoruz. Burada, kişi türün bir intikamla özdeşliğine boyun eğiyor, kendini tamamen ona teslim ediyor gibi görünür. Belki de bu aktivite, kişiye benliğinin ve dualizminin yüklerinden bir kurtuluş sağlar. Bu, genellikle psikanalistlerin bir "karşı fobik" tavır dediği şey olabilir: İnsanın dehşet duyduğu şeyi, protesto etmenin bir aracı olarak, samimiyetle kucaklaması. Birçok sado-mazoşizm formunda, bu, beden hakikatine gömülmeyi, Fromm'un belirt-

tiği gibi ilk gerçeklik alanı olarak fiziksel doğrulanmayı temsil eder. Nihayet, şizoid kişilerde, tür bedeniyle ilişkili kaygı o kadar fazladır ki, cinsel ilişki sırasında bile bedenleriyle ilişkilerini kolayca kesebilirler. Böylece, kendi içsel benliklerinin kutsallığını bedenin küçük düşmelerine karşı korurlar. Fahişelerin de, fiziksel olarak kendilerini ne kadar aşağılık hissederse hissetsinler, kendi kişisel kimliklerini dokunulmamış ve saf halde korumak için, aktif olarak böyle bir benlik ile bedenin ilişkisini kesme işlemi uyguladıkları söylenir. Bir şizofren kızın çok kaba tarzda ifade ettiği gibi, "Bu şekilde tecavüze uğradığımı *düşünüyorum*." Bu ifade, bir intikamla birlikte içsel ruhun aşkınlığının, bedenin kirlenmesinden tam bir kurtuluşun bir doğrulanmasıdır. Bir kez daha, şizofreninin insanî durumun uç sınırını, evrimin bize yüklediği dualizm probleminin umutsuz bir çözümünü temsil ettiğini görüyoruz. Bu tür çaresizlik zorunlu olarak karikatür havası taşır: Goethe'nin dediği gibi, insanoğlu, onu atsa bile bedeninden kurtulamaz. İnsanlar yaşarken, tür rolünün hiçbir mutlak aşkınlığı yoktur. Bir Michelangelo'nun en üstün yeteneklerinin bile bizi insanın zaferine ilişkin şüphelerle bıraktığı göz önüne alındığında, hâlâ kendi bedenlerini hayatları boyunca aşağılamak ve bedenlerini başkalarıyla ilişki kurmak için kullanmak zorunda olan daha aşağı varlıkların beyhude çabaları hakkında ne söyleyebiliriz?

Fetiş Nesnesi ve Dramatizasyon

Çift cinsiyetli bütünlük, benlik ile beden, güç ile güçsüzlük, tür determinizmi ile kişisel özgürlük problemlerini anladığımızda, fetişistlerin yapmaya çalıştığı şey hakkında bir fikir elde etmeye başlayabiliriz. Burası, kesinlikle problemin en etkileyici kısmıdır.

Temel muammalardan biri, fetiş nesnesinin temsil ettiği şeyin, bir ayakkabının ya da bir korsenin, derinin ve kürkün ya-

hut yapay bir bacağın anlamıdır.[50] Freud ve taraftarları, fetiş nesnesinin "çok özel bir penis"i –annenin penisini– temsil ettiğini kararlı şekilde öne sürmüşlerdir.[51] Fetişin, penis, vajina ve dışkı vb. şeylere ilişkin bir inkârı temsil ettiği de ileri sürülmüştür. Bunların hepsi, fetişin temsil ettiği şeyin net olmadığını, fetiş nesnesinin farklı fetişistlere göre farklı şeyleri temsil edebildiğini gösteriyor gibi görünür, bu kesinlikle meselenin özüdür. Ancak, fetişin cinsel eylemin yarattığı bir problemle de ilişkili olduğu kesindir. Boss, bunu en mükemmel şekilde göstermiştir.[52] Greenacre'nin birbirini izleyen mükemmel metinleri kadar, Boss'un çalışması da fetiş nesnesine ilişkin yeni ve sağlam bir anlayış başlatmıştır. Eğer fetişizm cinsel eylem kaygısını, sembolik bir hayvan için tür fonksiyonunun tehlikesini temsil ediyorsa, fetiş sihirli bir tür tılsım değil de nedir? Fetiş nesnesi, hayvanlığı aşkın bir şeye dönüştürme ve böylece kişiliğin standartlaşmış, nazik dünyevî bedenden bir kurtuluşunu garanti etme araçlarını temsil eder. Böyle bir kurtuluş, insana cinsel eylemi gerçekleştirme cesareti verir, bedene hayvanî tarzda bağlı olmadığı için onu sembolik olarak aşar. Freud fetişin kişiyi homoseksüellikten koruduğunu söylerken haklıydı, fakat bunun nedeni –Boss'un söylediği gibi güçsüz erkekler dışında– fetişin bir penis olması değildi.[53] Boss, hastalarından biri hakkında şunları söyler:

> Her ne zaman [bayanların çizmelerini] görse ya da onlara dokunsa, "dünya mucizevî şekilde değişiyordu". "Her zaman kasvetli, yalnız, başarısız, sıkıcı ve anlamsız gibi görünen şey, o anda aniden benden uzaklaşıyor ve deriden bana ışık ve çekicilik yayılıyor." Bu deri nesneler, ışığını başka her şey üzerine saçan "tuhaf bir hale"ye sahipmiş gibi görünüyordu. "Saçma fakat deri, bir peri prensine benziyor. İnanılmaz bir güç, mana bu eldivenlerden, kürklerden ve

50 M. Balint, "A Contribution on Fetishism", *International Journal of Psychoanalysis*, 1935, 16:481.
51 Freud, "Fetishism", s. 199.
52 Boss, *Sexual Perversions*, ss. 50 vdm.
53 *A.g.e.*, s. 52.

çizmelerden yayılıyor ve beni tamamen kendimden geçiriyor." ... Çıplak kadınlar ya da bir kadının eldivensiz eli ya da özellikle bir kadının ayakkabısız ayağı ... bir kasap dükkanındaki cansız et parçalarına benziyordu. Aslında, bir kadının çıplak ayağı onun için gerçekten tiksindiriciydi... Bununla birlikte, kadın bir eldiven, bir kürk ya da bir binici çizmesi giydiğinde, hemen "küstah, insanca ölçülerde kişisel düzeyinden yükseliyordu." O zaman, kadın "tiksindirici cinsel organlarıyla" sıradan dişinin bayağılık ve tehlikeli somutluğunu aşıyor ve aşırı bireysel alana, "süper insanın ve aşağı insanın evrensel tanrısallığa ulaştığı alana" yükseliyordu.[54]

Bu kadar şaşırtıcı bir ifşadan sonra, daha fazla bir şey söylemeye gerek yoktur. Fetiş "tür eti"ni kabul eder ve onun etrafında büyülü bir çekim alanı oluşturur. Kişisel olmayan, somut, hayvanî istek kibirli ve aşağılayıcıdır: bir bedenle karşı karşıya kalırsınız ve bu bedenle tamamen kendi şartlarında, bütünüyle eti ve cinsiyeti tarafından belirlenmiş şartlarında ilişki kurmaya zorlanırsınız. Boss'un hastası şöyle diyor: "Her nedense cinsel ilişkinin daima insanlar için büyük bir utanç olduğunu düşünüyorum."[55] Fetiş, ilişkinin bütün niteliğini dönüştürerek bütün bu fikirleri de değiştirir. Her şey spiritüelleştirilir, ruhanîleştirilir. Beden artık et değildir, türün kişisel olmayan bir isteği değildir; beden ışık ve özgürlük saçan bir haledir, gerçekten kişisel, bireysel bir şey haline gelir.[56]

Greenacre'nin öne sürdüğü gibi, haplar ve tabletler fetiş formlarıdır, kaygıyı, beden dehşetini yenmenin, sihirli bir şekilde yatıştırmanın yöntemleridir.[57] Fetişizm haplardan kürkler, deriler, pamuklar ve ayakkabılara kadar uzanan bir boyutta var olur. O zaman, bir tür sembolik sihrin uygulanışının eksiksiz unsurlarına sahibiz: Kişi kendini fetişle hipnotize eder ve tehdit edici gerçekliği bütünüyle dönüştüren kendi çekicilik

54 *A.g.e.*, ss. 41-42.
55 *A.g.e.*, s. 74.
56 *A.g.e.*, s. 51.
57 Greenacre, "Further Notes on Fetishism", *Psychoanalytic Study of the Child*, 1960, 15:191-207.

aurasını yaratır.[58] Başka bir ifadeyle, insanlar doğal gerçekliği aşmaya yarayan tılsımlar olarak –hangi şekilde olursa olsun– kültür kurgularını kullanırlar. Bu, gerçekten bütün çocukluk probleminin uzantısıdır: Kültürel aşkınlığın yeni sihri lehine, *causa-sui* projesi olarak bedenin terk edilişidir. Freud'un ifade ettiği gibi, fetişizmin evrensel olduğundan şüphe yoktur: Otomobillerden uzay roketlerine kadar– bütün kültürel icatlar, kendini telkin etme araçlarıdır, çok sınırlı bir hayvanın doğal gerçekliği aşan güçlerle kendini büyülemeye çalışma yöntemleridir. Hiç kimse tam olarak ayırıcı içsel benliğinin tür içinde gözden kaybolmasından rahat olmadığı için, hepimiz dünyayla ilişkilerimizde biraz sihirli cazibeden yararlanırız.

Eğer fetiş nesnesi sihirli bir tılsım ise, o zaman doğal olarak sihir özellikleri taşır, yani kontrol etmeye çalıştığı şeyin bazı özelliklerine sahip olmalıdır. O halde bedeni kontrol etmek için, bedenle biraz yakın benzerlik sergilemek zorundadır – kısmen şekline, biraz kokusuna sahip olmak, onun somutluğunu ve hayvanîliğini doğrulamak zorundadır. Bu nedenle, ayakkabının en yaygın fetiş olduğunu düşünüyorum. Ayakkabı, bedene en yakın şeydir ve yine de beden değildir ve neredeyse fetişistlerin en iğrenç buldukları şeyle özdeşleştirilir: Nasırlı parmaklarıyla ve sararmış tırnaklarıyla nefret edilen ayak. Ayak, bizim küçümsenen hayvanîliğimize, yüce, zengin, neşeli, son derece aşkın, özgür içsel ruhumuz ile dünyevî beden arasındaki uyuşmazlığa mutlak ve bağışlanamaz hayranlıktır. Bunu mükemmel şekilde özetleyen birini tanıyorum: "Ayak böyle bir sessiz görünüşlü şeydir." Freud, çocuğun dehşet verici cinsel organları bulmadan önce gördüğü son şeyin ayakkabı olduğu, inkârı için güvenle orada kalabildiği için fetişleştirildiğini düşünüyordu.[59] Fakat ayak kendinin dehşetidir; dahası kendi etkileyici ve aşkın reddi ve zıtlığıyla –ayakkabı ile– ilişkilendirilir. Cinsel organlar ve göğüslerin de, popüler

58 Greenacre, "The Fetish and the Transitional Object", *Psychoanalytic Study of the Child*, 1969, 24:161-162.

59 Freud, "Fetishism", s. 201.

fetişler olarak iç çamaşırı ve sımsıkı korselerle karşılaştırıldığı, ancak hiçbir şeyin çirkinlik bakımından ayağa ya da zıtlık ve kültürel icat bakımından da ayakkabıya eşit olmadığı doğrudur. Ayakkabı kayışlara, tokalara, yumuşak deriye, en zarif kavisli kemere, en sert, en pürüzsüz, en parlak topuklara sahiptir.[60] Doğada sivri uçlu yüksek topuklara benzeyen hiçbir şey yoktur. Tek kelimeyle, burada kültürel icadın ve zıtlığın en kusursuz örneği vardır, ayakkabı bedenden o kadar farklıdır ki, yakından özdeşleşirken bile insanı güvenli bir dünyadan uzaklaştırır.

Eğer fetiş bir tılsımsa, Greenacre'nin öne sürdüğü gibi, çok kişisel ve gizli bir tılsımdır. Sosyoloji ve Simmel'in yazılarından, uzun süredir insanoğlu için muammanın ne kadar önemli olduğunu biliyoruz. Gizli ritüel, gizli kulüp, gizli formül –bunlar insanoğlu için yeni bir gerçeklik, gündelik hayatı aşmanın ve dönüştürmenin bir yöntemini yaratır. Her şeyden önce, muamma, gizlenen tarafmdan verilen kontrol etme gücünü ve dolayısıyla verili olanı –doğayı, kaderi, hayvanî yazgıyı– aşma gücünü imâ eder. Ya da Greenacre'nin ifade ettiği gibi, "... muamma en ilkel düzeyde bedensel organları ve süreçleri ifade eder ... ölüm korkusuyla mücadeleyi kapsar..."[61]

Başka bir ifadeyle, muamma insanın eşsiz illüzyonudur, kaderinin maddî gerçekliğini inkârdır. İnsanoğlunun daima gençliğin kaynaklarını, kutsal kâseyi, gömülü hazineyi –kaderini hemen tersine çevirecek ve şeylerin doğal düzenini değiştirecek bir tür kâdir-i mutlak gücü– aramasında şaşılacak hiçbir şey yoktur. Greenacre de çok yerinde olarak, Hermann Goering'in kendi hayatını cüretkâr gücün son bir jesti olarak görmek için zehir kapsüllerini anüsünde sakladığını hatırlatır.[62] Bu durum, şeylerin bütünüyle tersine çevrilişidir: Hayvanî yanılabilirliğin odağını aşkınlık kaynağı olarak, kaderi aldatacak gizli tılsımın kabı olarak kullanma. Her şeye rağmen,

60 Bkz. Greenacre, "The Fetish and Transitional Object", s. 150.
61 Greenacre, "Further Notes", s. 200.
62 *A.g.e.*, s. 202.

bu, anallığın kusursuz örneğidir: İnsanoğlunun bütün kültürel icatlarının protestosudur.

Gizemli ritüellerin son karakteristiği, dramatize edilmeleridir; fetişistlerin aktiviteleri ve transvestiler gibi sapkınlar daima bu nedenle gözlemcileri etkilerler. Onlar, doyumları sahnenin ayrıntılarıyla doğru düzenlenmesine bağlı olan karmaşık bir drama sergilerler; kesin kurala itaat etmede küçük bir hata ya da başarısızlık bütün olayı berbat eder. Doğru kelimeler doğru zamanda söylenmelidir, ayakkabılar kesin şekilde düzeltilmelidir, korse düzgün olarak giyilmelidir ve bağlanmalıdır vs.[63] Fetişist, ilişkiye, onu güvenli hale getirmek için *doğru şekilde* hazırlanır. Hadım edilme kompleksi, ancak şeylerin varlığını sürdürdüğü uygun formlarla yenilebilir. Bu tarz, bütün ritüel ve bütün kültür fikrini özetler: Şeylerin yapay formları doğal düzene üstün gelir ve onu ehlileştirir, dönüştürür ve güvenli hale getirir.

Transvestizmde özellikle aşma dramasının güçlü sahnelenişini görüyoruz. Kültür ile doğanın dualizmini hiçbir yerde bu kadar çarpıcı şekilde göremeyiz. Transvestiler, –Montaigne'nin ifade ettiği gibi, taht ne kadar gösterişli olursa olsun tıpkı herhangi bir hayvan gibi "popolarının üstünde" oturduklarını inkâr etmek için tam olarak her yerde gösterişli şekilde giyinen insanların yaptığı gibi– hayvanî gerçekliği, ona kültürel kıyafet giydirerek dönüştürebileceklerine inanırlar. Bununla birlikte, klinik transvesti kendini sıradan insandan daha fazla adamıştır –bu daha akılsızca bir şey gibi görünür–, tam anlamıyla bir kimlik yaratmak için giyinme yeteneğiyle meşguldür. Orada genellikle bir oyuncak bebekleri giydirme ya da kızkardeşiyle elbiselerin ve bununla beraber her birinin kimliğinin değiş tokuş edildiği oyunlar oynama tarihi vardır.[64] Bu insanlar için "oyunun nesne" olduğu açıktır ve kıyafetlerinin yarattığı varlık olmak için kendilerini gerçekten sahne kişiliklerine adarlar.

---

63 Bkz. James Glover, "Notes on an Unusual Form of Perversion", *International Journal of Psychoanalysis*, 1927, 8:10-24.

64 Fenichel, "Transvestism", s. 219.

Ne olmak isterler? Onlar, hadım edilme kompleksini yalanlamak, tür kimliğini, cinsiyetlere ayrılmayı, tek cinsiyetin tesadüfîliğini ve onun bağlayıcı kaderini, her birimizdeki eksikliği, yalnız doğanın değil, tam bir bedenin de parçası oluşumuzu yenmek istiyor gibi görünürler. Transvesti, çift cinsiyetliliğin gerçekliğini bir penise sahip olarak ve yine de bir kadın gibi görünerek kanıtlamak istiyor gibi görünüyor.[65] Bir hasta, "Kız kardeşim olmak ama yine de penisimi kaybetmemek istiyorum" demişti:

> Kendini sapkın deneyimlere kaptırdığında, ejakülasyon meydana gelir gelmez ödünç aldığı kıyafetleri mümkün olduğu kadar hızla parçalama alışkanlığı vardı. Dolayısıyla, eğer biri onu görürse ve saat çalarsa, yüzünün o halde kalacağını düşünüyordu. Bu nedenle, gerçekten "feminen rolde sıkışıp kalabileceği"nden korkuyordu ve bu onun penisini kaybetmesini gerektirecekti.[66]

Açıkça bu, oyunun gerçeklik olduğunu ve eğer insan saat on ikiyi çalarken yakalanırsa her şeyi kaybetmesinin mümkün olduğunu doğrulamanın bir yoludur. Bak, aynı şekilde hastası hakkında şöyle yazar:

> Bir aynanın karşısında giyinmek ve soyunmak uzun zamandan beri onun deneyimine egemen olmuştu. Penis bandajlanıyor ve zorla geriye bağlanıyordu ve testisler kasık kanalına itiliyordu. Bu tür olayları şiddetli hadım edilme korkusu izliyordu –penisin kırılmasından, bükülmesinden, sperm kanalının yarılmasından ve kısır olacağından korkuyordu.[67]
>
> Seksin dramatik oyun denetimi kaygıyı tamamen absorbe etmez, oyunların gerçeklik duygusunu artırması tehlikesi nedeniyle ve benliğin şimdi tamamen beden tarafından *her iki* cinsel formda da gölgelenmesinden kaynaklanan kaçınılmaz suçluluk duygusu nedeniyle, yalnızca bireyleşmenin bütünüyle engellendiği anlamına gelebilir.

---

65 Bkz. Bak, "Phallic Woman", s. 16; Fenichel, "Transvestism", s. 214.
66 Fenichel, "Transvestism", s. 219.
67 Bak, "Phallic Woman", s. 25.

Giyinmenin sihirli etkisine düşüncesizce adanmada şaşılacak hiçbir şey yoktur. Fenichel'in hastası sakat bir çocukla karşılaştığında, "onunla kıyafetlerini değiştirme dürtüsü hissetmişti. Buradaki imâ, çocuğun gerçekten bir sakat olduğunu inkârdı."[68] Fakat bu fanteziler genellikle gerçekliğe dönüştürülebilir. Greenacre'nin hastalarından biri, erkekleri kızlara, kızları da erkeklere dönüştürme fantezilerine sahipti ve bir endokrinolog olmaya çalışıyordu![69] Buradan hareketle transvestinin ve fetişistin bütünüyle illüzyon durumunda yaşamadıkları sonucunu çıkarabiliriz. Bütün insanların yaşadığı, kültürün gerçekten doğal gerçekliği dönüştürebildiği hakikati gözlerine ilişir. Kültürel yaratıcılık ile doğal yaratıcılık arasında sabit bir sınır yoktur. Kültür, gerçekten hadım edilme kompleksini yenme gücü veren bir sembol sistemidir. İnsanoğlu kendini kısmen yaratır. Aslında, bu bakış açısından, transvestizmi, *causa-sui*'nin mükemmel şekli, bir kadın partnerin "dolaylı" rotasıyla hareket etmek zorunda olmadan kendisiyle doğrudan cinsel ilişki olarak anlayabiliriz. Buckner'in düşündürücü bir denemede işaret ettiği gibi, transvesti kendi içinde bir dişil kişilik geliştiriyor gibi görünür; bu ona içsel bir iki kişi ilişkisi, gerçekten "içsel bir evlilik" imkânı verir.[70] Cinsel doyum için hiç kimseye bağlı değildir, çünkü kendi "karşı rolünü" oynayabilir. Bu, çift cinsiyetli bütünlüğün, kendine dayanan bir bütün dünya olmanın mantıksal sonucudur.

Hiçbir yerde, fetişist yaratıcılık ile kültürel yaratıcılık arasındaki sınırı kadınların ayaklarını bağlayan eski Çin uygulamasından daha fazla bulanıklaştıran bir örnek yoktur. Bu pratik, deforme olsa bile insanların bir tapınma nesnesi olan ayakları sakatlıyordu. Freud, bu pratikten fetişizmle ilgili olarak söz etmiş ve "Çinli erkeğin, kadına hadım edilmeye boyun eğdiği için teşekkür etmek istiyor gibi göründüğünü" öne sür-

68 Fenichel, "Transvestism", s. 219.
69 Greenacre, "Certain Relationships", s. 81.
70 H. T. Buckner, "The Transvestite Career Path", *Psychiatry*, 1970, 33:381-389.

müştür.[71] Bir kez daha derin bir görüş kavramlaştırılmış ve bu konunun yanında ifade edilmiştir. Bu uygulamanın, kültürel icadın hayvan ayağı üzerindeki mükemmel zaferini –tam olarak fetişistin ayakkabıyla gerçekleştirdiği şeyi– temsil ettiğini söylemeliyiz. Tapınma aynıdır: Doğal gerçekliğin dönüştürülmesine minnettarlık. Sakatlanan ayak bir teşekkürdür ve kültürün lehine kurban etmenin sembolüdür. O zaman Çinliler, kendilerine, kütürlerine, gündelik hayvanî dünyanın verili ve nazik gerçekliğini terk ettiği için şimdi kesinlikle kutsal hale gelmiş ayağa saygı duyuyorlar.

Ancak, yaratıcılık ile başarısızlık arasına bir yerde sınır çekmeliyiz ve bu sınır hiçbir yerde fetişizmde olduğundan daha net değildir. Kültürü anal protesto, özellikle eğer kadınlarımızın yürümesini istiyorsak ya da onlarla tam insanlar olarak ilişki kurmak istiyorsak, kendi kendini engelleyici olabilir. Fetişist bunu kesinlikle yapamaz. Gizli sihir ve özel dramatizasyon gerçeklik üzerinde bir egemenlik, bir kişisel dünya yaratımı olabilir, ancak bunlar –kültürel icatların daha standartlaşmış bir düzeyde yaptığı gibi– sanatkârı gerçeklikten ayırırlar. Greenacre, tılsımın Janus yüzlü[72] olduğunu, kişinin başkalarıyla ilişkilerini zayıflatan bir hile olduğunu ifade ederek bunu kesinlikle kabul etmiştir.[73] Transvesti, gizli içsel evliliğinde gerçekten tam evlilik ilişkisi olmadan yaşar. Bütün bunlarda, fetişistin ve transvestinin genel yoksulluğunu unutmamalıyız: Babayla güvensiz özdeşleşme, zayıf beden-ego.[74] Sapkınlık bir "özel din" olarak adlandırılmaktadır –ve gerçekten öyledir, fakat inancı değil, korkuyu ve kaygılanmayı ifade eder. Sapkınlık, hiçbir şeye –ne kendi yeteneklerine ne de kişilerarası eylemin paylaşılan kültürel haritasına– güvenmeyen insanların, kontrolü ve güvenliği tuhaf, sembolik protestosudur. Sapkınların yaratıcılığını engelleyen şey budur. Kültürel aktörden farklı olarak

71 Freud, "Fetishism", s. 204.

72 Janus: Romalıların zaman tanrısı Januskopf: Biri geçmişe biri geleceğe bakan iki yüzlü Janus başı.

73 Greenacre, "Further Notes", s. 204.

74 *A.g.e.*, s. 206.

fetişist, bastırmalarından ve beden egosundan emin olmadığı için, cinsel eylemle, yaptığı şeyden kendi bedenine karşı başka birini *sorumlu* tutma isteğiyle ezilir. Romm, bir hastası hakkında şöyle der: "Karısının cinsel itaatine çok duyarlıyken bile, her ne zaman karısı cinsel istek belirtisi gösterse, bütün arzuları onu terk ediyordu."[75] Bu duruma kişisel olmayan, araçsal tür rolünün reddi olarak bakabiliriz, ancak bu ret, insanın tür rolünü icra etmeye *davet edildiğinde* güvensizliğe dayanan bir rettir. Rank'la birlikte nevrozun en önemli karakteristiğinin ne olduğunu hatırlayalım: Dünyayı bütün üstünlüğü, gücü ve eziciliğiyle olduğu gibi görmek. Fetişist hantal bir nesne ve icra etmek zorunda olduğu görev *vis-à-vis* [*karşısında*, çev.] çaresizliğinin hakikatini hisseder. Gerçek durumunu *tahrif edebilecek* ve dolayısıyla hayvanî rolünü kayıtsızlıkla oynayabilecek katı bastırmalarla ve beden egoyla sinirsel olarak yeteri kadar "programlı" değildir. Nesne saçın etkileyiciliğiyle, sarkık göğüslerle, kalçalarla ve mideyle karşı konulamaz olmalıdır. İnsan kendini çok anlamsız hissettiğinde, bütün bu "yaratıklığa" karşı takınacağı tavır nedir? Fetiş nesnesinin fetişist için bu kadar mükemmel ve büyüleyici olmasının nedenlerinden biri, fetişistin nesneye insanın diğer kişisel özelliklerinin dehşetliliğini transfer etmesidir. O zaman, partner başa çıkılamaz bir şeyken, fetiş başa çıkılabilir mucizedir. Sonuç fetişin bir hale etkisiyle güçlendirilmesidir.

Romm'un hastası şeyleri saf halleriyle görüyordu ve asla etkisinden kurtulamıyordu:

> Hastanın hatırladığı ilk şey, annesinin onun saçlarını yıkamasıydı. Güneşte saçlarını kuruturken, saçlarını yüzünün önüne getiriyordu. Annesinin yüzünü görememekten hem etkileniyor hem de korkuyordu ve yüzü tekrar görülebilir duruma geldiğinde rahatlıyordu. Saç taramaları onun için büyük bir büyüleyicilik taşıyordu.[76]

75 Romm, "Some Dynamics", s. 147.
76 *A.g.e.*, s. 140.

Nesnenin en kişisel ve en insanî kısmının –yüzün– hayvanî kıllarla örtülmesi çocuğun kaygısını ifade ettiği için bunu tek düzeyde anlayabiliriz. Ancak sahnenin bütün duygusu, yaratılmış nesnenin mucizesine dehşet duygusudur. Çoğumuz doğal nesnelerin hipnotik niteliğinin üstesinden gelmeye çalışırız ve bence bunu iki bağlantılı şekilde yaparız. Birincisi, kendi gücümüze ilişkin bir duygu geliştimek ve kendimiz ile dünya arasında bir tür denge kurmaktır. O zaman, nesneyle ilgili arzularımızı –bu arzular tarafından denge bozulmadan– gerçekleştirebiliriz. Ancak ikinci yol da kullanılmalıdır: Arzunun kendisi fetişleştirilmelidir. Total nesneyi olduğu gibi ifade edemeyiz ve bu nedenle, cinsel çekiciliklerin standartlaşmış tanımlarına ihtiyaç duyarız. Bu tanımları, nesneyi üstesinden gelinebilir boyutlara indirgemeyi sağlayan "ipuçları" formunda bir araya getiririz: İlişkiye girdiğimiz total kişiyi gerçekten önemsemek zorunda olmamamızı mümkün kılan göğüse ya da siyah iç çamaşırına bakarız.[77] Bu iki yöntemle, partneri dehşetten ve güçten arındırırız ve böylece onun karşısındaki genel çaresizliğimizi yeneriz. Greenacre'nin hastalarından biri bu problemi mükemmel şekilde aktarıyor:

> Kıza bakmaya devam etseydi, özellikle dikkati kaçınılmaz şekilde vücudundaki deliklere odaklanacağı için, kız giderek ona itici gelecekti. Hatta derisinin gözenekleri çok fazla belirgin, daha büyük, tiksindirici olmaya başlıyordu... Bir kıza arkadan yaklaşırsa daha başarılı olabileceğini, aralarındaki farkı görsel ve dokunsal olarak çok fazla fark etmek zorunda olmayacağını biliyordu.[78]

(Burada, Rousseau'nun nefes kesici Venedikli fahişenin göğsündeki belli belirsiz bir kusuru fark ettiğinde, ondan tiksindiği yolundaki ünlü açıklamasını hatırlıyorum.) Ezici nesne doğrudan bir arzu aracma indirgenemezse, tiksindirici olabilir, çünkü hayvanî niteliklerinden arınmış hale gelir ve olduğundan çok daha büyük görünmeye başlar. Bunun, fetişistin nesnenin

77 Bkz. Becker, *Angel in Armor*, böl. 1.
78 Greenacre, "Certain Relationships", s. 67.

dehşeti, üstünlüğü tarafından ezilme ve yine de onu hayvanîliği içinde tiksindirici bulma paradoksunu açıklayabileceğini düşünüyorum. Ayak, kendi arzu ve irademizin güvenli hamlesiyle bedenle bütünleştirilemediğinde bir çirkinlik paradigması olarak kendi içinde bir problem haline gelir. Aksi takdirde, ayak çekici bir kadının nötr bir parçasıdır. O zaman, fetişistin sıkıntısı, tam olarak çocuğun sıkıntısına benzer: Pragmatik eylem durumlarını zorunlu sükûnetle yenme yeteneksizliği. Bu, tipik fallik narsisin, Don Juan karakterin genellikle –çirkin ya da güzel– her nesneyi aynı kayıtsızlıkla benimsemesinin nedenini açıklamayı mümkün kılar: Gerçekten nesneyi, total kişisel nitelikleriyle hesaba katmaz.[79]

O zaman bütün sapkınlıklar, gerçekten "özel dinler" olarak, insanî durumu kahramanca aşma ve bu durum içinde bir

79 Bu, fetişist kadınların sayısının neden çok az olduğu hakkındaki süregelen probleme, Greenacre ve Boss tarafından çözülmüş bir probleme dikkat çeker. Onların düşüncesi, erkeğin tür rolünü gerçekleştirmek için cinsel eylemi icra etmek zorunda olmasıdır. Bu nedenle, kendi güçlerine, arzularını uyandırmaya ve kanalize etmeye ihtiyaç duyar. Bu anlamda, erkek doğal olarak ve kaçınılmaz şekilde bir tür fetişisttir. Ne kadar az kendi gücü varsa, kadın bedeninin olduğundan daha kaygılandırıcı görünüşüne ilişkin o kadar çok dehşet, o kadar çok fetiş sınırlılığı ve sembolizm gereklidir. Kadının bu problemi yoktur, çünkü onun rolü pasiftir; kadının fetişizminin bedeninin teslimiyeti vasıtasıyla absorbe edildiğini söyleyebiliriz. Boss'un söylediği gibi, aşkın fiziksel boyutundan, partnerin somutluğundan ürken kadınlar, sadece total frijiditeyle tepki gösterebilirler (*Sexual Perversions*, ss. 53-54). Ya da Greenacre'nin öne sürdüğü gibi "Kadında frijiditeden kaynaklanan başarısızlık duygusu, gizlenme imkânıyla yumuşatılır." ("Further Considerations", s. 188). "Frijidite bir dereceye kadar gizlenebilir, ancak bu, erkekteki gücün sıkıntılarıyla mümkün değildir" ("Further Notes", s. 192). Ayrıca, kadın pasifliği, itaatkâr rolüyle güvenliğini genellikle erkeğin gücüyle özdeşleşerek elde eder; bu –hem penisin hem de kültürel dünya görüşünün– devredilmiş güçlerini kabul ederek savunmasızlık problemini yenmez. Ancak erkek fetişistin kesinlikle herhangi bir kaynaktan devredilmiş kesin güçleri yoktur ve onları kadına pasif boyun eğmeyle elde etmez (Greenacre, "Certain Relationships", s. 95). Bunu, frijit kadının boyun eğen fakat erkeğin gücüyle güvenli olduğuna ikna olmayan kadın olduğunu söyleyerek özetleyebiliriz; bir eylemi gerçekleştirmek zorunda olmadığı için hiçbir şeyi fetişleştirmeye ihtiyaç duymaz. Güçsüz erkek de güvenli olduğunu düşünmez fakat tür rolünü gerçekleştirmek için pasif olarak uzanmak onun için yeterli değildir. O, inkâr gücünün bir odağı olarak fetiş yaratır, böylece eylemi icra edebilir; kadın bütün bedeniyle reddeder. Von Gebsattel'in zekice terimini kullanarak, frijiditenin kadının "pasif oto-fetişizm" formu olduğunu söyleyebiliriz (Boss, *Sexual Perversions*, s. 53).

tür doyum elde etme girişimleri olarak görülebilir. Bu nedenle, sapkınlar sürekli, özel yaklaşımlarının çok üstün ve hayatı güzelleştirici olduğunu ve hiç kimsenin bunu tercih etmeme nedenini anlayamadıklarını söylerler. Bütün gerçek dindarları harekete geçiren, gerçek bir kahramanın kim olduğunu ve sonsuz onurun hakiki yolunun ne olduğunu ilân eden aynı fikirdir.

Sapkınlıklar ile sözde normallik bu noktada kesişir. Hayatın bütününü tecrübe etmenin hiçbir yolu yoktur; her bir kişi hayattan büyük posiyonlar almalı, Rank'ın ifade ettiği gibi ezilmekten kaçınmak için "kısmîleştirme"lidir. Bütün insanların öldüğü göz önüne alınırsa, ölümden kaçmanın ve onu aşmanın kesin hiçbir yolu yoktur. En büyük, en canayakın, en güvenli, cesur ruhlar sadece üstesinden gelebilecekleri işlere kalkışabilirler; en küçük, en zayıf, en korkak ruhlar da yalnızca mümkün en küçük işlere kalkışırlar. Ünlü Immanuel Kant'ın toplantılarından birinde meydana gelen bir cam kırılması olayını hatırlıyorum; hiç kimse kazara yaralanmasın diye, Kant bahçede cam kırıklarının sıçrayabileceği yer alternatiflerini nasıl dikkatle düşünmüştür. En büyük ruhlarımızın bile, hayvanî korunmasızlık nedeniyle kazayı bertaraf etmek için, kendini fetişistin sihirli, ritüel dramasına kaptırması gerekir.

Sado-Mazoşizmin Doğallığı

Sado-mazoşizmi içeren çok sayıda metinden dolayı bu problem hakkında söylenecek yeni hiçbir şey olmasa da, bu sapkınlıkların doğallığını vurgulamak istiyorum. Sadizm ve mazoşizm ürkütücü derecede teknik fikirler, insanoğlunun gizli köşeleri hakkında psikanalistlerin bütünüyle ifşa ettiği sırlar gibi görünüyor. Dahası, normal insan davranışının ender ve tuhaf sapkınlıkları gibi görünüyorlar. Bu varsayımların her ikisi de yanlıştır. Mazoşizm, defalarca gördüğümüz gibi, insanın başına doğal olarak gelir. İnsanoğlu doğal olarak aşağı, doğal olarak minnettar, doğal olarak suçlu, doğal olarak aşkın, doğal olarak ıstıraplıdır; küçük, zavallı ve güçsüzdür, kendini doğal

olarak üstün, dehşetli, her yönden kuşatıcı bir gücün ötesinde güvence altına alan pasif bir alıcıdır. Keza sadizm de, yaratığın doğal aktivitesi, kendini unutmak ve ıstıraplı içsel çelişkilerini çözmek zorunda olan bir insan yaratığının deneyim, üstünlük, zevk dürtüsü, kendini yüceltmek ve geliştirmek için ihtiyaç duyduğu şeyi dünyadan alma arzusudur.[80] Bileşik sado-mazoşizm kelimesi, zıt kutupların doğal bir tamamlayıcılığını ifade eder: Yoğun güç odağından yoksun güçsüzlük ve daha büyük güç kaynağıyla güvenli bir bütünleşmeden yoksun gücü kullanmama. Sado-mazoşizm, o zaman genel insanî durumu, hemen hemen herkesin gündelik hayatını yansıtır. Dünyanın doğasına ve verili olan kendi doğasına göre yaşayan insanı yansıtır. O zaman gerçekten, "normal" akıl sağlığını yansıtır.[81]

Örneğin, tecavüzün bugünün karışık dünyasındaki artışını merak etmez miyiz? İnsanlar giderek kendilerini daha güçsüz hissediyorlar. İnsanlar enerjilerini nasıl ifade edebilirler, karşı konulamaz enerji ile zayıf dışavurum arasındaki dengeyi nasıl sağlayabilirler? Tecavüz acıya neden olma, başka bir yaratığı bütünüyle manipüle etme ve ona hâkim olma yeteneği nedeniyle kişisel bir güç duygusu verir. Canetti'nin öne sürdüğü gibi, otokratik yönetici, bütün bireyleri hayvanlara dönüştürerek ve onlara köleler gibi muamele ederek hâkim olma ve kontrol etme deneyiminde en yüksek noktaya ulaşır. Tecavüzcü, aynı tür doyuma tamamen doğal bir yolla ulaşır; insanların hayatta enerjilerinin tam bir uygunluk duygusunu hissedebildikleri pek az durum vardır: Hayvanî bedenlerimizin bu dünyada egemenliklerini zorunlu garanti etme gücüne sahip olduğunu onayladığımızda başlayan yaşama gücü.[82]

---

80 Otto Rank, *Journal of the Otto Rank Association*, Aralık 1970, s. 49.

81 Bkz. Becker, *Angel in Armor*.

82 Bu, sadizm ile cinsellik arasındaki ilişkinin doğallığını, onları içgüdüsel temele yerleştirmeden açıklar. Sadizm ve cinsellik karşılıklı olarak uygun güç, yüceltilen hayatîlik duygusunu güçlendirmeyi temsil ederler. Örneğin, bir erkek niçin kanlı hikâyeye dayanan fantezilerle mastürbasyon yapar (Greenacre, "Certain Relationships", s. 81)? Fantezinin ona mastürbasyonun güçlendirdiği bir güç duygusu verdiğini düşünmek zorundayız; bu deneyim güçsüzlük ve savunmasızlığın bir inkârıdır. Bu basit bir cinsel deneyimden daha fazla

Mazoşistin acıyı gönüllü olarak nasıl yaşadığına şaşırmaz mıyız? Evvelâ, acı bedeni deneyimin ön planına çıkarır. Kişiyi hisseden bir hayvan olarak varlıkların merkezine tekrar geri döndürür. Bu nedenle, mazoşizm sadizmin doğal bir bütünleyicisidir. Her ikisi de –dıştan yönlendirilen eylem de, pasif acı çekme de– kendini güçlü hissetme deneyiminin teknikleridir. Her ikisi de belirsizliğin ve anlamsızlığın yerine şiddeti koyar. Dahası, acıyı yaşamak, onu kontrol etme ve yenme imkânı nedeniyle ondan "yararlanmak"tır. Irving Bieber'in önemli bir metninde öne sürdüğü gibi, mazoşist acıyı "istemez", acının kaynağını tanımlamak, onu lokalize etmek ve dolayısıyla kontrol etmek ister.[83] Mazoşizm bu yüzden, hayat ve ölüm kaygısını ve karşı konulamaz varoluş dehşetini kabul etmenin, onları küçük bir doz haline getirmenin bir yöntemidir. O zaman, insan acıyı ürkütücü güç nedeniyle tecrübe eder ve yok olma ve ölümün nihaî tehdidi olmadan acı vasıtasıyla yaşar. Zilboorg'un etkileyici şekilde öne sürdüğü gibi, sado-mazoşist kombinasyon ölüm korkusunu dönüştürmenin mükemmel bir formülüdür.[84] Rank, mazoşizmi, insanın en önemli ölüm kötülüğünden kaçınmasını mümkün kılan "küçük kurban", "hafif cezalandırma", "yatıştırma" diye adlandırır. Bu nedenle, mazoşizm cinselliğe uygulandığında, "son tahlilde ölümün sembolleri olan" acı çekmeyi ve ıstırabı kabullenme ve onları arzu edilen zevk kaynaklarına dönüştürme yöntemidir.[85] Henry

---

bir şeydir; keyfî yıkıcı dürtülerin bir ifadesinden daha azdır. Herkes içgüdüsel olarak sapkın olduğu için değil, bu fanteziler hayvanî organizmalar olarak sınırlılığımız kadar enerjilerin mükemmel uygunluğunu da temsil ettiği için hemen hemen bütün insanlar sado-mazoşist fantezilere gizlice tepki verirler. Bizim için, dünyanın bir bölümüne hâkim olmaktan ya da kendimizi tamamen teslim ederek doğanın güçlerine boyun eğmekten daha üstün bir doyum yoktur. Çok yerinde olarak bu fanteziler, insanlar gündelik dünyanın sembolik olaylarıyla sıkıntı yaşadıklarında meydana gelir ve insan –iş ya da akademik stratejiyle ilgili bir toplantıda– Luis Buñuel'in "Belle de Jour"undan kaynaklanan imajlara niçin son veremediğini merak eder.

83 Bieber, "The Meaning of Masochism", *American Journal of Psychotherapy*, 1953, 7:438.

84 Zilboorg, "Fear of Death", ss. 473-474.

85 Otto Rank, *Will Therapy and Truth and Reality* (New York: Knopf, 1936; One Volume Edition, 1945), ss. 129-131.

Hart'ın da öne sürdüğü gibi, bu, kendi kendine uygulanan homeopatik dozları kabul etmenin bir yöntemidir; ego total acıyı, total yenilgiyi ve total aşağılanmayı –küçük dozlarda bir tür aşı gibi– yaşayarak kontrol eder.[86] Bu bakış açısından, sapkınlıkların etkileyici yaratıcılığını görebiliriz: Acının, ölüm sembolünün heyecana ve daha fazla hayata dönüşümü.[87]

Ancak, sapkınlığın yaratıcılığının sınırları açıktır. Eğer hayat ve ölüm dehşetini sihirli şekilde acı kaynağı olarak tek kişiye odaklarsanız, dehşeti kontrol edersiniz, fakat o kişiyi de aşırı yüceltirsiniz. Bu, çok fazla "inanmayı sağlayan" ve dolayısıyla mazoşisti başka bir kişinin gücüne güvenmesiyle küçülten özel bir dindir. Sado-mazoşizmin önemsiz karakterler tarafından oynanan son derece küçümseyici, kırılgan bir kontrol ve aşkınlık draması olduğundan şüphe yoktur. Bütün kahramanlık, bir tür "öte" ile ilgilidir. Ne türde öte? Bu soru bize daha önce tartıştığımız bir şeyi –çok sınırlı öteleri– hatırlatıyor. Bu bakış açısından, sapkınlıklar yalnızca insanın kahramanca tanrılaşma draması için seçtiği ötelerin acı veren sınırlılığının bir sergilenişidir. Sado-mazoşist, kahramanlık dramasını yalnızca tek kişi *vis-à-vis* [*karşısında*, çev.] oynayan biridir; iki ontolojik güdüsünü –Eros ve Agape– tek başına aşk nesnesi üzerinde uygular. Bir yandan, bu aşk nesnesini kendi bütünlüğünü ve gücünü genişletmek için kullanır; diğer yandan, iradesini terk etmek, huzur bulmak ve ötesindeki bir şeyle total bir bütünleşmeyle doyum sağlamak ihtiyacını serbest bırakır. Romm'un hastası, kozmik bir problemin tek bir partnere daralmasını mükemmel şekilde göstermiştir:

> Gerilimini hafifletme çabası içinde, karısına karşı saldırgan ve sadist, baskın bir erkek olma isteği ile erilliğinden vazgeçme, karısı tarafından hadım edilme ve dolayısıyla

86 Hart, "The Meaning of Passivity", *Psychiatric Quarterly*; 1955, 29:605.

87 Boss, sado-mazoşizmin en azmdan bazı formlarında daha yaratıcı isteği tespit eder (bkz. ss. 104 vdm.). Bahsettiği birkaç olay temelinde genellemelerini izlemenin ne kadar mümkün olduğunu bilmiyorum. Hastalarının ideal güdüler olarak rasyonelleştirmelerini kabul etme eğilimi beni rahatsız ediyor. Bence, bu nokta çok dikkatle düşünülmelidir.

> bir güçsüzlük, pasiflik ve çaresizlik durumuna geri dönme arzusu arasında debeleniyordu.[88]
>
> Kulübemizin yatak odasında insanî durumun bütün arzularını tatmin edebilseydik ne kadar rahat olurdu. Rank'ın ifade ettiği gibi, partnerin Tanrı gibi, arzularımızı karşılayacak kadar güçlü ve arzularımızı bütünleştirecek kadar kuşatıcı olmasını isteriz –fakat bu imkânsızdır.

Eğer sado-mazoşizm insanî durumu, ikiz ontolojik güdülerimizi yansıtıyorsa, tam olarak Rank'in *Beyond Psychology* [*Psikoloji Ötesi*, çev.] adlı eserindeki olağanüstü tartışmasında yaptığı gibi dolaysız mazoşizm ya da olgun mazoşizm hakkında konuşabiliriz.[89] Freud sık sık hafifçe değinse de, düşüncesini bu sonuca ulaştıramaması onun zayıf noktalarından biriydi. İçgüdüler olarak adlandırdığı sadizm ve mazoşizmin şiddeti, derinliği ve evrenselliğinden etkilenmişti. Bu güdülerin gerçekten doğrudan insan yaratığının özüne indiğini görmüştü. Ancak, insanlığın bu güdülerden kurtulamayacağını ifade ederek pesimist bir sonuca varmıştı. Tekrar, bu güdüleri evrimci bir durumun kalıntıları ve spesifik cinsel arzularla ilişkili olarak görmesini sağlayan içgüdü teorisine sıkışıyordu. Rank, sadizm ve mazoşizmin klinik olarak negatiften insanî ölçülerde pozitif şeylere dönüştürebileceğini kabul ediyordu. Mazoşizmin olgunluğu, o zaman yöneltildiği nesneye, olgun mazoşistin kendine ne kadar hakim olduğuna bağlıdır. Rank'ın görüşüne göre, bir kişi mazoşist olduğu için değil, gerçekten itaatkâr olmadığı için, yalnızca olduğu şeye inanmak istediği için nevrotik olmayacaktır.[90] Tartışmaya açtığımız bütün ruh hastalığı problemini özetleyeceği için bu başarısızlık türünden de kısaca söz etmeliyiz.

---

88 Romm, "Some Dynamics", s. 145.

89 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), ss. 185-190; ayrıca Otto Rank'ın Jessie Taft'a 9 Kasım 1937 tarihli mektubuna bakınız s 240.

90 Otto Rank, *Beyond Psychology*, 1941 (New York: Dover Books, 1958), s. 189.

Başarısız Kahramanlıklar Olarak Akıl Hastalığı

Akıl hastalığına ilişkin genel özetimizden çıkan çok ilginç ve tutarlı bir sonuç şudur: Adler, zihinsel bakımdan hasta olan herkesin temel bir cesaret problemine sahip olduğunu söylemekte haklıydı. Onlar, kendi bağımsız hayatlarının sorumluluğunu üstlenemezler; hayattan ve ölümden çok korkarlar. Bu bakış açısından, akıl hastalığı gerçekten ölümü aşma başarısızlıkları hakkındaki genel bir teoridir. Hayattan ve ölüm dehşetinden kaçınma çabası, bir dereceye kadar bozulmuş kişilikte başarılı olamaz –toplumun öteki üyelerinin "normal kültürel kahramanlık"ını gerçekleştiremez. Sonuç, kişinin kendine, rutin kahramanca kendini genişletmesi için izin verememesi ve diğer üyeler gibi üst kültürel dünya görüşüne kolayca boyun eğmemesidir. Bu nedenle, o başkalarına dayanan bir yük haline gelir. O zaman, akıl hastalığı, aşırı hayat ve ölüm korkularını ve başarısız kahramanlıklarını başkalarına yükleyen bu insanlar hakkında konuşmanın bir yöntemidir.

Gördüğümüz gibi, depresyonlu kişi başkalarının güçlerine ve korumasına kaygısızca gömülen, kendi hayatını kaybeden kişidir. Adler'in uzun zaman önce bize ifade ettiği gibi, depresyonlu kişinin çevresindeki insanlar bunun bedelini ödemek zorundadır. Suçluluk, kendine acı çektirme ve suçlamalar başkalarını baskı altına almanın yöntemleridir.[91] Cesaret eksikliğini tam olarak yansıtan şizofrenin sihirli transferinden daha zorlayıcı bir şey var mıdır? Ya da kişinin çok güçsüz ve yalnız olduğu, kesinlikle bir ilişki kurmak için hayalî nefret nesneleri yarattığı paranoya zorlayıcı değil midir?[92] Paranoyak, küçük bir canlılık kırıntısı hissedebilsin diye nefret edilmeye razı olmak zorundadır. Bu, "insanın hatasını başka birine yüklemenin" uç noktasıdır. Bu hata, gerçekten güçsüz ve korkak insanların hayat ve ölüm karşısında başkalarına yüklediği bir

91 Bkz. Ansbacher, *Alfred Adler*, ss. 271-273.

92 Bkz. D. A. Schwartz, "The Paranoid-Depressive Existential Continuum", *Psychiatric Quarterly*, 1964, 38:690-706.

"hata"dır. Sihirli transfer ve paranoya tarafından sindirildiğimiz nokta burasıdır.[93]

Spesifik sapkınlıklarda, bu baskının neredeyse saf bir kültürde bütün bireyler olarak kendimizi inkâr etme haline geldiğini görüyoruz. Sebep, kadınların sapkın ilişkilere itiraz etmesi ve fetişistin kullandığı bütün bireyler ya da kişiler olarak varlıklarını reddeden yapay destekten rahatsız olmalarıdır.[94] Bütün sapkınlıkları bağlayan şey, insan hayvanından sorumlu olma yeteneksizliğidir. Erich Fromm, mazoşizmi özgürlük yükünden kurtulma girişimi olarak tasvir etmiştir.[95] Klinik olarak bazı insanların sorumluluk karşısında çok zayıf olduklarını, Bieber'in bize hatırlattığı gibi, sağlık ve kuvvet bakımından iyi bir durumda olma özgürlüğünden korktuklarını biliyoruz.[96] Fromm'un tasvir ettiği gibi, en aşırı sapkınlık olan nekrofilide hayata ve kişilere duyulan en aşırı korkuyu

---

93 Bu konu, Waite'nin Hitler hakkındaki, altı milyon Yahudinin Hitler'in pis ve çürüyen bedene ilişkin kişisel değersizlik ve hiper savunmasızlık duygusuna kurban edildiğini öne sürdüğü son derece ayrıntılı ve baştan aşağı dikkatli metninden başka hiçbir yerde daha net değildir ("Adolf Hitler's Guilt Feelings", *Journal of Inter-disciplinary History*, 1971, 1, No. 2: 229-249). Hitler'in bu konular hakkındaki kaygıları o kadar fazlaydı ki, ruhsal olarak o kadar sakatlanmıştı ki, bu kaygılarla başa çıkmak, onları yenmek için eşsiz bir sapkınlık geliştirmek zorundaymış gibi görünüyordu. "Hitler, üzerine çömelip kafasına idrarını ya da dışkısını yapan genç bir kadına –annesi babasından genç olduğu için kendinden de genç bir kadına– sahip olarak cinsel doyum elde ediyordu (*A.g.e.*, s. 234). Bu onun "özel dini"ydi: Kaygısını, hiper deneyimi ve onun çözümünü kişisel aşması. Bu, yalnızca Yahudilere ve Alman ulusuna değil doğrudan metresine yüklediği bir hataydı. Onların her birinin intihara adanması ya da böyle yapmaya çalışması önemlidir ve basit bir rastlantıdan daha fazla bir şeydir. Onların Hitler'in sapkınlığının yüküne tahammül edememeleri de mümkün olabilirdi; saçmalığın bütün yükü, kendi içinde basit ve iğrenç bir fiziksel davranış olarak değil, harap edici saçmalığı ve Hitler'in kamusal rolüyle uyumsuzluğu içinde onların üzerindeydi, onların birlikte yaşayacakları yüktü. Bütün sosyal tapınmanın nesnesi, Alman ulusunun ve dünyanın umudu, kötülük ve pisliğin galibi olan insan ile dışkılarınızın doluluğuyla "memnun" olmak için size gizli olarak bir saat yalvaracak insan aynı kişidir. İnsan alay edeceği ya da bir fahişenin müşterisinin basit bir sapkın, aşağı bir hayat formu sayması gibi önemsemeyeceği bir tür hakim noktaya ulaşmadıkça özel ile kamusal estetikler arasındaki bu uyumsuzluk muhtemelen tahammül edilemeyecek kadar fazladır.

94 Adler'den aktaran Ansbacher, s. 427.

95 Fromm, *Escape From Freedom* (New York: Avon Books, 1941), ss. 173 vdm.

96 Bieber, "The Meaning of Masochism", s. 441.

görüyoruz.[97] Brills'in hastalarından biri cesetlerden o kadar çok korkuyordu ki, bu korkuyu yendiğinde bir nekrofil oldu, çünkü yeni kazanılmış özgürlüğünden büyülenmişti; nekrofili kahramanlık olarak kullandığını ve cenazecilerin dükkânlarının onun tanrılaşma dramasının sahneleri olduğunu söyleyebiliriz. Cesetler çaresizlikleri nedeniyle mükemmeldirler: Sizi incitemezler ya da itibarınızı zedeleyemezler; onların güvenliği ya da tepkileri hakkında endişelenmenize gerek yoktur.[98]

Boss, varlığı çok daralmış, yaratıcı kahramanlıkları yanlızca rektumun ürünlerinde bulabilen bir coprophiliac[99] kişiyi tasvir etmiştir.[100] Burada, tür rolünün, cinsel partnerin bedeniyle ilişki kuramama yeteneksizliğinin dehşetini görüyoruz. Bu hastada, bu dehşetler o kadar fazladır ki, kişilerarası bir ilişkide onları bütünüyle ifade etmesini engelleme riski taşırlar. O aslında hayatın gerçek kaynakları olan dışkı ve kendi yaratıcı rasyonalizasyonu tarafından "korunur". Özel kahramanlık ihtiyaçlarının karısını bir rektumdan başka bir şeye indirgememesi onun için önemli değildir. Korkunun ve güçsüzlüğün yaşanmamış hayata yol açtığını ve sakatlanan kahramanlığın sonucunu göstermede hiçbir şey sapkınlıklardan daha başarılı değildir. Straus, nekrofiliyi hayattan aynı genel geri çekilme probleminin parçası olarak cimrilik ve irade dışı depresyonla ilişkilendirecek kadar ileri gider.[101] Bu formülasyona karşı bir argümanımız yok.

Şu anda, kesin teorik anlayışımız pek risk almadan bütün akıl hastalığı ve sapkınlık spektrumuna atlayabilir: Hepsi, insanların tahammül edemedikleri insanî durumun dehşetine atıfta bulunurlar. Bu noktada, kesinlikle başarısız kahramanlıklar olarak sapkınlıklar hakkındaki tartışmamız, bir kez daha ve son olarak insanın doğası problemini ideal boyutları içinde kapsar. Her şeye rağmen kahramanlık, ideal bir meseledir. Ki-

97 Bkz. Fromm, *The Heart of Man*, böl. 3.
98 A. A. Brill, "Necrophilia", *Journal of Criminal Psychopathology*, 1941, 2:440-441.
99 Dışkıdan tahrik olan kimse (ç.n.).
100 Boss, *Sexual Perversions*, ss. 55-61.
101 Straus, "The Miser", ss. 178-179.

erkegaard, Scheler, Hocking, Jung, Fromm ve başka birçok kişiden beri akıl hastalığı problemi putperestlikten ayrılamaz.[102] İnsan kahramanlığını hangi kozmoloji içinde gerçekleştirecektir? Daha önce öne sürdüğümüz gibi– en güçlü kişi bile Agape güdüsünü gerçekleştirmek zorundadır, hayatın yükünü kendi ötesindeki bir yere atmak zorundadır, o zaman şu önemli soruları bir kez daha devreye sokuyoruz: En üstün gerçeklik, hakiki ideal, gerçekten büyük deneyim nedir? Hangi dramada ne tür kahramanlık, ne tür Tanrı'ya teslimiyet isteniyor? Tarihin dindar dâhileri gerçekten itaatkâr olmanın, –insanî vekillere, sevgililere, liderlere, ulus-devletlere değil– en üstün güce, hakiki sonsuzluk ve mutlaklığa itaat etme anlamına geldiğini öne sürmüşlerdir.

Bu bakış açısından akıl hastalığı problemi, insanın icra ettiği ya da edemediği kahramanlığının türünün ne olduğunu bilmeme problemidir. Akıl hastalığının bir güçsüzlük ve budalalık meselesi olması paradoksal gibi görünebilir. Bu, insanın ikiz ontolojik güdülerini nasıl tatmin etmeye çalıştığı hakkındaki bilgisizliğini yansıtır. Kendini doğrulama ve kendini teslim etme arzusu, herşeye rağmen çok nötr bir şeydir. Bunun için herhangi bir yöntemi, herhangi bir nesneyi, herhangi bir kahramanlık düzeyini seçebiliriz. Bu güdülerden kaynaklanan acı çekme ve kötülük, güdülerin kendi doğasının değil, onları tatmin etmedeki budalalığımızın bir sonucudur. Bu, Rank'ın görüşlerinden küstahça görünen birinin en derin anlamıdır:

> Aniden yatağımda istirahat ederken gerçekten "Beyond Psychology" ortaya çıktı. Ne olduğunu biliyor musunuz? Budalalık! İnsan davranışı hakkmdaki bütün karmaşık ve ayrıntılı açıklama hiçbir şeydir, ancak davranışın en güçlü güdülerinden birine bir anlam verme girişimidir, yani budalalıktır! Bunun kötülükten, bayağılıktan bile daha güçlü olduğunu düşünmeye başladım –çünkü bayağı gibi

102 Bkz. Jung, *Transference*, s. 69; Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (New York: Simon and Schuster, 1962), ss. 56 vdm.

görünen birçok eylem ya da tepki yalnızca ahmakçadır ve onları kötü diye adlandırmak da bir meşrulaştırmadır.[103]

Nihayet, hem insan doğasını hem de hayatın nihaî anlamını ele aldıkları için psikiyatri ve dinin etkinlik alanlarının ne kadar ayrılamaz olduğunu görebiliyoruz. Budalalığı geride bırakmak, kaçınılmaz şekilde ideal boyutlarında hayatın ne olması gerektiği hakkında bir yansıma haline gelen bir kahramanlık problemi olarak hayatın farkında olmaktır. Bu bakış açısından "özel dinler"in sapkınlıklarının "hakiki dinler"le karşılaştırıldığında "yanlış" olmadığını görebiliyoruz. Özel dinler, daha az dışa açık, insanca ölçülerde daha az değişmez ve güvenilirdir. Bütün canlı organizmalar, sapkınlığa, onları ezen, anlayamadıkları ve başa çıkamadıkları –yine de yaşamak ve mücadele etmek zorunda oldukları– daha büyük totalitenin parçaları olmanın sınırlılığına mahkûmdurlar. O zaman, yine de eski bilge Epictetus'un şahsında insanoğluna ne tür sapkınlığın uygun olduğunu sormak zorundayız.[104]

---

103 Otto Rank'tan Jessie Taft'a mektup, 26 Eylül 1937, s. 236.

104 Sapkınlıklar hakkındaki henüz ele almadığım en zengin denemelerden birine dikkat çekmeden bu bölümü kapatamam –ve artık bunu burada tartışmak için maalesef çok geç. Ancak bu görüşleri en anlamlı ve özgün şekilde ilişkilendirme ve derinleştirme yöntemleri için bkz. Avery D. Weisman "Self-Destruction and Sexual Perversion" *Essays in Self-Destruction*, ed. E. S. Shneidman, (New York: Science House, 1967). Özellikle annesinin şu mesajı verdiği hastanın durumuna dikkat edelim: "Eğer seks yaparsan, bütün hayatını tehlikeye atarsın." Sonuç, hastanın orgazmı tecrübe edebilmesi için kendini kısmen boğma tekniklerini tesadüfen bulmasıydı. Başka bir ifadeyle, *ölmenin bedelini öderse*, suçluluğu ortadan kaldırmadan zevk alabilecekti; cinsel eylemde bir kurban olmak, meydana gelmesine izin verilen fetiş haline gelmiştir. Weisman'ın bütün hastaları ölüm ve gerçekliğe ilişkin çok eski bir imaja sahiptiler: Dünyayı kötü, tehlikeli olarak görüyorlardı; hastalığı, yenilgiyi ve ahlâksızlığı tıpkı ortaçağ tövbekârları gibi eşit tutuyorlardı; ve onlar gibi canlı kalmak, ölümü kabul etmeye hak kazanmak için kurbanlar olmak zorundaydılar. Weisman onlara çok yerinde olarak fiziksel gerçekliğin çekiciliğine tahammül edemeyen ve onu sapkınlıklar vasıtasıyla daha ideal bir şeye dönüştürmeye çalışan "bakire romantikler" der.

III. KISIM

YENİDEN GÖZDEN GEÇİRME VE SONUÇ: KAHRAMANLIĞIN İKİLEMLERİ

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Psikoloji ve Din: Kahraman Birey Nedir?

Eğer insanın gerçekten ihtiyaç duyduğu bir bilim varsa, o benim öğrendiğim bilimdir; insanoğlunun, kâinatta kendine tahsis edilen yeri uygun şekilde nasıl dolduracağını ve insanın bir insan olabilmesi için ne olması gerektiğini öğreneceği bir bilimdir.

IMMANUEL KANT

Küçükken hayran olduğumuz her bir kişinin hayatın ne olması gerektiği, kimin iyi bir insan olduğu, nasıl yaşanması gerektiği vb. hakkında farklı bir yoruma sahip gibi görünmesine genellikle şaşırırız. Özellikle duyarlıysak, bu şaşırtıcı olmaktan öte, cesaret kırıcıdır. Genellikle bütün insanların yaptığı şey, o anda ufkunu kimin genişleteceğine bağlı olarak önce bir kişinin, daha sonra bir başka kişinin fikirlerini izlemektir. En etkileyici sese, en güçlü görünüşe, en fazla otoriteye ve başarıya sahip kişi, genellikle o anlık bağlılığımızı kazanan kişidir ve ideallerimizi onu örnek alarak oluşturmaya çalışırız. Ancak hayat devam ederken bir perspektif kazanırız ve bütün bu farklı hakikat yorumları yetersiz hale gelir. Her bir kişi, hayatın sınırlarını yenmenin formülüne sahip olduğunu ve bir insan olmanın ne anlama geldiğini bildiğini düşünür ve

genellikle kişisel yöntemine bir taraftar kazanmaya çalışır. Bugün, bu insanların bakış açılarına taraftar kazanmak için çok çalıştıklarını biliyoruz, çünkü bu bakış açısı, hayat hakkındaki genel bir görüşten çok daha fazla bir şeydir: Bir ölümsüzlük formülüdür. Elbette herkes Kant'ın bu bölümün epigrafında kullandığımız ifadesindeki otoriteye sahip değildir, fakat ölümsüzlük konularında herkes aynı kendinden emin kanaata sahiptir. Bu mantıksız gibi görünüyor, çünkü taban tabana zıt her bir görüş aynı can sıkıcı kesinliği öne sürer ve eşit derecede güvenilir otoriteler zıt görüşleri savunur!

Örneğin, Freud'un insan doğası hakkındaki tecrübeli düşüncelerini ele aldığımızda, onun mücadele eden insanlık piramidinde durduğu yerle ilgili fikri şudur:

> ...Genel olarak "iyi" pek az insanla karşılaştım. Tecrübelerime göre, genel olarak ister şu ya da bu doktrini kabul etsin, ister hiçbir etik doktrini kabul etmesin, çoğu değersiz kimselerdir... Eğer etik hakkında konuşacaksak, karşılaştığım hemen hemen bütün insanların uzaklaştığı yüksek bir ideali kabul ediyorum.[1]
>
> Yaşamış en ünlü psikolog "tecrübelerime göre" gibi bir basmakalıp ifadeyi kullansa da, bu ifade ortaçağdaki bir Papalık Bildirisi'nin otoritesine sahiptir. Freud elbette, çoğu insan değersiz bazıları değerliyse, bu birkaç istisnadan birinin kim olduğunu tahmin edebileceğimizi imâ ediyor. Bu bize, kitabın argümanının ideal tipi olarak daima yazarın canlılığını ve kişiliğini yansıtan güzel bir ilk sayfa fotoğrafını taşıyan soy geliştirme bilimi hakkındaki eski popüler kitapları hatırlatıyor.

Tahmin edeceğimiz gibi, Freud'un kendini değerlendirmesine herkes katılmayacaktır, Freud'un önemli muhalif öğrencilerinden hemen hemen her biri, kesin bir alçakgönüllü merhametle onu küçümseyecek bir şey bulabiliyordu. William Reich, Freud'un kendini psikanalitik akıma kaptırdığını, öğrencile-

---

1 Freud, *Psychoanalysis and Faith: Dialogues with the Reverend Oskar Pfister* (New York: Basic Books, 1963), ss. 61-62.

ri ve kendi eseri tarafından tuzağa düşürüldüğünü, ilerlemiş kanserinin kendi içine kapanmasının, özgür bir fail olarak konuşamamasının sonucu olduğunu söylemiştir.[2] Burada tekrar bizim problemimizin söz konusu olduğunu görebilirsiniz: Reich'in argümanı, kendini kendi akımına kaptıran, kesin ve onur kırıcı şekilde bu akım tarafından yok edilen bir insan yerine bir tanrıdan kaynaklansaydı, daha fazla otorite taşıyacaktı. Jung da Freud'un büyük eksiklikleri olduğunu düşünüyordu, fakat bu eksiklikleri Freud'un *yönlendirici gücünün*, dehasının ve özel mesajının zorunlu bir parçası olarak görüyordu. Ancak, bu anlayış belki de Jung'un simyaya kendi demonik merakının, ruhsal hayatının hemen hemen Şamanist karakterinin bir yansımasıydı.[3] Jung hakkında onu bir bilim düşmanı olmakla suçlayan en acımasız satırları yazan kişi bizzat Erich Fromm'un kendisidir. Bütün bu dâhilerin birbirlerine yöneltikleri ciddi açıklamaları meslek dışı kimsenin aceleyle geçiştirmesi talihsiz bir durumdur.

Rank'ın, Freud'un zayıf noktaları hakkındaki etkili görüşlerinden hiç söz etmedim. Rank'ın düşünce sistemine göre, Freud'un eksiklikleri hakkında öne sürülebilecek muhtemelen en büyük yargı, Freud'un nevrotiğin insanî güçsüzlüğünü paylaşmasıydı: Freud illüzyon kapasitesinden, kâinatın imkânları hakkındaki yaratıcı bir mitten yoksundu. Freud şeyleri, mucize ve sonsuz imkân aurası olmadan, çok "realist biçimde" görüyordu. Kendisi için mümkün kıldığı tek illüzyon, kendi bilim illüzyonuydu –ve böyle bir kaynak güçlü bir öteden değil de, insanın kendi enerjilerinden kaynaklandığı için zayıf bir dayanak olmaya mahkûmdu. Bu, genel olarak sanatkârın problemidir: Sanatkâr kendi yeni değerlerini yaratır, sonradan bu değerlere dayanır. Bu diyalog güvenli olamayacak kadar ters yüz edilir. Dolayısıyla, Freud'un gelecek nesillerin ve şöhretin önemi, bütün evrim panoramasının güvenliği hakkında-

2 M. Higgins and C. M. Raphael (eds.) *Reich Speaks of Freud*, (New York: Noonday Press, 1967), ss. 20-21.

3 Bkz. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, ss. 192,199.

ki kararsızlığı ömür boyu sürmüştür. Freud ile Kierkegaard'ı karşılaştırırken bu sorunlara değinmiştik ve şimdi tekrar geri dönüyoruz. İnsan, ideal insan karakteri hakkında yalnızca bir mutlak aşkınlık perspektifinden konuşabilir. Kierkegaard, Freud'un gururlu olduğunu, gerçekten analiz edilen insanın yaratık bilincinden yoksun olduğunu, çıraklığını tam olarak kaygı okulunun hizmetine sunmadığını söyleyecektir. Kierkegaard'ın insan anlayışında, *causa-sui* projesi Ödip kompleksidir ve bir insan olmak için insan onu terk etmek zorundadır. Bu bakış açısından, kendisi ve ilk psikanalistler Ödip kompleksine sahip olmalarıyla ne kadar övünseler de, Freud kendi Ödip kompleksini tam olarak analiz etmemişti. Freud duygusal olarak üstün güce ya da kavramsal olarak aşkın boyuta boyun eğemezdi. Hâlâ bütünüyle görünen dünya boyutunda yaşıyordu ve yalnızca bu boyutta mümkün olan şeyle sınırlıydı; dolayısıyla bütün değerleri bu boyuttan kaynaklanmak zorundaydı.

Kierkegaard bir insan olmanın ne anlama geldiği hakkında kendi formülüne sahipti. Bu formülü, "inancın şövalyesi" dediği şeyi tasvir ettiği mükemmel sayfalarda ortaya koymuştur.[4] Bu şahsiyet, dine göre yaşayan, hayatın anlamını yaratıcısı'na adayan ve tanrısının güçlerine odaklı yaşayan insandır. Bu görünen boyutta meydana gelen her şeyi şikâyet etmeden kabul eder, hayatını bir vazife olarak yaşar, ölümü hiçbir endişe duymadan karşılar. Onun değerlerini tehdit eden hiçbir sınırlılık yoktur; cesaretini aşan hiçbir vazife ürkütücü değildir. Bu dünyada tamamen bu dünyanın şartlarına göre ve bu dünyanın ötesindeki bütünüyle görünmeyen boyuta inancıyla yaşar. Bu, Kant'ın ebeveynlerinin yaşadığı eski Piestic [dindarca, çev.] idealdir. Böyle bir idealin en önemli gücü, insanın açık, yüce gönüllü, cesur olmasına, başkalarının hayatlarına ulaşmasına ve onları zenginleştirmesine ve sonradan bu hayatlara girmesine izin vermesidir. İnancın şövalyesi başkalarına yükleyeceği hayat ve ölüm yol-

4 Kierkegaard, *Fear and Trembling*, ss. 49 vdm.

culuğu korkusu duymadığı için, onların geri çekilmelerine neden olmaz, onları baskı altına almaz ya da manipüle etmez. O zaman, inancın şövalyesi bir akıl sağlığı ideali dediğimiz şeyi, dehşetli can çekişmeler olmadan hayata sürekli açıklığı temsil eder.

İnancın şövalyesinin idealini soyut terimlerle ifade edersek, bu ideal kesinlikle insanoğlu tarafından ortaya konan en güzel ve en meydan okuyucu ideallerden biridir. Hiç kimse Kierkegaard'daki yetenekle ilişkili olarak ayrıntılarıyla tasvir etmese de, bu idealin hemen hemen her dinde şu ya da bu şekilde bulunduğunu düşünüyorum. Bütün idealler gibi bu ideal de insanları kandırmak anlamına gelen yaratıcı bir illüzyondur, insanları kandırmak çok kolay bir şey değildir. Kierkegaard'm söylediği gibi, inanç en zor şeydir; Kierkegaard kendini inanç ile güven arasında konumlandırır, sıçrama yapamaz. Sıçrama gene de insana bağlı değildir –burada sorun vardır: İnanç bir lütuf meselesidir. Tillich'in daha sonra ifade ettiği gibi din önce armağanları kabul eden açık bir eldir (lütuf) ve sonra da onları vermeyen kapalı bir eldir. İnsan ilk önce daha üstün bir majeste tarafından bir şövalye ilân edilmeden inancın şövalyesinin armağanlarını sunamaz. Kastettiğim nokta, eğer Kierkegaard'ın hayatını inanan bir Hristiyan olarak kabul edersek ve bu hayatı bir agnostik olarak Freud'un hayatının karşı kutbuna yerleştirirsek, hiçbir bilânço elde edemeyeceğimizdir. İnsanın başkalarının daha fazla geri çekilip uzaklaşmalarına ya da daha fazla genişlemelerine sebep olduğunu hesaplayacak kişi kimdir? Freud'da işaret edebileceğimiz her kusur için Kierkegaard'da bir tekabüliyet buluyoruz. Eğer Freud'un görünen tarafta aşırıya kaçtığını söyleyebiliyorsak, Kierkegaard'ın da kesinlikle görünmeyen tarafta aynı şekilde aşırıya kaçtığını söyleyebiliriz. Kierkegaard, bir dereceye kadar hayat korkusu nedeniyle hayattan geri çekilmiştir, hayatta düş kırıklığına uğradığı için ölümü daha kolaylıkla kucaklamıştır; kendi hayatı özgür iradeyle yüklenilen gönüllü bir fedakârlık değil, dokunaklı biçimde sürük-

lenen bir fedakârlıktı. Kierkegaard, düşündüğü kategorilere göre yaşamamıştır.[5]

İnsanlık tarihinin tartışma götürmez bazı dâhileri hakkında, gerçek bir aziz olmadıkça, hiç kimsenin hayat ve ölüm oyununda başkalarından daha uzun süre kalmadığını söylemek ve azizliğin kendisinin bir insanî çaba meselesi değil, bir lütuf meselesi olduğu sonucuna varmak için gerçekçi şekilde konuşuyorum. Benim düşüncem, insanoğlu için her şeyin mümkün olmadığıdır. Dinî yaratıklık ile bilimsel yaratıklık arasında tercih edilecek ne vardır? İnsanın elde edebileceği en fazla şey, kesin bir rahatlık, kendini başkaları üzerinde daha az zorlayıcı bir yük haline getiren deneyime bir açıklıktır. Bunun büyük bir kısmı, insanın ne kadar yeteneğe sahip olduğuna, bir *yönlendirici gücün* onu ne kadar yönlendirdiğine bağlıdır; hafif sorumluluklardan vazgeçmek, ağır sorumluluklardan vazgeçmekten daha kolaydır. Bir insan bütün hayat enerjilerinden bir düşünce sistemini, Freud'un yaptığı gibi tamamen bu dünyanın problemlerine yöneltilen sonra da onu görünmeyen dünyaya bırakan bir sistemi nasıl yaratır? Başka bir söyleyişle, insan nasıl hem bir aziz olup hem de dünya-tarihsel öneme sahip bilimsel akımları organize edebilir? İnsan Tanrı'ya nasıl güvenir ve her şeyi O'na nasıl adar ve yine de ihtiraslı bir insan olarak kendi ayakları üzerinde nasıl durur? Bunlar retorik sorular değil, doğrudan "Nasıl bir insan olunur?" probleminin –bilge William James'in kabul ettiği gibi, hiç kimsenin başka birine yeteri kadar akıl veremeyeceğiyle ilgili bir problemin– özüne inen gerçek sorulardır. Bütün konu çözülmesi imkânsız belirsizliklerle doludur. James'in söylediği gibi, her bir kişi, hayatı bireysel türde çözümleri gerektiren eşsiz bir problem olduğu için bütün bir kişisel deneyimler dizisini özetler. Kierkegaard, Hayat tarzına karşı çıkanları cevaplarken aynı şeyi söylemiştir: hayat tarzının eşsiz olduğunu, çünkü yaşamak için ihtiyaç duyduğu şey olmasına yarayacak eşsiz şekilde tasarlanmış bir şey olduğunu söylemiştir.

---

5 Bkz. Lev Shestov'un *Athens and Jerusalem* adlı klasik eserindeki sert yorumuna bakınız (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1966), ss. 229 vdm.

James –görünen ve görünmeyen– her iki dünyada yaşamanın ne kadar zor olduğunu biliyordu. Bir dünya sizi ötekinden uzaklaştırma eğilimindedir. James'in sık sık tekrarladığı favori düsturu şuydu: "İnsanoğlu, sizinle konuşabileyim diye sizin kendi ayaklarınız üzerinde durur." Eğer insanlar Tanrı'ya çok fazla güvenirlerse, bu dünyada kendi yeteneklerine dayanarak yapmak zorunda oldukları şeyin üstesinden gelemezler. Bir şey yapmak için insan evvelâ başka herkesten farklı bir insan olmalıdır. Bu, bütün müstesna azizlik idealini şüpheli hale getirir, çünkü iyi bir insan olmanın birçok yolu vardır. Norman Bethune, Vincent de Paul'dan daha az mı azizdi? Bunun, bu dünyada her bir organizmanın kendi enerjilerini kullanarak yaşadığını ve doğanın en üstün amaçlarına hizmet ediyor gibi görünen en acımasızlıkla tüketilen enerjilerin bu gezegende gerçekleştirdiği şey ölçüsünde en parlak alevle yanan enerjilerle ilişkili olduğunu söylemenin başka bir yolu olduğunu düşünüyorum. Bu –Rank'la birlikte– organizma formlarının yalnızca kendilerini yok etmek için kullandığı "irrasyonel" hayat gücünün önceliği hakkında konuşmanın da başka bir yoludur.

İmkânsız Kahramanlık

Bütün bu belirsizliğin ışığında, insan doğası hakkındaki bazı modern peygamberleri dikkate alan bir anlayış geliştirebiliriz. Bir insanın bağlı olduğu karakterinin dışında tekâmül edemeyeceğini söylüyorum. Goethe, bir insanın atsa bile –onu Tanrı'ya atmaya çalışsa bile– doğasından kurtulamayacağını söylemiştir. Bir insan karakterinin dışında tekâmül edemiyorsa, karakter*siz* de kesinlikle tekâmül edemeyeceğini görmenin tam zamanıdır. Bu, çağdaş düşüncenin en önemli tartışmalarından birini gündeme getirir. Eğer canlı organizmaların sınırlılıklarını sürdüren irrasyonel hayat gücü hakkında konuşacaksak, bir sonraki aşamaya geçemeyiz ve bugün çok popüler olan soyutlamaları, hayat gücünün aniden ve mucizevî şekilde sınırlar olmadan doğadan çıkıyor gibi göründüğü soyutlamaları ha-

rekete geçiririz. Elbette insanın gerçekleştirebileceği şeye, gerçekten bir insan olmanın ne anlama geldiği hakkında Marcuse, Brown gibi insanların ve diğer birçoklarının yeni peygamberliğine atıfta bulunuyorum. Bu kitabın başında bu problemin detayları üzerinde biraz daha duracağıma söz vermiştim, şimdi bunu gerçekleştirmenin tam zamanıdır.

Norman Brown'un *Life Against Death* [*Ölüme Karşı Hayat*, çev.] adlı eseri ender karşılaşılan bir çalışma gibi görünüyor. Nadiren bu kadar mâkûl argümanlarla, tehdit edici argümanlarla dolu bir kitap bu tür popülerliği kazanır; ancak diğer birçok temel sarsıcı mesaj gibi bu eser de yanlış anlamalardan dolayı popülerdir. Bu kitaba, ölüm ve anallık hakkındaki sarsıcı ifşaları nedeniyle değil, –bastırılmamış hayat isteği, esas zevk merkezi olarak bedenin canlanması, utanç ve suçluluğun ortadan kaldırılması vb.– tamamen mantıksız sonuçlarından dolayı değer veriliyor. Brown, insanoğlunun ölüm korkusunun mâl olduğu ürkütücü bedeli ancak bedeni yaşatırsa, yaşanmamış hayatın varoluşu zehirlemesine, mutluluğu zayıflatmasına ve bir pişmanlık tortusu bırakmasına izin vermezse aşabileceği sonucuna varır. Brown şöyle der: Eğer insanoğlu bunu yaparsa, ölüm korkusu artık deliliğe, kayba ve yıkıma götürmeyecektir; insanlar sonsuzluktaki tanrılaşmalarına, bütünüyle tecrübe anında yaşayarak sahip olacaklardır.[6] İnsanlığın esas düşmanı bastırmadır, fiziksel hayatı ve ölüm hayaletini inkârdır. Peygambervarî mesaj, yeni bir insanın doğuşunu başlatacak bütünüyle bastırılmamış hayat hakkındadır. Brown'un kendi ifadelerini içeren şu birkaç satır bize onun anahtar mesajını verir:

> Eğer bastırılmamış insanı –yaşayacak kadar güçlü, dolayısıyla ölecek kadar da güçlü bir insanı, hiç kimsenin olmadığı bir şeyi, bir bireyi– hayal edebilirsek, böyle bir insan ... suçluluğu ve kaygıyı yenecektir... Böyle bir insanda Hristiyanlığın yeryüzündeki mistik umudu, bedenin canlandı-

6 Bkz. Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959, s. 308.

> rılması, Luther'in söylediği gibi, ölüm ve pislikten arınmış bir formda gerçekleştirilecektir... Böyle mükemmelleşmiş bir beden ile insan ruhu uzlaştırılabilir ve ilk planda olması tasarlanan insan egosu bir kez daha, bir beden-ego ve bir bedenin yüzeyi haline gelir... İnsanın egosu, ölmek için yeteri kadar güçlü; suçluluğu bir tarafa bırakacak kadar güçlü olmak zorunda kalacaktır... Tam psikanalitik bilinç [suçluluk] borcunu, onu bebeklik fantezisinden çıkararak iptal edecek kadar güçlü hale gelecektir.[7]

İnsanoğlu hakkında bildiğimiz herşeyin ve Brown'un insan karakteri hakkında yazdığı neredeyse 300 sayfanın karşısında havada yüzse de böyle bir etkili program hakkında insan ne söyleyebilir? Bu birkaç satırın yanılgılar içerdiği o kadar açıktır ki, insan Brown'un yeteneğine sahip bir düşünürün onları zihninde barındırabilmesine, mâkûl argümanlar saymasına şaşırır. Bir kez daha ve daima yeterince yüksek sesle herkese duyurmadığımız ya da büyük harflerle yazmadığımız temel konulara geri dönüyoruz: Suçluluk çocuksu fantezinin değil, bilinçli yetişkin gerçekliğinin bir sonucudur. Tanrı'nın gücü olmadıkça suçluluğu yenebilecek hiçbir güç yoktur; insan bir tanrı değil, bir yaratık olduğu sürece yaratık kaygısını yenmenin hiçbir yolu yoktur. Çocuk mucize ve dehşet olarak dünyasının gerçekliğini; mevcut her şeyin ona bağlı olduğunu reddeder. Her ne tarafa dönsek, son bir kez tekrarlamamız gereken bu temel gerçekle karşılaşıyoruz: Suçluluk gerçek karşı konulamazlığın, çocuğun dünyasındaki nesnelerin tam ihtişamının bir fonksiyonudur. Yetişkinler olarak biz, bütün bunlara karşı duyarsız ve zırhlıyız, yalnızca Thomas Traherne, Sylvia Plath ya da L. Stevenson gibi alıcıları ham deneyime körleşmemiş şairleri okumak zorundayız:

> Bu hayatta yaşarken günden güne şaşkın bir çocuk haline geliyorum; bu dünyaya, üremeye, kalıtıma, görmeye, duymaya alışamıyorum; en alışılmış şeyler ağır bir yük. Hayatın ciddi, gizlenmiş, kibar yüzeyi ve geniş, müstehcen ve

7 *A.g.e.*, ss. 291-292.

> heyecan –çılgınlık– dolu temelleri, benimle bağdaşmayan bir alışkanlığın gösterisini oluşturuyorlar.[8]
>
> Brown'm bir gelecek insan hakkındaki bütün görüşü, suçluluğu anlamada yetersiz kalıyor.[9] Suçluluk, "çocuksu fantezi"den değil, gerçeklikten kaynaklanır.

Başka bir ifadeyle –bunu son bir kez vurgulamak gerekir– çocuk "kendini bastırır." Yalnızca kendi arzularına değil, hayatın totalitesine de bir tepki olarak kendi bedeninin kontrolünü ele geçirir. Rank'ın kesin şekilde öne sürdüğü gibi, çocuğun problemleri varoluşla ilgilidir: –bedenler ne içindir, onlarla ne yapılır, bütün bu kâinatın anlamı nedir– gibi problemler çocuğun total dünyasına atıfta bulunurlar.[10] Bastırma, çocuğun kaygı duymadan hareket etmesini, mevcut deneyimi kabul etmesini ve ona güvenilir tepkiler geliştirmesini mümkün kılan hayatî bir fonksiyondur. Her bir çocuk, insan olmak için, kaçınılmaz şekilde kendi egosuna sınırlar koyuyorsa, nasıl yeni bir insan elde edebiliriz? "İkinci masumiyet"le dünyaya gelme söz konusu olamaz, çünkü Brown'un onaylamadığı dinamiklerin, masumiyetin dehşetlerinin imkânını göz önüne almayan dinamiklerin bir tekrarını elde etmiş oluruz.[11] Bunlar, insanlaşmanın, ego gelişiminin zorunlu dinamikleridir.

Brown, Aristotelesçi ilk nedenlere saplanır ve insanın egosunun "ilk planda bir beden-ego olmak için tasarlandığını" bildiğini iddia eder. Brown, insan hayvanının evrimini bir tür talihsizlik olarak gördüğünü iddia eden ilk kişi değildir; Trigant Burrow ve L. L. Whyte gibi ünlü selefleri de vardır ve şimdi Brown yazdıkları iyi şeyler kadar anlamsız şeyler için de onlara dâhil edilmek zorundadır. Evrimin insan için bir hata olduğunu, ön beynin gelişiminin, sembolize etme, deneyimi

---

8 R. L. Stevenson, aktaran James, *Varieties*, s. 85.

9 Brown *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959, s. 268'de bu başarısızlığı kabul ediyor.

10 David Bakan'ın bu Rankçi görüşü doğrulaması için şu esere bakınız: *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (New York: Shocken Books, 1965), ss. 275-276.

11 Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959, s. 270.

geciktirme, zamanı birleştirme yeteneğinin doğa tarafından "tasarlanmadığını" ve dolayısıyla imkânsız bir hayvanda somutlaşan bir kendini engellemeyi temsil ettiğini nasıl söyleyebiliriz? Tam tersine ego, deneyimin ve potansiyel kontrolün sınırsız genişlemesini, doğada gerçek türde bir ikincil tanrısallığa atılan bir adımı temsil eder. Eğer bir egoya sahipsek, bedendeki hayat "sahip olduğumuz her şey" değildir.[12] Ego, yaşama gücü vasıtasıyla bir deneyim genişlemesi, daha fazla hayat yönündeki doğal bir dürtüyü temsil eder. Eğer daha fazla hayat yönündeki bu dürtü evrimle ilgili bir hata ise, o zaman bütün kâinatla ilgili sorunu devreye sokarız ve bunu "daha fazla hayat"ın ne olması gerektiği hakkındaki kendi tercihlerimizin karakterine uydururuz. Şurası kabul edilmelidir ki, evrim insana bir benlik, bir içsel sembolik deneyim dünyası verirken, insanı ikiye ayırmış, ona ilave bir sorumluluk vermiştir. Ancak bu sorumluluk, organizmaların daha fazla hayat kazanmaları, yaşama gücünün deneyim ve bilincin en uzak sınırlarında gelişimi için ödenmesi gereken bir bedel gibi görünüyor. Brown şöyle der: "Ego ile bedenin yeniden birleşmesi, bir çözülme değil, insan egosunun bir güçlenmesidir."[13] Ancak laf arasında söylenen bu ifade insana yalan gibi geliyor, çünkü bu, ego hakkında bildiğimiz her şeyi karşılamaktan kaçınan gerçekten anlamsız bir gevezeliktir. Egosu bedeniyle tamamen bütünleşen "yeni bir insan" hakkında konuşmak, bir insanüstü yaratık hakkında değil, insan benzeri bir yaratık hakkında konuşmaktır.

Ego tam anlamıyla gelişmek için bedeni reddetmeli, zamanı ve bedeni durdurmalıdır. Başka bir ifadeyle, Brown'un istediği yeni insan türü bedenini tecrübe etmesi için bir egoya sahip olmak zorundadır. Bu, egonun kendini bedenden ayırmak ve ona karşı koymak zorunda olması anlamına gelir. Bu, çocuğun deneyimi kaydedebilmesi için o deneyimin güçleştirilmesi gerektiğini ifade etmenin başka bir yoludur. Eğer çocu-

12 *A.g.e.*, s. 293.
13 *A.g.e.*, s. 292.

ğu "durdurmazsak", kendisiyle ilgili pek anlam geliştiremez, bir robot, kendi yüzeyinde hareket ederek dünyasının yüzeyinin bir refleksi haline gelir. Klinik bakımdan psikopat dediğimiz bu karakter tipi hakkında çok fazla dokümana sahibiz; fenomenolojik bakımdan bunu Dewey'in *Experience and Nature* [*Deneyim ve Doğa*, çev] adlı eserinden beri bilmekteyiz.[14] O halde Brown'un bütün tezi iki başarısızlığa uğrar: Birincisi, suçluluğun gerçek psiko-dinamiklerini anlama yetersizliği; ikincisi, çocuğun deneyimi bedenine nasıl kaydettiğine sırtını dönmesidir: Zengin bir hayat deposu olmak için düalist bir şekilde gelişme ihtiyacı.[15]

Brown'un bilgi birikimine ve zekâsına sahip bir düşünür için bu başarısızlıklar doğal değildir ve gerçekten kahramanlık boyutlarına sahip bir düşünürde bu tür göze batan hataları bir isteksizlik, gönülsüzlük duygusuyla karşıladığımızın farkındayız. Freud'un cesur yorumcusu fakat yeni bir bastırılmamış insan türü için benzer bir talep öne süren Marcuse'de de benzer hataları bulduğumda pek üzülmedim. Bir yandan, Marcuse bir bastırmama devrimi talep ediyor, çünkü o, yeni bir dünya meydana getirmek için toplum yapısını değiştirmenin yeterli olmadığını; insanoğlunun psikolojisinin de değiştirilmesi gerektiğini biliyordu. Diğer yandan, bastırmamanın imkânsız olduğunu, çünkü ölümün var olduğunu kabul ediyordu: "Acımasız ölüm gerçeği, baskıcı olmayan bir varoluş gerçekliğini kesinlikle reddeder."[16] Marcuse'nin kitabının son sayfaları, insanların insanlar olabilmesi için egonun kendini bedenin hazlarının ötesine genişletmesi gerektiğinin gerçekçi ve pişmanlık dolu bir kabulüdür. Fakat başka her şeyden çok yeni bir dünya ve yeni bir insan isteyen sosyal devrimci gördüğü gerçekliği kabul edemez. O hâlâ kulağa yalan gibi gelen bir tür "son kurtuluş" imkânına inanır. Marcuse de bütünüy-

14 Bkz. Becker, *Revolution in Psychiatry*.

15 Bkz. Norman O. Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Viking Books, 1959, ss. 31, 39.

16 Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage Books, 1962), s. 211.

lè deneyimi yaşamaya sırt çevirir ve soyutlamalarıyla heyecanlandırır: "İnsanlar, sevdikleri şeyin [yeni ütopik toplum vasıtasıyla] mutsuzluk ve ilgisizlikten korunduğunu bilirlerse kaygı duymadan ölebilirler."[17] İnsanlar bunu bilselerdi, siz ve ben çocuklarımızın anlamsız bir kazayla yok olmayacağından ya da bütün gezegenin kocaman bir meteorla paramparça edilmeyeceğinden hemen emin olabilirdik.

Zeki düşünürler niçin bu kadar zayıf oluyorlar, kendi özenli argümanlarını niçin bu kadar düşüncesizce harcıyorlar? Belki de, görevlerini ciddi ve büyük bir görev olarak görmelerindendir. Bu, tam bir hayat tarzını eleştirme görevidir; kendilerini eşit derecede büyük peygamber rolünde görürler: Bir yöntemi ilk ve son kez en uzlaşmayan terimlerle ifade etmek. Bu nedenle, popülariteleri çok fazladır; onlar peygamberler ve kolaylaştırıcılardır. Brown gibi Marcuse de kesin bir yabancılaşma göstergesi, doğada odaksal bir nokta ister ve bunu ideolojide ve ölüm korkusunda bulur. Hakiki bir devrimci olarak bunu ömrü boyunca değiştirmek ve yeni bir dünyanın doğuşunu görmek ister. Bu icraya kendini öyle adar ki, kendinin ortayolda durmasına ve bastırmama hakkındaki kendi kuşkularının imâlarını, ölümün kaçınılmaz pençesi hakkındaki kabüllerini sürdürmesine izin veremez; ölüm korkusu açıkça ideolojiden daha derindir. Bunu kabul etmek, Marcuse'nin bütün tezini belirsiz hale getirir mi –ve hangi devrimci bunu ister? Marcuse, tamamen devrimci olmayan, bastırmaya izin veren, insanların ne olabileceklerini sorgulayan, insanların kendi üstün çıkarlarına karşı kaçınılmaz şekilde nasıl çalıştıklarını, hayata ve hazza ne kadar kapanmaları gerektiğini, irrasyonel kahramanlık sistemlerini ne kadar izleyeceklerini –insanî meselelerde en büyük ve en kapsamlı devrimin ortadan kaldıramadığı bir demonizmin mevcut olduğunu– kabul eden bir program öne sürmek zorunda kalacaktı. Böyle bir kabülle Marcuse bir anomali –bir "trajik devrimci"– olacaktı ve tam bir peygamber olma rolünü yitirecekti. Böyle yapmasını ondan kim bekleyebilir?

17 *A.g.e.*, s. 216.

Bastırmama devrimcilerinin yanılgıları üzerinde daha fazla durmaya gerek yok; devam etsek de her şey aynı temel konuya geri dönüyor: Bastırma olmadan yaşamak imkânsızdır. Hiç kimse bu imkânsızlığı, son çalışmasında Philip Rieff'den daha etkili ve zarif şekilde öne süremez ve anlayabildiğim kadarıyla Rieff konuya son noktayı koyuyor.[18] Rieff bütün bu akıma son veriyor: Bastırma dünyanın tahrif edilmesi değildir, "hakikat"tir –insanın bilebileceği tek hakikattir, çünkü insan her şeyi tecrübe edemez. Rieff bizi temel Freudçuluğa, hayatın ve kendimizin sınırlarını, sorumluluklarını stoacı bir kabüllenmeye geri çağırıyor. Rieff bunu şöyle ifade ediyor:

> En ağır çileler içseldir ve bu yüzden insanlar etlerinin yükünü taşıyabilsinler diye iskeletle desteklenirler. Bu içsel çile göstergesinin altında bulunan kesin bir gizli boşluk, çocuksu her şey olma ve her şeye sahip olma arzusu nedeniyle kazanılır.[19]

Rieff'in ifadesi klasik bir ifadedir. Gerçekten insanî bir varoluşa sahip olmak için sınırlar mevcut olmalıdır; bu sınırları kültür ya da süperego dediğimiz şey oluşturur. Kültür, insanî hayatı mümkün kılan hayat ile bir uzlaşmadır. Rieff, Marx'ın cüretkâr devrimci ifadesini tekrarlar: "Ben hiçbir şeyim ve her şey olmalıyım." Rieff'e göre, bu saf çocuksu bir bilinçaltı ifadesidir. Ya da Rank'a katılarak nevrotik bilinç –dünyayı "kısmîleştiremeyen" kişinin "ya hep ya hiç" durumu– demeyi tercih ederdim. İnsan sınırsız megalomanide bütün sınırları aşarak aniden coşabilir ya da gerçekten değersiz bir günahkâr gibi solucanlık çıkmazına saplanır. Gerçekliğin miktarını sınırlayan ya da insanın kendi güçlerinin üretimini şekillendiren güvenli bir ego dengesi yoktur.

Eğer hayatta trajik sınırlama varsa, imkân da vardır. Olgunluk dediğimiz şey, ikisini –sınırlama ile imkânı– yaratıcı şekilde oturtabileceğimiz bir tür dengeyi görme yeteneği-

18 Rieff, "The Impossible Culture: Oscar Wilde and the Charisma of the Artist", *Encounter*, Eylül 1970, ss. 33-34.

19 *A.g.e.*, s. 41.

dir. Rieff'in öne sürdüğü gibi "Karakter, imkânın oluşmasının sınırlayıcısıdır."[20] Bu ifade, bastırmama peygamberlerinin insan doğasını gerçekten anlayamadıklarını imâ eder; bastırmama peygamberleri içsel sınırlamadan ve dış otoriteden tam kurtuluşu içeren bir ütopya hayal ederler. Bu fikir, her bir bireyde rastladığımız fundamental bağımlılık dinamizmi, transferin evrenselliği karşısında buharlaşır. Bu gerçek, insanların transfere ihtiyaç duyduklarını çünkü ahlâklarını somutlaşmış görmek istediklerini, doğanın sonsuz akışında bir tür destek noktalarına ihtiyaç duyduklarını kabul eden Rieff'de pek imkânsız değildir:

> Soyutlamalar hiçbir zaman yeterli değildir. Tanrı'nın ifadeleri bunun örneğidir... İnsanlar prensiplerinin temsil edilebilir karakterlerde somutlaşmış olmasını, kendileri ile deneyimin politeizmi arasında gerçek duyarlı aracıları isterler.[21]

Psiko-dinamikler anlayışını sınırlarına götürememe başarısızlığı, ütopyaların hiçbirinin üstesinden gelemediği bir sorundur; nihayet bu sorun en iyi argümanlarını zayıflatır. Burada Alan Harrington'un insan davranışının kaynağı olarak ölüm korkusu hakkındaki son derece etkileyici yazısını düşünüyorum. Brown gibi Harrington da en etkileyici ve zarar verici görüşlere dayanan bütünüyle gerçek dışı ve kendini engelleyici bir tez ortaya atar. Düşman, ölüm korkusu mudur? O zaman, çözüm yolu bellidir: Ölümü ortadan kadırmak. Bu, hayal midir? Hayır diye cevap verir, bilim bu problem üzerinde çalışıyor; şüphesiz ölümü tamamen ortadan kaldıramayız, ancak hayatı büyük ölçüde uzatabiliriz. İnsanların, ölüm korkusunun ve dolayısıyla tarih boyunca küçültücü ve yıkıcı şekilde insanın yakasını bırakmayan ve şimdi de onun total kendiniyok etmesine neden olmayı vaat eden vahşi dürtüselliğin geride kalacağı uzun ömürlere sahip olacakları bir ütopyayı hayal edebiliriz. İnsanlar o zaman saf haz ve barışın bir "sonsuz

20 *A.g.e.*, s. 40.
21 *A.g.e.*, s. 41.

şimdisinde" yaşayacaklar, potansiyeline sahip oldukları gerçekten tanrıvarî yaratıklar haline geleceklerdir.[22]

Modern ütopyalar tek yönlü aydınlanma rüyasına devam ederler. Condorcet, 1794'te aynı görüşe sahipti:

> ...ölümün olağanüstü kazaların ya da canlı güçlerin yavaş ve tedrici çürümesinin sonucundan başka hiçbir şey olmayacağı bir gün gelecektir: İnsanın doğumu ile çürümesi arasındaki zaman diliminin tespit edilebilecek hiçbir sınırı olmayacaktır.[23]

Ancak Choron bu görüşün özüne inen ve onu yok eden bir uyarıda bulunur: "Ölümün ertelenmesi, ölüm korkusu probleminin bir çözümü değildir ... vaktinden önce ölme korkusu yine de mevcut olacaktır."[24] En küçük virüs ya da en budalaca kaza bir insanın 90 yılını değil 900 yılını elinden alacaktır –o halde 10 kat daha saçma olacaktır. Condorcet'in psiko-dinamikleri anlama başarısızlığı mazur görülebilirdi, ancak bugün Harrington'unki mazur görülemez. Eğer bir şey 10 kat daha saçmaysa, 10 kat daha tehlikelidir. Başka bir söyleyişle, ölüm bir tehlike kaynağı olarak "hiper-fetişleştirilmiş" olacaktır ve uzun ömür ütopyasındaki insanlar bugün olduklarından daha az yayılmacı ve huzurlu olacaklardır!

Bu ütopyanın bir bakıma birçok ilkel toplumun inançlarına benzediğini kabul ediyorum. Bu toplumlar, ölümün hayatın total sonu olduğunu reddediyorlar ve bunun yerine daha üstün bir hayat biçimine yükselmenin son ritüeli olduğuna inanıyorlardı. Bu, görünmeyen ölü ruhların hayat üzerinde etkiye sahip olduğu anlamına geliyor, eğer biri vaktinden önce ölmüşse bunun kötü niyetli ruhların ya da tabuların ihlâlinin sonucu olduğu düşünülüyordu. Erken ölüm kişisel olmayan bir kaza olarak meydana gelmemiştir. Bu akıl yürütme, ilkel insanın en üstün önceliği kötü niyetten ve kötü eylemden kaçınma yollarına verdiği anlamına geliyordu, bu nedenle ilkel

22 Harrington, *The Immortalist*.
23 Bkz. Jacques Choron, *Death and Western Thought*, s. 135.
24 *A.g.e.*, ss. 135-136.

insan eylemlerini kompülsif ve fobik yöntemlerle kısıtlıyor gibi görünür.[25] Gelenek her yerde insanın üzerindeki ağır bir eldir. Ütopik insan, ilkellerin aynı "sonsuz şimdisinde" yaşayabilirdi, ancak şüphesiz aynı kompülsiflik ve fobiyle birlikte yaşayacaktı. İnsan gerçek ölümsüzlük hakkında konuşmadıkça, yalnızca insanın karakter savunmalarının ve batıl inançlarının şiddeti hakkında konuşuyor. Harrington'un kendisi ütopyacılarm ne tür tanrılara taptığı hakkında spekülasyon yaparken bunu anlıyor gibi görünüyor:

> ...sonsuzluğun çocukları şansın varyasyonlarına ya da kontrol edilemeyen şeye tapabilirler... Şans onları öldürebilecek tek şey olacaktır ve bu nedenle onun huzurunda dizlerinin üzerinde eğilirler. [Onlar] büyük bir zaman makinesinin ya da rulet çarkının gelecek muadili önünde seremonileri yönetebilirler.[26]

Bazı tanrıvarî yaratıklar! Bu verimsiz ütopyacılıktaki yanılgı, ölüm korkusunun hayatın tek güdüsü olmamasıdır; kahramanca aşkınlık, bir bütün olarak insanlık, doğmamış nesiller için kötüyü yenme, insanm varoluşunu daha üstün değerlere adaması vb. güdüler de çok önemlidir ve insan hayvanına hayvanî korkular karşısında soyluluk kazandırırlar. Hedonizm bütün insanlar için kahramanlık değildir. Eski dünyadaki paganlar bunu fark etmemişler ve dolayısıyla Yahudi-Hıristiyanlığın "aşağılık" amentüsü karşısmda yenilgiye uğramışlardır. Modern insanlar da aynı şekilde bunu fark etmezler, bu nedenle ruhlarını tüketici kapitalizme ya da tüketici komünizme satarlar yahut ruhlarını –Rank'ın dediği gibi– psikolojiyle değiştirirler. İnsanlar hedonizm içinde niçin mutsuz olduklarını ve kendilerinde niçin hatalar aradıklarını bilmek istedikleri için bugün psikoterapiye rağbet artmaktadır. Philip Rieff'in yeni bir kitabında öne sürdüğü gibi– bastırmama Freud'dan sonra sadece din haline gelmiştir; Rieff argümanının açıkça Rank'ın psiko-

25 *A.g.e.*, 135-136.
26 Harrington, *The Immortalist*, s. 288.

lojinin tarihsel rolü hakkında öne sürdüğü şeyin tam olarak bir güncellemesi ve genişlemesi olduğunun farkında değildi.[27]

Psikoterapinin Sınırları

Hayatın ikilemini ilk defa tartışmaya açtığımız dördüncü bölümde bu problemi ele almıştık, burada da anılarımızı tazeleyelim. *Gerçek* varoluş ikilemini, ölümlülüğünün bilincindeki ölümlü hayvan olma ikilemini yenmenin hiçbir yolu olmadığını görmüştük. Bir kişi kendini kanıtlamaya, kabiliyetini, eşsiz yeteneklerini geliştirmeye, dünya hakkındaki önyargılarını mükemmelleştirmeye, arzularını genişletmeye ve keskinleştirmeye, hayatla ilgili hayal kırıklıklarına dayanmayı öğrenmeye, olgun, tecrübeli –ve nihayet doğada değere, soyluluğa sahip ve hayvanî durumu aşan eşsiz bir yaratık– olmaya yıllarını harcar; artık bir dürtü, tam bir refleks değildir. O zaman, Andre Malraux'un *The Human Condition* [*İnsanlık Durumu*, çev.] adlı eserinde yazdığı gibi gerçek trajedi şudur: Böyle bir birey haline gelmek inanılmaz ıstırap ve çabayla dolu altmış yılı gerektirir ve insan artık ölmeye uygundur. Bu acı paradoks kişinin kendi üzerinde –özellikle de kendi üzerinde– etkili değildir. Kişi kendini endişe verici şekilde eşsiz hisseder ve yine de bunun hiçbir farklılık yaratmadığını bilir. Daha fazla zaman alsa da, çekirgenin yöntemini izlemek zorundadır.

Bu noktanın en yüksek kişisel gelişim ve özgürlükle, kişinin insanî durumun gerçek çaresizliğine karşı çıkmasıyla ilgili olduğunu söylemiştik. Gerçekten bu gelişme nedeniyle insanın gözü şeylerin gerçekliğine açılır; güvenli ve zırhlı hayatın konforuna geri dönüş yoktur. Kişi kendisiyle ilgili probleme sıkışıp kalır ve yine de bundan bir anlam çıkarmak için kendine güvenemez. Camus'un dediği gibi, böyle bir insan için "günlerin ağırlığı dehşet vericidir". O zaman, dördüncü bölümde sorguladığımız kulağa hoş gelen "idrak etme", "bireyi mer-

27 Bkz. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud* (New York: Harper and Row, 1966).

keze alma", "tam hümanizm", "zirve deneyimlerin başarısı" gibi ifadelerden söz etmek, –bu tür fikirleri taşıdıkları sorumluluk ve yükle ciddi şekilde nitelemedikçe– ne anlama gelir? Nihayet, bu sorularla bütün terapatik girişimin iddialarından şüphe edebileceğimizi gördük. Terapatik girişim, tamamen bilinçli insanlara hangi memnuniyeti ve konforu sağlayabilir? Bir kez insanın içinde bulunduğu çaresiz durumu gerçekten kabul ettiğinizde, yalnızca nevrozun normal olduğunu değil, psikotik başarısızlığın hayat yolundaki rutin tökezlemelerde sadece küçük bir ilave çabayı da temsil ettiğini görmeye başlarsınız. Eğer bastırma savunulamaz hayatı yaşanabilir hale getiriyorsa, kendini bilme bazı insanlar için yaşanabilir hayatı bütünüyle ortadan kaldırır. Rank bu probleme çok duyarlıydı ve bu problem hakkında ayrıntılı şekilde konuşuyordu. Freud'un kendi stoacı dünya resmini en iyi şekilde özetleyen, Rank'ın alışılmadık derecede olgun ve ciddi psikanalitik görüşünü burada tam olarak aktarmak istiyorum:

> Bir kadın konsültasyona geliyor; sorunu ne? Bağırsakla ilgili semptomlardan, bağırsakların düzgün çalışmamasından kaynaklanan ağrı nöbetlerinden muzdarip. Sekiz yıldan beri hasta ve her tür fiziksel tedaviyi denemiş... Bunun duygusal bir problem olduğu sonucuna varmış. Evli değil, otuz beş yaşında. Bana oldukça uyumlu biri gibi görünüyor. Evli bir kızkardeşiyle yaşıyor; gayet iyi anlaşıyorlar. Hayatın tadını çıkarıyor, yazın taşraya gidiyor. Önemsiz bir mide sorunu var; niçin devam etmesin, ona, eğer aşağı yukarı iki haftada bir gelen bu nöbetlerin etkisini hafifletebilirsek, bunun altında yatan problemin ne olduğunu keşfedemeyeceğimizi söylüyorum. Belki de bu savunma mekanizması onun uyumudur, belki ödemek zorunda olduğu bedeldir. Hiç evlenmemiş, hiç sevilmemiş ve dolayısıyla rolünü hiç icra etmemişti. İnsan her şeye sahip olamaz, belki de o bedel ödemek zorundadır. Her şeye rağmen, bu hazımsızlık nöbetleri ara sıra da olsa, hangi farklılığı yaratıyor? Bazen hazımsızlık yaşıyorum, siz de yaşıyorsunuz ve bildiğiniz gibi fiziksel nedenlerden dolayı değil. İnsanın başı da ağrır. Başka bir ifadeyle, problem bir hastayı

> tedavi edip edemeyeceğimiz değil, tedavi etmemizin gerekip gerekmediğidir.[28]
>
> Organizmanın hayatı bütün yönlerde kendini genişletemez; her bir organizma bazı alanlarda kendine geri çekilmelidir, doğal korkularının ve sınırlılıklarının bedelini ödemelidir. Adler'le birlikte, akıl hastalığının "yaşama problemlerinden" kaynaklandığını söylemek kabul edilebilir bir şeydir –ancak, hayatın kendisinin aşılamaz bir problem olduğunu da hatırlamak zorundayız.

Bu, psikoterapinin ıstıraplı ve çaresiz insanlara büyük armağanlar, kendine değer veren ve kendini bilmekten yararlanabilen herkese ilave bir saygınlık sunamadığını ifade etmek değildir. Psikoterapi, insanların kendilerini doğrulamalarını, kendini beğenme duygusunu sınırlayan putları yıkmalarını, nevrotik suçluluğun –ekstra suçluluk doğal varoluş suçluluğunun üzerine çıkmıştır– yüküne son vermelerini mümkün kılabilir. Psikoterapi nevrotik çaresizliği –insanın güvenlik ve tatmininin çok sınırlı odağından kaynaklanan çaresizliği– ortadan kaldırabilir. Bir kişi daha az parçalandığında, daha az engellendiğinde ve saklandığında, gerçek mutluluğu yaşar: Kendini daha fazla anlama, zırhtan ve bağlayıcı reflekslerden ve kendini engelleyici bağımlılık zincirlerinden kurtulma, kendi enerjilerini kontrol etme, dünyanın boyutlarını, önceden belirlenmiş algılardan arınmış yeni tercih ve eylem imkânlarını keşfetme mutluluğu. Evet, psikoterapi bunların hepsini yapabilir, ancak yapamayacağı birçok şey de vardır ve bunlar yeteri kadar dile getirilmemektedir. Psikoterapi genellikle yerine getiremeyeceği vaatlerde bulunuyor gibi görünür: Daha fazla sabit mutluluk, keyif, hayatın kutlanması, mükemmel aşk ve mükemmel özgürlük. Psikoterapi, kendini bilme yeteneği kazanıldığında bunların gerçekleşmesinin kolay olduğunu, bunların insanın tam uyanık bilincini karakterize edebileceğini vaat ediyor gibi görünüyor. "İlk çığlık" terapisindeki bir derse katılmış bir hasta şöyle demişti: "Kendimi çok fantastik ve hari-

28 Jessie Taft, *Otto Rank*, s. 139.

ka hissediyorum, bu yalnızca bir başlangıç –beni beş yıl sonra görün, *büyüleyici* olacak!" Bu hastanın çok mutsuz olmayacağını umabiliriz. Hiç kimse, nevrotiğin mutsuzluklarını tedavi etmenin yalnızca hastayı hayatın normal mutsuzluğuna maruz bıraktığını söyleyen Freud kadar dürüst değildir. Sadece melekler sürekli mutluluğu bilirler –ya da buna tahammül edebilirler. Akıl üfürükçülerinin gösterişli başlıklara sahip kitaplarını görüyoruz: "Mutluluk!", "Uyanış" vb; kişi olarak onlara konferans salonlarında ya da gruplarda –eğer izin verirseniz, bunu sizin için de yapabiliriz– açık mesajını ileten kendilerine özgü ruhsal etkilerini, güvenli mutluluğu yayarken rastlıyoruz. Onların sunacaklarını iddia ettikleri total özgürlüğün tehlikelerini anlattıklarını hiç duymadık; ilân edilen mutluluğun yanına "Tehlike: Geriye dönüşün mümkün olmadığı dehşet ve ürperti uyandırmanın gerçek imkânı" gibi bir ithaf taşıyan küçük bir işaret koymak gerekir. Bu dürüst bir hareket olurdu ve kendilerini terapide ara sıra meydana gelen intiharın suçluluğundan da kurtarırdı.

Ancak, yeryüzündeki cennetin doğrudan bir reçetesini almak da çok zor olurdu ve onu belirsiz hale getirirdi; insan özellikle ödeme yapan müşterilere ve sadık hayranlara ihtiyaç duyuyorsa, yarısını geri aldığı bir mesajla işlevsel bir peygamber olamaz. Psikoterapistler kendilerini çağdaş kültüre kaptırırlar ve onun bir parçası olmaya zorlanırlar. Ticarî endüstriyalizm batılı insana, Hollywood miti vasıtasıyla detaylı olarak tasvir edilen, Hristiyan mitinin gökyüzündeki cennetinin yerine geçen yeryüzünde bir cennet vaad etmiştir. Ve şimdi psikoloji kendini bilme vasıtasıyla her iki cennet mitinin yerini almalıdır. Bu, psikolojinin vaadidir ve psikoterapistlerin büyük bir kısmı bunu yaşatmaya ve somutlaştırmaya mecbur edilirler. Bunun ne kadar yanlış bir talep olduğunu anlayan kişi Rank'tı. Rank şöyle der: "Kendini bilme olarak psikoloji kendini kandırmadır.", çünkü insanların istediği şeyi, ölümsüzlüğü vermez. Hiçbir şey daha açık olamaz. Hasta koruyucu kabuğundan çıktığında, etkisi altında yaşadığı refleksif ölümsüzlük ideolojisini

–kişisel-ebeveynsel formdaki (ebeveynlerin ve onların vekillerinin koruyucu güçlerinde yaşamayı) ve onun kültürel *causa-sui* formunda (başkalarının fikirleriyle ve toplumun sembolik rol dramatizasyonunda yaşamayı)– bırakır, hangi yeni ölümsüzlük ideolojisi psikoterapinin kendini bilmesinin bunun yerini almasını sağlayabilir? Rank, psikolojinin kendisi yeni bir inanç sistemi olmadıkça, hiçbir şeydir, der.

Bence, psikolojinin yeterli bir inanç sistemi olmasının yalnızca üç yolu vardır. Bunlardan birincisi, bir psikolog olarak yaratıcı bir zekâ olmak ve –Freud'un ve müteakip psikanalistlerin yaptığı gibi– psikolojiyi insanın kendisi için ölümsüzlük aracı olarak kullanmaktır. İkinci yol ise, psikoterapinin canlı bir inanç sistemi haline gelmesi için psikoterapi kavramlarını ve dilini insanın bilinçli hayatının büyük kısmında kullanmaktır. Bunu, genellikle eski hastaların kaygı hissederken bütün durumlardaki güdülerini analiz ettiklerinde görüyoruz: "Bu penis arzusu olmalı, bu ensest çekim olmalı, bu hadım edilme korkusu olmalı, bu Ödipal rekabet olmalı, bu çok aşamalı sapkınlık olmalı" vs. Yeni Freudçu dinin motivasyonel vokabüleriyle yaşamaya çalışarak çılgınlığa ve sapkınlığa sürüklenen bir gençle karşılaştım. Fakat bir şekilde bu tavır, din yalnızca uzlaştırıcı bir entelektüel kavramlar dizisi değil, bir tecrübe de olduğu için zorunludur; yaşanmak zorundadır. Psikolog Paul Bakan'ın söylediği gibi, bu, psikoterapinin Freudçu entelektüel modelden yeni deneysel modele geçme sebeplerinden biridir.[29] Eğer psikoloji modern din olacaksa, yaşanmış deneyimi yansıtmak zorundadır; konuşmadan ve entelektüel analizden "doğuş travmaları"nı ve çocukluğu dile getirmeye, rüyaları ve düşmanlığı anlatmaya vs. geçmelidir. Bunun gerçekleştirdiği şey, psikoterapi saatini bir ritüel tecrübe haline getirmektir: Tabulu ve kutsal bir alana bir kabul edilme, kutsal bir gezi. Hasta hayatın başka bir boyutunu, öncelikle onun için bilinmeyen ve kuşkulanılmayan boyutu, gündelik seküler dünyadan farklı gerçekten bir "gizemli din"i absorbe eder; dile getirmeyi hiç

29 Özel bir sohbette geçiyor.

düşünmediği ya da hayal etmediği kişilik yönlerinin ifadesini mümkün kılan gizemli davranışlara angaje olur. Her dinde olduğu gibi, uzman buna "inanır", çünkü onu yaşamıştır; terapi "gerçektir" çünkü tamamen uygun kavramlarla açıklanan, hastanın gerçekten maruz kaldığı şeyi şekillendiren yaşanmış bir deneyimdir

Üçüncü ve son yol, bunun yalnızca bir genişlemesi ve sofistikeleşmesidir. Psikolojiyi kabul etmek ve gerçekten genişlik ve derinliğe sahip bir dinî inanç sistemi haline gelmesi için onu dinî ve metafizik çağrışımlarla derinleştirmektir. Aynı zamanda, psikoterapistin kendisi transferin düzenli ve sessiz gücünü açığa vurur ve dinin guru şahsiyeti haline gelir. Zamanımızda psikolojik guruların böyle hızla çoğalmasına şahit olmamızda şaşılacak hiçbir şey yoktur. Bu, bir inanç sistemi olarak psikolojinin fetişleşmesinin mükemmel ve mantıklı gelişimidir. Bu fetişleşme, sistemi ölümsüzlük ve ona eşlik eden hayatı zenginleştirme gücü olan zorunlu boyutuna genişletir. Bu güç iki şekilde ortaya çıkar: Dinin kavramlarından ve somut şekilde guru terapistin şahsından. Terapinin –Geştalt terapisi denen– bugünkü popüler formlarından biri, sanki ona sırtını dönerek onu uzaklaştırabilirmiş gibi transfer problemini görmezden gelen büyük çoğunluk için uygun değildir.[30] Gerçekten meydana gelen şey, guru yanılmazlığının aurasının dokunulmamış kalması ve hastanın derin güvenlik arzuları için otomatik bir barınak sağlamasıdır. Bu guru terapilerini uygulayan terapistlerin oynadıkları role benzemek için kendilerinin hale benzeri sakallar ve saç biçimlerine sahip olmaları bir tesadüf değildir.

Burada kesinlikle sahtekârlığı imâ etmiyorum, yalnızca insanların kullandıkları ve ihtiyaç duydukları törensel giysilerin uyumuna kapılma eğiliminde olduklarını söylüyorum. Eğer insan kültürel bir ihtiyaç olarak terapatik dini kabul ederse, o zaman insanın yüreğindeki ve ruhundaki bu ihtiyacı denemek ve karşılamak en üstün idealizm olur. Diğer yandan, en

30 Bkz. J. Fagan and I. L. Shepherd (eds.), *Gestalt Therapy Now* (Palo Alto: Science and Behavior Books, 1970, ss. 237-38.

iyi niyetlerle, transfer kurnaz bir telkin etme sürecidir. Bildiğimiz gibi, birçok psikanalist, transferi titizlikle analiz etmeye çalışırken diğerleri de onu önemsizleştirmeye çalışıyor. En iyi çabalara rağmen, hasta genellikle bir şekilde insanın ve kurtuluş tekniklerinin kölece bir hayranı haline gelir. Freud'un bu fikirler üzerindeki etkisinin çok büyük olmasının nedenlerinden birinin, zamanımızın birçok önemli düşünürünün Freudçu analize maruz kalması ve böylece Freudçu dünya görüşünden kişisel, duygusal bir bedelle uzaklaşması olduğunu biliyoruz.

Transferle ilgili en önemli nokta, kişi dimdik kendi ayakları üzerinde duruyor gibi görünse de, transferin çok sağlam şekilde kökleşmesidir. Bir kişiye, terapistle ya da âmirle ilişkisi *vasıtasıyla* şüphe etmeden inanmaya başladığı, kucaklayabileceği bir dünya görüşü telkin edilebilir. Buna çok kesin şekliyle insanı, içinde kilitli kalan saf güçler anlamına gelen kendi "otantik benliği" ile temasa geçirmeye çalışan terapilerde rastlıyoruz. Kişiden bu güçlerden, bu iç doğadan yararlanmaya çalışması, organizmasının sübjektifliğine derinlemesine dalması istenir. Bu teori, sosyal boyutu, karakter savunmalarını, bilinçaltı kaygılarını giderek kaldıran bir teori olduğu için, insan "gerçek benliği"ne, nevrotik karakter kalkanının arkasındaki canlılığının ve yaratıcılığının kaynağına dikkat etmeye başlar. Psikolojiyi tam bir inanç sistemi haline getirmek için her terapistin yapmak zorunda olduğu şey, geleneksel mistik dinlerden içsel kişilik derinlikleri hakkındaki ifadelerini ödünç almaktır: bunlar "büyük boşluk", Taoizmin "gizli boşluğu", "öz alanı", şeylerin kaynağı, "O", "yaratıcı bilinçdışı" diye adlandırabilir.

Bütün konu çok mantıklı, gerçek ve doğaya uygun gibi görünüyor. İnsan zırhını çıkarır ve iç benliğini, esas enerjilerini varlığının kökleştiği alandan çıkarır. Herşeye rağmen, kişi kendinin yaratıcısı değildir; her zaman psiko-kimyasının düzenlemeleriyle varlığını sürdürür –ve bunun altında atomik ve ikincil atomik yapı vardır. Bu yapılar, kendi içlerinde doğanın sonsuz güçlerini kapsarlar ve dolayısıyla "görünmeyen boşluğun" dışında sürekli olarak "yaratılan ve taşınan" varlıklar

olduğumuzu söylemek mantıklı gibi görünüyor. Eğer insan ilk gerçekliklere geri götürülüyorsa, terapi vasıtasıyla nasıl ifşa edilebilir? "O"nun dünyasına kabul edilmenin bir parçalanma ve yeniden bütünleşme süreciyle meydana geldiği Zen gibi tekniklerden bu açıktır. Bu süreç, toplumun maskesinin düşürüldüğü ve dürtüselliğin rahatlatıcı olduğu Batı'nın terapisidir. Bununla birlikte, esas güçler Zen'de şimdi yenilmesi, kişinin kendini onlara açtığında ifade etmesi beklenilen güçlerdir; kişi onlarm aracı ve vasıtası olur. Örneğin, Zen okçuluğunda okçu oku hedefe kendisi atmaz, "O" atar; iç doğa öğrencinin tam bencilliği vasıtasıyla dünyayı sarar ve yayı serbest bırakır. İlk önce, öğrenci kendini, kendi içine uzun bir hazırlama sürecinden geçmek zorundadır, bu, insanın ömür boyu öğrencisi kalacağı ustaya uzun süreli bir bağlılığı, onun dünya görüşünü kabulü sayesinde gerçekleşir. Eğer öğrenci şanslıysa, ustadan kişisel ruh güçlerini ihtiva eden yaylarından birini alır; transfer somut bir armağanla resmîleştirilir. Bütün Hindu öğrenciliğinde de, kişi birlikte çalışamadığı bir ustadan ayrılır; ustanın kendisine ya da resmine yahut mail mesajlarına veya en azından ustanm kullandığı doğru tekniğe periyodik olarak ihtiyaç duyar. İnsan bu teknikleri uyguladığında, bunlar fetişleşmiş, transfer şahsiyetinin gücünü hatırlatan sihirli araçlar hale gelir. Öğrenci artık "kendi" ayakları üstünde durabilir, "kendi" kişisi olabilir.

Bu nedenle, psikoloji ile dinin kaynaşması mantıklı değildir, bu ancak din işleyecekse gereklidir. İnsanın kendi merkezinde dış destek olmadan durmasının hiçbir yolu yoktur, yalnızca şimdi bu destek içten geliyor gibi görünür. Kişi kendi kontrolü altında, kendi merkezinden, çok iyi bildiği spiritüel güçlerden hareketle çalışmaya şartlanmıştır. Gerçekten, dayanak öğrencinin yaptığı şeyin doğru ve iyi olduğu yolunda guru tarafından verilen transfer onayından kaynaklanır. Eski ünlü F. M. Alexander'inki gibi yeniden şartlandıran beden terapileri, bugün özgürce terapilerini Zen fikirleriyle birleştirir ve Gurgjieff gibi insanlarla benzerliklerinden bahsederler. Be-

deni bir tür onaylayan sihirli güce sunmadan, yeniden bütünleştirmenin yolu yoktur; en azından onu dinî hale getirerek bir dine tam öğrencilik kazanmanın daha iyi bir yolu yoktur.[31]

Terapiler insanı çıplak yalnızlığına, deneyimin ve hayat probleminin gerçek doğasına sürüklediğinde, öteden bir tür metafizik güç ve meşruluk kazanmalarında şaşılacak hiçbir şey yoktur. Kişi orada titreyerek ve yalnız nasıl bırakılabilir? Kâinatın boşluğuyla, "O"nun gücüyle, Tanrı'ya benzerliğiyle ya da en azından bu şeyleri kendi çok güçlü ve ahenkli görünüşlü şahsında doğrulayacak bir gurunun desteğiyle mistik temas imkânı sunar. İnsan destek için kendine güç veren ve hayatını değerli kılan bir hayale, metafizik bir umuda uzanmalıdır. Umut hakkında konuşmak, probleme gerçek odağını sunmaktır. Bu, insanî problemlerin özüne inen ünlü düşünürlerin, insanın kaderinin trajik doğası anlayışıyla neden tatmin olamadıklarını anlamamızı sağlar. Bugün William Reich'in, nihayet ilk kozmik enerji Orgone'ye ulaşmak için Aydınlanma'yı Freud'un Marksist sosyal eleştiriyle kaynaşması yönünde nasıl devam ettirdiği biliniyor. Ya da Jung'un eski Çinli büyüyü içeren *I Ching* adlı metne nasıl entelektüel bir özür yazdığı biliniyor. Burada Rieff'in öne sürdüğü gibi, bu insanlar ustaları büyük Stoacı Freud'dan daha az üne sahiptirler.[32]

İnsan Doğasının Sınırları

İnsan için neyin mümkün olduğu hakkındaki tartışmamızda, kişinin karakterine sıkışıp kaldığını, onun ötesine geçemediğini ya da onsuz gelişemediğini söylemiştik. İnsanın olabileceği şeyin bir sınırı varsa, dinî terapinin insan için yapabileceği şeyin de bir sınırı olduğu sonucuna varmamız gerekir. Ancak,

31 Bkz. F. M. Alexander, *The Use of the Self; Its Conscious Direction in Relation to Diagnosis, Functioning, and the Control of Reaction*, John Dewey'in önsözüyle (New York: Dutton, 1932); G. D. Bowden, *F. M. Alexander and the Creative Advance of the Individual* (London: Fowler, 1965).

32 Rieff, *The Triumph of the Therapeutic.*

psiko-terapatik dindarlar, tam olarak şu zıtlığı iddia ediyorlar: Hayat gücü mucizevî olarak doğadan çıkabilir, bir araç olarak kullandığı bedeni aşabilir ve insan karakterinin sınırlarını yıkabilir. Psiko-terapatik dindarlar, insanın şimdi olduğu gibi yalnızca yeni bir şeyin ortaya çıkışının bir aracı, yeni bir insanî hayat formuyla aşılabilecek bir aracı olabileceğini iddia ederler. Modern düşüncedeki birçok ünlü şahsiyet, bu tür bir mistik, doğanın içindekilerin yeni bir varlığa kavuştuğu bir içkinlik eskatologyasını benimser. Jung, *Answer to Job* [*Eyüp Peygamber'e Cevap*, çev.]'ta böyle bir tartışmayı kaleme almıştır; Eyüp'ün kederlerine cevap, insanoğlunun durumunun daima aynı olmayacağı, çünkü yeni bir insanın kâinatın rahminden çıkacağıydı. Erich Fromm, daha fazla sayıda insanın deli olmamasının tuhaf olduğunu, çünkü hayatın ürkütücü bir yük olduğunu ifade etmiştir[33]; sonra da *You Shall be as Gods* [*Tanrılar gibi Olacaksınız*, çev.] başlıklı bir kitap yazmaya devam etmiştir. İnsan, tanrıların deliliğe çok yakın olduğunu varsaymalıdır.

Maalesef, bu problemin metafizik boyutlarını tartışmamız gerekmiyor. Bu hevesli ve aynı zamanda eleştirel zihinlerimizden bazılarının, yalnızca Rieff'in değil, Lionel Trilling'in ve şimdi de John Passmore'nin önemli bir tarihsel-eleştirel çalışmada mesafeli entelektüel görüşünün merkezidir.[34] En basit ve en keskin terimlerle şöyle özetlenebilir: Ego-kontrollü bir hayvan kendi yapısını nasıl değiştirebilir; bilinçli bir yaratık varoluşunun ikilemini nasıl değiştirebilir? İnsanî durumun sınırlarını aşmanın ya da insanlığı mümkün kılan psikolojik yapısal şartları değiştirmenin hiçbir yolu yoktur. Böyle bir hayvandan yeni bir şeyin ortaya çıkması ya da bu hayvanın doğasını yenmesi ne anlama gelebilir? Passmore'nin hatırlattığı gibi, insanlar en eski zamanlardan beri böyle bir nosyonu en ince ve en etkili şekillerde tekrarlasalar da, sosyal eylemin bütün akımları düşünce kadar bu tür fikirlerden esinlense de, hâlâ hayaldirler.

33 Fromm, *The Sane Society* (New York: Fawcett Books, 1955), s. 34.
34 Passmore, *The Perfectibility of Man* (London: Duckworth, 1970)

Kendim, insanoğlunun gelişen "ruhu", "yeniden doğuş" vaadi gibi fikirleri kullanmaya düşkünüm, fakat bu fikirleri yeni bir yaratığı hatırlatmak amacıyla kullandığımı sanmıyorum; tersine yeni doğuşun yeni adaptasyonlar, problemlerimize yeni yaratıcı çözümler, gerçeklik hakkındaki basmakalıp algıları ele almada yeni bir açıklığı, gerçekliğin sürekli bir dönüşümü olacak yeni sanat, müzik, edebiyat, mimarlık formlarını getirdiğini –fakat bunun arkasında kendisini aşmaya devam eden bir dünyaya kendine özgü tepkiler veren aynı *türde* evrim yaratığı olacağını– düşünüyorum.[35]

Eğer psikoterapistler ve bilimciler metafiziğe bu kadar kolay gömülüyorlarsa, teologları aynı şeyi yaptıkları için suçlamamalıyız. Ancak ironik olarak teologlar bugün genellikle içkinlik ve imkânları hakkında en çok ciddi olan kişilerdir. Paul Tillich'i ele alalım: Yeni Varlık metafiziğine sahipti, doğayla daha uyumlu, daha az yönlendirilen, daha fazla algılayıcı, kendi yaratıcı enerjileriyle daha fazla temas halinde olan ve zamanımızın kolektivitelerinin yerine geçecek zeki komüniteleri, materyalist kültürümüzün yarattığı objektif yaratıkların yerine hakiki kişilerden oluşan komüniteleri oluşturmaya devam eden yeni bir kişi tipinin ortaya çıkışına inancı vardı. Ancak Tillich, Yeni Varlık hakkında psikoterapatik dindarlardan daha az illüzyona sahipti. Tillich, bu fikrin gerçekten bir mit, çalışılabilecek ve kısmen gerçekleştirilebilecek bir ideal olduğunu kabul ediyordu. Bu, doğanın içindekiler hakkındaki sabit bir hakikat değildi. Bu nokta çok önemlidir. Tillich dürüstçe şöyle ifade eder: "Bu Yeni Varlık Öğretisi'nin hakikati hakkındaki tek argüman, bu mesajın *kendini* gerçek *haline getirmesidir*".[36]

---

35 Philip Rieff iki yıl önce bir panelde içkinlik fikirlerini dikkatsizce kullanmam konusunda beni uyardı. Karakteristik olarak dürüst ve dramatik şekilde –başka herkes gibi– bir "kısmî insan" olduğunu kabul ediyor ve dinleyicilerden hepimizin bir "tam insan" olmanın ne anlama geldiğini sorduğumuzu kabul etmemizi istiyordu.

36 Tillich, "The Importance of New Being for Christian Theology", *Man and the Transformation: Papers from the Eranos Yearbooks*, cilt. 5, ed. Joseph Campbell, çev. Ralph Manheim (New York: Pantheon Books, 1964), s. 172 ayrıca s. 164.

Ya da insanın bilimi için söyleyeceğimiz gibi, bu ideal-tipik bir tayin edicidir.[37]

Bence bütün sorun, Suzanne Langer'in "ruhsal hayatın miti" ifadesinde çok güzel özetlediği insanın ruhsal hayatı için neyin mümkün olduğudur.[38] Langer bu terimi müzik deneyimi ile ilgili olarak kullanmıştır, ancak bu terim bütün bilinçaltının, doğanın merkezinden yeni enerjilerin ortaya çıkışının metafiziğiyle ilişkili gibi görünüyor. Hemen "mit" teriminin bu kullanımının küçültücü ya da basit "illüzyon"u yansıtma anlamı taşımadığını ekleyelim. Langer'in açıkladığı gibi, bazı mitler otonomdur, gerçek kavramsal gücü, belirsiz bir hakikatin gerçek kavrayışını, analitik nedenle kaçırdığımız şeyin bir tür global tanımını üretirler. William James ve Tillich'in öne sürdüğü gibi, gerçeklik hakkındaki bütün inançlar insanların gerçek eylemlerini etkiler: Yeni olanı hayata dâhil etmeyi sağlarlar. Bu özellikle, insan, insan doğası ve insanın ne olabileceği hakkındaki inançlar için geçerlidir. Eğer bir şey dünyayı değiştirme çabalarımızı etkiliyorsa, bir dereceye kadar dünyayı değiştirmelidir. Bu, Erich Fromm gibi psikanalitik peygamberler hakkında bizi şaşırtan şeylerden birini açıklamayı sağlar; psikanalitik peygamberlerin trajik olarak insanın çabalarını sınırlayan insanî durumun ikilemlerini nasıl kolayca unutabildiklerini merak ederiz. Cevap, tek düzeyde, insanların bir tür umut verici yaratıcı çabasını harekete geçiren bir programın parçası olarak trajediyi arkada bırakmak zorunda olmalarıdır. Fromm, Deweyci tezin, gerçeklik kısmen insanî çabanın sonucu olduğu için, "sağlam kafalı realist" olmakla övünen ve kendini umut verici eylemden alıkoyan kişinin insanî vazifeden gerçekten vazgeçmesi olduğunu öne sürer.[39] Gerçekliği şekillendirmeyi sağlayan insanî çabaya, vizyona ve umuda bu vurgu,

---

37 İçkinlik hakkındaki kavramların ve dilin diğer dikkatli kullanımı için şu önemli eserlere bakınız: George P. Conger, *The Ideologies of Religion* (New York: Round Table Press, 1940); Frank B. Dilley, *Metaphysics and Religious Language* (New York: Columbia University Press, 1964).

38 Langer, *Philosophy in a New Key* (New York: Mentor Books, 1942), s. 199.

39 Fromm, *Man for Himself* (New York: Fawcett Books, 1947), ss. 95 vdm.

büyük ölçüde insanı kurtarmaya zorlanan gerçekten "haham" olduğu suçlamalarından Fromm'u arındırır. Eğer alternatif, mevcut insanî durumun fatalist kabulüyse, o zaman her birimiz bir hahamız –ya da öyle olsak daha iyi olur.

Fakat bunu söylediğimizde, yaratıcı mit hakkında pragmatik bir argüman öne sürdüğümüzde, bu bizi gerçek dünyanın doğası hakkında bu kadar kolayca karar verme sorumluluğundan kurtarmaz. Yalnızca bizi terapatik dindarlara karşı daha rahatsız hale getirir. Eğer Tillich gibi Yeni Varlık mitine sahip olacaksanız, o zaman bu miti –basit bir zevke değil– en üstün ve en zor çabaya bir çağrı olarak kullanmak zorundasınız. Yaratıcı mit, sadece rahat illüzyona bir dönüş değildir; gerçekten yaratıcı olmak için mümkün olduğu kadar cesur olmak gerekir.

Tillich'in Yeni Varlık hakkındaki düşüncelerini farklı kılan şey, anlamsız hiçbir şeyin olmamasıdır. Tillich insanın kendi "olmak cesareti"ne sahip olması, kendi ayakları üzerinde durması, gerçek dünyanın sonsuz çelişkilerini cesaretle kabul etmesi gerektiğini kasteder. Bu tür cesaretin cesur amacı, hiçliği insanın kendi varlığına maksimum miktarda absorbe etmektir. Bir varlık, bütün varlıkın bir genişlemesi olarak insanoğlu bir organizma dürtüsüne sahiptir. O zaman, onun gündelik hayatı gerçekten kozmik boyutların bir vazifesi olur ve anlamsızlık kaygısıyla yüzleşme cesareti hakiki bir kozmik kahramanlık haline gelir. Artık Tanrı'nın istediği gibi yapmaz, cennetteki hayalî bir şahsiyete karşı çıkar. Tersine, insan yükselen Varlık'ın yaratıcı güçlerinin şimdiye kadar hayatın daha aşağı formlarıyla gerçekleştirdiği şeyi, kendi şahsında gerçekleştirmeye çalışır: Hayatı geçersiz kılacak şeyi yenmek. Anlamsızlık problemi, zamanımızda hiçliğin yarattığı bir problemdir; o zaman Tillich evrimci yazgının en tepesindeki bilinçli varlıkların vazifesinin, bilinçli hayatın bu yeni yükselen engelini karşılamak ve yenmek olduğunu söyler. Yeni Varlığın bu tür içkinlik ontolojisinde tasvir ettiğimiz şey, mucizevî yollarla dönüştürülen ve daha sonra da dünyayı dönüştüren bir yaratık değil, tersine dünyayı kendine katan ve yeni cesaret ve ta-

hammül şekilleri geliştiren bir yaratıktır. Bu, Ödip olarak ifade edilen Atinalının idealinden ya da Kant için bir insan olmanın anlamından pek farklı değildir. En azından, bu, yeni tür insanın idealidir; Tillich'in varlık mitinin niçin insanın kendi enerjilerine "odaklandığı"nı gösteren radikal bir idealdir. İnsanın merkez olmaktan bütün kaçınmalarına, daima başka bir şeyin ya da kimsenin parçası olmasına, kendini yabancı güçlerle korumasına işaret eder. Zorunlu ve ideal boyutlarıyla kabul ettiğimiz transfer, insanın kendi güçlerinin evrensel bir ihanetini yansıtır, bu nedenle, insan daima toplumun büyük yapıları tarafından gizlenir. İnsan kendini köleleştiren şeylere katkıda bulunur. Guru terapilerinin eleştirisi burada bırakılmaya başlar: Biraz sonra isteyerek bırakacağınız bir özgürlük ideali hakkında konuşamazsınız. Tillich'in Doğu mistisizminin Batılı insan için uygun olmadığını ileri sürdüğü gibi, bu gerçek de Koestler'i Doğu'ya düşman etmiştir.[40] Bu, olmak cesaretinden bir kaçıştır; maksimum anlamsızlığın insanın kendi içine absorbe edilmesini engeller.[41] [42] Tillich'in düşüncesi, mistik deneyimin tam inanca yakın gibi göründüğü, fakat öyle olmadığıdır. Mistisizm kesinlikle septisizm unsurundan yoksundur ve septisizm daha radikal bir deneyimdir, potansiyel anlamsızlıkla daha mertçe bir yüzleşmedir. Dahası, çoğu zaman genel olarak uygulanan mistisizmin sihirli bir kâdir-i mutlaklık duygusuyla birleştirildiğini unutmamalıyız. Bu gerçekten bir manik savunma ve yaratıklığı inkârdır.[43]

---

40 A. Koestler, *The Lotus and the Robot* (New York: Macmillian, 1960)

41 P. Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), ss. 177 vdm.

42 Tillich'in olmak cesaretine ilişkin araştırmasındaki tek putu görmeyi başaramadığını düşünüyorum. Kolektif bilinçdışı fikrinden hoşlanıyor gibi görünüyor, çünkü bu fikir varlığın gizli derinlik boyutunu ifade ediyordu ve özün alanına bir vurgu olabilirdi. Bu bana alışılmış ciddiliğinden kaynaklanan şaşırtıcı bir hata gibi görünüyor. Varlığın temeli Jung'un hayal ettiği kadar nasıl ulaşılabilir olabilir? Bu kavram bütün cennetten kovulma fikrini yok edecek gibi görünüyor. Deyim yerindeyse, insan "kullanmaya hazır" öz alanına nasıl sahip olabilir; eğer buna sahipse, Tillich'in merhamet anlayışı insanın çabasının ötesinde saf bir yetenek olarak bütün anlamını kaybetmez mi?

43 E. Jacques, "Death and the Mid-life Crisis", ss. 148-149.

Bir kez daha, daima gerçek dışı gibi görünen ideal konular hakkında konuşuyoruz –ancak daha azına nasıl razı olabiliriz? Yalnızca insanları yönlendirmek için değil, onların durumlarının gerçekliğini görmelerini sağlamak için de en cesur yaratıcı mitlere ihtiyaç duyarız. Gerçeklik ve imkân hakkında mümkün olduğu kadar acımasız olmak zorundayız. Bu bakış açısından, terapatik devrimin iki önemli problemi ortaya çıkardığını görebiliyoruz. İlk problem, bu yeni özgürleşmiş insanların ne kadar olgun, eleştirel ve aklı başında olacaklarıdır. Hakiki özgürlük yönünde ne kadar ilerleyecekler; gerçek dünya ve onun problemlerinden, kendi keskin paradokslarından ne kadar kaçacaklar; başkalarına, illüzyonlara ya da kesinliklere dayanarak kendi özgürlüklerini ne kadar sınırlayacaklar? Eğer modern düşüncedeki Freudçu devrim bir şey anlamına geliyorsa, bu, Freudçu devrimin sosyal eleştiri kadar yeni bir içe bakış düzeyinin doğmasına da yol açmasıdır. Bunların yalnızca akademik entelektüel bilinçte değil, popüler zihinde, dolaşımdaki gazetelerin haber ve tavsiye sütunlarında da ifade edildiğini görüyoruz. Bir kızı, ahlâkî nedenlerden dolayı cinsel ilişkiye girmeyi reddeden erkek arkadaşına karşı, erkeğin kendi güçsüzlüğünü kıza "yansıtabileceği" için uyaran bir tavsiyeyi 35 yıl önce okuyabilir miydiniz?

Fakat bu terapatik devrimin ortaya çıkardığı ikinci büyük problemi devreye sokar, yani, ne fark eder ki? Gerçekten çok sayıda özgürleşmiş insanla birlikte, dünyanın bir mutluluk verici ya da daha az trajik bir yer olacağını hayal edemeyiz. Bildik yönlerden daha da kötü olabilir. Tillich'in bizi uyardığı gibi, Yeni Varlık varoluşun şartları ve sınırlarının etkisi altında devreye yalnızca yeni ve daha keskin paradokslar, yeni gerilimler ve daha ıstıraplı uyumsuzluklar –"daha şiddetli bir demonizm"– sokacaktır. Gerçeklik acımasızdır, çünkü tanrılar yeryüzünde hareket etmezler; eğer insanlar büyük hiçlik uçurumlarının soylu sırdaşları olabilseydiler, bugün kayıtsız ve dürtüsel delilerden daha az huzurlu olacaklardı. Ayrıca,

terapatik devrimin ideali yeryüzünün sayısız kitlelerine, Rusya'daki modern mekanik insanlara, Çin'deki yaklaşık bir milyar koyun gibi taraftara, neredeyse her kıtadaki duygusuzlaşmış ve cahil nüfuslara temas edebilir mi? İnsan Berkeley'in, California'nın özgürlük atmosferinde ya da terapatik bir gruptaki küçük bastırmama dozlarının baş dönmesinde yaşarken, gezegenin geri kalan gerçekliğine kapalı, kırılgan bir atmosferde yaşıyor. Bu terapatik megalomani, eğer tam budalalalar olmayacaksak hızla geçiştirilmelidir. Dünyanın empirik gerçekleri yok olmayacaktır, çünkü insan Freud'un çok iyi bildiği gibi kendi Ödip kompleksini analiz etmiştir ya da şimdi birçok kişinin inandığı gibi insan kırılganlıkla aşk yapar. Bunu unutun. Bu anlamda, Freud'un çağdaşlığını muhafaza eden şey onun ve özellikle *Civilization and Its Discontents* [*Uygarlık ve Sıkıntıları*, çev.] gibi son yazılarının kasvetli pesimizmidir. İnsanlar karşı konulamaz şekilde trajik ve kasvetli bir dünyada yaşamaya mahkûmdurlar.

Din ile Bilimin Kaynaşması

Terapatik din, asla Yahudilik, Hristiyanlık, Budizmin vb. mesajlarını içeren geleneksel dinlerin yerini alamaz. Geleneksel dinler, insanoğlunun mevcut bedenine mahkûm olduğunu, gerçekten daha ileriye tekâmül edemeyeceğini, kazanabileceği her şeyi yalnızca kâinattaki gerçek yalnızlık kâbusundan, şu an sahip olduğu enerjilerden hareketle kazanabileceğini savunmuşlardır. İnsan uyum sağlamak ve beklemek zorundadır. Hristiyanlar, yeni doğuşun insanın mevcut durumunu koruyacağını, ona sürekli yenilenme sağlayacağını söylerler; eğer insan tam dürüstlüğe ve inanca sahipse ve bunu çevresindekilere yeteri kadar yaymışsa, Yahudiler Tanrı'nın kendisinin harekete geçeceğini söylerler. İnsanlar, adaptasyonlarını ve hayatta kalmalarını güvence altına almak için zekâlarını ve çabalarını kullanırken beklemelidirler. İdeal olarak insanlar kâinatın yaşanmış hakikati olarak

mucize ve gizeme bir açık olma durumunda bekleyeceklerdir, bu hem hayatta kalmayı hem de kurtarılmayı daha kolay hale getirecektir. Çünkü insanlar kendilerini mahvetmeye daha az zorlanacaklar ve Tanrı'larını daha çok memnun edecek bir imaj olacaklardır: Kâinatın geri kalanıyla ahenk içinde yaşamaya çalışan huşu içindeki yaratıklar. Bugün ise insanların kâinatın geri kalanını zehirlemelerinin pek muhtemel olmadığını ekleyebiliriz.[44]

Kâinatın yaşanmış hakikatiyle neyi kastediyoruz? Dünyanın rölatif bir bastırmama durumundaki insanlara göründüğü gibi olduğunu kastediyoruz; yani, evrenin karşı konulamazlığı ve ihtişamı, tek yaratılmış nesnenin ifade edilemeyen mucizesi karşısında hakiki zayıflığının değerini tespit eden yaratıklara göründüğü gibi olduğunu; belki de gezegendeki ilk insanlara, şaman, peygamber, aziz, şair ve sanatkâr rollerini işgal eden aşırı duyarlı insanlara göründüğü gibi olduğunu kastediyoruz. Onların gerçeklik algıları hakkındaki eşsiz şey, kâinata içkin *panikten* haberdar olmalarıdır: Sylvia Plath bir yerde Tanrı'ya "Kral Panik" adını vermiştir. Ve Panik çok yerinde olarak Grotesk'in Kralı'dır. Organizmaların rutin aktivitesinin diğerlerini dişle parçalamak –ısırma, eti, bitki saplarını, kemikleri azı dişleri arasında çiğneme, açgözlü şekilde lapayı zevkle gırtlağa indirme, özünü kendi organizmasına dâhil etme ve sonra da pis koku ve gazlarla tortuyu dışkılama– olduğu bir kâinattan ne anlam çıkaracağız? Herkes, kendisi için yenebilir olan diğerlerini kendine dâhil etmeye çalışır. Sivrisinekler kendilerini kanla şişirirler, larvalar, bir öfke ve demonizmle saldıran katil arılar, kendi iç organları parçalanırken parçalamaya ve yutmaya devam eden köpek balıkları –her türde "doğal" kazanın gündelik kıyımından ve katliamından söz etmiyoruz. Bir deprem Peru'da 70 bin canlı bedeni gömüyor, otomobiller ABD'de yılda 50 bin kişinin canını alıyor, tsunami iki yüz elli bin kişiyi Hint Okya-

44 Bkz. J. V. Neel, "Lessons from a 'Primitive' People", *Science*, cilt. 170, no. 3960, 20 Kasım 1970, s. 281.

nusu'na sürüklüyor. Kâinat milyarlarca yıldır yaratıklarının kanıyla ıslanmış bir gezegende meydana gelen bir kâbusun gösterisidir. Çıkarabildiğimiz en ciddi sonuç, gerçekten gezegende üç milyar yıldır meydana gelen şeyin gezegeni sonsuz bir gübre çukuruna dönüştürmesidir. Ancak güneş, daima kanı kurutarak, şeyleri büyüterek ve sıcaklığıyla organizmanın rahatını ve genişlemesini sağlayacağı umudunu vererek dikkatimizi başka yöne çeker. Michelangelo'nun ifade ettiği gibi, "*Questo sol m'arde, e questo m'innamore*".

Bilim ile din bu tür hakikat algısının zayıflamasının bir eleştirisinde birleşirler ve bilim yaşanmış hakikati tamamen kendi içine absorbe etmek isterken bize ihanet eder. Burada bütün davranışçı psikolojinin eleştirisi, insanların bütün manipülasyonları ve bütün baskıcı ütopyacılık sona erer. Bu teknikler, dünyayı olduğundan farklı hale getirmeye çalışır, onun groteskini meşrulaştırır, "uygun" bir insanî durumu başlatır. Psikolog Kenneth Clark Amerika Psikoloji Derneği'ne başkanla ilgili son hitabında, insanın saldırganlığını zayıflatacak ve dolayısıyla dünyayı daha az tehlikeli bir yer haline getirecek yeni türde bir kimyasal talep etmiştir. Watsonlar, Skinnerler, Pavlovcular –hepsinin bu sorunları çözmek için kendi formülleri vardır. Freud bile –Aydınlanma insanı olsa da– mâkûl bir dünya görmek istiyor ve yaşanmış hakikati mümkün olduğu kadar bilime absorbe etmeye istekli gibi görünüyordu. Gerçekten sorunları terapiyle değiştirmek için insanın insan kitlelerine ulaşması gerektiğini; bunu yapmanın tek yolunun da telkin bakırını psikanalizin saf altınıyla karıştırmak olduğunu düşünüyordu. Başka bir söyleyişle, transfer vasıtasıyla baskı altına almak daha az kötü bir dünya yaratır. Freud, giderek dünyadaki kötünün yalnızca insanların içinde değil, dışarıda da, doğada da olduğunu görmeye başladığı için daha iyi biliyordu –bu nedenle, daha sonraki çalışmasında daha realist ve pesimist olmuştur.

Bütün bilimsel manipülatörlerde bulunan bu problem, her nedense hayatı ciddi şekilde ele almamalarıdır; bu anlam-

da, her bilim "burjuva"dır, bürokratların işidir. Bence, hayatı ciddiye almak, şu anlama gelir: İnsan bu gezegende ne yaparsa yapsın kâinatın, groteskin, her şeyin altındaki paniğin gürültüsünün dehşetinin yaşayan hakikatinde yapılmak zorundadır. Aksi takdirde, yanlıştır. Ne kazanılırsa kazanılsın, duygusuzlaşmadan tutku, vizyon, acı, korku, ıstırabın tam kullanımıyla yaratıkların sübjektif enerjilerinden hareketle kazanılmalıdır. Rilke ile birlikte evreni anlamlandırma rolümüzün bir ıstırap ritmi olamayacağını nasıl bilebiliriz? Manipülatif, ütopyacı bilim insanın duyarlılığını azaltarak, insanları zafer dürtülerindeki kahramanlıktan yoksun bırakacaktır. Bunun bizi anlamsızlaştırarak, deneyimi maksimum miktarda kapsamaktan alıkoyarak mücadelemizi tahrif ettiğini biliyoruz. Bu, insanın sonu anlamına gelir –ya da organizmanın sonu demeliyiz.

Bu gezegendeki evrimde bize verilen hayat, kendi genişlemesi yönünde ilerler. Bunu kolayca anlayamayız, çünkü kâinatın amacını bilemeyiz; yanlızca hayatın kendimizi zayıf düşürdüğünü hissederiz ve varlıklar birbirlerini oburca yedikleri için hayatı diğerlerini yok eden bir şey olarak görürüz. Hayat, bilinmeyen bir yönde bilinmeyen sebeplerden dolayı genişlemeye çalışır. Rank'in düşündüğü gibi psikoloji, bu çok kutsal yaşama gücüyle boş yere ilgilenmemelidir. Bu, hayatın temeli olarak Rank'in "irrasyonel" tercihinin anlamıdır; empirik deneyime dayanan bir tercihtir. Anlayamadığımız bir muammanın arkasında yönlendirici bir güç vardır ve tek başına akıldan daha fazlasını içerir. O zaman, kozmik kahramanlık dürtüsü kutsal ve gizemlidir ve bilim ve sekülarizm tarafından düzenlenemez ve rasyonelleştirilemez. Her şeye rağmen, bilim kendini absorbe etmeye, hayat ve ölüm korkusunu inkâr etmeye çalışan bir amentüdür; bilim sadece kozmik kahramanlık rolleri spektrumunda yer alan bir yarışmacıdır.

Modern insan bilnçsizce içer ve sarhoş olur ya da zamanını alışverişte harcar, ikisi aynı şeydir. Çünkü bilinç, kültürün artık

sağlayamadığı, toplumun insanın unutmasına yardım edemediği kahramanca adanma türlerini gerektirir. Ya da, alternatif olarak insan kendini, bilincin tek başına insanın problemlerinin bir tür sihirli çaresi olacağı inancıyla psikolojiye gömer. Fakat psikoloji paylaşılan sosyal kahramanlıklarla beraber doğar; aslında inanç ve irade, bir vizyona adanma meseleleri olan yeni kahramanlıkların yaratımıyla ilerletilebilir. Lifton, son zamanlarda aynı sonuca varmıştır, kavramsal bir bakış açısından neredeyse Rank'la aynıdır.[45] Norman Brown'un duruşuna sahip bir düşünür *Love's Body* [*Aşkın Bedeni*, çev.] adlı daha sonraki kitabını yazdığında, düşüncesini aynı noktaya götürmüştür. Varoluşun çelişkilerinin ötesine geçmenin tek yolunun eski dinî şekilde olacağını kabul ediyordu: İnsanın problemlerini bir tanrı şahsiyetine yansıtması, kuşatıcı ve meşrulaştırıcı bir öte tarafından iyileştirilmesi. Bu terimlerle konuşmak, kesinlikle psikoterapik dindarların diliyle konuşmak değildir. Rank çok naif ya da çok mesihvarî değildi. İnsanların yönünün daima bedenlerinin ötesinde olması, sağlıklı bastırmalara dayandırılması ve belirgin ölümsüzlük ideolojileri, kahramanca aşma mitleri doğrultusunda olması gerektiğini kabul ediyordu.[46]

İnsanî sınırlılık üzerindeki zaferin bilimsel-mitik yapısı kadar önemli bir projenin bilim tarafından programlanabilecek bir şey olmadığı sonucuna varabiliriz. Dahası, bu, kâinat kâbusunda terleyen insan yığınlarının hayatî enerjilerinden kaynaklanır –ve bunu programlamak insanın elinde değildir. Hayatın gidişatının ileride hangi şekli alacağını ya da bizim ıstıraplı

---

45 R. J. Lifton, *Revolutionary Immortality* (New York: Vintage Books, 1968). Bunu Peter Homans'ın son kitabı *Theology After Freud* (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1970)'un argümanı olarak kabul ediyorum.

46 Brown'un son varış noktasının mantıklı olarak doğru bir nokta olduğunu kaydetmeye değer, ancak ben kişisel olarak daha sonraki çalışmasını pek tatmin edici bulmuyorum. İnsan, –yalnızca eski zamanların mistik Hristiyanlığına ve bir son yargı günü talebine son vermek için– neden yeni pozisyonunu böyle bir aforizmalar yığını, böyle bir düzensiz yarı gizli düşünceler çorbası halinde, çok kısa ve genellikle örtülü şekilde sunmak zorunda olduğunu merak ediyor. Bu sonraki kitabında en azından ilkiyle bütünüyle tutarlıdır: Ya bastırmamada ya da dünyanın sonundaki sonda total, ya hep ya hiç kurtuluşu gerektiren bedenin hayal kırıcı sınırlarında doğal varoluş.

araştırmamızın ne yararı olduğunu bilemeyiz. Hepimizin yapıyor gibi göründüğümüz şey, bir şey –bir nesneyi ya da kendimizi– yaratmak ve onu deyim yerindeyse kurban gibi hayat gücüne, düzensizliğe bırakmaktır.



ölümü inkar

ERNEST BECKER

"...aklı ve tutkuyu harekete geçiren, iyimser ve devrimci, bakî kalmayı amaçlayan cesur bir çalışma...."

—NEW YORK TIMES BOOK REVIEW

1974'te Pulitzer ödülünü kazanan ve bir ömür boyu süren emeğin zirvesi olan *Ölümü İnkâr* Ernest Becker'ın, insanın varlık "nedeni"ne muhteşem ve etkileyici cevabıdır. Hâkim Freudçu düşünce okuluna cesur zıtlıkla Becker, hayatî yalan —insanın kendi ölümsüzlüğünü reddetmesi— problemini çözmeye çalışıyor. Böylece, insanoğlunun doğasını daha açık hale getiriyor ve yazıldıktan sonraki yirmi yıldan fazla süredir yankılanan bir hayat çağrısı sunuyor.

"... bu kitabı okumak, yeni imkânları kavrayan ve yeni bir sentez oluşturan bir zihni anlama keyfini tatmaktır. *Ölümü İnkâr* önemli bir kitaptır —20. yüzyılın ya da herhangi bir yüzyılın birkaç önemli kitabından biridir."

—ALBUQUERQUE JOURNAL BOOK REVIEW

"Bu kitabın değerini tespit etmek zor; Becker amacını muhteşem şekilde gerçekleştiriyor ve gerekli çabayı gösteriyor."

—THE CHICAGO SUN-TIMES

Syracuse Üniversitesi'nden Kültürel Antropoloji alanında doktora ünvanı aldıktan sonra Dr. ERNEST BECKER 1924-1974 yılları arasında Berkeley'deki California Üniversitesi'nde, San Francisco Devlet Koleji'nde, Kanada'da Simon Frazer Üniversitesi'nde eğitim vermiştir. Eşi Marie ve kendi adını taşıyan bir kurum —The Ernest Becker Foundation— vasıtasıyla ölümsüzleşmiştir.

ISBN 978-975-355-951-5

İZ YAYINCILIK 755

İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ