ÖZEL SAYI PSİKANALİZLE BAKMAK



Toplum ve Bilim

70 GÜZ 1996

Ulus Baker **Bilinçdışının bir eleştirisine doğru**

Slavoj Žižek **Müstehcen efendi**

Stathis Gourgouris **Tarihle düş arasında ulus biçimi**

Orhan Koçak ***Mai ve Siyah* üzerine psikanalitik bir deneme**

Fethi Açıkel **"Kutsal mazlumluğun" psikopatolojisi**

Victoria Holbrook **Klasik-sonrası imge, okyanussal benlik**

Onur Cankoçak **Masalda büyüyen kızlar**

MUSTAFA YILMAZER, NEZİH ERDOĞAN, ALİ AKAY, SAFFET MURAT TUNA, EROL GÖKA...

Toplum ve Bilim

70 GÜZ 1996

Ulus Baker
***Ignoramus* = Bilmiyoruz: Bilinçdışının bir eleştirisine doğru** **7**

Slavoj Žižek
Müstehcen efendi **63**

Stathis Gourgouris
Tarihle düş arasında ulus biçimi **78**

Orhan Koçak
Kaptırılmış ideal: *Mai ve Siyah* üzerine psikanalitik bir deneme **94**

Fethi Açıkel
"Kutsal mazlumluğun" psikopatolojisi **153**

Victoria Holbrook
Klasik-sonrası imge, okyanussal benlik **199**

Onur Cankoçak
Masalda büyüyen kızlar: gelenek masalları, çocukluk ve düşsellik **215**

LİTERATÜR ELEŞTİRİSİ

Mustafa Yılmazer
"Topoğrafik okyanuslardan masallar"
Freud, Jung, psikanaliz ve edebiyat **232**

Nezih Erdoğan
Sinema ve psikanaliz **241**

Ali Akay
İmge, ne hallerde? **250**

İLETİŞİ

Saffet Murat Tura
Metapsikoloji ve fenomenoloji **253**

Erol Göka
Freud ve Nietzsche: "Postmodern durum"da psikanalizin ve psikiyatrinin geleceği için bazı sezgiler **261**

KİTAP TANITIMI **269**

G. Deleuze, F. Guattari: **Anti-Ödip** (Ulus Baker)
N. Volkan, N. Itzkowitz: **Atatürk'ün psikobiyografisi** (Türkay Demir)
F. Hacker: **Faşizm sendromu** (Tanıl Bora)
C. Hadjimichalis, D. Sadler: **Kenarın Avrupası: Yeni eşitsizlik mozayiği** (B.Sina Şener)

Toplum ve Bilim

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

70. SAYI EDİTÖRÜ
Orhan Koçak

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

DİZGİ
Maraton Dizgievi

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

İÇ BASKI VE CİLT
Şefik Matbaası

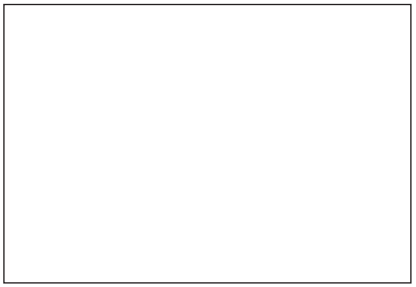
KAPAK BASKI
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 425 36 00 • 425 20 71 • Fax: 425 18 15

INTERNET WEB ADRESİ
http: //www.metu.edu.tr/
~www21/tb/tb.html

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 516 22 60 • Fax: 516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar
Sociological Abstracts indeksinde
yeralmaktadır.



KAPAK: Charcot, kliniğinde ders verirken.
Bu litografın bir kopyası Freud'un
muayenehanesinde bulunurdu.
National Library of Medicine'dan.

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Çağlar Keyder
Eser Köker / Levent Köker
Şerif Mardin / Ünal Nalbantoğlu
İlber Ortaylı / Oğuz Oyan
Ayşe Öncü / Doğan Özlem
Jale Parla / Mithat Sancar
Ömür Sezgin / İlkay Sunar
Burhan Şenatalar / Şirin Tekeli
İlhan Tekeli / Isenbike Togan
Zafer Toprak / İhsan Tunalı
Aydın Uğur / Galip Yalman
Faruk Yalvaç / Deniz Yenal
Zafer Yenal / Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Siyaset, siyasetbilimi ve siyasal ideolojiler, hâkim çizgi itibarıyla ya kendi terimleriyle düşünüldü (Machiavelli ve Hobbes'dan Carl Schmitt'e dek), ya ahlâkla bütünleştirilmeye veya sınırlandırılmaya çalışıldı (Kant'tan Rawls'a), ya da ekonominin bir uzantısı olarak görüldü (ortodoks Marksizm ve liberalizm). Liberal ve Marksist yaklaşımlar, yine de, siyaseti kendinden menkul sayılmaktan çıkartarak sınırlandırmaya, görecelileştirmeye yöneldiler; düşünceyi indirgenemez bir tarihte, bir özde durdurmaktan kaçındılar. Ama çok belirgin bir zaafları vardı: Özne anlayışları çok saydam, çok yüzeysel, cılız ve 'kansızdı'. Hem liberal demokratik teorinin hem de Marksizmin son dönemdeki buhranları, özcü ve iradeci akımların yeniden serpilmesine zemin hazırladı. Liberalizm ve Marksizm, bunları bir sapma (veya "sapkınlık") olarak görme imkânına artık sahip olmadıklarını bilseler de, kendi geleneksel kavramsal çerçeveleriyle bu "özleri" içeremeyeceklerdir. Etnikliğe veya milliyetçiliğe dair tartışmalarda iki büyük akımın da 'kuru' bir sosyolojizme veya 'hakikat'e nüfuz etme, 'hakikat'i etkileme/değiştirme iddiasından uzaklaşan bir kültürel görececiliğe düşmelerinin bir sebebi de bu değil mi? Psikanaliz bu noktada özel bir önem kazanıyor. Psikanaliz, bir yandan, tutkular üzerine bir kuramdır; milliyetçi ve sair özcü düşüncelerle 'aşık atabilecek' kadar 'kanlı-canlı', 'coşkulu' bir düşüncedir. Öte yandan psikanaliz, herhangi bir öze teslim olmayı reddeden, düşünceyi herhangi bir noktada ve 'salt' düşüncede de durdurmayan, tarihsel ve eleştirel bir yöntemdir. Türkiye'de toplum bilimleri teorisinde psikanalizle çok fazla haşır neşir olunduğu söylenemez. Psikanalitik kavramlar verimli bir şekilde işe koşulmadı. Bu eksiklikte toplum bilimlerinin inisyatif eksikliği kadar, psikiyatri camiasının ürkekliği veya kendini meslek ideolojisine kapatmışlığı da pay sahibi olsa gerek.

Toplum ve Bilim'in psikanalizi konu alan elinizdeki özel sayısında, sayı edi-

törünün yukarda özetlenen sorunsallaştırışı doğrultusunda, milliyetçi/özcü zihniyete ve onun 'öz' toprakları olan tutku ve hissiyat coğrafyasına psikanalitik kuramın merceğiyle bakmada odaklaştık. Fakat unutmamalı ki bu sayı esas itibarıyla Psikanaliz Sayısıdır; milliyetçilik/özcülük bağlamını, psikanaliz kuram(lar)ının verimlerine dönük elverişli bir vesile saydık.

Slavoj Žižek, *Toplum ve Bilim*'in Psikanaliz Sayısına yaptığı katkıda, geç-kapitalist dönemde insan-öznenin içinde yaşadığı güvenceli simgesel kurgunun tehlikeye düşmesiyle beliren şiddet ve düşmanlık eğiliminin psişik dinamiğinin üzerine varıyor. Kamusal güç sistemi ile onun müstehcen süperego bütünleyicisi arasındaki sıkı bağdan yola çıkan Žižek, bir gerilim silsilesini irdeliyor: Gerçek Yahudiler ile "kavramsal Yahudi", gerçek baba ile simgesel baba arasındaki fark; bu farkı temsil eden simgesel kurgu-fantastik hayal farkı; 'somut' gerçek ile, gerçekliğin doğru temsilinin çarpıtılması yoluyla ortaya çıkan reel gerçek arasındaki fark. Sonuçta, birbirinin tamamlayıcısı olan iki fantezi düzlemi ortaya çıkıyor. Žižek, hazlarımızı organize eden bu fantezi sarmalıyla başetmeyi, politik bir 'tedavi' sorunu olarak teşhis ediyor.

Statis Gourgouris, bir toplumsal-imgesel kurum olarak ulusun, belirli bir toplumun belli bir anda kendini imgeleyiş biçiminin dışa-yansıtılışı olduğunu ve aynı zamanda bu imgeleyişe imkân veren anlamlandırma tarzının da bizatihî ulusun kendisi olduğunu savlıyor. Böylelikle, Benedict Anderson'ın ünlü formülü "imgelenmiş topluluk olarak ulus"u, "kendini imgeleyen bir imgelenmiş topluluk olarak ulus" diye tashih etmiş oluyor. Gourgouris buradan ileri giderek, ulusun inşasına bir metin-yazımı olmaktan ziyade bir "düş-çalışması" olarak bakmak gerektiğini vurguluyor. Ulusun ve ulusal öznenin biçimlenmesini düş-çalışmasının kavramlarıyla tahlil eden makalenin Sonsöz'ünü, bu yıl Türkiye ile Yunanistan arasında yaşanan İmia/Kardak Krizinin düşsel-imgesel pratik açısından bir yorumu oluşturuyor.

Fethi Açıkel, Türk-İslâmcı milliyetçi-muhafazakârlığın karakteristiği olan mazlumluk söylemini, bir 'acı ve eziklik narsizmi' ve bir güç istemi olarak 'deşifre' ediyor. Geç-kapitalist (ve "gecikmiş-kapitalist") koşullarda "toplumsalın negatif enerjisi"nin otorite fetişizmine transferinin 'kolaylığını' gösteriyor. "Faşizmin kitle ruhu"na ilişkin çalışmaları 'yerlileştirmeye' dönük ciddi bir katkı olan makalenin özgün ve çarpıcı bir veçhesini, protestan püritenizminin kendi öznelliğini etkinleştiren çileciliği ile, "Türk-İslâm Mazlumluğu"nun kendini mutlak anlamda hiçe sayarak her türlü sorumluluğu da dışsallaştıran çileciliğinin karşılaştırılması oluşturuyor. Kendini hiçe sayıştaki mutlaklık, intikamcı ve tazminci bir adalet söylemi üzerinden, çok şiddetli bir iktidar istemine varıyor.

Orhan Koçak'ın Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah*'ı üzerine denemesi, Osmanlı-Türk toplumunun modernleşmeyle başetme travmasının tahlilini, ruhun daha derin, daha basınçlı, daha 'işkenceli' yerlerine götürüyor. Orhan Koçak, millîci edebiyat eleştirmenlerince "yerlilikten" ve "millî coşku"dan uzaklıkla it-

ham edilegelen Halit Ziya'nın, tam aksine "ulusal benliği" en 'içten' yansıtan romancı olduğunu gösteriyor. Yabancı idealle yerli gerçek, bireysel ideallerle kamusal idealler arasında; ego-süperego ayrışmasına, anne-baba figürlerinin ayrışmasına kadar izi sürülebilen bir yarılma – bir bînamazlık hali... Bu yarılmanın aydın ortamında yarattığı, güçlü utanç ve suçluluk duygularıyla narsisistik zafer sarhoşluğu arasında bir "mutsuz bilinç" sarkacı... Halit Ziya, bu ruhsal ikiliği işleyişiyle, "orijinal Türk ruhu"nun en 'içindeki' yazar, belki de. Orhan Koçak, *Mai ve Siyah*'ın yanısıra tarihsel bağlamı ve Halit Ziya'nın biyografisini de hesaba katarak, psikanalizle tarihsel-toplumsal analizin 'lezzetli' bir uygulamasını yapıyor.

Ulus Baker'in yazısı ise, klasik psikanaliz literatüründen kaynaklanan ve giderek psikanalizin salt bir tedavi pratiği olmanın ötesinde kuramsal yeni açılımların, dünya görüşlerinin ve etik-politik-estetik faaliyetin kaynağı olmayı öneren bir felsefe olarak psikanalizin hesabına geçirilen bir dizi kavramın hangi noktalarda eleştirel bir yaklaşımla gözden geçirilmesi gerektiğini, hangi noktalarda aşılması ve hangi noktalarda reddedilmesi gerektiğini tartışıyor. Yazar, öncelikle klasik anlamıyla psikanaliz kültürünün istek ve arzu mefhumlarını tersine çevirmeyi, bu yoldan bütün psikanalizin, hem kuramsal hem de pratik bakımından aile (Oidipus) ortamına hapsolmasının, en sofistike biçimlerinde dahi (Lacan'ın yapısal-simgesel Oidipus'u olan Babanın Adı gibi) güçsüz bir simgecilikle damgalanmış kuramsal yanılsamalarının karşısına çıkıyor. Özellikle Freudçu 'bilinçdışı' mefhumuna 'üretkenliğini' yeniden kazandırabilmenin yolunun, 'yorumlama', 'iletişim' ve 'usavurma' etrafında örülmüş bir etikten çok, tarihsel-toplumsal güçlerin bireysel ve kollektif açılardan canlandırılmasından geçtiğini savunuyor. Son olarak, Baker'in eleştirisi, psikanalizin üretimden çok yoruma, kullanımdan çok 'mübadele'ye, mücadeleden çok uzlaşmaya atfetme eğiliminde olduğu bir değerler silsilesi üzerinde, kullanıma açık hangi alanları gizlemiş, gözlerden saklamış olabileceği tartışmasıyla son buluyor: Sevmek, hissetmek ve üretmek sorunlarında ancak psikanaliz dışından verilebilecek bazı olası cevapların aranması bu tartışmanın ana eksenini oluşturuyor...

Sayımızda yer alan iki makale, geleneksel edebiyat ürünlerine psikanalizle bakan çalışmalar. Victoria Holbrook, Osmanlı Divan Şiiri'nin klasik-sonrası döneminden seçtiği eserlerde, doğrudan değil ama teşbih yoluyla geniş biçimde kullanılan deniz imgesinin narsistik "okyanussal duygu"yla ilişkisini sorguluyor. Ele aldığı eserleri teşbih türleri bakımından da mâhir bir tetkikten geçiren Holbrook, klasik-sonrası gazelin Tanrı'ya kavuşma uğruna benliğin sınırlarını yok etmeye yönelişi üzerinde duruyor. Sonsuzluk, enginlik imgesi olarak denizin, narsistik kaybı telâfi etme yolu olarak manevîyle dünyevîyi içiçeleştirme ideali bakımından 'işlevselliğini' gösteriyor. Onur Cankoçak'ın incelemesi ise, Türk sözlü gelenek masallarında "yasak oda" motifi üzerine. Tıpkı rüyalar gibi çocukluğa özgü zihinsel ve bilinç-dışı gereçlerden beslenen masallar, psikanalitik kuramın simgeleri için bereketli bir kaynak teşkil ediyorlar. Onur Canko-

çak, yasak-ihlâl kavramları ve zaman boyutu açısından tahlil ettiği "yasak oda"lı masalların, özellikle küçük kızların varoluşuna ve 'hayat beklentilerine' ilişkin çizdiği sınırlara ve anlam haritasına dikkat çekiyor.

Mustafa Yılmazer'in *Literatür Eleştirisi* bölümündeki yazısı da psikanaliz-edebiyat ilişkisi üstüne. Yılmazer, Freud ve Jung'u odak alarak, psikanaliz kuramının edebiyat eleştirisine sağladığı olanakları ve çerçevede geliştirilen teorik yaklaşımları tartışıyor. *Literatür Eleştirisi*'nde, sinema-psikanaliz ilişkisi üstüne de Nezih Erdoğan'ın bir makalesi var. Erdoğan, göstergebilimin sinemayı 'anlamaya' ilişkin çalışmalarının kuramsal sorunlarını, ardından psikanalizin göstergebilimle bütünleşmesinin sonuçlarını derliyor ve oradan yapısalcılık-sonrası kuramsal yaklaşımlara açılıyor. Ali Akay da Orhan Koçak'ın Mithat Şen'in resimleri üzerine yazdığı denemelerindeki psikanalitik yaklaşımın eleştirisini yapmakta.

Toplum bilimleri alanındaki kongreler vb. etkinliklerin haberlerini vermek, cevap vermek/polemik yapmak, eleştirel notlar düşmek gibi işlevlerin yanısıra 'kısa makale' ölçeğinde kaleme alınmış tezler ortaya atmaya, eğilimlere dikkat çekmeye de hizmet etmesini istediğimiz *İletişi* bölümünde, bu son tanıma uyan iddialı yazılar var elinizdeki sayıda. İkisi de 'meslek' erbâbından! Bu yıl ikinci baskısı çıkan *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (İstanbul: Ayrıntı) kitabıyla Türkiye'de psikanaliz kuramına ilişkin temel başvuru kaynağının yazarı olan Saffet Murat Tura; beşerî meselelere "anlamak" saikiyle bakmakla "açıklama" saikiyle bakmak ayrımındaki klasik felsefî problemi psikanalizin kavramlarıyla tartışıyor. Tura, bu iki bilme biçiminin örnekleri olarak metapsikoloji ile klinik fenomenolojinin tamamlayıcı kılınıp kılınamayacağı sorusunu ortaya atıyor. Erol Göka ise, Nietzsche'nin ve Freud'un düşüncelerini 'çaprazlayarak', "postmodern durum"da psikanalizin geleceğine ilişkin kestirimlerde bulunuyor.

İletişi bölümüne dair bu 'görev tanımı'nı hatırlattıktan ve *Kitap Eleştirisi* bölümünün başlığını daha genel ve kapsayıcı olan *Literatür Eleştirisi* adıyla değiştirdiğimize dikkat çektikten başka, *Toplum ve Bilim*'in biçimine ilişkin bir değişikliği daha kaydedelim: *Dergi Tanıtımı* bölümünü iptal etmeye karar verdik. Uluslararası literatüre erişimin yaygınlaştığı ve nispeten kolaylaştığı koşullarda, bu bölümün işlevinin epeyce azaldığı izlenimine sahibiz.

Son olarak, *Toplum ve Bilim*'in bu sayısının hazırlanmasında künyeye ve imzalara yansımayan katkısından ötürü Mustafa Arslantunalı'ya teşekkür ediyoruz. Önümüzdeki sayılarla ilgili verebileceğimiz haberlere gelince: 71. Sayı (Kış 1996), daha önce duyurduğumuz gibi İstanbul üzerine bir sayı ol(a)mayacak, İstanbul üzerine çalışmaları da içeren ama belirli bir konu üzerinde odaklaşmayan 'karma' bir sayı olacak. 1997 yılındaki sayı konularımızın, "Feminizm", "Özne sorunu/kuramları", "Türk siyasal düşüncesinin gelişimi ve Türk muhafazakârlığı" olmasını öngörüyoruz.

Ignoramus = Bilmiyoruz: Bilinçdışının bir eleştirisine doğru

*Ulus Baker**

Giriş

İnsanın psikanalizin eksenini oluşturan temel mefhum olarak "bilinçdışı" ile olan maceralı ilişkisi kuşkusuz en belirgin şekilde "Freud'dan önce bir bilinçdışı var mıydı?" sorusunda yansıyor. Burada aynı soruyu bir kez daha sormaya kalkışmadık. Buna karşın Bilinçdışı kavramını, analitik literatürün farklı kesitlerinde ve bölgelerinde belirdiği ve geliştiği biçimiyle eleştiri konusu haline getirmeye çalıştık: *Ignoramus* sorununu ortaya atmaya çalıştık. Bu soru bizi Batı uygarlığına ait "kafatası-içi-düşünme"nin (Needham) hem kendi "sonu", hem de "eyleme geçiş" eşiği olarak kavramak zorunda olduğu aktif bir güce gönderiyordu. *Ignoramus* peçesi indirilecek ya da keşfedilecek bir şey olmamakla ayrılıyor bilinçdışından. O hayatın tüm alanlarında aktif bir uyaran ve üretici güçlerin artışı, büyütülmesi olarak beliriyor. *Ignoramus*'un bilinçdışı yönü yalnızca "ordahazır-bekleyen" bir varoluşa sahip olmamasından geliyor. Ne Heidegger'in söyleyeceği gibi bir *vorhandene,* el altındalık durumundan, ne de önceden üretilmesi gerekmeyen bir "bilinmeyen"den gelmiyor. Ama bu, onun üretilmesi ve aktif olarak, insan uğraşısıyla imal edilmesi gereken bir "değerler ötesi yaratımı" olduğu anlamına gelmektedir.

Ignoramus sorusu temelinde psikanalizin bilinçdışının karşısında Spinozacı bir bilinçdışı nosyonunu önerdik. *Ignoramus* artık açıklanamaz olan, bilinmeyen olmadığı gibi bir "başarısızlık" ya da "eksiklik" de değildir. Aksine yeni değerlerin, yeni deneylerin ve yeni arzuların üretilmesini uyaracak aktif bir güçtür. Bu açıdan, "hiçbir zaman olumsuz olmayan" şey, psikanalitik dünya görü-

(*) ODTÜ, Sosyoloji Bölümü.

şünce "yoksunluk" kategorisi altında ele alınarak damgalanan bilinçdışının "içeriği" değildir. Deney ve üretim çalışmasına dayanan *ignoramus*'tur.

Böyle bir çerçeve içinde, psikanalizin bir dizi kanıtlamasını ve usavurmasını, ama aynı zamanda psikanalitik kategorilerin içeriğini de tersine çevirmeye çalıştık: Oidipus Kompleksi, Arzu, İçgüdü ve Bastırma... Oidipus Kompleksi bütün psikanaliz kuramının, pratiğinin ve dayandığı kültürün ya da alt-kültürün vardığı ve kilitlendiği bir *Zwangsneurose,* bir fikri-sabittir. Onu yanlış kurulmuş ve asimilasyoncu bir normalleştirme sürecini sahneye koyan bir aile çevresine mahkûm eden de budur. Bir kompleks her zaman bir "zorlayıcılık", hatta "zorunluluk" içerir. Ama psikanaliz yine de onun "çözümünü" değerli kılacaktır ve aile ortamına yeniden kazandırılacak "yetişkin" bir bireyi oluşturmayı, ya da oluşumuna yardım etmeyi temel görev bilecektir.

Oidipus'a eşlik eden şu garip "hadımlaştırma kompleksi" ise, diğer taraftan, psikanalizin bedeni tanımadığını dışa vurur ve onun içinde bir Truva Atı olarak iş görür. İnsan arzusunu insan-biçimci ve cinsiyetçi değerlerle damgalar. Arzu onun için bir eksikliğe, yoksunluğa yönelme tarzıdır. Amacı ise doyum, yani arzu yokluğudur. Psikanaliz bunu göstermek için, topyekûn Yasa denen şeyin otoritesi altına yerleştirdiği fantazma ve "hayali" kategorilerine başvurur. Yasa ise simgesel olarak tanımlanmıştır: Simgesel (dil) ile "hayali" arasındaki hududu örgütler (Lacancılarda olduğu gibi). Fallus yasası ve Babanın-Adı denen imleyici kategoriler, kendilerini kuşatan geniş bir anlambilimsel şebekenin ağlarına bir taraftan "gerçeği", öte taraftan, zaten kendi içlerinde bölünmüş "simgesel" ile "imgesel"i düşürmek amacıyla kullanılırlar. Geriye dokunulmadan kalan bir "bunlarla ne yapılabilir" sorusu kalacaktır: Dil ile, cinsellikle, emekle ve genel olarak arzuyla "ne yapacağız"?..

"Kullanım"ın zorunluluğunu gözardı ederek psikanaliz kültürü sosyo-ekonomik ve ailevi kurulu düzenlere bağlılığın, hatta köleliğin kaderciliğini yeniden üretir. En radikal, sorgulayıcı ve "eleştirel" kesimlerinde ise (Lacan ve takipçileri, Fransız feminizmi denen şey ya da akademik Koloniyalizm-sonrası edebiyatı) psikanaliz ya da ondan etkilenen kuram kültürleri bu köleliği bir "eleştiri" olarak tesbit etmekle kalırlar. Çünkü "simgesel düzenleri" yeniden-kurmak, "anlamak", ya da "yerinden-sökmek" yeterli değildir... Başka bir deyişle, salt eleştiri gücüyle *ignoramus* oluşturulamaz. Bütün yapılan kuramsal ve eleştirel temeller üzerinde yükselmektedir. Ancak bu "kaderlerin" zorunlu olarak farklı ve başka düzenlerle, sistemlerle ve rejimlerle "iletişime sokulması", ara formların (sentezler yerine), karışımların, çoğul bileşenlerin, kısacası bir aktif ilişkiler çoğulluğunun yürürlüğe konması gerekmektedir. "Kollektif-toplumsal" ile "bireysel", "kadın" ile "erkek", "çocuk" ile "yetişkin", "sömüren" ile "sömürülen", "Batı" ile "Doğu" vb. arasında...

Psikanalizde "gerçeğin" böyle dışta bırakılışı o kadar zararlı sonuçlara yol açmıştır ki, yazımızı bunları sayıp dökmeye adamamaya daha şimdiden karar ve-

riyoruz. Ama bu zararların en önemlisi, "gerçek" olanın üretilmek zorunda olduğu hakikatinden uzaklaşmamızdır. Bu, neticede simgesel ile imgesel alanların üretimi konusunda da böyledir. İşte bu üretim, hem toplumsal ve kollektif nitelikte, hem de üretici güçlere ve ilişkilere "kişisel" katılım niteliğinde, bilinçdışının en büyük "eseri" ve yaratımı olacaktır. Marx ile Freud arasında evliliği, kuramlardan birinin "ihmal ettiği"ni diğeriyle doldurarak kotarmaya çalışmak boşunadır. Ancak bilinçdışının içine üretimi, gerçek üretim ilişkilerinin içine ise ereksel olmayan bir arzuyu (*ignoramus*'un yol açacağı) katarak mümkün olabilir böyle bir evlilik. Freudçu haliyle psikanalizde ise, işte tam da bu arzu eksiktir.

Psikanaliz bunu başaramamakla, kendi sonunu hazırlamış görünüyor: Hem kuramsal, hem de pratik olarak... Kuramsal olarak, bizzat kendi temellerini oluşturan Oidipus, Hadımlaştırma, Narsist Benlik (ya da 'öznellik'), Haz İlkesi ve Gerçeklik İlkesi gibi temaları tehlikeye atma zorunluluğuyla karşı karşıya kalıyor. Öncelikle, Oidipal-olmayan ya da Oidipus-Sonrası kültürlerden artık rahatlıkla bahsedebiliyoruz. Bu kültürler, hem bireysel düzlemde ('delilik' ve psikoz hallerinde) hem de kollektif olarak (ilkel topluluklar, 'Doğu', 'sapkınlık' ve 'alt-kültürler') işleyebiliyorlar. Ancak her durumda, "grup fantezileri" "bireysel" sapmalardan ve fantezilerden daha baskın ve önemli olmaya doğru gidiyorlar. Birey düzeyindeyse, fanteziler özellikle "sanatsal-estetik" davranışta yer buluyorlar. Ama bu durumda bile, önceden bir grup ve kollektivite yatırımının söz konusu olduğu düşüncesini ileri sürmeden edemeyeceğiz. Böylece Oidipus Freud'un kötü-resmedilmiş ve sahnelenmiş bir fantezisi olarak belirecek değil mi? Freud, anlaşılan o ki, Oidipus efsanesine yürekten inanıyordu! Üstelik eski Yunanlıların inanmadıkları ölçekte. Bir trajediye bağlanmasına rağmen, Freud'un Oidipus'u kavrayışı asla "trajik" değildi, çünkü belli bir çağda ve belli bir coğrafya üzerinde varolan aile koşullarını yeniden üretmek amacını güdüyordu. İşin varabileceği yerler açıkça belliydi: "Evrensel" diye tasarlanan bir Oidipus emperyalizmi ve koloniciliği...

Günümüzde ise psikanalizin "ayrıcalıklı" mefhumları "narsizm" ve "ego idealleri" olarak görünüyor. Ancak, psikanalizin hâlâ "devrimci" karakterini yeniden kazanabileceği yolların arayışına (ya da psikanalizden bu tür kavramları ve araçları ödünç almaya) yönelik çabalar, çoğu zaman bu kavramların önceden psikanaliz tarafından ölü doğurulmuş olduklarını, en iyi durumdaysa, çarpıtılmış olduklarını gözardı ediyorlar. Narsizm, bir "ilk hal" olarak kabul ediliyor. Böylece herhangi bir bireyde belirişi bir "gerileme", dünyayla başetme güçlerinde bir eksiklik olarak ta baştan kanıtlanmış varsayılıyor. Freud'a göre, açıkçası o "psikoz" vakalarının temel "direnç" yapısıdır ve yerine "aktarma"yı (transfer) geçirmeyi kabul etmeyecektir. Ama böylece, narsizm önce "bireselleştirilir", sonra yeniden, asıl kaynaklandığı tarihsel-toplumsal düzleme yansıtılır. Kulak pek uzun yoldan gösterilmiştir. Öznelliğin bir "veri" olmadığı, din, aile

ve disipliner toplum gibi kurumlar, kitle iletişimi ve enformasyon gibi sistemler, iktisadi ve toplumsal yapılar tarafından üretildiği ta baştan, bir çıkış noktası olarak kabul edilmeliydi yoksa. Psikanaliz "narsizm" ya da "fantazm" gibi kavramları "bedensiz" ve "karşılıksız" bırakır. Gerçekten hiçbir şey psikanaliz kültüründe "beden" kadar eksik değildir. Yerine yine bedensiz alaşımlar, olgular getirir: Ego-ideali, imago vb. Belki de şu "ilkel ben"in ne olduğu konusundaki tartışmanın psikanalizi dağıtabileceği hissedilebilir. Hiç değilse, Deleuze ile Guattari'yi (ama öncelikle Antonin Artaud'nun "vahşet tiyatrosu"nu) "narsist" beden yerine "Organsız beden" mefhumunu ortaya atmaya yönelten de budur. Çünkü psikanalizin "narsizmi" tarihsel olarak bir "ilk durum" değil, sanki "gelecekteki" durumdur: Astrofizikteki Doppler Etkisi'nde olduğu gibi, hem kendi bedenlerinden, hem de birbirlerinden uzaklaşan bireylerin düşebilecekleri yollardan biri olarak "otizm"... Belki de enformasyon toplumu adını verdiğimiz "gelecek" çağ bize insan ırkında otistik bir dönüşümle damgalı bir evrim safhasını tanıtacaktır.

Her şeye rağmen psikanaliz bize bilinçdışını hatırlatmakla, sonradan gözelerini doldurmakta ve parşömenini eskitmemekte pek başarılı olamayacağı bir "başarı tablosu" sunmuştur. Bilinçdışı, okunacak bir çivi yazısı, yorumlanacak bir kutsal kitap, hele hele "karanlık bir dünya" değildir. Platoncu tasarımdan çekilip kurtarılacak bir bilinçdışı, aktif *ignoramus*'un, bilimin, sanatın ve felsefenin güçlerinin eline teslim edilebilir, onlar tarafından biçimlenmeye bırakılabilir. Ancak psikanalitik kültürün bir dizi yetersizliği ve önyargısı, böyle bir çabanın önüne en büyük kuramsal ve pratik engelleri çıkarmaktan hâlâ geri kalmamaktadır.

Bu engeller, öncelikle doğaları ve iddiaları ya çarpıtılmış, ihmal edilmiş, ya da bastırılmış insan deneyimleri ve yaşantıları önüne dikilmiş durumdadırlar. Bu deneyimler insan "sanatları"nı zorlaştırıyorlar: Sevmenin ve aşık olmanın sanatını, ölme sanatını, hakikati söyleme sanatını, *ignoramus* (bilmiyorum) sanatını ve çalışma sanatını...

İlk sorumuz, öyleyse, psikanaliz yoluyla "aşık olmak mümkün mü" sorusudur. Psikanalizin pek değer verdiği "aile romansından" bir "aşk romansına" geçerek başlarsak, ilk göreceğimiz şey, psikanalizin bütün kategori ve kavramlarının zorunlu bir kaymaya uğrayacaklarıdır. "Romans"tan bahsettiğimiz zaman açık olan göndermeler içinde, psikanalizin kendini "rahat" hissettiği iddialı anlarında, salt terapiye yönelik amaçlarının ve buna tekabül eden kuramlaştırma çabalarının ötesinde, diğer alanlara doğru genişleme eğiliminin varabileceği yerlerden bazıları farkedilebiliyor: Edebiyat ve sanat eleştirisi, semiyotik ve kültürel araştırmalar. Oysa analitik kategorilerin bu alanların "daha derin" gerçekliklerine nüfuz edemediklerini, çünkü, basitçe söylemek gerekirse, bu "derin gerçekliğin" varolmadığını söyleyebiliriz. Böylece psikanaliz, zorunlu olarak hileli bir kaymayla sanat "yaratıcısı"nın *psukhe*'sine dönecektir (Freud'un Leonar-

do ya da Dostoyevski üzerine çalışmalarında olduğu gibi). Ama bu da, elbette, "yaratıcı"nın, psikanalizin ele almaktan asla hoşlanmayacağı "gerçeklik" alanlarından ne ölçüde soyutlanıp Oidipal üçgene, yüceltme duygularına kaptırılabileceğine bağlı olduğundan, yine basitçe, "yaratıcı" diye bir varlık "yok" eleştirisiyle karşı karşıya kalabilecek bir çabadır. Öyleyse, "aileden dışarı" götürecek "aşk romansı" (Proust?) psikanalize pek ihtiyaç duymayacaktır. Çünkü psikanaliz galiba aşk meselelerini ya basit psişik olaylar ya da olgular halinde göğüslemekte, ya da daha derin olduğunu farzettiği katmanların üzerine bir köpük gibi yaymayı tercih etmektedir: Aşkın bütün içeriği erotizme ve cinselliğe boca edilmektedir. Kısaca söylemek gerekirse psikanaliz temel ve ilksel bir insan deneyimi ve yaşantısı olarak "aşkın" pratiği, üretimi ve kullanımı konusunda pek yardımımıza koşabilecek gibi değildir.

İkinci olarak, psikanaliz "rüyalar yorumu" ile erken zamanlardan beri oldukça içli dışlı olduğu halde, bize "kendi rüyalarımızı görmemiz" konusunda da yardımcı değildir. Oysa rüyalar, psikanalizin "kişisel derinliklerin" ve elbette "bilinçdışı"nın dışavurumu olarak tayin ettiği *Traumdeutung* (bilinçdışına götürecek bir "Kral Yolu" olduğu söyleniyor) çerçevesinde galiba psikanalistin "rüyalarına" (her yerde Oidipus, eksiklik, bastırma ve kastrasyon vardır) kaptırılmaktadır. Tehlike divan ile koltuğu birbirinden ayıran mesafeyi aşarak, dışarıya, toplumsal alanın her düzeyine sıçrayabilir: Deleuze'ün söyleyeceği gibi "gerçekliğinizi" başkalarının rüyalarına "yakalanmış" olarak bulabilirsiniz. Oysa şu da ortaya atılabilir: Neden rüya görmek ve fantezi bir üretim, aktif bir sanatsal "happening", bir yaratım ve özgürleşme süreci olmasın? Neden rüya bilinçdışı içeriklerin, "rüya düşünceleri" adı verilen simgeleşme süreci içinde çarpıtılması olarak anlaşılmak zorunda olsun? Bugünlerde "gerçeklik kaybı" konusunda (Baudrillard ve Kristeva gibi düşünürlerin pek vurguladıkları) yapılan aşırı vurgu belki de "gerçeğin" kendinin bir dönüşüm sürecini dışa vurmaktadır. Eninde sonunda, "gerçek olmayan", rüyada (Batılı insanın televizyon ekranında?) görülen bir "düşsel savaş" düşüncesi, onbinlerce gerçek insanın "gerçekten katledilmiş" olduğu "gerçeğini" pek ortadan kaldırabilecek gibi değildir. Öyleyse, "rüya görmenin" bireysel bir mitolojik hikayenin dışavurumu (üstelik bu hikayenin "arzulanmış olduğu" da varsayılmaktadır) olduğu, hele hele üretilmemiş bir bilinçdışının tedirginlik verici dışavurumları olduğu düşüncesinin karşısına, "gerçeklik ilkesi" türünden bir mefhumun belirsizliğine başvurmak yerine (gerçekliğin ilkesi filan olmaz!), rüyayı bir "zorunluluk", bir üretim ve toplumsal-siyasal, estetik, sanatsal bir "yatırım" veya girişim olarak görmeye davet ederek çıkabilir miyiz? Rüyalar "üretilmeli" ve toplumsal siyasal dünyanın düzeneklerinin içine dahil edilmelidirler. Hangi rüyada ya da ütopyada, "çocukluk sanılarının tekrarlanması"ndan çok daha ötelerde ve çok daha fazla sayıda "toplumsal" dava ve yatırım yoktur ki? Sorun acildir, çünkü rüyaların kişisel olmaktan çok toplumsal düşlemlere dayandığı türünden bir düşünce (Jung "kolllektif bilinçdışı" ve "ar-

ketipler" türünden kavramları aracılığıyla böyle bir yoruma daha yakındır) bizi zorunlu olarak, Deleuze'ün söylediklerinin de ötesinde, "başkalarının rüyalarına yakalanmak" felaketinden kurtulabilmek için "kendi rüyalarımızı üretmeye" davet ediyor.

1. *Ignoramus*: Bilincin aktif sınırı olarak bilinçdışı

Psikanalitik kuramın, pratiğin ve kendini dayandırdığı "geniş" ya da "dar" (Psikanaliz cemaati) kültürlerin karşısına, bütün tartışmanın eksenine yerleşmiş olan merkezi bir temanın, "bilinçdışı"nın bir "üst alanı" olarak önereceğimiz bir temayla, *ignoramus* ile çıkıyoruz elinizdeki yazıda. Bir ara (ve halen), paradoksal görünümlü bir sorunun, yarı şaka-yarı ciddi sorulduğunu hatırlıyoruz: "Freud'un keşfinden önce bilinçdışı var mıydı?" Bu sorunun çerçevesine girmeden, daha doğrusu etrafından dolaşarak, hemen şu soruyu sormakla başlıyoruz: Acaba bilinçdışı, karşılığında şu Kantçı sorularla çıkmaktan vazgeçebileceğimiz bir üretken kuvvet haline getirilebilir mi: Ne bilebilirim, ne yapabilirim, ne umabilirim? Acaba, Freudçu bilinçdışı teması, bilincin sınırlarını ve aklın yolunu kaybetmemesini sağlamaya yönelik "zorunluluk" sınırlarını keşfe çıkan Kant'ın sorgulamasının "gerçek" ve "başarılı" bir ters-çevrilmesini başarabilmiş miydi? Tam da "bilinmeyen" ile "bilinenin" karşı karşıya geldikleri temas noktalarında ya da huzursuzluk verici hudut boyunca yaşanan gerginliğin niteliği yüzünden "bilinçdışı" belli bir yetersizlikle damgalanmış halde çıkmıyor mu karşımıza? Bu gerginlik, açıkçası, konumların simetrik olmayışından doğuyor gibidir: Freud'un soruları neyi bilemiyorum, neyi yapamıyorum, neyi umamıyorum tarzında sorulmuşlardı. İlk bakışta onu "felsefî gelenekten" devraldığı temalar konusunda azlediyorlar ve yüzeysel bir gözlemle yetinirsek, felsefeye (özellikle Kant'a, Hegel'e, Kierkegaard'a, Schopenhauer'e ve kuşkusuz Nietzsche'ye) olan borcunu itiraf etmekteki tereddüt dolu isteksizliğini dışa vuran bir ilerleyiş sürecini başlatıyorlar. Bilinçdışını bir fetih ya da keşif hedefi olarak sunmakla, "bilinenin" hanesine kazandırılacak malzeme arasındaki uyuşmazlık Freud'un psikanalizinin hem başarısı hem de başarısızlığıdır. Başarısızdır, çünkü her "bilinenin" ve insana emniyet duygusu telkin eden her kesinliğin, karmaşık bir bilişsel ve bilinçdışı mekanizmalar terkibi tarafından yönlendirilmekte olduğunu gösterebilmiştir. Başarısızdır, çünkü bu mekanizmaların da "üretilebilir" ve "düzenlenebilir" olduklarını, kısacası yeryüzündeki kaderin bir buyruğu uyarınca ta baştan veri olmadıklarını görememiştir.

Ignoramus, böylece bilinçdışına yönelen felsefi bir kategori olarak iş görmeye çağrılabilir. Bir anlamda onu, bir bilinçdışı üretimi faaliyeti, isterseniz sakıncalı gördüğümüz bir terimle "bilinçdışı üretim tarzı" olarak kabul edebiliriz. Bilinçdışının elde edilmesi ne mübadeleyle, ne de Tanrısal ya da Şeytanî kuvvetlerin bahşetmesiyle mümkündür. Deleuze'ün, farklı bir anlamda, altını çizdiği gibi,

onun üretilmesi gerekir. İşte *ignoramus*, aşağıda inceleyeceğimiz çeşitli tarzlar çerçevesinde, bilinçdışını üretebilecek, psikanalizin yaptığı gibi, "yorumlamayla" ve "iletişimle" yetinmeyecek bir üretim aracı olarak kendi temelini, arka planını bulur. O, bilişsel ya da iletişimsel olan her şeyin sınırötesidir, çünkü kısmen "bilinen" ile "bilinmeyen"i ayıran hududun kalınlığını paylaşmakla birlikte ona üstten bakar. Bununla "ne bilebilirim" ile "ne umabilirim" sorularının arasında yer alan "ütopik" bir bilinç değil, "ne yapabilirim" sorusunun kanatlarında ilerleyecek bir bilinçötesidir. En belirgin ve yaşamsal örneklerini sözün bittiği yerde sözün sürebildiği bir sınırötesinde görebiliyoruz: Spinoza'nın Etiğinde ve Marx'ın "felsefe-ötesi"nde.

Ignoramus, bilmiyoruz, ölümler (felsefenin ölümü, ideolojilerin sonu, devrimler çağının bitişi gibisinden) ilan etmez. Buna karşın, "bilmiyoruz" diye telaffuz edilen birçok itiraf tipinden (bilimsel, gündelik, sanatsal) de özel olarak kendini ayırır. Bizzat kendisi, telaffuz edilen itiraflar arasında yer almaz, inançla bilim arasındaki eşitsiz mücadele içinde yer aldığı zaman "boyun eğiş" pratiği olarak icra edilen inanç zararına "bilimin bilişsel alanını" ilerletmek amacına sahip olmadığı gibi, bilişsel alanın üzerine yazılmayacak çok etkili bir yazıyı üretmeyi amaçlar. *Ignoramus* telaffuz edilmez, telaffuz edilen her şey tarafından örgütlenen bir sonuçtur. "Orada artık her şey biter": Ya Foucault gibi "gülmeye başlarsınız" (gülme üretimdir çünkü), ya da bir Stoacı gibi sessizce "ölüme geçersiniz."

Freudçu bilinçdışının karşısına, böylece Spinoza'cı "bilinçdışı"nı, daha doğrusu *ignoramus*'u çıkaracağız. Bilinçdışı kendini gölgeleyebilecek karanlık güçlere her zaman açık kılınmıştır Freudçu kuram ve pratikte. Mutsuz bilincin Stoacılardan çok farklı bir yöntemle kabullenilişidir. Böylece psikanalitik literatür, Lacancıların yaptığı gibi "değişken" bir dili bilinçdışı mefhumu ile çakıştırmaya çalıştığı zaman bile mutsuz bilinci geri itmez: Yüzey ile derinlikler hiçbir zaman aynı düzlem üzerinde çatışmaya girmedikleri için, her zaman düşmanın karanlık gölgeler oyunu ile karşı karşıya kalmaya mahkûm ediliriz.

Bilinçdışı mefhumuna karşı çıkarılacak bir *ignoramus*, "bilmiyoruz", belki de psikanalitik kültürün "eksiklik" diye damgaladığı ve öykündüğü bir "gerçekliğin" ötesine geçişin yardımcı kavramlarından birini oluşturabilecektir. Psikanalizin bilinçdışını genel olarak aradığı yerler (nörofizyolojik kaynaklı, ya da giderek "libido" enerjetiğine bağlı olarak) ve dışavurumunu oluşturduğunu varsaydığı semptomlar eğer henüz "imleme" yapamıyorlarsa (bilindiği gibi, semptom ile "imleyen" (le signifiant) arasında yaptığı dikkatli ayrımla Lacan öne doğru bir adım atmıştı[1]) bilinçdışını bir tür "bilinç" olarak algılamamızı gerektiren bir düzleme sıçrayıp sıçramayacağımız konusunda kuşkular, Freud da dahil olmak

1 Buna göre, semptom "biri için bir şey anlatabilir", ama bununla ona "gösteren" etiketini yapıştırmamalıyız. Gösteren, Lacan'a göre her zaman "bir özne için" gösterir ve anlamlandırır... (Lacan, 1966: 261)

üzere bir çok kafayı bulandırmıştı: Bilinçdışı bir "düşünce" nasıl mümkün olabilirdi? İnsanın "elinden alınıyordu" düşüncesi ve düşüncesinin o pek özgün, pek güvence telkin eden üretim güçleri... Ya da, daha kötüsü, bilinçdışı "uygarlığın bir rahatsızlığı"na tekabül ediyordu... Bilinçdışı hep "istiyordu". Arzu duyuyor ve bunu, hiç bir zaman sürüncemede kalmaya katlanmak istemeksizin, dolaysızca ve mümkün olan en kısa yollardan doyuma kavuşturmaya çalışıyordu. Öteki, insanın içine girmiş, onu, düşüncelerini, duygulanımlarını yeniden biçimlendirmiş, kurgulamış ve kendi amaçlarına yönlendirmişti... Hegel'in söylediği gibi "aklın bir hilesi" ile karşı karşıyaydık... Üstelik artık "mutlak", dolayısıyla "aşkınlık görünümü altında" bir kuvvet değildi bu... En samimi yakınlıklar, insan zihniyle arasına herhangi bir şeyin girebileceği hiçbir boşluk bırakmaksızın, hayaller ve düşler dünyasının yakınlıkları kadar dolaysızca, bu kuvvet tek tek hepimizi sarıp sarmalıyor, yönlendiriyordu. "en yakın yol" ve "mutlak olumlama" temel ilkeleriydi. Neredeyse doğal bir yasa gibi, beşeri değerlerin büyük bir kısmını hiç tanımadan, derinliklerden fışkırıveriyor, patlayışlarını ta uzaklardan (edebiyattan tarihe kadar) işitebiliyorduk. Psikanalizin onu sıfatlandırış tarzının teologların Tanrı'nın sıfatlarından bahsedişine ne ölçüde benzerlik ve farklılık gösterdiğine bir göz atmak gerekiyor hemen: Bilinçdışının "içeriği" içgüdülerin "temsilleriyle" yüklüydü. "Yoğunlaşma" ve "yerdeğiştirme"onun temel mekanizmalarıydılar. Çocuksu olmayı hep sürdürmüştü, sürdürüyordu ve sürdürecekti. Zamandışıydı... Ama bilincimizi durmadan rahatsız etmeyi de sürdürüyordu, sürdürecekti... Kısmen bir Spinoza Tanrısı ile karşı karşıyaydık öyleyse. Kendi dışında hiçbir "amaç" tarafından yönlendirilemeyen, tanrıbilimcilerin tanrısı gibi sıfatlarını kendi "töz"ünden türetmek yerine, tözünü sıfatlarından türeten bir Tanrı... Üstelik Freud, bu sıfatların asla "insanbiçimli" olmadıklarını da farketmiş görünüyordu. Dinamik, enerjetik tanımı içinde bilinçdışı, sanki tüm harekete geçirici kuvvetleri ve eylem kuvvetlerini içinde toplamıştı...

O, sanki dünyaya tümden kayıtsızca işleyip duran bir şeydi. Freud, Spinoza'nın eski bir formülünü tekrarlıyor gibiydi ilk başta: Hakkında bilinçli olunması herhangi bir şeye herhangi bir şey "eklemez".[2] Şuura ve "içebakışa" yönelik bütün bir Ondokuzuncu yüzyıl antropolojisi ve psikolojisi Freud'un kavramınca topyekûn derin bir sarsıntıya giriyordu.

Ardından kavramın yozlaşması sürecine girdik: Sanki bilinçdışını "keşfeden" psikanaliz onu sindirememiş, tartışılabilecek ve elinizdeki metinde tartışmayı umduğum birçok nedenden dolayı (pratikte ve tarihsel olarak Freud, Jung ve Adler gibi "babaları" birbirlerine düşüren kavga, yüzyıl sonundan beri ısrarını

2 Spinoza "eklenti"leri indirgemenin filozofuydu. Önce yöntembilimsel olarak: Bir tanım içinde, nesnesinin içerdiğinden başka hiçbir belirlenimin içerilmemesi gerekir... Ardından ontolojik olarak: Varoluş, *Dasein* olarak Spinozacı Tanrı, kendi dışından gelip ona eklenebilecek hiçbir "aşkın" amaca, hiçbir dışsallığa sahip olamaz. Sonunda, bilişsel olarak. Bir nesnenin kavramı, zorunlu olarak onun bütün diğer nesnelerle ilişkilerinin kavramını da içermek zorundadır...

sürdüren toplumsal ve iktisadi buhranın billurlaşması, psikanalitik pratiğin hastayı salt "kafatasının içinde" soyutlanmaya çağıran koltuk-divan-sükûnet aygıtı ve bu sonuncusuna bağlı olarak, mutlak veri olarak kabul gören bir "aile evi" sükûneti...), sıfatlarını pek kolay "tözleştirmiş", tözüne de pek aceleci bir tavırla yeni sıfatlar ekleyerek biçimselleştirmişti. Bilinçdışının "belirsiz" niteliği kavramın emniyet supaplarının işlemesini engellemiş gibiydi: Laplanche ile Pontalis'in gözlemledikleri gibi, başlangıçta bir "sistem" ve "töz" olarak adlandırılmış (isim haliyle, *das Unbewusste*) bilinçdışı, geç dönem kullanımlarında sıfatlaşıyordu: *unbewusste*... (Laplanche & Pontalis, 1973 : 474-5) Neden acaba? Birkaç nedeni daha şimdiden sıralayabiliriz: Dinamik karakterinden boşaltılan önemli bir içerik miktarı, topografik, dolayısıyla hareketsiz ve üretken olmayan bir alana aktarılmıştı. Buna göre, insan ruhu (hangi insanın ruhu?) bilinçli alana indirgenemiyordu. Öyleyse başka alanlar vardı: Açıkça söylemek gerekirse, belli bir andan sonra Freud, bilinçdışını belli bir "ruhsal yer" olarak tanımlamaya girişmişti. Öyleyse bilinçdışını anlamak için, onun "yerleşme tarzı"nı çözümlemek gerekecekti. Ama, uzun zamandır sürdürdüğü tedavi pratiği birikimi, Freud'u anlaşılan "bilinçdışı"nın pek de "rahat" yerleşemediği bir coğrafya üzerinde bulunduğu fikrine vardırmıştı. İkinci bir garip düşünce buradan doğallıkla türüyordu: Bulunduğu yerden hep "rahatsız" bilinçdışı dışa açılmak, başka coğrafi bölgeleri istila etmek zorunluluğunu hissediyordu. Ne var ki daha rüyalar bilimiyle uğraştığı sıralarda Freud'un keşfettiği sansür, bu istilanın dolaysızca gerçekleştirilmesini engelleyecek, "bilinç" alanında –deyimin "siyasal" niteliği mazur görülürse– ancak "lobiler" yoluyla temsil edilmeye razı olacaktı. İster "düş düşünceleri", ister "temsiller" aracılığıyla olsun, bilinçdışının ifadeleri hep bir "dolayım" yoluyla görünür hale gelebilecektir. Öyleyse, şu ya da bu otorite tarafından "katlanılamaz" bir içeriğe sahiptir bilinçdışı... Daha şimdiden her şey siyasal ve toplumsal mücadeleler ekranı üzerine yerleşiyor gibidir. Ancak Freud bunun "kişisel" ve "biricik" olduğunda o kadar ısrarlıdır ki (onu Jung ile bozuşmaya iten nedenlerden biri buydu), her şeyi psişik aygıtın üzerine kazımayı sürdürmektedir: Göstergelerin yazıldığı ardışık bir süreç *(Niederschriften)* olarak tasarlanan bir aygıt... Böylece, *Toplum ve Bilim* dergisinin elinizdeki sayısının temel açılımı olmayı uman bir yaklaşım tarzı, yani toplumsal ve siyasal alanı psikanalitik kuramın sunduğu olanaklarla çözümlemeye girişmek, Freud'da bulunduğu haliyle ta baştan dışta bırakılmış görünen bir adımdır.[3]

Bilinçdışı ile bilinç arasında bir "üçüncü kişi" olmaya yazgılı olduğu anlaşılan psikanalizin yine de bilinçdışına götürecek bir "kral yolu" olduğu söylenecektir: Rüyalar. Varsayım açıktır – ne kadar sansürlenmiş, bastırılmış ve geriye itilmiş,

3 "Kaptırılmış İdeal" başlıklı makalesinde Orhan Koçak, Slavoj Žižek ile Stathis Gourgouris'in yaptıkları gibi, psikanalizin bu olanaklarını genişletebilecek yeni alanları (elbette edebiyat eleştirisi olarak) keşfe çıktığı zaman acaba tam da bu anlamda klasik Freudçu yönelimden farklı bir yola girmiyor mu? (Koçak, 1996; Gourgouris 1996; Žižek, 1996)

çarpıtılmış temsillerle ve imgelerle dışavurulmuş olursa olsun, süreç çözümseldir (analiz): Yani orada, zaten hazır bulunanı keşfe çıkacaktır psikanaliz. Öncelikle "temsilin", ardından da sansür işlevinin çözülüp dağıtılması, bilinçdışı içeriği kısmen boşaltacak, ısrarlı saldırılarını durduracak, onu rahatlatacaktır. Freudcu bilinçdışını Spinozacı bilinçdışından ayırdeden ilk belirlenimle karşılaşıyoruz böylece: Sonradan, "topografik" adı verilen modellerinde Freud'un tanımaktan geri kalmadığı ego, hatta süperego işlevlerinin de bilinçdışı kısımlara sahip olduğu düşüncesi doğrudan doğruya psikanalitik analizin işleyişinin bir ürünü olarak kabul edilerek, "dışarısı" diye nitelendirilen dünyadan, toplumsal çatışkı ve mücadeleler alanından, çoğul nitelikli toplumsal ve siyasal ilişkiler dünyasından soyutlanacak, psikanalitik sözün ve söylediklerinin (aile, Oidipus, hadımlaştırma vb.) alanına kapatılacaktır. Bilinçdışının erken "tözleştirilmesi" (sistem ve adıl olarak *das Unbewusste*) nasıl onu ilk başlarda "mitik" ve "usdışı" güçlere mahkûmiyetin nedeni olarak tanıttıysa, bu tözün sıfatlarına *(unbewusste)* pek erken kavuşturulması da psikanalitik "tipoloji"nin, "kişiliğin" kuruluşunu sakatlamış görünmektedir. Id, ego ve superego sistem olarak bilinçdışından apayrı bir "bilinçdışı görünümler" alanı içinde yüzmeye bırakılacaklardır böylece. Bir tiyatro, bir *mise-en-scäne* ortamında, "bilinçdışı idealar" artık temsiller, ya da göstergeler halinde değil, fantazmalar halinde örgütleneceklerdir.

Ama tiyatronun "temsilini" gerçekleştirdiği bir mekân da tâ baştan varsayılmıştır. Aile... Daha doğrusu, ana-baba-çocuk üçgeni... Aile bireyleri arasından şöyle böyle seçilebilen "toplumsal tip" de hazırdır: Nevrotik birey... Eserin kahramanı ise, ego idealinin en güçlü trajik kişiliğidir: Oidipus... Tiyatronun mekânı temsilden önce kurulmuş olmalıdır: Her şey, bilinçdışının işleyişinden önce gelen, yazılı bir piyesin sahnelenişi ortamında geçecek gibidir. Tragedya ürünü olarak Oidipus evrenseldir. Aile, ana-baba-çocuk üçgeni, evrenseldir. Toplumsal tipe, nevrotiğe gelince, o da evrenseldir...

Böylece, psikanalizin "bilinçdışı", *ignoramus*'tan, felsefi "bilinemezciliğin" pek uzağında tanımlanmış bir "bilmiyoruz"dan uzaklaştırılmıştır. Psikanalitik yaklaşım, her durumda, "orada hazır bulunan" *(wo es war soll ich werden)* bir bilinçdışına doğru yönelmektedir. Heidegger'inki gibi bir orman patikasından çok, bir "kral yolu"ndan dem vurulması bundan dolayıdır. Böylece "bilinçdışı", Platonculuğun son sığınaklarından biri haline getirilerek –üstelik– yapılaştırılacak ve mümkün olan tüm anlamları işaretlemesi sağlanacaktır: İşte Lacan... İyileşme belirtisi olarak hastadan beklenen tek bir söz vardır: "Ben zaten bunu hep biliyormuşum..." (Freud, 1953: 79)

Galiba tam bu noktada, bir zamanlar "ne bilebiliriz" sorusunu soran Kant'ın ilerleyişini "gerçek anlamıyla" tersine çevirmeliyiz... Bir filozof "bilmiyorum" dediğinde pek de kişisel bir itirafla karşı karşıya olduğumuz zannına kapılmamamız gerekir. Belki orada, artık sözlerle ve açıklamalarla katedilecek bir "daha ötesi" kalmamıştır; belki de, felsefenin ulaşabileceği değişken sınırların ötesin-

de, spekülatif adımların artık sürçmeye, sözlerin kekelemeye, umutların körelmeye, konumların belirsizleşmeye, bildik insan yüzlerinin silikleşmeye yüz tutacakları bir *'no man's land'* çıkmıştır karşısına. Belki de bir sanatçının çoğu zaman hoyratça bir coşkuyla kendini atıvereceği bu yeni dünya karşısında filozof elbette tedbiri elden bırakmayacaktır. Ama, Heidegger'in anlattığı gibi, hiçlikle karşılaştığında hemen sırra kadem basacak bir bilimci gibi, bu sınırda mevzilenmeyi, ya da yüzgeri etmeyi de yediremeyecektir kendisine. Eşiğin her durumda aşılması gerekmektedir. Böylece felsefeci, öğretisinin nihaî ve çoğu zaman "ideal" kalmaya zorunlu çerçevesini her zaman bir "eşik" üzerinde düzenlemeyi amaçlayacaktır. Kavramsal yapıyı saran zar her an bu eşik ile temas halinde olmalıdır. Öyleyse felsefecinin "bilmiyorum"u sanatçının ve bilim adamının "bilmiyorum"undan farklıdır: Sanatçı "bana ne olduğunu, ızdırabın nereden geldiğini, neye inandığımı, inanacağımı, beni ve eserimi kanatlandıranın ne olduğunu bilmiyorum", diyebilir. Bilimci ise, kısa ve tok bir sesle, insanların yüzüne pek bakmadan söylenen bir "bilmiyorum"u telaffuz ettiği anda, herkes bir tür "henüz değil"in ima edildiğini anlayacaktır: Henüz o düzeyde, varlığın katmanlarının o kadar derininde değiliz, demektedir.

Ignoramus felsefe içinde en güçlü "duygulanımlar" arasında bulunuyor: Belki şu ünlü "hakikat" anı, bir Erlebnis bile böyle bir duygulanım gücünü, bu kadar etkili bir "eyleme geçme" tutkusunu yaşatamaz. Hakikatın "kavranması" ile "eyleme geçiş" arasında hiç bir zorunlu bağ bulunmadığını rahatça söyleyebiliriz. Aksine, Nietzsche'nin ortaya koyduğu gibi, "hakikat" çoğu zaman bir rahatlama ve durgunluk aracı, neredeyse bir "durak noktası" ya da "son" olarak ortaya çıkmıyor mu? Freud'un formülünü tekrarlayalım: Bana "hakikati" değil, "kesinliği" ver! Ama bunu nasıl anlamalıyız? "Kesinlik" denilen pasif duyguyla hiç uyuşmayan "bilmiyorum", "hakikat" ile pekâla uyuşabilir, hattâ örtüşebilir.[4] Çünkü hakikat inancı temellendirebilir. Ama kesinlik kuşkusuz önyargıların bir parçası olarak talihin savuracağı tehditler karşısında yitebilecektir. Hakikat, eğer "mutlağın" dışavurumu olarak düşünülmüyorsa, bir taraftan hakikati "söyleyen" ile, öte taraftan da ona "bağlanan" ile uzlaşabileceği göreli bir norm haline gelir. Böylece hakikat artık "keşfedilecek" bir şey değil, üretilen ve esas önemlisi üretilmesi gereken bir şey haline gelir. Bunun tek mümkün formülasyonuna bir kavram yaklaştırmak istediğimizde *ignoramus* sözcüğünü kullanmayı önermemizin nedeni budur. Hakikatin "bilinçdışı" tarafından söylendiği yolundaki psikanalitik iddia ise bu ilişkiyi tersten kavramaktadır: Psikanaliz, Gilles Deleuze ile F. Guattari'nin hatırlattıkları gibi, "bilinçdışının da üretilmesi gerektiğini" göz ardı etmiştir. (Deleuze & Guattari, 1972: 205)

Öyleyse *ignoramus*'un iki mümkün modelinden bahsedebiliriz: Birincisi,

4 Bilgisizliğin hümanist bir alayla karşılandığı çağlar yine de onu bir mutluluk kaynağı olarak göstermiyorlar mıydı? Erasmus ile Rabelais edebiyatı bizi avam bilisizliğinden çıkarak, "bilginin verdiği boş güven" duygusunun, *vanitas*'ın uzaklarında tanınmış bir "bilisizlik" haline taşıyorlardı.

Freudçu bilinçdışı kurgusunda ortaya çıkıyor: Hakkında "bilinçsiz" olduğumuz her şeyi içeren bir "bilmiyoruz" ile karşılaşıyoruz orada. Bu, bir "farkına varma" zorunluluğunun, giderek kaçınılmaz bir "kesinlik" arayışının tesbit edilebileceği, Freud'un "tedavi" adını verdiği bir sürece açılması anlamına geliyor. Artık şu bulutsuların, "düşsel" dünyaların bile bir "kesinliğe" ihtiyacı olacaktır. Rüyaların getirdiği uyuşukluk, derinlerde, daha derinlerde "hakikat"ten bile derin "kesinliği" sunmaya mecbur bırakılacaktır. İkincisi ise, Freudçu "bilinçdışı"na karşı bizim bir model olarak önermeyi düşündüğümüz Spinozacı "bilinçdışı"dır ve ana açılım çizgisini şimdilik okuyucuya garip gelecek bir dizi formülasyonda bulur: Buna göre, hakkında "bilinçli" olmak, doğru bir fikre "hiç bir şey" eklemez. Çünkü, basitçe söylemek gerekirse, "doğru bir fikrin", *idea vera*'nın, başka bir deyişle, "upuygun" fikrin kendinin ve bağlantı içinde olduğu kesin belirlenimler zincirlemesinin ötesinde hiçbir katkıya ihtiyacı yoktur: Doğru fikri bize ne bir Tanrı, ne de şeylerin "aşkın" düzeni bahşedecektir. Böylece "bilinçdışı" kullanılan, üretken bir fikirler, tutkular ve duygulanımlar *(affectus)* silsilesi haline gelir. Spinozacı bir bilinçdışı mefhumu bizi aktif bir kullanım alanına, potansiyel güçlerin aktarımına ve değerlendirilmesine açmaya yönelten özel bir *ignoramus* tarzı olarak karşımıza çıkar. Keşfedilip yorumlanacak, çoğu zaman "karanlık", hiç değilse "gölgeli" bir kuytu yer değildir. Aksine, onun yönelimi doğrudan doğruya üretmeye (kendinin üretilmesi de dahil olmak üzere) ve faaliyete yöneliktir. Yine de keşfedilmesi, anlaşılması ve bilinmesi gerekir. Burada gerçekleştirmeyi umduğumuz, psikanaliz eleştirisi ışığında önemli bir boyutunu açığa vurabilecek bir keşif harekâtını gerektiren "aydınlık" türüdür...

Bu keşif harekatı konusunda söylenebilecek çok şey var kuşkusuz. Aşağıdaki bölümlerde, Marx ve Nietzsche ile birlikte, modern insanın dünyaya bilimsel, felsefî ve sanatsal bakışını değiştirenlerden biri olan Freud örneği ışığında, bir keşif harekâtı olarak felsefenin güçlerinin nereye kadar yetebileceğini, çağımızın düzlemlerinde ve geleceğe ilişkin beklentilerin alanında, bu harekâtı en iyi gerçekleştirmiş eski düşünürlerden birinden yola çıkarak aydınlatmaya çalışacağım: Spinoza... Bu filozofun yapısalcılık sonrası "geri dönüşü" yine bazı "gizli yakınlıklar"ı deşmemizi, Freudçu "bilinçdışı" karşısında, insanın aktif kullanımına ve üretken faaliyetine doğrudan dahil olacak bir "bilinçdışı" mefhumunu üretmemizi güncel bir gereklilik haline getiriyor.[5]

---

5 Niyetim, geçenlerde düşüncesinin trajik sonlanışının ardından bize Rousseau'dan beri rastlayamadığımız nitelikte bir "İtiraflar" kitabı bırakan Althusser'i şu ünlü *détour*'una götüren bu düşünürü bir anlamda güncelleştirmek olduğu halde, onu doğrudan doğruya Marx ve Marksizmin yeni perspektifleriyle bağlamak değil şimdilik. Yine de, aşağıda anlaşılabileceği (hiç değilse hissedilebileceği) gibi, tartışılanların Marksizmin umabileceği yeni ve kurucu perspektifleri çok yakından ilgilendirebileceğini şimdiden söylemeliyim. Marx ile Freud'u uzlaştırma denemeleri, Fromm, Marcuse ve özellikle Reich'ın denemeleri etrafında artık "üretken" yönlerini yitirmiş görünüyorlar. Althusser ise, Lacan'ın eserinden büyülenmesinin ardından açıkça trajik nitelikli bir "red" sürecine girmişti. (Althusser 1981)

Önereceğimiz *ignoramus* ise önce Spinoza'da, ardından Marx'ta beliriyor: Evet, Marx'ın bir "bilgisi", hatta *Gedanken konkretum* sözüyle dışa vurduğu "somut" bir bilgisi eserinin yapraklarında vardır; hep vardı ve hep duruyor. Önce, hep orda bırakıldığı, artık gündelik yaşamın akışına dahil edilmekten vazgeçildiği için duruyor. Öyleyse, yeniden bir ilk harekete ihtiyaç yok mu? Üstelik, düşünen varlıklar olduğumuzu hâlâ kabul ediyorsak, bu *primum movens*'i ilk olarak düşünme alanında aramak zorunda olduğumuz da ortaya çıkıyor. Ama bu niteliği, "ilk harekete geçirici ilke" olma niteliğini, dolayısıyla gücünü taşıyacak bu düşünce nasıl bir düşünce olmalıdır? Sözgelimi, Çin düşüncesi dolayısıyla Joseph Needham, Batı düşüncesinde hakimiyet kazanan bir özelliğin, "kafatası içine hapsolmuş" bir düşünce tasarımı olduğunun altını çiziyordu –Descartes'ın o yoğun "soba başı" meditasyonlarını hatırlayın. "Beyne ait" bir düşünce fikriydi bu... Orada bilimin (o zamanların deyişiyle bilgi ve felsefenin) bir hapsedilişi, düşünen bir ben'e indirgenişi artık her zaman varsayılacak ve geçerliliğini bilimin ve kültürün her alanında sürdürmesine elverecek bir güçle formüle ediliyordu: *Cogito*. Yani Düşünen Ben...

Benmerkezcilikten idealizmin en sofu tarzlarına varıncaya kadar baş tacı edilebilecek, hiç değilse katlanılabilecek olan bu öğreti, belki günümüzde değerinden pek çok şey kaybetti ve saldırıya uğramaya devam ediyor. Ama mayalandığı yerler için aynı şeyi gönül ferahlığıyla söylemeye cesaret edemeyeceğim. Reform ve Protestanlık aracılığıyla Hıristiyanlık kendini modern uygarlığın en derin kültürel kodlarının içine enjekte ederken, temelde iki şeye özel bir özen gösterilmiş olmalıdır: Bir taraftan Yaratıcı Tanrı'yı doğanın, üzerine bastığımız toprağın ve tepemizdeki göğün dışına atmak... Öte taraftan, buna paralel olarak, kültürel, ideolojik, siyasal, felsefî, bilimsel, sanatsal, ahlâkî yaşam alanlarından toplanarak bir araya getirilmiş, cismanî olmayan bir varlığı *theatrum philosophicum*'un, felsefenin sahnelendiği tiyatronun (yoksa Kant gibi bir *Kampfplatz*'dan, "savaş meydanı"ndan mı bahsetmeliydik) sahnesine salmak. Bilen özne, işte buydu. Onu, bilimin yöntemleştirilmesinde, akademikleştirilmesinde ve genel olarak kurumlaştırılmasında olduğu kadar, kültürün öteki alanlarında da, sözgelimi, sanatta, siyasal kurumlaşmalarda ve toplumsal hareketlerin yapılaşmasında bile bulabiliyoruz. Son olarak, elbette, belki de karşı çıkılacak bir iddiada bulunmayı göze alarak, psikanalizde ve psikanalizin çağdaş uygulama alanlarında...

Bu mutlu bilgeliğin iki üçyüz yıl içinde karşılaştığı felâketleri, geçirdiği derin sarsıntıları sayıp dökmeye hiç gerek yok. Günümüzde doğayla ve teknolojiyle ilişkisi rahatlıkla sorgulanabilir hale geldi. Çünkü, hiç değilse bir eleştiri şansı vardı düşüncede. Ne de olsa, çoktandır, felsefenin artık soba başında meditasyonla, kendini dinleyerek ve bedeninden arındırarak yapılabileceği o saraylı rahatlığı burjuva düşüncesinden ve mutsuz bilincinden artık umamayız. Ama bilinç, şu sihirli "düşünüyorum", taktiklerini bilmeyeni ciddi rahatsızlıklara uğra-

tabiliyorsa (Nietzsche'den, haydi haydi Freud'un metapsikolojisinden beri bildiğimiz gibi) "felsefe nedir" ve "ne işe yarar" sorularını sormaya devam etmenin meşruiyetini ortaya koymak için bir neden bulabiliriz.

Onyedinci yüzyılın ilk büyük düşünürü Descartes, bilinci taktiklerini tanıyarak yakalamak ve hapsetmek istiyor gibidir. Ansiklopediyi ayıklamanın siyasal öneminden başka bir yerde söz etmiştik (Baker, 1996): Başlangıç formülü hemen beliriyor önümüzde –*ignoramus*, bilmiyoruz... Bu Sokrates'e atfedilen tavır değildir artık. Yunanlı'nın "bilmiyorum"u elbette bilimsel bir yöntem olarak tasarlanmamış, daha saf, ama daha etkili bir paradokstur. Descartes'ın "bilmiyorum"u ise, daha geniş bir "bilmiyoruz"un alanından kesilip çıkarılmış, yoğunlaştırılmış hatta belli bir tutku yüküyle teçhizatlandırılmış bir *ignoramus* türüydü. Bir yöntemdi ve bu yüzden, işin ta başından, *prima facie,* uygulanmalıydı. Patolojisini incelemek ise daha da ilginç sonuçlara vardıracaktır: Derin dolayımlarını ve varsayımlarını o çağın daha tutkusal bir kişiliğinde, Pascal'da bulabileceğimiz (hani şu "evrenin kırıntısı olan insan" ve oynanması gereken "kumar") ahlâkî maraz hali Descartes'ı, hatta bütün Onyedinci yüzyıl düşüncesini ziyaret etmekten bir an geri kalmamıştır. Tedirginlik had safhadadır ama (hiç değilse) kafa karışıklığı değil... Daha çok, çocukça bir çaba ile Goliath'ı dize getirmek söz konusudur. Tanrı önce gündelik yaşamı, ardından göklerin diğer katlarını birer birer terkedip uzaklaştıkça (çok geçmeden Napoléon'a "öyle bir varsayıma ihtiyaç duymadım" diyecektir Laplace) hiç değilse kişinin bütünlüğünü bir arada tutmak gerekecekti. İnsan, Rönesans sanatçılarının sayesinde, bir makineydi artık. Ruhun özgürlüğü ve özgür istem tartışmaları, toplumun ve kutsallık mekânlarının hemen hepsinde, hiç değilse Luther'den beri, patlak vermişti çoktan. Descartes, herşeyi sobasının başında, düşünerek yapabileceğini varsayma cesaretini gösteren belki de ilk insan olarak ayırdedilebilir. Ayıklamanın diğer düşünürleri, benzeri bir varsayımdan hareket ediyor olsalar da (hani şu açık ve seçik fikir arayışı) soba başında düşünmenin ne olduğunu düşünmeye girişmenin, bunun için "geçici bir ahlâk"la silahlanmanın (tabii ki bir tedbir olarak), bir "ilk felsefe"nin bütün sorunları çözebileceğini asla hayallerine bile getirmiş değillerdi. Anlaşılan Descartes'ın patolojisi özel bir tutkudan, saplantı haline dönüşmektedir: Evrenin, dünyanın, hatta Tanrı'nın bile, bizi "kandırabileceği", enayi yerine koyabileceği kuşkusu. Psikanaliz bize bunu neredeyse evrensel bir insanlık hali olarak sunuyor: Bana hakikati değil, kesinliği ver! Bir duygu ile bir hakikati değiştokuş etmeye razı olmanın ne büyük bir kayıp olabileceğini bir düşünmeye çalışın: Üstelik zarar, hem duygudan hem de hakikatten verilmiştir. Descartes, kendisini kandırabilecek her şeyin önünden çekilir, hedef küçültür, hakikatlerin tümünden vazgeçer, duyguların ve tutkuların hepsini askıya alır... Psikanalizin ileride "gerileme", regresyon adını takacağı bu ruh halini, çok daha önceden, aktif bir yöntem haline getirmeyi başarır. Yine de, sözkonusu saplantı, düşünmenin sürdürülebilmesi açısından, hiç de askıya alınmış gibi

değildir. Öyle bir noktaya kadar gerilemeliyim ki, yeryüzündeki hiçbir şey artık beni kandıramasın:[6] Bu, paranoyak düşünme ve imgeleme tarzının harekete geçirici temel motifi değil midir? İşte, evrende uzamsız bir noktada odaklanmış cogito'nun oluşum süreciyle karşı karşıyayız. Oradan artık güvenle ve kesinlik arzularını tatmin ederek, dünyanın ve evrenin tümünü işgale çıkabilecektir. Bir zamanlar Arkhimeides'in kaldıraç noktası olan şey, evreni bir öznenin çevresinde döndürmeye başlayan Kant'ın "Kopernik Devrimi"ne varıncaya kadar, cogito'nun etafında dolaşıp duracaktır.

Sonuç? Doğa, hatta Tanrı, artık her şeyden önce "bilinebilir" nesneler arasına yeniden sokulacaktır –ama hep "düşünen bir ben"in bileceği nesneler haline indirgenerek. Ama artık düşündüğü varsayılan ben'in, *cogito*'nun bütünlüğüne sürekli yeniden çeki düzen verilmesi zorunluluğu doğmuştur: Eğitilmesi, insanlaştırılması, ahlâkîleştirilmesi, uysallaştırılması için devreye sokulması gereken ağır teçhizatların tarihini Foucault'nun eseri yeterince gözlerimiz önüne seriyor. Doğanın "bilinebilirliği", onu "bilinebilir" hale getirecek sonraki araçların tarihini de önceden varsaymıyor muydu zaten? Yöntem olarak Descartesçı *ignoramus*, Tanrıyı Dünyanın, bedeni ruhun, özneyi de nesnenin dışına atmanın temel taktiği olarak işlev görmüştür. Bu sürecin iktisadi, toplumsal ve siyasal yönleri elbette tartışılmaya devam ediyor. Ama bunların artık toplumsal yaşamın her alanında, neredeyse farkedilmeksizin (çünkü sorgulanmaları bilinmelerinden daha zordur) varlıklarını sürdürdükleri, modern insanın düşünme ve eyleme tarzlarının içinde hatırı sayılır bir güce ve yere sahip olduklarını hatırlatarak tartışmamıza devam edelim.[7]

---

6 "Enayi"nin Batı felsefe tarihindeki konumu konusunda Serres ile Deleuze & Guattari'nin çalışmaları ilk sırada sayılabilirler. (Serres, 1981: 256-8; Deleuze & Guattari, 1994)

7 Daha önceki yazımda, Spinoza'nın ve Leibniz'in perspektivizmine belki de biraz aşırı bir vurgu yaptığım hatırlanabilir: Bunun mutlak bir görelilikçilik olmadığını, daha doğrusu, dünyanın öznenin gözüyle görülmesini değil, dünyaya yönelebilecek çoğul bakış açılarının öznelliklerinin toplamını kateden bir görelilikçilik türü olduğunun altını bir kez daha çiziyorum. Leibniz, büyük bir incelikle, Descartes felsefesinin temel bir hastalığına dikkat çeker: Bu felsefe pek acelecidir... Düşünmelerinin meyvalarını elde etmede çok sabırsız davranmaktadır. Yaptığı tasnifler, indirgemeler, ayrımlar, Tanrıya, doğaya, insana, evrene, nesnelere ve gündelik yaşama bakışı biraz da hoyratçadır. Üstelik bunu alışılmadık bir safdillikle, arınmışlık duygusuyla, emekten tasarrufla başarmaya çalışır: Tanrıyı ve özneyi yeniden dünyanın içine, onun akışkan çoğulluğunun içine alma ihtiyacı belirmiştir... Birincisini Spinoza, ikincisini ise Leibniz gerçekleştirirler. Sözgelimi, Spinoza'nın ignoramus'u (her filozofun bir "bilmiyorum"u vardır) eserinin kendisinde değil, sınırlarında yer alır. Bu yüzden, Descartes'taki gibi bir "başlangıç noktası" işlevini görmez; daha doğrusu, felsefenin değil, şimdi adım adım oluşumunu takip etmeye çalışacağımız bambaşka bir şeyin "başlangıç noktası"dır. Karşımızda kimin bulunduğunu hatırlatabilmek için, Spinoza'nın ne tür bir felsefeci olduğunu, şu *more geometrico* yönteme ve onun sözde panteizmine pek başvurmadan birkaç uyarıyla göstermeye çalışmakla başlayalım: Onun Descartes gibi bir acelesi olmadığı, tüm çağların en sakin düşünürü olduğu söylenir. Bunu bir karakterolojik veri olarak almanın, bir Spinoza biyografisinde yeri olabilse de, bizim buradaki "psikanalitik" amaçlarımız açısından değeri ve derin anlamı bambaşkadır: Buna yazının ve muhtemelen okumanın süreci içinde elbette geleceğiz. Şimdilik, Spinoza'nın düşüncesinin ilerleyişinin Kartezyen alışkanlıklara

Freudçu "bilinçdışı" mefhumunun belirişi ve tanımlanması, giderek soyut ve somut nitelikleri ile "yapısal" bir çerçeveye kavuşması, en sonunda da Lacan'ın "bilinçdışı dil gibi yapılaşmıştır" formülüyle selamlanması, kaynağında yatan temel *ignoramus* deneyiminin (Freud'un, görüldüğü kadarıyla, her şeyden önce kendi ruhunda, düşlerinde ve tutkularında yaşadığı bir deneyim) Kartezyen bir kuşku metodunun dışında yer aldığını kanıtlamaz. Psikanaliz, her şeyden önce bir "analiz", bir "çözüm-leme"dir. Kuramsal olarak, psikanalitik literatürün ta kendisidir, belirli bir dünya yorumudur, aile, yakın çevre ve anababa-çocuk ilişkilerinin çözümlenmesidir. Dönemin iyi bilinen insan bilimi epistemolojisi ve yöntemi tartışmalarına pek uzak düşmeyen bir "değer yargıları" ve "normatiflik" sorgusunun yanında, kıyıda köşede barındırdığı bir "ne yapmalı" sorusunun da bulunması durumu pek kurtarmaz. Çünkü, sözkonusu soru, "tedavi" ile ilgilidir ve olsa olsa psikanaliz etiğinin kapılarını açar. Onun "ne yapmalı"sının sınırları, *ignoramus*'unun sınırlarından ve uyandıracağı geçiş eşiğinden daha kalın çizgilerle belirtilmiştir: Ne yapmalı sorusu, tarihin bütün mitolojisi, düşler ve tutkular dünyası, masalların ve şiirin, edebiyatın bütün coşkulu güçleri seferber edilseler de henüz gerçek anlamıyla sorulmuş değildir. Birkaç psikanaliz seansıyla tamamlanacağı düşünülen tedavi nasıl olur da kendini böyle bir soru sormaya hak sahibi görebilir? Psikanalitik pratiğin bir "terapi" niteliği taşıdığı, hatta bu konuda en az avangard sanat kadar devrimci olduğu doğru olsa da, "tedavinin istenirliği" sorusu hep bakiye olarak önümüzde duracaktır. İşte o konuda düşünmeye sevkedecek bir *ignoramus* gerçekten devrimci bir nitelik taşımaktadır.[8] Lacan, her zamanki gibi Freud'a kendi düşüncelerinden bazılarını "itiraf ettirdiği" ("tahrif" ya da "kendi arzuladığı amaçlarla kullanma" türünden bir terminolojiyi şimdilik kullanmamaktan yanayız) Seminer pasajlarının birkaçında, Freud'un "tedavinin" temellendirilmesini hastanın "gerçek" anlamıyla "acı çekmesine" bağladığını söyler. Anlaşıldığı kadarıyla, bu "nesnel" bir acı çekme olmalıdır, yoksa tümüyle "öznel" bir acı çekmenin ya çileci bir ruha ait olduğu kabul edilerek vaka tedaviden düşecektir, ya da hekimin önüne ahlâkî bir ikilem konulacaktır: Konuşmanın, salt konuşmanın, hiç konuşmaksızın konuş-

---

sahip bir okur ya da yorumcuya çok özel güçlükler çıkarması muhtemel bir düzenlenişe sahip olduğunu söylemekle yetinelim: Aynı anda, birden çok sayıda düşünceyi ve fikirler zincirini düşünebilmek konusundaki eşsiz yeteneği... Spinoza, ayrıca Ortaçağ felsefelerinin genel karakterinden, hatta belli bir oranda dogmatizminden de pek uzak görünmez: Sözgelimi şu ontolojik-epistemolojik ilkeyi, varlıkların düzenlenişiyle fikirlerin düzenlenişinin aynı düzeni takip ettikleri ve tam bir tekabül ilişkisi içinde oldukları yolundaki kendine pek güvenli görünen "paralellik" tasarımı, tartışmamızı yürütebilmek için hemen burada anılmalı. (bkz. Baker, 1996)

8 "Analitik Tedavide Hekimlere Tavsiyeler"inde Freud tedavinin öncelliğini hiç sorgulamaksızın kabul ettiği bir ağızla konuşurken, sanki bütün "etik" meseleyi "transfer" konusu üzerine yığmaktadır. Psikanalize bir "söz etiği" kisvesi kazandırma yönünde ileriye doğru önemli bir adım attığı düşünülebilecek Lacan'ın da "öznelerarası" nitelikli "iletişim modeli", etikten çok dilbilimsel kaynaklıdır ve Jakobson'a dayandırılma konusunda Levi-Strauss'unkinden pek farklı değildir. (Freud, 1953: 61-71)

manın Freud tarafından bütün analistlere önerilmesinin nedeni işte bu ikilemdir. Hipnoz yöntemini terkederek "çağrışım" tekniklerine, oradan da gerçek anlamıyla dinamik bir semptomatiğe geçiş süreci içinde Freud (ve analiz pratisyeni, ya da amatörü) sanki bir sakınma döngüsü içindedir: Müdahale etmemek! Psikanalizin "etkin müdahaleden" ne anlayabileceği şimdilik bir kenara bırakılırsa, Fromm'un bir zamanlar psikanalizin neredeyse özü mertebesine yükselttiği tolerans, yani hoşgörü, böylece ya pratik ve etik güçsüzlükten, ya da kuramsal gücün bir tür "aşırılığından" gelmektedir.

Kuramsal gücün "aşırı" olduğu doğrudur. O alanda artık *ignoramus* ancak kuşku duyulabilir bir değerler manzumesine indirgenmiştir. Psikanaliz seansı sırasında, ya da tedavi önerisinin iletildiği anda "müdahale edilmeyen" ve karşısında derin bir sakınmanın icra edildiği hasta, kuramsal yazın alanına geçince, sahte adlarla ya da inisiyallerin kullanılmasıyla sağlanacağı umulan yoğun bir çözümlemeye tabi tutulacaktır. Bunu özellikle Freud'un Küçük Hans vakasındaki tavırlarıyla ortaya koymak mümkün: Yalnızca bir kez görmüş, konuşmuş olduğu bir çocuğun tüm gelişimsel sürecini babasının ağzından dinlemek; babaya "çocuğun komplekslerinin çözümü" konusunda tavsiyelerde bulunmak; son olarak da, "aile romansı"nın havasını birkaç satır içinde bozmayı göze alarak, önce annenin, en sonunda da bir meslekdaşı olduğu anlaşılan babanın "hata"larını yüzlerine vurmak. *Ignoramus*, burada artık "dokunmuyorum", demektedir.

Şefkat ve sevgi türünden duyguları, şiddetten, sakatlamaktan ve saldırganlık güdülerinin doyurulmasından "imtina etme" diye açıklamamızı isteyen bir düşüncenin bağlandığı normlar, böylece "dokunmama"yı terapinin önceden konulmuş bir postülası ve bu postülayı destekleyecek kültürel değerler sistemi olarak görmektedir. En nazik müdahale, dokunmadan yapılandır. Ama dokunmama etiği, oldukça girift ve karmaşık yollardan geçmiş görünmektedir.[9] Öncelikle Küçük Hans vakasının, ama özellikle, Freud'un daha da "uzaktan" yorumlamaya giriştiği (yalnızca anılar kitabını çözümlemişti) Yargıç Schreber vakasının göstereceği şey, "kuramsal iddialar" söz konusu olduğunda, psikanalizin (ve özel olarak Freud'un kendisinin), "dokunmama", hatta "hoşgörü" etiğinden epeyce uzaklaşabileceğidir. Küçük Hans, sonu belirsiz bir "keşif" ve "hedef seçimi" peşindeyken, Yargıç Schreber, Doğa'nın Düzenini (o buna Eşyanın Tabiatı gibisinden bir şey diyordu) anlatmayı umduğu bir hatırat yazmıştı. Psikanalitik temas konusunda "dokunulmaması" gereken, "aktarım" ve "karşı-aktarım" düzeneklerinin işleyişine terkedilen sonu belirsiz analiz süreci orada, yani psikanaliz kuramının söz konusu olduğu bir ortamda, tümüyle mümkün hale gelmektedir. Yöntem ilkesi böylece aralardan sezilebiliyor: Analiz sürecinde akta-

9 "Dokunmama"nın başka bir yazıda tartışmaya çalıştığım "dolaylı olumsuz eylem"den en önemli farkı, basitçe, ikincisinin her durumda "dokunularak" ve bu faaliyete büyük bir önem ve itina atfederek gerçekleştiriliyor olmasıdır. (Baker, 1993)

rım düzeneklerinin ve şefkatin belirişinin, giderek Lacan'ın şu "bildiği farzedilen kişi"sinin güvenilirliğinin aracı olan konuşma (suskunluk bu anlamda gerçekten konuşma haline gelir), psikanalizin kuramsal tartışmasında, kısacası Freud ile ardıllarının eserinde yöntembilimsel bir şiddete dönüşür. Bu şiddet somut vakaların gerçek bireylerine uygulanmasa da, sanki "türlere" ve "cinslere" yönelmektedir: Küçük Hans'a babası tarafından yöneltilen, ardından Freud tarafından bir "hata" (sanki çocuğu biçimlendirdiği kabul edilen aile yaşamında başka hiçbir hata kalmamış gibi) olarak telkin edilen "sen elbette beni öldürmek, annenle yatmak istiyorsun" sözleri, yine Freud'un "kuramsal olarak söylediklerinin" manzumesinden başka ne olabilir? Böylece Freud'un psikanalitik yönteminin ilerleyişi, *ignoramus*'un aile fertlerinin, Oidipus'un, hadımlaştırmanın ve nevrotik zorlanmaların geçit törenini de peşinden sürükleyen bir ertelenişidir.

Onun "bilinçdışı" markasıyla damgalanan *ignoramus*'una karşı süreceğimiz Spinozacı *ignoramus* ise, eserinin sınırlarında belirir: Yani giriş ve çıkış noktalarında... *More geometrico* yöntemi (kendisinin buna "uslûp" demesi dikkat çekicidir), bize, o esere, özellikle Ethica'ya, ama aynı zamanda eserinin ve gizli mektuplarının tümüne, herhangi bir yerden girebilme ve farklı etkilerle herhangi bir yerinden çıkabilme olanağı tanır. Ama besbelli içine Tanrıyı ve sonsuzluğu almaya yeltenen, üstelik zihnin işleyişiyle doğanın işleyişini özdeş gören bir felsefenin sınırları nerededir?

Spinoza'yı en temel *ignoramus*'unda keşfedebileceğimiz özel bir nokta vardır: Eserin sınırında değil, insanın cogitatio'sunun, usavurma yeteneğinin evrensel sınırında beliren bu "bilmiyoruz", irade üzerine, ruhun beden üzerindeki etkileri üzerine (elbette bütün bir Hıristiyan ahlâkının temel varsayımı söz konusudur burada) onca laf söylenmiş, ahlâk sistemleri ve felsefeler inşa edilmiş olsa da, eninde sonunda, bedenin nelere gücü yettiğini –*ignoramus*! Bu "bilmiyoruz", Descartes düşüncesine, ama onunla birlikte, varsayılan bütün ahlâkî sistemlere bir başkaldırı olmaktan çok, topyekûn bir savaş ilânıdır. Elbette Spinoza'da beden düşünen varlıktır; ama tekabül ilişkisi çerçevesinde, yasakladığı karşılıklı etkileme fikri, bu kez zorunlu olarak Spinoza'yı çok özgün bir sorgulama zinciri içine taşımaktadır: Beden neler yapabilir, yapabileceklerinin asgarî ve azamî sınırları nedir? Ayrıca, bizi yalnızca bunları bilmekten değil, bilmediğimizi itiraf etmekten ne alıkoyuyor?

İkinci olarak, bedenin neler yapabileceği sorusunu sormayı engelleyen insan doğası halini de hayalgücüne ilişkin (yani ideolojik) bir yetersizlik olarak belirliyor: "Çünkü insan, gözleri açık, yalnızca hayalgücünde erişmiş olduğu bütün bu şeyleri yapabileceğinin rüyasını görür" (Spinoza, 1951: II. Sch. 4), bu yüzden, muzafferâne, kendi eyleme geçme gücünü engelleyecek şeyleri de hayal etmediği için, zafer sarhoşluğuna ve "Deliliklerin en kötüsü olan" Boş Gurur'a, *vanitas*'a kapılır. Kolayca, Spinoza için düşünmenin, salt kafatası içinde cereyan

eden bir süreç olmadığı, bir taraftan bedenin bütün işlevlerini ve duygulanımlarını, heyecan ve tutkularını kapsadığı, öte yandan düşünsel süreçlere neden olabilecek sonsuz sayıdaki dış etmenin tanındığı anlaşılıyor. Bunun en belirgin örneğini onun "upuygun olmayan fikirler" temasını geliştirmesinde görüyoruz.

İlk bakışta Spinoza, bizim kendi başımıza, kendi hakkımızda herhangi bir fikre sahip olmadığımızı, hiç değilse, dolaysızca sahip olmadığımızı hatırlatarak başlıyor. "Bedenin nelere gücü yettiğini bilmiyoruz." Bu örnekten istenirse onun filozoflara düşüncelerini harekete geçirebilmek ve aktifleştirmek için, bir tür başlangıç modeli önerdiği söylenebilir. Onun bu formülü, upuygun olmayan bir fikrin, zorunlu olarak bir şey ifade etmeyen, bir şeyi dışavurmayan bir fikir olduğudur. Peki, bu uygun olmayan fikirlere neden sahibiz? Bu nasıl olabilir? Bunu anlayabilmek için, hangi şartlarda bizde fikirler bulunduğunu ele almak gerekiyor.

Bizim ruhumuz da, elbette herşey gibi, bir fikirdir *(idea)*. Bu yüzden Düşünce ya da Ruh *(Mens)* sıfatında Tanrıda ortaya çıkan bir duygulanım aynı zamanda bizim bedenimizde, Uzam *(Extensio)* sıfatında ortaya çıkan bir duygulanma halidir. Ruhumuzu ya da zihnimizi oluşturan fikir Tanrıda zaten vardır ve ezelî ebedî olarak olacaktır. O, bu fikre sahiptir, ama ancak aynı zamanda başka bir fikre de sahip olduğu ölçüde. Bu ise, o fikre neden olan başka bir fikirdir. Aynı anda yalnızca bizim bedenimizin bir duygulanışının fikrine sahip olmakla kalmaz, bu duygulanışın nedeninin fikrine de sahiptir. Formül açıktır: "tekil bir fikrin nedeni başka bir fikir, ya da başka bir fikir tarafından duygulanmış olarak ele alındığı ölçekte Tanrıdır; o aynı zamanda o duygulanmış olduğu fikrin de nedenidir; ama ancak başka bir fikir tarafından duygulanmış olarak kabul edildiği ölçekte; bu böyle sürer gider." –*ad infinitum*, sonsuza dek...

Öyleyse Tanrı bütün fikirlere sahip olmakla kalmaz, bütün bu fikirler, Tanrıda oldukları için kendi nedenlerini de ifade ederler: "Bütün fikirler Tanrıdadırlar ve Tanrıya bağlandıkları ölçüde, doğru ve upuygundurlar." Daha bununla bile, Spinoza, bizim fikirlerimize sahip olmadığımızı söylemiş, hiç değilse hissettirmiş olmuyor mu? Fikirlerimize işin ta başından henüz sahip değiliz. Çünkü, başka fikirlere de sahip olduğu ölçekte, onlar Tanrının malıdırlar.

Bütün tavırlar Tanrının gücüne katılırlar: Nasıl bedenimiz varolmanın gücüne katılıyorsa, ruhumuz da düşünmenin gücüne katılır. Böylece, sözkonusu katılımın doğasını ve ilkelerini keşfetmeye doğru açılan bir felsefenin gerçek çıkış noktasının bir tür "*ignoramus*", "bilmiyoruz" olduğu anlaşılıyor. Oysa bu tümüyle edimsel ve olumlu bir "bilmiyoruz"dur. Geometrik üslûp içinde sıkı sıkıya ve zorunluluklar zinciri halinde örgütlenmiştir. Nasıl Freudçu bir "ansiklopedi"den Jacques Lacan yalnızca bir "psikanaliz etiğini" türetmekle kalmayıp, psikanalizin bir "konuşma etiği"nden başka bir şey olmadığını da çıkardıysa, biz de, Spinoza Etiğinden yalnızca bir "eylem" ve "aktif sevinç" etiğini türetmekle kalmayıp, Spinoza konusunda Nietzsche'nin dediği gibi, "bilgi"yi en güçlü duy-

gulanış ve tutku haline getirebiliriz. Öyleyse, izlemeyi önereceğimiz yol önümüzde belirmeye başlıyor: Tartışmanın oldukça erken bir anında Freudçu bilinçdışı mefhumunun ve ona tekabül eden *ignoramus*'un dışına çıkmak...

2. Psikanalizden dışarıya doğru

Psikanalize ve onun kendini dayandırdığı, beslendiği kadar, ona dayanan ve ondan beslenen kültüre (alt-kültür mü demeliyiz?) ilişkin bu tartışmayı üç temel deneyim etrafında örmeye kalkışabiliriz: "Aşık olmak", "özgürleşmek" ve "üretmek". Bunların herbirine hem kendilerine ait bir "bilme"nin (şimdilik 'bilgi' sözcüğünü kullanmanın sakıncalı olduğunu düşünüyorum), hem de bu "bilme"yi asla tümüyle dışlamayan bir "bilinçdışı"nın tekabül ettiğini söyleyerek başlarsak, herhalde, henüz ham bir halde Freudçu yaklaşımla ilk temas anını daha girişte gerçekleştirmiş oluyoruz. Bu üç yaşamsal deneyimin varsaydıkları tarihsel-toplumsal gelişme ile gerektirdikleri çözümleme bizi zorunlu olarak, Ondokuzuncu yüzyıl sonlarından beri Batı düşüncesine derin bir kendini sorgulama yeteneğini bahşeden üç düşünürle başbaşa bırakacaktır: Marx, Nietzsche ve Freud. Her üçünün de "felsefî" kariyerlerinin oldukça "kısmî" bir nitelik taşıdığı biliniyor: Marx'ın "felsefenin sonunu" ilân edişine, uzaktan Nietzsche'nin filozofun ruhunu tanımladığı şu "zorunluluk", şu *amor fati,* şu rastlantıyı ve kaderi olumlamak cevap veriyordu. Eğer Marx bize felsefî açıklamanın ve "yorumlama"nın sınırlarını hatırlattıysa (belli bir noktada insanın somut "eylemine" ve "faaliyetine" geçilmesi zorunluluğuydu bu), Nietzsche de artık "açıklamakla" yetinmeyecek, üretken ve sınırlarını her an genişleten bir kuvvet olarak, ama aynı zamanda yaşamda mümkün olan en güçlü ve tedirginlik verici "güç istemi"ni temsil eden bir duygulanım olarak "şen bir bilgi"yi önermişti.

Freud'a, üçüncü kişiliğe gelince... Orada ne Marx gibi "geleceğe bir güven", ne de Nietzsche gibi şenlik var. Onlarla paylaştığı bazı yönlerin altını çizebiliriz yine de: Öznenin yerinden edildiği, çeperlerini ve korunaklarını yitirdiği bir manzaranın kabulü... Bilimsel düşüncenin bizzat kendisinin bir "bilinçdışına" (Marx için "burjuva iktisatçılarının ideolojisi"nde, Nietzsche içinse "hakikat" denen şeyin "dipsiz bir yanılsama" olabileceği düşüncesinde) sahip olduğu... Bilinçmerkezli ve ona tekabül eden insanmerkezli düşünce evreninin derinden sarsılışına çoğu zaman oldukça bilinçli bir "katkı"... Tüm bunlar, bu üç adın bir arada anılmasına, daha da önemlisi "modernliğin" sınırlarını çerçeveleyen bir üçgen oluşturmasına destek veriyorlar.[10]

Freudçu "bilinçdışı" mefhumunun ilk anlarda belli bir şaşkınlıkla karşılanan bir sözde-paradoks içerdiği hatırlardadır. "Bilimselliği" kısmen olsa dahi içere-

10 Bu ünlü üçlünün modernliğin aynı zamanda "sınır taşları" da oldukları konusundaki düşüncelerin dökümü için, bkz. (Touraine, 1994)

bilecek bir "bilinçsiz" nasıl kabul edilebilir? Doğru ile yanlışı birbirinden ayırdığı düşünülen şu mutlak sınırlar üzerinde herhangi bir oynama, bir zamanlar Hegel'in söylediği gibi "evrenin topyekûn parçalanmasına yol açacak bir kayba", bir "toz zerresinin ortadan kalkmasının yol açabileceği" bir kayba delâlet etmeyecek mi?[11] Ne olursa olsun, Freud'un yüzyılımız başlarından itibaren tanıtmaya giriştiği "bilinçdışı", modern insanı bu kez Nietzsche gibi onu "aşmaya" çağırmadan kendiyle yeniden yüzleşmeye çağırıyordu.[12] Bu "çağrının" ise kâh "kehanet" ve "peygamberlik" tavırlarına yaklaşan (Freud edebiyatının epeyce bir kısmını kapsayan din çözümlemeleri), kâh felsefeye borçlu olabileceği birçok temayı yadsıyan,[13] ama her durumda "bilimsel temkini" elden bir an için olsun bırakmadığı anlaşılan Freud yazınının en esaslı parçasını oluşturduğu söylenebilir. Bu çağrı ne soyut bir "insanlığa", ne herhangi bir toplumsal sınıfa, ne de somut, bireysel, "kişisel" hastaya yapılmıyor gibidir oysa. Çağrı, Freud'a göre, "bilinçdışı"nın bizzat kendisinden gelmektedir. Psikanalizin tek amacının, "dile getirmek", "temsil etmek", "göstermek" olduğu, böylece kendine bilinçdışının tek sözcüsü olma görevini biçtiği işte bu noktada söylenebilir.

Bu "çağrı"nın elbette "dinsel" çağrıdan köklü bir farkı vardı.[14] Öncelikle, bilinçdışını insanın ayrılmaz bir parçası yapmakla çağrının kaynağını göreli bir içkinliğe kavuşturuyordu. Böylece artık "sen işte busun" türünden bir dille konuşulabilecekti: "O seni istiyor", ya da "senin şuyun buyun var" yerine, "işte, sen bunu istiyorsun" ağzıyla konuşabilecek bir dildi bu.[15] İleride tartışacağımız gibi, bu "içkinliğin" kendi düzlemini oluşturma gücünden yoksun olduğu, başka bir deyişle "yeterli olmadığı" söylenebilir yine de. Çünkü "çağrı", her durumda, yine bir "çağrı" olarak kalmaktadır. Henüz Kant'ın şu "kategorik emperatif"inden yeterince uzaklaşmamış durumdayız. Ve hiç kimse, "insana ait" bir güç kılınmakla "bilinçdışı"nın bir tür aşkınlık düzleminde de ifade edildiği gerçeğini yadsıyamaz.

---

11 Hegel "yok olan bir toz zerresi"nin hikayesinin dehşetinin öznel bir metafiziğin başına (Fichte) ergeç gelecek zorunlu bir kader olduğunun altını çiziyordu (Hegel: 1974, 361).

12 Freud'un ağırdan ağırdan telaffuz etmeye başladığı "bilinçdışı" kavramının yarattığı paradoksun tarihçesi için bkz. (Lacan 1966: 53).

13 Freud'un kendi "disiplini"ni geliştirme konusunda felsefeye (özellikle Nietzsche, Schopenhauer ve Kierkegaard'a) olan borçlarını ancak *post factum* ödemesi konusunda, Derrida'nın çözümlemeleri okunabilir (Derrida, 1980)

14 Dinsel "çağrı"nın işleyişi konusunda geniş bir literatür, özellikle dinler sosyolojisi ve tarih psikolojisi alanlarında, Freud'la yaklaşık olarak aynı dönemde ve benzer kültürel ortamlarda yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Mannheim'ın, Max Weber'in ve Karl Troeltsch'ün eseri dinsel çağrı temasını çağdaş dünyanın emek ve bölüşüm ilişkilerine varıncaya kadar, son derece derin bir çözümlemeye tabi tuttular.

15 Yine Freud'un çağdaşlarından sosyal psikolojiinin gerçek yaratıcısı Gabriel Tarde, "olmak" *(àtre)* ile "sahip olmak" *(avoir)* arasındaki ayrımı güçlendiren tartışmasında belki de daha o zamandan psikanalizin düşünce tertibatını tersine çevirmişti. (Deleuze & Guattari, 1980: 349)

"Temsil ettiği" bu "çağrının" gölgesinde Freud iki ana çizgi üzerinde ilerledi: Metapsikanalitik yazılarından yükselen bir tür "peygamberlik" çizgisi; hekimlik pratiğiyle ve terapiyle, ama her durumda karmaşık belirlenimlere sahip olduğundan pek kolay farkedilemeyecek bir pozitivizm ile doğrudan iç içe geçmiş bir analitik çizgisi... Freud'un, aşağıda göreceğimiz gibi "hızlı" başlayan, ama "ağır ağır" ilerleyen araştırma sürecinin bu iki çizgi arasında yer alan alan üzerinde ne kadar savrulmalara uğradığı, kopuşlarla (önce Adler, ardından Jung) ve inkârlarla, giderek çelişkilerle sarsıldığı basit bir biyografik taramanın, özellikle psikanalizi "kendi yaşamı içinde" tanıtmaya giriştiği yazılarının kolayca gösterebileceği bir konudur (Freud, 1953).

Takipçilerinden Fromm, bir yazısında Freud'un "terapi" yönteminin temel niteliğinin "hoşgörü" olduğunun altını inançla çizdiği zaman, anlaşılan iş işten çoktan geçmiş, Freudçu disiplin kurumsal işlevlerine ve dışlayıcı ya da kapatıcı mekanizmalarına kavuşmuş, inançlı bir psikanalitik fanatizm, özellikle üç ülkede, Almanya, Fransa ve elbette Amerika'da azçok geniş (ya da dar ama etkili) çevreleri sarmıştı. Oysa Freud'un kendini bile pek hoşgörmediği belli değil miydi? Fromm'un etkileyici saflığına ve umuduna rağmen, sonradan bizzat kendisinin "metapsikoloji" alanına dahil ettiği şu "Haz İlkesinin Ötesinde" ile başlatılabilecek bir süreç Freud'u karanlık bir dünyaya yeniden döndürecekti. Başkalarının, özellikle Nazilere teslim edileceği düşüncesiyle birkaç gün sonra intihar edecek birinin bir *Prinzip Hoffnung*, Umut İlkesi gördüğü yerde o başka bir ilkeyi, *Realitaetprinzip*'i, "gerçeklik" ilkesini görmeye başlayacaktı. İşte orada, Eros'un karşısına Thanatos, ölüm güdüsü dediği şey dikilecekti. İşte "hoşgörü", ya da "esirgeme" buydu.[16]

Belki de yazıya Freud ile değil, rakiplerince bir tür "doğacılıkla", Rousseaucululukla suçlanan (sanki buradan psikanalitik bir "suçluluk duygusu" zorunlu olarak türemeliydi), üstelik Türk okuyucusunun herhalde Freud'dan daha iyi tanıdığı ve çekici bulduğu Fromm'la, ya da Reich ile başlamak daha doğru olurdu. Eninde sonunda, onlar "aşık olmak", "özgürleşmek" ve "üretmek" gibi mefhumlardan Freud'a oranla çok daha rahat söz edebiliyorlar, hatta kuramsal ve pratik tüm çabalarının eksenine bu üç mefhumu yerleştirebiliyorlardı. Psikanalitik pratiğe ve analiz sürecine duydukları inancın yarattığı bazı "kör nokta"lara karşın, ne Fromm ne de Reich, "kapkara" bir bilinçdışına asla inanmadılar ve "umut ilkesi"ni her durumda "haz ilkesi" ile "gerçeklik ilkesi" denilen şeylerin önüne yerleştirdiler. Marx ile Freud'u "evlendirmek" gibisinden "umutsuz" bir

16 Bahsedilen kişi, elbette "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler" yazarı Walter Benjamin'dir. *Prinzip Hoffnung*'un sayfalarında Ernst Bloch ise, tüm "peygamberlik" ve "hoşgörü" tartışmalarının ötesinde (İsa ateissti, çünkü kendisinin Tanrı olduğunu söylemişti!), Marx'ın ütopyacı sosyalistlere karşı katı tutumunun ve hoşgörüsüzlüğünün sözü ediliyor: Ütopyacı sosyalistler besleyip durdukları "umut ilkesi"nin "gerçeklik" ile temas ettiği anda darmadağın oluvermesinden sorumluydular: Marx'ın eleştirisi onların "ütopyacı" olmalarına yönelik değil, "adam gibi" ütopyacı olmamalarına yönelikti...

çabaya girişmeleri dışında yaptıkları tek tük hatalar yalnızca "epistemolojik" karakterdeydi ve işin özünü değiştirmiyordu: İşin özü, aşağıda tartışmamızın bir bölümünü kuşatacak olan konu, yani, elbette, "gerçekliğin" ve "hazzın" bir "ilkesi" olmadığıydı.

Psikanaliz üzerine bir yazının psikanaliz dışına bu kadar rahat ve erken çıkıvermesinin okuyucuda uyandırabileceği güvensizlik tepkisine karşın, bir "zorlama nevrozunun" *(Zwangsneurose)* bizi her durumda götüreceği bir kavrayış yoksunluğuna karşı bazı tedbirler almak zorunlu hale geliyor. Psikanalizin temel varsayımlarından biri olan "Haz ilkesi", daha sözcüğün telaffuzu anında zihinlerde bir soru uyandırıyor: Buna göre, bu ilke, kendisine "eşlik" edecek ve onu yola getirmesi beklenen (ego oluşumu başka nasıl mümkün olabilirdi ki?) "gerçeklik ilkesi"yle birlikte arzunun ve isteğin ilkeleriydiler. Girişteki "işte, sen bunu istiyorsun" sözünün anlattığı da buydu zaten. Psikanaliz, haklı olarak "insanın özü" olarak gördüğü söylenebilecek "arzu"yu yanlış anlamakla, elbette hem "insan"ı (kadınlar, erkekler, Gasset'ci anlamda 'herkes') hem de onun duygulanımlarını ve tutkularını yanlış anlamasının da yolunu açıyordu. Açıkçası, bütün bir nöro-fizyolojik karakterli "arka plana", "ekonomik" ve "dinamik" ilkelerin karmaşık örülüşüne rağmen psikanaliz kurduğu hakikatin tümünü "isteğin" sırtına bir yük olarak bindirerek "bedeni" de yanlış anlama yeteneğini gösterecekti.

Böylece, elimizde bir dizi 'hakikat' ve ona paralel olan bir dizi 'yanlış anlama' bulunuyor. Bir "yanlışlığın" ya da "hakikat eksikliği"nin "katlanılabilir" olma şartları bellidir: Yapısalcılık-sonrası düşünürlerden çoğunun ortaya saldıkları bilişsel terör ortamından paçasını pek zor kurtarabilecek bir "Batı metafiziği" kadar Nazi düşüncesinin de farklı şiddetlerde ve çizgilerde paylaştığı bir genel düzlem üzerinde, bir "yanlışın egemenliği" ancak "katlanılabilir kılınması" ile doğru orantılı olabilir. Freud'un eserinin üzerine de düşen (özellikle "Uygarlığın Rahatsızlığı") bir gölge, onu her durumda, ileride birkaç örneğini göstereceğimiz bir "gerileme" süreci olarak düşünebilmemize elveriyor. Eninde sonunda eriştiği şu "topografik" yapı, derli toplu ve sistemli bir bütünlük adına metafizik bir düzeneği arka kapıdan devreye sokuyor. Ancak "rüyaların" ve "mitolojinin" "ciddiye alınması" olarak psikanaliz, "gizil" bir inanma istemini, Pascal'e özgü bir pietizmi sürdürmekten de geri kalmıyor.[17] Ama psikanalizin "inançları", onu "tek başına" kurmuş olduğunu (belli bir kıskançlık ve polemik gücüyle) bizzat kendisi söyleyen Freud'un

17 Özellikle Musa ve Tektanrıcılık adlı eserinin etrafında beliren tartışmalar arasında Freud'un "bastırılmış bir Musevi" zihniyet yapısını benliğinde ve eserinde sakladığı ve "yücelttiği" üzerine yapılmış bazı gözlemler için, bkz. (Henri Ey, 1955: 49-87) Buna göre Freud, tıpkı, Musevi cemaatinden kovulan Spinoza ve ailesi Protestanlığı benimsemiş Marx gibi bir *"marrano"*dur. Yani, "dışarıdan" benimsediği bir "açık, baskın" kültürün altında, bilinçsizce "bastırılmış" bir kültürü devam ettiren birisidir. Freud'un kendi "icat ettiği" bilinçdışı kavramı aracılığıyla sorgulanması (bunu bazan kendi de yapıyordu) psikanalizin eleştirisine doğru yönelen bizim amaçlarımız açısından pek verimli olmasa da bu hatırlatmayı yapmayı uygun gördük.

"örtük", "bastırılmış" vb. inançlarının ötesine geçebiliyordu.[18]

Freudçu psikanalizin –klasik biçimiyle– "inandıkları" ile "inanmadıkları" arasında bir ayrım yaptığımızda, onun kendi ürettiği "kavramlar"dan çok, bu kavramların uygulandığı alanlara inandığını gözlemleyebiliyoruz: Önce rüyalara (bütün 'çarpıtma', dönüştürme işlevlerinin tanınmasıyla birlikte ve onlara rağmen), ardından mitolojiye (Oidipus efsanesine), en sonunda da "nevrotik tipin" söylediklerine (ya da söylemeden geçtiklerine)... Bu üç inanç, psikanalizi sırasıyla "çarpıtılmış" bir arzu anlayışına, orta sınıfa özgü aile kurumuna ve hayatın inkârına götürecek ve orada mahkûm edecektir.

Bu yüzden, psikanalizden dışarıya çıkış gibi tartışmamızın erken bir anında mutlaka yapılması gereken bir hareket için önce üç adım atmaya ihtiyacımız olacak. Bunlardan ilki, "başkalarının düşlerine yakalanmamak", ikincisi "kirli aile oyunlarından ve sırlarından kendimizi kurtarmak", üçüncüsü ise "deliliğin üretkenliğini kavramak"tır.

Başkalarının düşlerine yakalanmamak Kral Yolu üzerindeki seyahatın tantanasından uzakta, Paul Klee gibi, yan yollar üzerinde gerçekleştirilebilecek deneylerle mümkündür. Her şey, yani Freud'un yorumladığı Oidipus efsanesinin doğru yorumu, belki de bu yan yolların çoğulluğu içinde olup bitmektedir. Unutmayalım, her şeyin başlangıcında, Laios'un, babanın düşü vardır. Orada Freud'un "rüya düşüncesi" adını verdiği şey ta baştan hazır bulunmaktadır: "Seni öldürerek anasının koynuna girecek". Ve Laios eyleme geçer: Yeni doğmuş oğlunu dağ başında, kurda kuşa terkedecektir. Gel zaman git zaman, olay –ilginç olan yönü budur– gerçekten, gerçekleşir! Kral olarak Iokaste ile evlenen Oidipus, "gerçekleşmiş" olayın belirtileriyle karşı karşıyadır artık: Veba, felaketler silsilesi ve içteki hafif bir "kuruntu" tedirginliği. Derken "kuruntu gerçekleşir". İşte, o ayrıcalıklı "tanıma anı"... Felaketten artık kurtulunamaz... "Olay"ın "gerçekleşmiş" olması Freud'a, "rüya içinde rüya"nın da pekala mümkün olabileceğini hatırlatmamış görünüyor. Burada "rüya düşüncesi"ne tekabül eden "trajik düşünce" –demek babamı katleden ve annemle yatan benim...– ilkönce "babanın bir rüyasından" kaynaklanmıyor mu?

Bir adım daha atabiliriz öyleyse: Deleuze ile Guattari'nin altını çizdikleri gibi, Oidipus aslında bir "baba düşüncesi"dir. (Deleuze&Guattari, 1972: 341) Bir kralın paranoyası, bir Devlet meselesidir. Önceden alınmış bir öcdür... Her şey, Oidipus'un "ilk başta" cezalandırılmış olduğunu, Laios'un öcünün zaten alınmış olduğunu göstermektedir.[19]

---

18 Rollo May'in "yaratıcılığa", neredeyse "psikanalitik bir esin perisine"; Reich'ın Orgon'a, üretken ve yaratıcı bir "enerji" kaynağına; Marcuse'nin Ölüm ve Yaşam içgüdülerine vb. duydukları "inanç" gibi, Lacan'ın daha "modern" nitelikli bir "inancı" da yok mudur: Yapıya ve "Gösteren"e inanç...

19 Birçok nedenden dolayı, Oidipus'un sonradan kendi elleriyle gerçekleştirdiği cezasının, tragedyanın "sonrası" ile, yeryüzünün bir lanetlisi olarak dolaşıp duracağı Oidipus Kolonus'da trajedisinin bir parçası (çünkü onun zeminidir) olduğuna inanabiliriz. Ama ister birinci, ister ikinci trajedide Oidipus'un "kompleksli" filan olduğuna ilişkin hiçbir kanıt yoktur (Vernant, 1972: 250).

Yine bir adım daha atalım: Oidipus'un trajedisi, "babanın rüya düşüncesinden" doğmakta olsa da, onun bu "rüyayı görememiş" olmasından dolayı gerçeklik kazanmaktadır. Nasıl görebilirdi ki? İnsan yavrusuna özgü tüm güçsüzlüğüyle dağ başına, vahşetin dünyasına terkedilmişti. Ancak çok geçmeden, yine bir ailenin kollarına terkedilmiş olduğu anlaşılacaktı. Hiçbir şey, böyle bir yükümü Oidipus'un kendine dayatamayacağımızı, onu bununla suçlayamayacağımızı gösteriyor. Ama "haklılık" ya da "yükümlülük" üzerine pek tartışmak zorunda olmadığımız bir trajediyle karşı karşıya olduğumuz düşünülürse, işlerin biraz daha karmaşık olduğu ortaya çıkacaktır. Oidipus'un "suçluluğu" nereden doğmaktadır? Her şeyden önce şunu diyelim: Kompleksinden değil, "kompleksizliğinden", yaşıtları arasında "akıllı" geçinmesinden, ufak ahlâkî kaçamaklarından, oyunlardaki hileciliğinden, son olarak da, bakıcılar tarafından kaderi konusunda "uyarılmış" olmasına karşın kulak asmazlığından. İkincisi ve daha önemlisi, "kaçış"a cesaret edememesinden, birçok defalar denemesine karşın bunu başaramamasından. Ve, "üç yolun kavşağında" karşılaştığı herhangi bir "yabancı" (ksenos) ihtiyara karşı gösterdiği usdışı saldırganlıktan, savaşçı "kurtlaşmasından" ve elbette, saygısızlıktan... Bu tavrı, iş olup bittikten sonra kör bilici Tiresias karşısında da gösterecektir. Kurnazdır ve kendinden emindir. Kuşkulanmaz. Üstelik bu tavırları, bir kişilik yapısı olarak değil, eylemlerinin bir örüntüsü, bir ürünü olarak belirir. Öyleyse gerçekten, sorun onun "kompleks"inden değil, her türlü kompleksten uzak oluşundan kaynaklanmaktadır.

Freud ise Oidipus'un oldukça Hollywoodçu bir tasarımını yeniden üretecektir... Üstelik hayret, trajedinin kendisinin "babanın bir düşü" olarak sunduğu şeye kendisi de inanmaktadır! Pek neşeli bir "orta-üst sınıf" aile dramı karşısındayızdır sanki. Ama yine de "baba katli"nde "yüce" bir taraf vardır ki, bütün bir toplumsal cezalandırma ve öç mekanizmasını sanki nedensizce harekete geçirmektedir. Lacan'ı, gerçek aileden toplumsal "yasaları" da içeren ve içeriden örgütleyen bir Yasa düşüncesine vardıran da bu olmalıdır.

"Babanın düşü" adını verdiğimiz şu başlangıç anına bir kez daha bakalım: Bu düş ile eylem, her şeye karşın Laios'u "suçlu" duruma düşürmemektedir. Tarihsel toplumlarda "çocuk öldürme" pratiklerinin uzun bir tarihçesi, ama aynı zamanda bu tarihçeyle atbaşı giden bir tedirginlik vardır. Yoksa "baba katli"ni Oidipus'un ekseninden çıkararak yerine "çocuk katlini" mi geçirmeliyiz? Her durumda, Oidipus'un öyküsünü kateden ve yalnızca Yunan toplumuna özgü olmayan bir dizi toplumsal mücadelenin, kültürel önyargının, kısacası, ileride klasik çağın "polis"ini, sitesini oluşturacak bir siyasal güçler yatırımın işin içinde olduğu anlaşılıyor.

Oidipus, düş görememiştir. Çünkü başına gelen her şey hem "babanın düşünde" önceden görülmüştür, hem de bu kaderin gerçekleşmesini engelleme konusunda kendisi başarısızdır. Freud'un bütün dikkatini trajedinin bu bölümünde yoğunlaştırması ve Oidipus'un "lanetli dolaşmasını", *Irrtum*'unu hiç göz önüne

almaması, bu "başarısızlığın" nasıl cezalandırıldığını görememesine yol açmıştır: Bir bakıma denebilir ki, tragedya'nın "tamamlanışı" ve anlamlandırılması, Oidipus Kolonus kısmında mümkün olacaktır. Öyleyse ya iki Oidipus'un varolduğuna, ya da aynı Oidipus'ta odaklaşan ve birleşen iki farklı kader çizgisinin olduğuna inanacağız. Birisi *Irrtum*'un, lanetlenmiş ama kendi trajik unsurunu aile sahnesi üzerinde değil, cemiyetin kenarında, uzaklarında, ya da toplumsal yerleşimlerin "aralarında" arayıp bulan çizgisi. Ötekisi ise Freud'un inandığı, öyküsünün çevresinde dolaşan bütün toplumsal ve etik unsurları bir evlilik-aile kompleksinin baskıcı dünyasından dışlayan klasik Oidipus kader çizgisi... Halbuki, ikincisinin yalnızca *Irrtum*'a bir hazırlık safhası olduğu da düşünülebilir.

Kaybedilen düş, görülmemiş olan düştür. Ama bu yitik düşler ülkesinde dışarıyla, "gerçek" dünya demek için pek acele etmeyeceğimiz bir Dış ile kaçınılmaz bir alışveriş vardır. Foucault'nun Artemidoros'un Rüyalar Kitabı'na ilişkin bir dizi gözlemi, Antik Yunan'da ve başka yerlerde "düşlere yönelik" arzular rejiminin ve düş düşüncelerinin içeriğinin hep bütün toplumu kateden güç ilişkilerinin yollarını takip ettiğini göstermeye yönelikti (Foucault, 1981: 43-7). Önce romanın kesif havasında buluyoruz kendimizi. Çarpıcılığını eski, pek eski ve bildik bir meselin, taa Çin'in Taocu metinlerinden birinde de karşılaşabileceğimiz bir eski Arap temasının ekzotizminde bulan bir aktarma, bizi, birisinin rüyası "olduğumuz" düşüncesiyle bir kez daha tanıştırmak istiyor. Romanın planının haydi "bilinçdışında işleyen" diyelim, bir çekiciliği var elbette. Bu plan ciddi psikanaliz gerektirir. Ama o ciddiyeti, yüzyıl başlarının bir eserinde, *Traumdeutung*'un sayfalarında aramaya kalkışmayacağım. Çünkü orada bulunabilecek tek şey, büyük açılım arzularına karşın Doktor Lacan'ın keşfedebildiği tek şey, rüyanın istekten başka bir şey olmadığıydı. O sayfaların içinden Freud'un seslenişi bize rüyanın eninde sonunda bir "uyuma istemi" olduğunu hatırlatmakla yetinecekti. İndirgemenin izlediği yolun pek dahice olduğunu teslim etmek gerekiyor. Dr. Freud böylece ilk büyük kuramsal tedbirini almaktadır: O günkü hastası, şu genç kadın, gelip ona tam da doktorun arzulayacağı şeyin rüyasını görmüş olduğunu pekala anlatabilir. Yalnızca "tarih"in değil, rüyanın da bir "anlatı" olduğu gerçeği hesaba katılmalıydı elbette:[20] *De te fabula narratur.* Amacının açıkça ancak "tedavi sürecinin içinde" gerçekleşebileceğini açıklayan Freud gibi birinin "anlatılara" pek güven duymayacağını anlamak gerekir. Böylece, bir kurnazlığın devreye sokulması ve bu sayede başka bir kurnazlığın, O'nun kurnazlığının altedilmesi, hiç değilse dengelenmesi gerekiyordu. İstek ile rüyanın bağıntısı şöyle bir şey olmalıydı: Eşe dosta bir yemek vermek istiyorum. Ama pek az füme somonum kalmış. Bakkala gidip almam gerekiyor. Ama o günün pazar olduğunu, dükkânların hepsinin kapalı olduğunu

20 "Tarih"in bir "anlatı" olduğu temasını, başka bir yerde, Marx'ın sözüyle ilişkili olarak tartışmıştım. Freud'un kendisi tarafından açıkça söylenmiş olmasa bile, düşünme tarzının yol açtığı süreç "anlatısaldır". Rüya, onun karşılaşabileceği biricik biçiminde, bir "anlatı"dan ibarettir. Bir çözümlemeci olarak bakılırsa, insanın kendi rüyaları bile birer anlatı olarak kalırlar. Bkz. (Baker, 1996a)

hatırlıyorum. Telefona sarılıp tanıdıklarımdan istesem? Ama telefonum bozuk. Bu yüzden yemek verme isteğimden vazgeçmek zorunda kalıyorum (Laplanche & Pontalis, 1974: 274)... Bu ister rüya ister herhangi bir olayın anlatısı olsun Freud'un yorumu hazırdır: O halde "havyar" istiyor... Dostunun isteği olan "füme somon" yerine rüyanın nazik müdahalesiyle geçen "havyar", "esas" isteği perdelemek üzere oradadır: Bir düz-değişmece... Freud, kurnazlığını sürdürür: Aslında istenen –bekleneceği gibi– havyar, somon füme ya da onların yerini tutabilecek başka bir lüks yiyecek filan değildir... İsteğin esas nesnesinin –söylemeye bile gerek yok–ne olduğu bellidir.[21] Arzu nesnesiyle böyle apansız karşılaşmamızı Freud'a borçlu olduğumuzu varsaysak bile, sorun katlanarak büyümekte, ısrarlı bir cevapsızlıkla bizi yüzleşmek zorunda bırakmaktadır: Rüyaların ciddiye alınışı ve psikanalitik pratiğin onlara atfettiği özel önem karşısında, yine bir "kullanım" problemi yolunu bulmaktadır. Psikanaliz, rüyaları ya pratik anlamda tedavi sürecinin, ya da kuramsal anlamda "bilinçdışı" mefhumunun derinleştirilmesinin hizmetine koşmak eğilimindedir. Rüyaların yeniden kurgulanışı böylece bir tür "yorumlama" faaliyetinin ürünü olacaktır. Ama her "yorumlama" gibi bu da rüyalara ilişkin bir "giz" perdesinin ardında bir anlamlar öbeğinin bulunduğunu varsayma eğilimindedir: Anlamın "içkin" olduğunu söylemek bu yüzden yeterli değildir. En az, tanrısal istemin ya da kelâmın "yorumlanması" kadar psikanalizin rüyalara, hayallere ve gündelik insan davranışlarının derinliklerine yönelmeyi amaçlayan yorumlama pratiği de bilinçdışını belli bir boyut üzerinde aşkınlaştırmaktan kaçınamaz. İşte psikanalizin eninde sonunda vardığı bir tür "kaderciliğin", ya da, diyelim, kaderciliğin özel bir türünün temel varsayımlarından birine varıyoruz: Özellikle Freud'un "metapsikanalitik" yazılarında rastlanan, özel bir türden, ama sözgelimi bir Ernst Jünger'in ya da Oswald Spengler'in kaderciliğinden pek uzakta olmayan genel bir tematik çerçevesinde, akıldışı dünyanın kaçınılmaz güçlerinin, her türden çözümlemenin elinden kaçan tedirginlik yüklü bir olumsuzlamanın, insan zekasına ve aydınlanmasına duyulan özel bir güvensizlik türünün kaderciliğiydi bu... Aşkınlık bu kez bir "tutkuların hakimiyeti" ve bu hakimiyetin "bilişsel muamelenin" elinden her zaman kaçabileceği türünden genel bir çerçeveden kaynaklanmaktadır: Tanrısız bir kader, bireyi kuşatan ve "derinliklerden gelen", mitolojik kuvvetlerin elinde oyuncak olan bir insan imgesini psikanalizin aynasından yansıtmaktan geri kalmamaktadır. Oidipus bize "trajedinin ölümü"nden çok, en dolaysız, samimi ve yakın çevremizde, ailede ve anababa konularında bize ne olduğumuzu anlatan bir "sahte trajedi" örmektedir.[22]

---

21 Freud'un isteğe biçtiği hedefler her zaman olduğu gibi hem "örtük" hem de "zorunlu" ve kaçınılmazdırlar. Sorun, arzunun ya da isteğin her zaman "eksik" olana yönlenmiş olması gerektiği düşüncesinin kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.

22 "Örgü" ya da "örüntü" formu, özellikle psikanalitik "gelişme safhaları"nın tasvirinde belirginlik kazanmaktadır. Örgüyü koparan şu esrarengiz "örtük" *(latent)* safhaya dek, Oidipus ekseni üzerinde ve etrafında dizilen şu "safhalar" bizi Freud'un kuramsal modellerinin hiç de yüzeyde olmayan yapısal bir momente sahip oldukları düşüncesine götürmektedir.

Freudçu düş yorumu ilk bakışta garip gelebilecek ustaca bir ayrımla başlar. Ama bu ayrımın "ayırdığı" tek bir şey söz konusudur. Öteki olmayan bir ayrım: Buna göre, "gerçek düşler" vardır ve bunlar "uyandıktan sonra unutulur giderler". İkincisi pek bildik ve genel bir özlem deneyimi iken, "gerçek düşler"den bahsedildiği zaman, ya oldukça karmaşık bir psikanalitik bilgelikle, Lacan'ın söyleyebileceği gibi, "yapının bir hilesiyle", ya da psikanalizin bir kör noktasıyla karşı karşıya olduğumuz hissediliyor: "Gerçek olmayan düş" ne anlama gelebilir.[23] Bu herhalde, *Traumdeutung*'da Freud'un andığı "giriş" (ya da başlangıç) düşleri ile "esas düşler" arasındaki "ayrıma" ve hiyerarşik "nedensellik" ilişkisine tekabül etmiyor (Freud, GW, 1912b: 48) Ayrıca, "gerçek düş"ü karşısındaki tanımsızlıktan ayırdeden kıstas, Freud'un üzerinde ısrarla durduğu "düşlerin gündelik olayların temsiliyle sıkı bağı" da değildir. Düşlerin her zaman bir "isteği" doyurduğu düşüncesi bile bizi bu konuda sallantıda bırakmaktadır, çünkü insan hiç arzulamadığı şeyler tarafından "doyurulduğunu" düşünde görebileceği gibi, düşleri boyunca hiç mi hiç arzulamayacağı nesnelerin peşinde koşturup durabilir. Ya da tam tersi, bütün bir "yoğunlaştırma" ve metafor etkinliği çerçevesinde hiç de arzulamadığınız nesneler hiç de düşsel olmayan "gerçek" dünyada peşinizi bırakmayabilirler. Bu ikinci durumun, bir tedavi pratiği olduğunu asla aklımızdan çıkarmamamızı tembih eden psikanalizi daha çok "ilgilendirmesi" gerekir oysa. Ayrımın "düş" ile "gerçek" arasında yapıldığı anda tam da Ortaçağ düşünürlerinin "gerçek ayrım" adını verdikleri temel bir belirlenimin yitip gittiğini, yerine "imgesel" ile "simgesel" arasına çekilen hudutun yerleştiğini hissedebiliyoruz. Lacan'da bile "gerçek" *(le réel)* pek fazla bir şey getirmez.[24]

Bazılarına göreyse, karadır bilinçdışı. Bu açıdan Marcuse ile Reich'a yapılan saldırı anlaşılıyor. Onların bilinçdışına neden iyimser yaklaştıkları, bu açıdan bir tür Rousseau'cu oldukları, doğaya dönüş düşüncesinin müridleri oldukları iddia edilir. Her şey, sanki dünyamız insanının "bilinci"nin kara olmayacağının altını çizmek için mi yapılmaktadır acaba? *Morsus conscientiae*'yi, kara bilinci tersine çevirmek, Öteki'ne maletmek mi isteniyor bununla? Freud'un metapsikolojisi, genel olarak etkili bir güçle, bir "eleştiri" aygıtı olmaktan çok bir "klinik" aygıt olmayı hâlâ sürdürür: Evet, uygarlığın "rahatsızlıkları" vardır belki. Ama onları, bilincin ve "vicdanın" alanına, yükümler arasına yerleştirmek kadar "bilinçdışı"nın alanına terketmek de bir düşünceyi "eleştirel" kılmaya yeterli olmayacaktır.

---

23 Burada bir kez daha Lacan'ın ısrarla üzerinde durduğu şu ünlü yapısal "ayrım çizgisi"ne, "imgesel" ile "simgesel" olan arasına çizilen hudutlara varacağız neredeyse.

24 Gerçekten de, "imgesel", "simgesel" ve "gerçek" *(l'imaginaire, le symbolique, le reel)* arasındaki ayrımın taraflarından üçüncüsünün diğer ikisinden farklı olmadığı yolundaki Lacancı iddia, tam da sözkonusu ayrımın "gerçek" bir ayrım olmadığını gösteriyor. Giderek bu ayrımın "topografik" bir niteliğe sahip olmadığını,dolayısıyla Ortaçağ mantığının öngördüğü "tözsel ayrıma" da tekabül etmediğini görebiliriz. Geriye kalan bir tek "sayısal ayrım"dır ki, bize bilinçdışının bir topografisi yerine yalnızca çözümsel ayraçları sunacaktır.

Bir soruyla başlayalım: Oidipus (hani şu Freud'un da inanmaya pek istekli olduğu Kral Oidipus) hangi ailenin içindedir? Bir zamanlar, bebekken kendisini dağ başına terkeden ailedeki "oğul" mudur; yoksa, kendisine kucak açan ailenin üyesi midir; ya da, yine, Laios'u öldürerek anası Iokasta ile gerdeğe giren bir aile babası mıdır? Psikanaliz bunun aslında tek ve aynı aile olduğunu kabul etmektedir. Böylece hakikatin "gerçekleştiği" tanıma süreci içinde Oidipus yukarıda saydıklarımızın hepsidir: Sfenks sorduğunda cevapladığı bilmece de bunu simgeler.

İkinci bir soruyla devam edelim: Oidipus, gerçekten "kompleksli" midir? Elbette Sophokles'in trajedisi bize bunu hissettirmediği için, Freud'un yorumunu beklememiz gerekecektir. Kendi adını taşıyan bir kompleksin de babası haline gelen Oidipus psikanalizin alter ego'sudur. Gerisi rahatlıkla ihmal edilebilir: Oidipus Kolonus'ta... Kızı Antigone'nin refakatinde diyar diyar dolaşan lanetli, kör bir ihtiyarın kaderi... "Kompleks" tüm düşsel ve trajik içeriğini psikanalizin kuramsal yazınına aktararak çözülmüştür.

Son bir soruyla bitirelim: Oidipus'un "suçluluğu" nereden gelmektedir? Baba katli ile annenin yatağına girmenin iki ayrı eylem içinde gerçekleşmediğine, psikanalitik "bütün" içinde bir arzunun yönelimine tekabül eden tek ve aynı eylem olduğuna inanmamız istenir. Kompleks tanımayla çözülmüştür: Sen babanı öldürmek, ananla yatmak istedin!

Birinci soruya cevap verelim: "Tek" ve "aynı" aile içindeyiz. Psikanalizin iddiası, ailenin bir üçlüyü zorunlu olarak ürettiği, rolleri paylaştırdığıdır. Anne-Baba-Çocuk... Oysa aile, asırlardır yoğun toplumsal mücadelelerin, karmaşık toplumsal yatırımların savaş alanı değil midir? Daha doğrusu, hepsi zorunlu olarak tüm bu belirlenimleri taşıyan bütün toplumsal ve kültürel kurumlar ile aynı yazgıyı, dolayısıyla aynı "çözümleme zorunluluğunu" paylaşmasını engelleyen hangi ayrıcalıktır. Psikanaliz, aileyi yeniden üretir. Aynen psikiyatrinin, biraz daha az eleştirel, buna karşı biraz daha safça kendinden emin bir tarzda yaptığı gibi, aile "normal"in tedirginlik verici mekânıdır: Oidipus ama Oidipus'un zorunlu çözülüşü, hadımlaştırma ama aynı zamanda giderilişi, nevrotik yabancılaşma ama aynı zamanda yabancılaşmanın altedilmesi, hastalanma ama aynı zamanda tedavisi, başvurulan büyücü tarafından sanki hep aile içinde gerçekleştirilmelidir.[25]

Freud'un "buluşu"na dair ilk önemli yön, yukarıda anıştırdığımız gibi, "rüyaların ciddiye alınışı"ydı. Viyanalı genç doktoru önce Paris'e, La Salpetriere hastanesi laboratuvarlarına, büyük nöro-fizyolog Charcot'nun yanına taşıyan süreç, onu daha sonra, yine histeri üzerine araştırmalarını ilgi çekici bir eserle taçlandırmasını sağlayan Breuer ile birlikteliğine götürecek, oradan, bazılarınca kuşkusuz "asırların en büyük keşfi" diye nitelendirilecek olan "bilinçdışı" mef-

25 Freud, bazı yerlerde, ama ısrarla, "özel psikanaliz" ile (kendi pratiği), "hospitalizasyon altındaki" psikanaliz arasında yöntemler ve olanaklar bakımından keskin ayrımlar yapar. Aynı ayrımları toplumsal sınıflar arasında da yapması ilginçtir. (Freud, 1953)

humuna vardıracaktı. Genç bir hekimi, sırasıyla fizyolojiden, nöro-patolojiden, psikiyatriden geçirerek bu "buluş"a götüren ve bir *fin-de-siäcle* ortamında "rüyaları ciddiye almaya", ilk yüklü ve önemli eseri *Traumdeutung*'a, Rüyaların Anlamı'na, ya da isterseniz Yorumu'na eriştiren sürecin hızının sırrı neydi? Her *fin-de-siäcle* gibi, akıldışının güçlerini iliklerine kadar kabul etmeye yatkın bir kültürün, Avrupa kültürünün "bunalımı" mı açmıştı bu yolu? Yaklaşık olarak Freud'un büyük eserleriyle çakışan bir dönemde, düşünür Husserl'in yazdığı bir eser bize işin sırrı konusunda en azından bazı ipuçları vermektedir: Batı Bilimlerinin Bunalımı...[26] Belki biraz aşırı bir önermeyle, geometriyi bir "insan bilimi" olarak kabul etmeye cesaret eden bu eser; bilimsel dünya görüşünün ve ona yaslanan bir tür *Weltanschauung*'un yüzyıl sonu bir kesitini verirken, hiç bahsetmeden Freud'un "süratinin" sırlarını da açmaktadır: İrrasyonalizmin, Mesmerciliğin, spiritüalizmin, "bilimsellik" ve "ampirizm" araçlarını da kullanarak kültürel dolaşım içinde yer aldığı XIX. yüzyıl sonlarında, her "ciddi" bilimsel kariyer, "akıldışı"nın alanından acele kurtulabilmek yolunda bir tür katılaşma, göz kapama taktiğini benimsemek zorundaydı. La Salpetriäre döneminde Freud da böyle yapmış olmalıdır. Ancak onun, nöro-fizyolojik determinizmi asla tümüyle terketmeden, büyük bir süratle, özel olarak "histeri" üzerine araştırmaların geleneksel çerçevesinden dışarı çıktığını görüyoruz. Bu sürat eşsizdir ve adamımızı iki yönde, varolan "histeri" kuramlarını terketmeye, belki de topyekûn çürütmeye götürecektir: Birinci sonuç, açıkçası, yarı-siyasal niteliktedir ve Viktoryen çağda bir burjuva aile rahatsızlığı diye kabul edilerek yalnızca kadına atfedilen şu gösterişli "histeri" vakasının pekala erkekler için de mümkün olduğunun altını çizer. İleride, bunun neden yarı-siyasal olduğunu, yani neden yeterince siyasal olmadığını ele almaya çalışacağım. Şimdilik, belki de Michel Foucault'nun bahsettiği "biyolojik iktidarların" kodladığı ve sorunlaştırdığı, açıkçası "doğurgan olmayan kadın"a atfedilen bir "aile hastalığı"nın salt klinik tedaviye yönelik bir tavırla katılaşmış, ideolojik bir karakter kazanmış kimliğinden nasıl koparıldığının altını çizmekle yetinelim: Doğrusunu söylemek gerekirse, Freud'un bulgusu, hâlâ ikincil bir önemdedir ve bir yan bulgu niteliği taşır. Freud, belki de XIX. yüzyıl tıbbının ve fizyolojisinin pek sahip olmadığı yeni bir "alâmet okuma", semptom yorumlama anlayışı aracılığıyla, Bleuler ile birlikte, özel bir hastalığı, histeriyi yeniden kodlamaya girişmişti. Bedende beliren izler ve alâmetler (semptomlar, belirtiler) artık "göndermeler" yapmaya başlayacaklardır... Ama nereye? Freud, başlangıçtaki bilimsel akılcılığından vazgeçerek ruh çağırmaya, spiritüalizme ve Mesmerciliğe geri mi dönecektir? Ancak, bu "disiplinler", bilimsellik iddiasında bulunmaktan hiçbir zaman geri kalmamış-

26 Bu arada, bazı "yaklaşmalara" önem vermek gerekiyor... Oswald Spengler'in Batının Çöküşü ile Freud'un Uygarlığın Rahatsızlığı, farklı dönemlerde de olsa, yalnızca görünüşte "bilimlerin bunalımı" alanını kuşatmaya yeltenen ama tartışması, Derrida'nın gösterdiği gibi çok daha geniş bir alanı işgal eden Husserl'in eserine kendilerine özgü cevaplar sunmaktadırlar.

lardı ki... Geçen yüzyıl başlarının ünlü salon bilimi, bedensel biçimlerden karakterlerin tahliline vardıran şu Lavater'in "fizyognomi"si, bu "sahte-bilim" disiplinlerinin ne kadar yalınkat ampirik ve kılı kırk yarıcı olabileceklerini yeterince göstermektedir. Doğa ötesi arayışının hep bir "maddeci" yönü vardır. Bu maddecilik, elbette, "bilimsel" adı verilen bir yöntembilimin güzergâhlarını takip etmek zorunluluğunda hissetmez kendini. Ruhsal ya da tinsel olduğu safça düşünülen olguların maddî bir hayalet şeklinde, bir beliriş, bir görüntü halinde görülebilmesi, hatta kaydedilmesi ve fotoğraflanabilmesi istenir. Eğer bu tür disiplinlere bir tür naif maddeciliğin toplumsal dışavurumları gözüyle bakarsak, daha derin yapılarında onların insanın bilimlere ve tinsel olgulara karşı genel tavırlarının bazı bileşenlerini keşfedebiliriz.

Elbette, Freud'un önereceği disiplin böyle bir naifliğe varmayacaktı. Onu, eninde sonunda Libido nosyonuna vardıracak olan maddeciliği, hiç kuşkusuz XIX. yüzyıl bilimsel tavırlarının kuşatması altındaydı. Bu tavrı en iyi şekilde Nietzsche hatırlatmaktadır bize: "Çağımızın bilimlerin zaferinin çağı olduğu söylenir hep; oysa çağımız, bilimsel yöntem adı verilen şeyin bilimler üzerinde kazandığı zaferin çağıdır..." Böylece, "çağrışım" yönteminden "rüyalar yorumuna", ardından çeşitlendirilmiş psikanalitik tekniklerin keşfine ve uygulamasına götüren yol üzerinde Freud'un eseri ve işi, onun en büyük kuramsal keşfi "bilinçdışı" üzerine tarih boyunca yapılmış bütün vurgulara özel bir tür "bilimsel" güvensizlikle yaklaşmasının ürünü oluyordu. Onun, sözgelimi çağlar boyu felsefenin insandaki bilinçdışı üzerine yapmış olduğu vurgulara yönelik tepkilerini ya da suskunluklarını ele almak gerekiyor. Platoncu *"mneme"* nosyonunun, Plotinos'dan geçerek Augustinus'a kadar varan, daha sonra da elbette devam eden uzun tarihi; Spinoza'nın felsefesinin tümünü kateden o güçlü "üretken bilinçdışı" nosyonu; asıl önemlisi, Freud'un çok sonradan "karşılaşmış olduğunu" söyleyeceği Nietzsche metinleri... Her durumda anlaşılıyor ki Freud, kendi "keşfi"nin felsefî, naif-bilimsel, ya da "ruhanî-manevî" olarak algılanmasından kaçınmak istemekteydi.

Laboratuvardan muayenehaneye (divan-koltuk artı sükûnet) geçiş süreci aslında bir "aile romansı"na geçiş süreciydi. Orada, anti-psikiyatrist Cooper'ın deyişine uygun olarak "seçilmiş", verimli bir varlık bulunuyordu çünkü: Hıristiyanlığın hem "ilk günah"ın, hem de "masumiyetin" çifte mührüyle damgalanmış çocuğu...

Belki en eski varsayımlardan birisi, kulağımıza "bir bebek gibi masum" sözcüklerini fısıldar. Oysa Hıristiyanlığın şu ünlü "ilk günah"ı (nedense Hıristiyanlık da dahil olmak üzere bütün dinler "ilk"lere pek düşkündürler...) bu "masumiyet"e karşı savaş açar... Çocukluğun çelişik konumları göz önüne alınırsa, özellikle Freud'un yaşadığı Viyana'ya, yüzyıl başlarına yapacağımız bir ziyaret, psikanalizin pek çelişik konumlarından birini gözler önüne serecektir: Orada, ileride yazacağı otobiyografik bir denemenin birikimi etrafında, Freud hem psi-

kanalizci hem de bir dededir.[27]

Ve işte yine ailedeyiz... Freud yalnızca bir kez onunla, Küçük Hans'la konuştuğunu itiraf ediyor. Ancak, psikanalizcinin oldukça ciddi ve "yetkili" bir temsilcisinin, Hans'ın babasının ilettiği notlar ve gözlemler zinciri içinde, Hans neredeyse bir tür Freud otobiyografisinin parçası haline geliyor... Buna göre, Küçük Hans, görünüşte pek romantik olmayan bir orta sınıf ailesine doğmuş... Ve bir gün soruveriyor: "Anne, senin de çiş aygıtın var mı?" "Tabii. Neden sordun?" "İşte öyle, aklıma geldi..." Ancak, şaşılacak şey, sağılan bir ineğin "çiş aygıtından süt geldiğini", ya da çiş aygıtının nerede olduğunu göremediği bir lokomotifin nasılsa çiş yaptığını (su dökerek) hatırlatıyor Hans.

Freud için hemen "benzerlikler" ve benzerliğin sihiri giriveriyordu devreye: "Bir kadında erkeklik organını emmeye ilişkin hayallerin belirmesi insanı şaşkınlığa düşürmemeli" diye söylediğini hatırlatıyor... Öyleyse "Hans açısından, biçimi bakımından meme, yani biçimi ve duruşu penisi andıran inek memesi, uygun bir benzerlik aracı rolünü üstlenmişti..."

Yaş 3,5... Küçük Hans pipisiyle oynarken onu yakalayan annesi: "Eğer bir daha öyle yaparsan, Dr. A. gelip vi-vi aygıtını keser. Sonra nasıl vi-vi edersin?" "Popomla"... Freud'a göre, henüz "suçluluk" hissine kapılmadan Küçük Hans'ın bir "iğdiş edilme kompleksine" kapıldığının işaretiydi bu durum... Bir nevrozlu olarak Hans, bunu kabul etmek istemeyecekti elbette ve "aslanların vi-vi aygıtını gördüm" diyecekti... Bu saplantı, anlaşılan Küçük Hans'ı ciddi bir "araştırmacı" kılmıştı: "Köpeğin çiş aygıtı var, çiş aygıtı var. Masanın, sandalyenin yok..." Öğrenme isteğiyle cinsel merakın neredeyse özdeşleştikleri bir düzleme mi yerleşiyoruz yoksa? Annesine: "Sandım ki sen büyük olduğun için, çiş aygıtın atınki gibidir..."

Ya da annesinin ona küçük bir kızkardeş doğurduğu gün: "Ama benim çiş aygıtımdan kan gelmiyor ki." Yine aynı gün doktorun çantasını görünce: "Leylek bugün geliyor..." Annesi onu yıkarken: "Niye elini sürmüyorsun oraya?" "Ayıp da ondan." "O ne demek? Ayıp nedir?" "Ayıp demek, kötü demek." Gülümseyerek, "tatlı oluyor ya, ona bak..."

Babaya bir psikanalist-eğitimci öğüdü vermek de ihmal edilmiyordu bu arada: "Baba, annenin olsun, başka kadınların olsun, çiş aygıtı diye bir organa sahip olmadıklarını, kız kardeşi Hanna'da bunu zaten görmüş olması gerektiğini bildirmeliydi..." İşte Freud, belki de ilk kez *"ignoramus"* yerine ona yaklaşan bir "dokunmuyorum"u işletiyordu. Sorun, yine eksiklikle, dolayısıyla hadımlaştırma kompleksiyle ilişkili bir "arzu" meselesidir: Ancak Freud'un dev kavramsal-yorumsal aygıtı içinde, baba fırçalanabilmekte, annenin şefkatinin "bilinçsizliği" eleştirilmektedir.

---

27 Otobiyografik denemeleri etrafında geliştirilen "başkasına yönelik" incelemeler arasında en önde gelen, sonradan Lacancıların defalarca çözümlemeye yeniden girişecekleri şu *"fort-da"* oyunudur ve teknik olarak, Freud tarafından pek sevdiği torunları üzerinde gözlemlenmiştir.

Küçük Hans meselesi açıkça anlaşılmıyor mu? Çocuk, *Herr Professor*'den ve yardakçısı Baba'dan çok daha hızlı hareket etmektedir ve ona yetişmek konusunda herhangi bir umut olmamasına, psikanalizin verdiği ad "çocukluk nevrozu"dur... Konuşması bu yönde babası tarafından sürekli olarak düzeltilecek, yönlendirilecek, Baba figürüyle, annesinin cinsel organıyla (ki onun bir 'pipi' olmadığı konusunda ısrar sürdürülmelidir –hep o 'eksik') katı biçimlerde karşılaşması sağlanacaktır... Freud hep çocuğu konuşturmayı tercih eder –itirafta bulunması beklenen, kendini sözleriyle ve jestleriyle, rüyaları ve tavırlarıyla dışa vurması beklenen hep odur... Neden baba ile *Herr Professor* bunu yapmazlar? Ya annesi? Sürekli olarak, sanki "bürokrat" bir düzeltmen gibidir... Bu açıdan, *Herr Professor* açısından bir "mütercim-tercüman" olan babasıyla karşıtlaşır... Annesi, baba ve yer yer *Herr Professor* tarafından, Küçük Hans'ın "tedavisi" sürecinde verdiği açıklardan bu yüzden suçlanmaktadır. Bakınız şu işe! Yoksa onda "eksik" olan yalnızca "pipi makinası" değil mi?

Aile içinde ve çocuk etrafında örülen ve baba tarafından Freud'a iletilen bu hoş sohbet ortamından kısmen çıkarak Freudçu "yorumsama"nın nasıl işlediğine daha yakından göz atabiliriz şimdi: Psikanaliz, yeni ve ayrıcalıklı alanını dilde ve ona atfedilen "yapılarda" bulduysa, bunun nedeni, onun dilde etkin olan (mahkûm olduğumuz mu diyeceğiz, öyle gönül ferahlığıyla?) ikili karşıtlıklara düşkünlüğüydü: Dişil-Erkek, İsim-Sıfat, Sıfat-Fiil, Cins İsim-Özel İsim vs. vs. Çünkü, analizin ilerleme süreci, Deleuze'ün işaret ettiği gibi (Deleuze & Parnet, 1977), "zorunlu seçim" denilen bir oyun gibi yapılaştırılmıştı: Masaya iskambil kartlarını açıyorum ve soruyorum: Kırmızı mı, siyah mı? Siyah! Bu cevabı alır almaz, masadaki tüm kırmızı kartları atıyorum ve yine soruyorum: Maça mı, Sinek mi? Cevap, biraz daha uzun bir süreden sonra geliyor: Maça... Sinekleri masadan atıyorum ve yine soruyorum: Renkli mi, rakam mı? Daha tedirgin bir, "renkli" cevabı aldıktan sonra, bütün rakamlı kağıtları atıyorum ve yine soruyorum: Dişi mi, erkek mi? Muhtemelen, Puşkin'in trajedisindeki cevabı alacağım: Maça Kızı, Pikovaya Dama... Oyuncunun ya da araştırmacının tüm "iyi niyet"ine rağmen sürecin psikanalitik tedavinin ve araştırmanın ilerleyişiyle paralelliği son derecede açıktır: Seçim süreci neyi getirirse gelsin, sonuç, yani yorum, önceden bellidir... Deleuze'ün verdiği örneklere bakalım: Hastanın biri, "Bir hipi grubuyla *(groupe hippy)* çekip gitmek istedim", dediğinde hemen soruyorum: "Neden büyük pipi *(gros pipi)* dedin"? Eğer depresyonlu bir hasta Rezistans (direniş) anılarından bahsederken, bir şebekenin lideri olan René'nin adını anarsa, iyi bir psikanalizci olarak, "René"yi tutuyorum... René, burada, elbette Rezistans'ın değil Rönesans'ın, yeniden-doğuş'un René'sidir... Kim acaba? François I'mi, yoksa 'ana rahmi' mi? Elbette 'ana rahmi'ni elde tutacağım (Deleuze & Parnet, 1977)... Böylece gidilecek yolun ya da güzergâhın nereye varacağını ta baştan bildiğimiz anlaşılıyor...

Psikanalizin tarihsel-toplumsal pratikler konusunda genel bir anlayışsızlığı

bir çok noktada ve metinde örneklendirilebilir.[28] Sanki her durumda, söz konusu süreçler bir Ben'in oluşumunun ve ayakta tutulmasının hizmetine koşuluymuşlar gibi, onların aslında tepeden tırnağa tarihsel ve toplumsal pratikler içinde gelişmiş oldukları önemini yitirerek, psikanalitik söylemde "kişi"yle ilgili kılınan bir işlev haline getirilirler. Sorun, hiçbir şekilde, psişik işleyişin varlığını reddetmek değildir. Ama tarihsel ve toplumsal süreçler, bir tüm olarak, toplumsal pratiklerin dışında olmadıkları ölçüde.

Ve işte paranoyak göstergebilim ve paranoid bir kuşku...[29] Psikoloji ve psikopatoloji alanında bolca kullanılan, dolayısıyla üzerinde tartışılan kavramlar arasında psikanalitik söylemin en az katkıda bulunduklarının "eski" kavramlar olduğu anlaşılıyor. Bunlardan stratejik önem taşıyan ikisini ele alıyoruz: Psikoz adları, hadi diyelim, delirme türlerinin adları olarak Paranoya ile Şizofreni... Psikanalizin nevrozlarla uğraşmaya daha yatkın olmasının nedenleri kolayca anlaşılabilir: Aktarmanın mümkün oluşu, direncin geri çekilişi. Ancak bu yalnızca dar anlamda "tedavinin bakış açısı"ndan formüle edilmiştir; dolayısıyla daha derin, psikanalitik kültürün inançla savunmayı sürdürdüğü Oidipus "aile sahnesi"nden kaynaklanan bir nedene de geçmek zorundayız. Eski Yunanda "ruhun kafa karışıklığı" gibisinden bir anlama sahip olduğu anlaşılan Paranoya, Freud'un, kendisiyle hiç karşılaşmış olmasa da, delirişinin anılarını yazdığı bir kitap aracılığıyla tanıştığı Yargıç Schreber vakasında psikanalizin ciddi sorunları arasına katılmıştı. Bu deliliğin ayırdedilişinde Ondokuzuncu yüzyıl Alman psikiyatrisinin, bu arada Kraepelin'in öncülüğü mü psikanalizi "geri bıraktırmıştı" acaba? Her şey, 1911 yıllarından başlayarak Freud'un Kraepelin'in tanılarına hak verdiğini gösteriyor.[30] Oysa, paranoyayı sözgelimi bir şizofreni türü olarak

---

28 Jacques Lacan'ın "Psikanalizin Kriminolojideki İşlevleri"ni tartıştığı bir metninde, Freud'un anahtar kavramlarından biri olarak *Die Verneinung*'u (inkâr) kişisel bir itiraf tarzı olarak sunarken, inkârı toplumsal ve kollektif olarak harekete geçiren bazı "tarihsel" ve "toplumsal" pratikleri anıştırması karakteristiktir: Cizvitlerin ve Brahmanların "kendilerini hakikate karşı koruma pratikleri"nden, Taoculuğun Jang'ına kadar, "inkâr" mekanizması, çoğu zaman "nezaket" ve "etiket" kurallarıyla yüklü olarak, etkili toplumsal pratikler halinde insan kültür ve davranış alanlarını kuşatıyor gibidirler. (Lacan, 1966: 140).

29 "Böylece bana karşı bir fesat tertibi zirveye ulaşmıştı (yaklaşık Mart ya da Nisan 1894'te). Amacı, yakalandığım sinir hastalığı çaresiz diye kabul edildikten ya da öyle varsayıldıktan sonra, belli birine özel olarak teslim edilmemi tertiplemekti: Ruhum ona teslim edilmeliydi, ama bedenim –daha önce Eşyanın Doğası'nın ardında yatan amaç diye tanımladığım şeyin yanlış anlaşılmasına bağlı olarak– bir kadın bedenine dönüştürülmeli ve bu biçimiyle cinsel açıdan kötüye kullanabilmesi için sözkonusu kişiye teslim edilmeli ve ardından tümüyle 'bir kenara fırlatıp atılmalıydı' –yani, hiç kuşkusuz, kötü yola terkedilmeliydi." Yargıç Schreber'in Freud tarafından alıntılanan anlatısından...

30 "Kraepelin'in şimdiye dek paranoya adı altında toplanan ve onu katatoniyle ve başka bazı rahatsızlık biçimleriyle birbirine karıştıran çerçeveden paranoyayı ayırdetmesini ve yeni bir klinik birim oluşturmasını doğru buluyorum." G.W., VIII, 312. Böylece Freud'un hiç değilse öğrencisi Bleuler gibi, paranoyayı "çözülme" hastalığı olarak şizofreninin tarzlarından biri olarak görmek istemediğini öğreniyoruz.

görmemek için yeni bir "bireyselleştirici" ilke bulmak gerekiyordu. Şizofreni ile paranoya, "farklı oranlarda karışımlar yaratabilirlerdi".[31] Ancak bütün bu karışımın ötesinde, Schreber vakası Freud açısından özel, emredici ve zorlayıcı bir önem taşıyordu. Neden? Çünkü paranoyayı esas olarak "eşcinselliğe karşı bir tepki" olarak kabul ederek, ancak Oidipus eksenine yeniden çekebilecekti.[32] Yargıç Schreber vakasını çözümlemeye verdiği bu kadar büyük öneme karşın, Freud'un paranoyayla arasının pek hoş olmadığı belliydi: Bir defa, sanrılarının genel portresini verdiği metninde Yargıç Schreber "henüz bir nevrozluydu"... Delirmesi, yani paranoya, nevrotik saplantılara vermiş olduğu bir cevap olarak, ancak "sürecin sonunda" çıkacaktı karşımıza...

Böylece, "aşk meseleleri"ni pek ciddiye almayan psikanaliz (çünkü "çocukluğun" ayartılması daha önemlidir), nevrotik ailenin "sorunlarını çözme" sorunlarını bazı anlarda terkederek psikozların alanına geçtiğinde, anlaşıldığı kadarıyla pek katkıda bulunamamaktadır. Schreber vakasında bütün belirtiler, paranoyanın özünün toplumsal bir düşünce, daha doğrusu topluma müdahale (reformculuk, şiddet, terör ve protestonun çeşitli biçimleriyle kaynaşan bir "delirium") olduğuna işaret ettikleri halde, her şeyi "eşcinselliğe katlanamama haline" dönüştürmeyi tercih etmektedir.[33]

---

31 Bkz G.W., VIII, 314.

32 Bkz, G.W., VIII, 295-302; X, 234-46; XIII, 198-204. Sonradan Melanie Klein, kısmen Freud'un otoritesine yaslanarak paranoid şizofreniyle paranoya arasında yalnızca bir akrabalık değil, ortak paydalar oluşturmaya kalkışacaktı: Paranoya değil (çünkü Freud'un Schreber için söylediği gibi orada herhangi bir 'sistemli bütünlük' görülemiyordu) "paranoid bir konum" –"kısmi nesneler" tarafından bir gadre uğrama (perseküsyon) fantezisi...

33 Schreber'in öz yaşamöyküsünden aşağıda yaptığımız alıntıların Freud'a neler düşündürmüş olabileceklerini okuyucuya hissettirmek için ayrıca bir komanter ile değerlendirilmesine kalkışmadık: "Ayrıca, insanların bakış açısından (o sıralar hala temel olarak bu bakış açısı yönlendiriyordu beni) Profesör Flechsig'i ya da onun ruhunu tek gerçek düşmanım olarak kabul etmem –daha sonraları, bir de hakkında birazdan söyleyeceğim bir çift söz olacak von W.'nin ruhu da gelip ona katılmıştı– ve her şeye gücü yeten Tanrı'ya doğal müttefikim olarak bakmam fikri tümüyle doğaldı. Yalnızca Tanrı'nın Profesör Flechsig konusunda büyük zorluklar içinde olduğunu hayal ediyordum ve bunun sonucunda kendimi O'nu akla gelebilecek her yoldan, hatta kendimi tümüyle adamak pahasına desteklemek zorunda hissettim. Bir süre sonra, Tanrı'nın kendisinin ruhumun katledileceği ve bedenimin bir fahişe gibi kullanılacağı bu entrikada kışkırtıcı değilse bile bir suç ortağı rolü oynamış olduğu düşüncesi zihnimi zorlamaya başladı. Aslında bu düşüncenin benim için ancak elinizdeki bu eserin yazıldığı sıralarda açıkça bilinçli hale geldiğini söyleyebilirim. (...) Ruhumu katletmeye ya da Eşyanın Doğası'na zıt amaçlar için (yani birinin cinsel isteklerinin doyuma ulaşması için) beni hadım etmeye ya da daha sonraları, anlama gücümü yok etmeye yönelik hiçbir girişim sonuca ulaşamadı. Zayıf bir adam ile Tanrı arasında geçen bu açıkça eşitsiz kavgadan ben galip çıktım –her ne kadar bu çok şiddetli acılarla, sıkıntılarla gerçekleşmiş olsa da– çünkü Eşyanın Doğası benden yana. (...) Daha sonra, çok farklı bir amaç için hadım edilmenin –Eşyanın Doğasına uygun bir amaç bu– olası olduğunu ve gerçekten de çatışmaya bir çözüm getirmesinin mümkün olduğunu göstereceğim. (...) Tanrı'nın ışınları sık sık kendilerini bana 'Miss Schreber' diye seslenerek alay etmeye hak sahibi görüyorlardı; böylece başıma gelecek olan hadımlaşmayı ima ediyorlardı. Ya da şöyle sesleniyorlardı: Ya! Sikilmesine izin veren bu kişi *Senatsprazident* olmaya kalkıyor bir de! Ya da, 'eşinin karşısında utanmıyor

3. Artık nasıl âşık olunur?

Küçük, şiirsel sevdalanma hikayelerinin tanıdık temalarından biri bize birbirine aşık "olamamış" bir çiftin "aşk hikayesini" anlatır. Hep bir "önce" ve "sonra" ayrışması içinde kurulan bu öyküleri incelerken Berdiaeff, özellikle Çehov öykülerine uygulanabilecek özgün bir model geliştirir: Önce erkek (ya da kadın), alışıldık biçimiyle bir kadına (ya da bir erkeğe) aşık olur, ama ona yönelik sevdası, hiç kuşkusuz, karşılık görmeyecektir. Hikayenin (hele yeterince uzunsa) olaylar örgüsü içinde bu aşkın sönüşüne tanık oluruz ardından. Küllenmeye yüz tuttuğunda aşk bu kez, karşıdakinde ortaya çıkacaktır. Ama artık çok geçtir. Topyekûn ele alındığında aşkın bu modeli bizi, Rus taşra yaşantısına özgü o pervasız, ama küçük kirli sırlarla, iç dökmelerle alabildiğine yüklü, stepler üzerinde kesif katmanlar ve dumanlar halinde yayılan atmosferin içinde bir "yapı"nın varlığına götürecektir. Bu yapı, Berdiaeff'in altını çizdiği gibi, "öncesi ile sonrası" temasıyla yerine tesbit edilmiş, "çok geç kalmış" bir cevabın, zamanın anlarının çizgisel dizilişi içinde bir "gecikme"nin, daha doğrusu bir "aynı anda olmayış"ın hesabına geçirilmiştir. İlk sevdalananın küçük öc çığlıklarına sessizliğin içinde kulak verebilir, ya da kayıtsızlığın, dumura uğramanın, şehvetin çöküşünün (bir Dostoyevski olsaydı orada mutlaka "ceza" ile "suçluluk"tan bahsedecekti) çatır-

---

musun hiç', diye soruyorlardı. (...) Ama şimdi, Eşyanın Doğası'nın ben ister hoşlanayım, ister hoşlanmayayım emredercesine benim hadımlaştırılmamı istediğinin ve bana kadına dönüştürülme fikrine razı olmak dışında hiçbir mantıklı seçenek bırakılmadığının açık bir şekilde farkına vardım. Hadımlaştırılmamın sonucu hiç kuşku yok ki yalnızca yeni bir insan ırkının yaratılması amacıyla, ilahi ışınlar tarafından döllenmem olabilirdi... (...) Diğer insanların gözüne mantıksız görünebilecek tek şey daha önce uzmanın raporunda bahsedilen, bazan aynanın önünde, bazan başka bir yerde bedenimin üst kısmı çıplak bir halde durup kurdelalar, taklit gerdanlıklar ve benzeri birtakım kadın süsleri takıyor olduğum gerçeğidir. Bunu yalnızca kendi başıma, yalnızken yaptığım ve asla, en azından böyle bir şeyden kaçınabildiğim ölçüde, başka insanların bulunduğu ortamlarda yapmadığımı ekleyebilirim. (...) Çoktan beridir çevremde gördüğüm kişilerin 'gelişigüzel uydurulmuş insanlar' değil de gerçek kişiler olduklarının ve bu nedenle onlara karşı mantıklı bir adamın arkadaşlarına davrandığı gibi davranmam gerektiğinin farkındayım. (...) İnsan ruhu bedenin sinirleri içinde bulunur. Bunlar en ince lifler ile kıyaslanabilecek alışılmamış incelikte yapılar olarak tasarlanmalıdırlar. Bu sinirlerin bazıları yalnızca duyu-algılarının alınması için uygundurlar. Kavrayış sinirleri ise zihnin bütün işlevlerini gerçekleştirirler ve bu bağlantı içinde şunlara dikkat edilmelidir: Her bir kavrayış siniri bir kişinin tüm zihinsel özelliklerini temsil eder ve kavrayış sinirlerinin çok ya da az sayıda olmasının aklın izlenimlerini saklayabildiği sürenin uzunluğuna olan etkisi dışında hiçbir etkisi yoktur. (...) İnsanlar bedenler ile sinirlerden oluşurken Tanrı özel doğası gereği, yalnızca sinirdir. Ancak Tanrı'nın sinirleri insan bedenindeki gibi sınırlı sayıda değil, sonsuz ve ölümsüzdürler. İnsan sinirlerinin bütün özelliklerine aşırı ölçekte yoğunlaşmış olarak sahiptirler. Yaratıcı güçleri —yani kendilerini yaratılmış dünyada hayal edilebilecek her şeye dönüştürme güçleri— nedeniyle ışınlar olarak bilinirler. Tanrı ile yıldızlı cennet ve dünya arasında çok yakın bir ilişki vardır. (...) Erkek menisi babaya ait olan bir sinir içerir ve bu sinir annenin bedeninden alınan bir sinirle yeni bir varlık oluşturmak üzere birleşir. (...) Yaratma işi sona erdikten sonra Tanrı aklın alamayacağı kadar büyük bir uzaklığa çekildi ve dünyayı kendi yasalarına terketti. (...) Tanrı yalnızca ölülerle iletişim kurmaya alıştığından yaşayan insanları anlayamaz..."

tılarını duyabiliriz orada. Ancak Berdiaeff'in "modeli" bana üç noktada belli bir eksiklikle, yetersizlikle sakatlanmış görünüyor: Her şeyden önce, "önceki" aşk ile "sonraki aşk"ın acaba aynı düzene göre işlediklerini söyleyebilir miyiz? Birincisinin karamsar ufku ve katı cevapsızlığı ikincinin karşılaşacağı cevapsızlıkla, yani unutulup bir tarafa konulmakla özdeşleştirilebilir mi? Kesin olarak söylemek gerekirse, acaba aynı aşktan mı bahsediyoruz ve daha da önemlisi, aşkın tek bir "model"ini oluşturmak mümkün olabilir mi? Berdiaeff'in modelinin yetersiz kaldığı ikinci nokta, bir Çehov öyküsünün "tek bir hamlede", bir roman bile değil, bir öykünün dar kalınlığında anlattığını "öncesi" ile "sonrası" arasında bir bölmeye tâbi tutacak bir ısrafa boyun eğmesidir: Anlatılan bir "gecikme"nin öyküsü, katı "aşk blokları"nın karşı karşıya geldikleri ve "zorunlu bir cezayla" uğurlandıkları bir "yanlışlıklar komedyası" değil de "aşkın bulaşması"nın öyküsü olmasın! Üçüncü ve bence esas önemli olan yetersizlik ise, bu "bulaşma"nın imkanını ve sonuçlarını taşıyabilecek bir düzlemin, aşkın oluşturduğu bir düzlemin betimlenmesiyle ortaya çıkabilir: Belki de bu Çehov öykülerinin bize anlattığı, "aşkın hedefine varmasının imkansızlığı" değil mi? Berdiaeff'in "model"inin, ortaya attığı soruna sağladığı cevabın "tıkır tıkır" işliyor olmasından hemen şüphelenmeliydik zaten. Bu öyküler, yanlış zaman ve yerde karşılaşmalarından, vurdumduymazlıklarından ya da "kaderin cilvesi" demeyi adet edindiğimiz esrarengiz bir durumdan dolayı "biraraya gelememiş" iki kişiyi mi sunuyorlar, yoksa, bizzat aşkın kendisinin, yapısı ve doğası gereği, biraraya gelmiş iki kişiyi de kapsayıp içeren tek bir hareket içinde, karşılaşmanın zaman ve mekânından tümüyle bağımsız olarak, bir tür "imkânsızlık" görünümü içerdiğini mi anlatıyorlar? Belki de bu öyküler "başarısız" değil, pekâlâ "başarılı" aşkları anlatıyorlar bize. Belki de aşkın ulaşacağı bir "amaç" ya da "hedef"ten bahsetmenin hafifliğini (ya da ağır yükünü) elinin tersiyle bir tarafa itmenin öyküsü bunlar. Böylece, "zaman aşımına uğramış" bir aşk ile "çok geç kalmış bir aşk"ın, tanınma ve kabul edilme türünden Hegelci belirlenimlerle sunulmadığı bir Rus step havasını soluyoruz. Orada artık "iki model", ya da ötekiler arasında "herhangi bir model" değil, aşkın mümkün tek modeli bulunuyor. İmkansızlık temasıyla sunulan bu model, herhangi bir *Aufhebung*'u çağrıştırmaz –aşık olan ilk kişinin herhangi bir "yüceltme"nin ekranı haline gelmesi hiç de zorunlu değildir. Proust, hiç de "yüceltme" görünümü altında değil, bir "kayıp gitme", "bir aşksız kalakalma" anı olarak Odette'in bakışlarından, şu kapkara deliklerin hayalinden sıyrılıverir. Böylece "imkansız aşk", aşkın mümkün tek tarzı olarak çıkıyor karşımıza.

İmkânsız aşk, sona ermiş, bitmiş, küllenmiş bir sevda değildir. Hiç değilse Çehov'un öykülerinde bulabildiğimiz bir üretkenliği vardır: Aşık olan kişiler onunla ayırdedilirler, biraraya gelirler ve tükenirler... Öyleyse, Berdiaeff'ten farklı olarak, olanaksızlaşmış bir aileye, bilmem kimin aşkı uğruna, hiç sebepsiz, birilerini düelloda öldüren kişilerin trajedilerine, daha da kötüsü, aşka giy-

dirilecek bir umut ve amaç elbisesine asla ihtiyaç duymuyoruz. Elbette bütün bunlar, birer olay olarak muhafaza edildiklerinde, aşkın şanındandırlar. Üstelik ona dıştan eklenen, onun uğruna işlenen ve şehvet meseleleriyle skandalların ekmeğini yemekte uzmanlaşmış bir kriminolojinin alanına giren "suçların" (en ufak bir öc neden suç olmasın niyet o olduktan sonra?) unsurlar olarak da görmüyoruz onları. Hayır, aşkın imkansızlığı onun kendisidir, durdurulması ya da talihsizliği değil... Hüsran[34] belki aşkın her daim yanına çağıracağı bir narsizmin kaderi olabilir, ama aslında aşk tarafından kendisiyle alay edilmek üzere çağrılmıştır oraya. Berdiaeff'in modeli konusunda nihayet şunu söylemek gerekir: Sorun ne bir "karşılaşma", ne de bir "iletişim" (günümüzün en revaçta olan kavramı olduğuna dikkat edin) sorunudur. Öykü, iki ayrı kişinin aşık olmalarını sunmakla iki ayrı aşkı anlatıyor değildir. Fark ve "çakışmama" hali aşkın bizzat kendisinde vardır. Öyleyse anlatılan, gerçekten "imkansız" olan aşktır. Tesadüfe yer bırakmaz bir şekilde, birinci öznenin aşkı, ikincinin aşkının "nedeni"dir. Ama bunu anlamak için, "nedensellik" mefhumumuzu biraz değiştirmeyi, hatta ters çevirmeyi göze almamız gerekiyor: Orada tek bir aşk, bizi kendi imkansızlığından, sürüncemesinden ve çektirdiği acılardan geçirerek öz be öz kendi kişiliğini (Eros'un ta kendisi, Afrodite'nin "şeyleri" mi diyelim?) tanımaya çağırıyor. Çehov öykülerinde anlatılan, bu yüzden, gerçekten paradoksal bir yan taşımaktadır: Bir taraftan, yalnızca taraflar, yazımızın ilk cümlesinde beliren görünüşteki "paradoks"un ötesinde, "aşık olmuşlar"dır (üstelik "birbirlerine" ama farklı zamanlarda). Öte yandan, birbirleriyle "uzlaşmamış" bu iki aşkın duygusal planı onları birleştirmiştir. Bu birleştirme, elbette, Çehov metninin uyandırdığı ve oluşturduğu bir "aşk hikayesi" düzlemi üzerinde gerçekleşmektedir.

Tartışmamız bize her şeyden önce, psikanalizin "imkansız aşk"ında düğümleniyor. Freud aşk hikayelerinden pek hoşlanan biri gibi görünmüyor gözümüze. Ancak, yukarıda bahsettiğimiz bir tür "derin-yapı" karşısında herhalde Freudçu psikanalizin söyleyebileceği bazı şeyler satır aralarından türetilebilir. Edebiyat ile ilgilendiği anlarda Freud'un ve takipçilerinin ayrıcalık tanıdığı eserlerin ve yazarların ağırlıkla trajediden ve trajiğin yüce duygularını dışavuran "ağır" romandan gelmesinin herhalde doğrudan doğruya şu "yüceltme" mefhumunu çağrıştıran bir tarafı vardır. Yüceltme ise, her zaman, bir gün Lacan'ın seminer öğrencilerine dediği gibi, "bakın sizi öpmüyorum, konuşuyorum"dur.

Sanatın mimesis (öykünme) modelinden "yüceltme" modeline geçişi Freud'un ellerinde iki boyutta gerçekleşir: Yüceltme, her şeyden önce işleri başarıyla "yoluna koyma", dile getirilemezi başka ve "daha yüksek" (nereden daha yüksek?) bir formda dile getirmektir. Sanki kompleksler çözülmüş gibi yapıla-

34 Anglo Sakson düyasında başarı kazanmış biçimiyle psikoloji, psikiyatri ve psikanaliz, "hüsran" sözcüğünün etkilerini hafifletmek üzere *"frustration"* (örselenme?) terimini yardıma çağırdılar. Freud bu kadarını yapmamıştı, trajedileri seven birisi olarak... Sorun "hüsran"ı hafifletmek ise, bunu pekâlâ şu *"frustration"* sözcüğünü "hüsran" diye tercüme ederek de yapabilirsiniz.

caklar, ama bunun karşılığında, komplekslerin, dolayısıyla Oidipus'un bütün temaları eserin içine sızıp yazın alanını işgal edeceklerdir. Tarihsel ve mitolojik süreçler de Oidipus'un elinden, özellikle Baba Katli meselesinden ve insest korkusundan kurtulamazlar: Musa bir Oidipus'tur... Leonardo usta da öyle... "gerçeklik ilkesi" her zamanki gibi, yine "hayali" bir tasarrufun içinde işlemeye bırakılmaktadır. Bir "efsane" kişiliği olarak Oidipus "efendi"dir... Platonik bir idea gibi, tüm yorumların denetçisi olarak iş başında olacak, Leonardo gibi, Musa gibi az çok "gerçek" kişilikler ise onun etrafında dönüp duracaklardır. İşte psikanalizin, "edebi" hayata daldığında kendini denetleme konusunda başarısız olmasını getiren paradoks: İstediği kadar "derin" psikolojik ve karakterolojik özelliklere sahip olsun (Dostoyevski romanlarının kahramanları konusunda hep söylendiği gibi), bir eserde, dramada, anlatıda "beliren" bir kişiliğin (bu Alice'deki Humpty Dumpty de olabilirdi!) somut insan ile gerçek anlamda karşılaştırılabilirliği ne ölçüde mümkündür. Nietzsche'nin söyleyeceği gibi, soyutlama olmasa bile, "yüzeyden alınan bir tabaka" değil midir "edebi şahsiyet"?[35] Yorumlama konusunda Küçük Hans'ın başına gelenleri bir kez daha hatırlayalım: Kastrasyon ve Oidipus'un Hans'ın "babasının düşünceleri" olduğu, orada açık bir biçimde ortaya çıkmıyor mu? Hans'ın babası Freud ile Hans arasında bir aracı olmaktan çok, Freudçu yorumun kaynağı olarak beliriyor orada. Edebi ya da sanatsal eser ise, pekala Freud'un arzuladığı "hayaletleri" rahatlıkla bulabileceği verimli bir ortamı sunacaklardır. Freud'un okuması büyük bir olasılıkla "mutsuzluk verici" bir okumaydı: Her yerde Oidipus'u aramak...

4. Sonuç: Hayaller nereye gitti?

Anlaşılan Lacan bile, idiosenkretik bir kullanım içinde hayalleri gözden kaybetmekte ısrarlıdır. Buna göre, "alışıldık anlamda gerçeklikle bağı olmayan" bir Gerçek *(le reel),* en az Sartre'ınki kadar "adıl" *(substantif)* olan bir Hayali *(l'imaginaire)* ve açıkçası "dil yapısı"nda demir atan bir Simgesel *(le symbolique)* arasında ayrım yapılacak ve bu ayrım, Hayali ile Simgesel arasında tam bir karşıtlık

35 "Bir dramacının (ve genel olarak herhangi bir sanatçının) gerçek karakterler yarattığı söylendiğinde bu, güzel bir yanılsama ve abartıdır. Bunları yayarak sanat istenmedik, neredeyse yüzeysel zaferlerinden birini kutlar. Aslında gerçek, yaşayan insanlara dair pek fazla bir şey anlıyor değiliz. Onlara şu ya da bu karakteri atfettiğimizde çok yüzeysel bir genelleme yapmış oluruz; şair, en az insanlar hakkındaki bilgimiz kadar yüzeysel olan skeçlerini insanlara dönüştürdüğünde (yani "yarattığı" zaman) tam da bunu, insana dair sahip olduğumuz görüşün son derece eksik olduğunu yansıtmaktadır. Sanatçıların yarattığı bu karakterlerde çok fazla kandırmaca vardır; hiç bir şekilde etleşmiş doğal yaratıklar değildirler, aksine, resmedilmiş insanlar gibi, çok ince, çok yüzeysel bir tabakadırlar; yakın bir incelemeye dayanamazlar. Üstelik, ortalama yaşayan insanın karakteri çoğu zaman çelişkili olduğu halde, sanatçının yarattığının doğanın kafasında yarattığı özgün model olduğunu söylemek de son derece yanlıştır. Gerçek bir insan mutlaka zorunlu olan bir şeydir (bu çelişkiler de dahil olmak üzere), ama biz bu zorunluluğu her zaman tanımayız." (Nietzsche, 1982: 254)

ilişkisine dönüştürülecekti. Psikanalitik tedavinin sırlarından biri böylece Lacan tarafından kulağımıza fısıldanıyor: Öznelerarası *(l'intersubjectivite)* doğaya sahip tedavi süreci, bu iki "düzen"i asla birbirine karıştırmamalıydı. Hayalînin "öznenin içinde" olduğunu, şu "ayna safhası" çerçevesinde temel olarak öznenin kendi egosuna esaslı bir narsist ilişkisinde düğümlendiği tezi aracılığıyla kanıtlamaya çalışıyordu.[36] Bu elbette psikanalizin "bakış açısı" olamazdı. Böylece, öznelerarası "okuma"ya giriştiğimizde, Hayalî kendini "ikili bir ilişki" içinde sunmalıydı (erotik çekicilik ya da saldırganlık yüklü bir gerilim). Açıkçası bu Öteki'nin imgesidir. Ama bu başkası yine de Ben'imdir. Ama bu Öteki'nin Ben olabilmesinin ön şartı, işin "köken"inde *(a l'origine)* Ego'nun, Ben'in bir Başkası olmasıdır.[37]

Hayali ne tür bir "çevrede" ya da atmosferdeydi acaba? Lacan orada Lorenz gibi etyolojistlere, hayvansal davranışın (hemen yukarıda saldırganlıktan bahsediyorduk zaten) alanına sıçramak ihtiyacını duyuyordu. Bir *Umwelt,* bir çevre, bir *Gestalt*... Üstelik, kendisi de Hayalî'nin bileşenlerinden biri olan bu Çevre'nin insan davranışını koşullandırdığını söyleyecekti. Öyleyse, Hayalî bizim için ne anlam ifade ediyor? Benzerlikler ve imgelerin birbirine bağlanışı üzerine kurulu bir "düzen". Ondan, özünde yanıltıcı olan her hayalî davranıştan kurtulmak gerek.[38] İşte "tedavinin yönlenişi" denen şey! Peki bu "tedavi" bizi sözgelimi bir Benetton'un "imajlarından", Hayalî'nin boyunduruğundan nasıl kurtaracaktır? Orada, görülebildiği kadarıyla, sefalet ve umutsuzluk da imgeleşiyor... İşte *Subcommandante* Marcos'a Benetton'un reklam müdürü Oliviero Toscagni tarafından gönderilen bir mektup düşünün: "Sayın Kumandan, direnişin insan yüzlerini nasıl aydınlattığını biliyoruz. Sizi Zapatacı kadınlar, erkekler ve çocuklar arasında fotoğraflamak istiyoruz..." D. H. Lawrence'ın artık istemediği görüntüler ve bütün hiyeroglifler... O "nesnel gerçeği" istiyordu: "Yani Kodak-düşüncesini"...[39] İmgeselin, Hayalî'nin dünyasında ette hissedilmeyen yeğin acılar var gibidir hâlâ. Ama sunuluşunun bu biçimiyle "narsistik ben" bazı küçük kirli sırlara, dolayısıyla somut güçlere sahip olmayı sürdürüyor gibidir: Bir mikrokozmos olarak Ben ve aile... Her şey gelip, Freud'un rüyalar için bahsettiği şu yoğunlaşmada olduğu gibi, küçücük bir dünyaya sıkışıvermiştir... İşte "öznelliğin Ben"i denilen şey!

Hayalî'ye şimdiye dek kimler nüfuz etti? Sartre'ı unutabiliriz, çünkü onun *L'imaginaire*'i, cevaplarını önceden *Les Mots*'da verdiği bazı anakronik sorular-

---

36 Bkz. J. Lacan (1966, 93-100); "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je".

37 J. Lacan (1966: 101-24); "L'agressivite en psychanalyse".

38 J. Lacan (1966: 585-645); "La direction de la cure et les principes de son pouvoir".

39 "Her erkek için, her kadın için, evren dediğiniz şey kendinin şu mutlak minik imajını çerçeveleyen her şeyden başka bir şey değil... Bir imaj! Evrensel bir enstantaneler filminde bir Kodak enstantanesi..." bkz. D.H. Lawrence, "Art and Morality", 1925.

dan öteye geçmiyordu: Dilden bahsediyorsunuz... Ama önünüzdeki şu tahtadan, üzerinde şarap kadehleri bulunan "somut" masa anında alınıveriyor elinizden. Simgelerin "somut nesnelerin yerine geçtiği"ni söylüyorsunuz. Oysa ben, konuştuğum anda işaret ettiğimin tam da şu, benim için varolan, elimin altında, tahtasına vurabildiğim masayı istiyorum... Yani masanın ta kendisini konuşacağım... Oysa Sartre yüzgeri etmişti: Ancak Hayalî ile temas halindeyim... Dil dıştan gelebilir... Başkası cehennemdir ama. Kartezyen bilinç bile dolandırılmıştır çoktan. Oysa hayalimdeki imgeler, emin olabildiğim, kesinlikle karşı karşıya olduğum, Kierkegaard'ın bahsettiği anlamda Benim dediğim tek şey değil mi? Öyleyse ben imgelerime aitim...

Ya da Benedict Anderson'a şu Hayali Cemaatlar'ı kazandıran Walter Benjamin ve Bloch okumaları: Kültür sanayi ürünleri ve alınıp satılan imgeler: Hayalî olarak Hollywood... Ama her durumda, sorun karşımızda durmaktadır. "Tedavinin yolu" nereden geçerse geçsin, Hayaller ile imgeler hep karşımızdadır: Üstelik arzularımızı yönlendiren düzenlenişleri içinde, onlara mahkûmiyetimizin bedellerini bize yükleyerek... İmgeler karşısında ne tür bir sorumluluk? Sartre kadar saf değilsek, imgelerimizin ve Hayalî'nin öznellikle çok özel bir bağ kurmuş olduklarını farketmişsek, bu sorumluluğun tartışılmasına geçebiliriz demektir. Acaba sınır gerçekten Simgesel ile Hayalî arasından mı geçiyor? İmgelerin imgelemi... Sözcüklerin bilinci... Körleşme... Ama herkes, Antik Yunan kâhininin görme gücünü kaybedişinin karşılığında, Tanrısal güçler tarafından, imgeleri bütün bağlantıları ve apaçıklıkları içinde tanıyabilme ve "önceden-görebilme" güçleriyle donatıldığını bilir.[40] Ama, modern dünyada karşı karşıya kaldığımız "körleşme"nin farklı türden olduğunun altını çizmek gerekiyor... Artık körlük Tanrısal bir esine değil, kolayca duyarlılıkla karıştırılabilecek bir *"ressentiment"*a, itiraz ve diş bilemeye kaynaklık etmektedir. Cemil Meriç'in Jurnal'ini okumak yeterli.

Hayali ile Simgesel'in bir öze kavuşturulmaları daha Freud'un *Traumdeutung*'unda yolu çizilmiş bir psikanalitik program olarak ortaya çıkmaktaydı. Orada *"die Symbolik"*in altı çizile çizile bir adıl olarak kullanılmasıyla karşılaşıyoruz. Yani bilinçdışının değişmez simgelerden oluşan bir cephaneliği söz konusuydu. Simgesel, Lacan'a doğru giden yolda farklı bir anlama kavuşacaktı: Freud için, çok karmaşık ilişkilerin varlığı söz konusu olsa bile, simgesel eninde sonunda sembol ile temsil ettiği şeyi birbirine bağlayan ilişkiydi henüz. Lacan içinse, aksine, simgesel sistemin yapısıydı önemli olan. Neyin simgeleştirildiği ve rüya işlevinde dönüştürüldüğü ancak ikincil önemdeydi ve Hayalî'nin alanına aitti.

Dil, ya da simgesel sistem, bilinçdışını yeniden tanımlama yolunda vazgeçilmez bir araç olarak belirdiğinden beri, Lacancıların ciddi sonuçlara varan bazı

40 Bkz. Marcel Detienne'in eserleri.

sorgulamaları gerçekleştirebilmeleri beklenirdi. Oysa herşey, Lacan'da simgesel düzenin üstlendiği işlevin, bu terimin babası diyebileceğimiz Levi-Strauss'unkinden ayrılmakta olduğunu göstermektedir. Saussure'cü dilbiliminin temel postülalardan birinden uzaklaştığı görülebilir: Gösteren, gösterilen ile "mutlak olarak değişmez bir bağ" içinde ilişkilenmek zorunda değildir. Öyleyse, bir taraftan işlerliği sürdürülen dilbilimsel (Saussurecü) bir model vardır: Somut unsurları "gösterenler" olarak işleyen, Levi-Strauss'un tanımladığı gibi bir simgesel düzen. Öte taraftan, simgeselin esas Lacancı önemine kavuştuğu bir boyut vardır: Orada söz konusu edilen, simgesel düzenin dayandığı Yasa ile karşılaşırız. Böylece Lacan, simgesel babadan, Babanın-Adı'ndan rahatça söz edebilir hale gelir. Gerçek ya da Hayalî bir Baba değil, Yasayı koyan "simgesel" bir Baba...

Babaların sayısının çoğaltılması böylece bizi yeniden "üçüzlemeler" deneyimine taşıyacaktır. Nasıl mı? Sechehaye'ın şizofren bir kızı (Renée) nasıl tedavi etmeyi umduğunu hatırlayalım: *"Réalisation symbolique",* simgesel gerçekleştirme adını verdiği yöntem, şizofrenin "ihtiyaçlarının" karşılanmasını sağlayacaktır. Her şeye rağmen Sechehaye'ın bu ihtiyaçları önceden bilmesi gerekir. Üstelik Renee'nin bunu kendi simgeselleştirme itiyadı içinde tanıması ve kabul etmesi de gerekecektir. Şöyle: Renee şizofrenisi içinde anlaşıldığı kadarıyla anasının memelerini elmalarla simgeleştirmektedir. Sechehaye, bu simgeleştirmenin "büyüsel" bir zihniyet arkaplanını işaretlediğini kolayca söyler. Böylece o artık *"mothering"* (analık etmek?) dediği yöntemini devreye sokacaktır. Yani "iyi anne"yi oynayarak "aktarma"nın ve "karşı aktarma"nın Freudçu işlevlerine saygısını belli edecek, bu yoldan Renée'nin şizofrenisinin "etken nedeni" olduğu anlaşılan "oral bir saplantı"yı anlayabilecek ve doyurabilecektir. İyi annenin iyilikseverliğinin yeterince psikanalitik, dolayısıyla yeterince anlayışsız olduğu şu sözlerden anlaşılıyor: "Şizofrenden altedemediği çatışma durumuna imkansız bir kendini uyarlama talebinde bulunmaktan çok uzakta, bu yöntem katı gerçeği düzenlemeyi, değiştirmeyi ve onun yerine yeni, daha nazik ve daha hoşgörülebilir bir gerçekliği koymayı amaçlar."[41]

Psikanaliz açısından, simgesele yaslanan insan davranışı basitçe tedaviye karşı gösterilen bir direnç unsuru değil, simgeselin zaten kendi işleyişi olduğundan zaten direnilemezdi ona.

İki ilkeyi birer postüla olarak koydu Freud. Eğer bir Haz İlkesi, *Lustprinzip* varsa, zorunlu olarak bir de Gerçeklik İlkesi konmalıydı karşısına. Oysa psikanalizin hiçbir büyük kuramcısı, felsefe alanına anıştırmaları hiç dilinden düşürmeyen Lacan bile, şu "gerçeklik" üzerine asırlardır süren tartışmanın hiç değilse hissettireceği bir "bir şeyler yürümüyor galiba"yı benimsemedi. Eğer hudutlar

41 M. Sechehaye, "La realisation symbolique: nouvelle methode de psychotherapie appliquee a un cas de schizophrenie, *Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquee,* No 12, Berne, Hans Huber, 1947. *Introduction a une psychotherapie des schizophrenes,* 1956; *Journal d'une schizophrene,* 1951.

simgesel ile imgesel arasından geçiyorsa, "gerçek" (le réel) ne işe yarar!

Ama anlaşılan şu "gerçekliğe" yine ihtiyaç duyulacaktı. Çünkü Haz İlkesini değiştirme görevini herhangi bir ilkenin sırtına yüklemek gerekiyordu. Düzenleyici bir ilke, hazzın nedense hep aradığı, hep arayacağı (unutmayalım, Don Juan şu ya da bu kadını değil, "kadın" istiyordu şu kokularda hiç yanılmayan burnuyla Avrupa'nın tüm sathını eşeleyerek) doyumu asla "doğrudan", yani "kolayca", yani "çatışmasız" bulamamasını sağlayacak bir ilke gerekiyordu. Gerçeklik İlkesi bu yüzden bir *"detour"*, bir "erteleme" görevini üstlenecekti. Ekonomik olarak mı? Orada da Gerçeklik İlkesi özgür, serbest enerjiyi kapılmış, bağlanmış, tanımlanmış, yani sınırlanmış enerjiye dönüştürme işlevi olarak iş başında olacaktı. Topografik olarak mı? Orada da Gerçeklik İlkesi bilincin-bilinçaltının işiydi: Dinamik bir ilke olarak içgüdülerin gücünü Egonun hizmetine koşmakla görevliydi.

Gerçekliğe görevler yüklemek gibi bir davranışı Freud'a pek yakıştıramayacak olanlar için hemen söyleyelim: Bahsettiği "gerçeklik" ya da taçlandırılmış, değerli kılınmış "hakikat" değil, açık açık, kelimenin olağan anlamında bir ilke, bir prensipti. Bir ilke olarak kabul edildiğinde Gerçeklik vs. bildiğimiz olağan anlamından, Spinoza'nın deyişiyle "hem kendinin hem de yanlışın işareti" olmaktan sıyrılarak, aslında Lacan'ın Hayalî'sine pek iyi uyan bir ilkeler ve sloganlar demetine dönüşür. Böylece gerçekliğin kendisi bir ilke olmayı artık bırakır. Böylece sorabiliriz: Ne kadar da az gerçekliği olan bir dünya... Sürekli kaybediyoruz onu... İşte Orhan Koçak'ın Orhan Pamuk eleştirisi: Gerçekliğin, sahihliğin kaybı, yitişi... Peki, gerçekliğini yitirmiş şu dünyaya biraz daha gerçeklik enjekte etmenin yolu bir "ilke"nin tayin ve tesbit edilmesinden, bir ilkenin takip edilmesinden mi geçmeli? Öyleyse Gerçeklik İlkesi ile ilgili sorunumuzu koyalım: Gerçekliğin bir bilgi meselesi olmaktan çıkarıldığı andan itibaren (bu iyi de olmuştur diyebiliriz tabii) "gerçeğin gerçekliği" diyebileceğimiz bir sorun ortaya çıkar. Nietzsche'nin "hakikatin değeri nedir" sorusuna bağladığı bu sorun üzerinde Freud ile takipçilerinin büyük kısmının genel eğilimi, gerçekliği varlığın bir türü olarak kabul etmek olmuştur. Gerçeğin gerçekliği yine tümel haline getirilmiş, kendisine bir "ilke" kazandırılmış, gerçek olan her şey bütün türdeşsizliğine, biçim değiştirmelerine rağmen kendisine atfedilen "gerçeklik" yüzünden tekrar toparlanıp bütünleşmiştir.

Kuşkusuz Freud'un "gerçeklik ilkesi"nden açık açık bahsetmeye giriştiği ilk metinlerinin "metapsikolojik" yazıları olmasının altını çizmemiz gerekiyor.[42] Haz İlkesi nasıl altedilecek? Öncelikle, Gerçeklik İlkesi'nin ikincil olduğu, zaten Haz İlkesi'ni düzeltmek üzere görevlendirilmiş olduğundan bellidir: Ancak Haz

42 Daha 1911 tarihli "Zihinsel İşleyişin İki İlkesi Üzerine Formülasyonlar" başlıklı makalesinde Freud, sanki iki genetik eğilim söz konusuymuş gibi, Haz İlkesi ile Gerçeklik İlkesini birbirlerine bağlı olarak sunmaktadır. Orada, Gerçeklik İlkesi'nin görevi, açıkça, Haz İlkesi'ne boyun eğdirmektir. *Gesammelte Werke,* VIII, 231-32.

İlkesi, onun tarafından değişime uğratıldığında (hazzı bu dünyada, yani somut, gerçek dünyada doyurmak bir tür 'zorunluluk' olduğuna göre) ortadan kalkmayacaktır. Ama gerçeklik ilkesi yapacağını yapmış, hazzın doyumunun "gerçek dünyada" yaşanmasını sağlamıştır. Ama bu dünyanın "gerçekliği"ne hemen bir ekleme yapılması, onun "dış-gerçeklik" haline getirilmesi gerekmiştir.[43] Sırf bir "dış" ön ekinin getirilmesiyle daha fazla gerçeklik elde edecebileceğimize inanacak kadar saf değilsek, artık sorgulamaya girişeceğimiz bir kavramsal çiftler yığınağıyla yüzleşiriz: İç-Dış, Haz veren-Hoşa Gitmeyen, İçe atma-Dışa atma... Bütün bu yığınağın ortasında, Gerçeklik İlkesi, bilmem hangi mekanizmanın ürünü olarak, sözgelimi bir "cinsel içgüdüler" demetini yolundan çevirebilecek, yönlendirebilecek, değiştirmeyi başarabilecektir.

Pek de az zorluklar taşımadığı bizzat Freud'un kendisi tarafından itiraf edilen[44] bir karşıtlaştırma, Haz İlkesi ile Gerçeklik İlkesi'ni savaş (ya da tiyatro) meydanına çıkaran belirsiz bir mekanizma içinde belirmektedir: Eğer cinsel içgüdüler kısmen de olsa her zaman, Haz İlkesi tarafından yönlendiriliyorlarsa, farklı türden bir dizi içgüdü olmalı ki, Gerçeklik İlkesi tarafından temellendirilsin: Bunlara, pek de şaşırtmayacak bir şekilde Freud, "kendini koruma içgüdüleri" adını vermektedir.

Kendini koruma içgüdüleri sözleri telaffuz edilir edilmez hemen anlamamız gereken ilk şey, bunun, bazılarınca yanlış anlaşıldığı gibi, Spinoza'nın *"conatus"*uyla aynı şey olmadığıdır. Onyedinci yüzyılın güçlü düşünürünün aklına cinsel içgüdülerle kendini koruma içgüdülerini karşılaştırmak herhalde asla gelemezdi.

Yine de anlaşılmaz bir durum kalmaktadır geriye: Eğer bir çocuk, Haz İlkesi uyarınca arzularının doyumunu halisünasyonlarda, hayallerde, gündüz düşlerinde bulabiliyorsa Gerçeklik İlkesi'ne neden boyun eğsin? "Gerçek nesne", salt Freud ona "gerçek", daha doğrusu "dış gerçek" vs. adını verdiği için, "birincil" ilke olduğu zaten söylenen Haz İlkesi ona yönelecek değildi herhalde. Yardıma çağrılacak olan diyalektik hazırdır: Cinsel içgüdü, kendini koruma içgüdüsünden türetilecektir. Onunla anaklitik bir ilişki içinde olduğu gibi, ondan ayrımlaşmıştır da. Yine kopup-gitme, ya da ikilenme... Düalizm psikanalizin özünde olan bir hastalık gibi görünüyor gerçekten.

İşte gerçekliğe doğru yönelmek isterseniz size Freud'un bağışladıkları: Önce, "mutlak Narsizm" adını verebileceğimiz bir yanlış-anlamayı ortadan kaldırır. İnsan Narsist hazlar üzerine kapanıp kalmış, "hipotetik" bir kapalı-devre sistemi olmadığı için, öyle bir konumdan yola çıkarak şu ya da bu "gerçeğe" varacak bir varlık değildir. Onda ta baştan, hiç değilse algısal düzlemde işleyen birazcık "gerçeklik" bulunur. Ama tam da bu başlangıçtan beri varolan gerçeklikle temas

43 Bkz. *Gesammelte Werke,* XVII, 129.

44 Bkz. *Gesammelte Werke,* X, 227n, yani "İçgüdüler ve Çeşitlilikleri"...

sayesindedir ki, "tamamlanmış gerçeklik" olarak bizi ve onu Oidipus'a ve çözülüşüne kadar taşıyacaktır.

Psikanaliz her yerde bizi "birazcık gerçeklik" ile karşılaştırıyor. Nereyse Melanie Klein'ın yetindiği "kısmî nesneler" gibi, "az gelen", "yetişmeyen", "yakanın iki ucunu bir araya getirmeyen", son olarak da "doyurmayan" gerçeklikler bunlar. Çünkü Haz İlkesi'nde "doyum"dan bahsedebilirken, Gerçeklik İlkesi'nde "doyum" gibi şeylerden bahsetmek psikanalizin yapacağı şey değildir elbette.

Freud, "bilinçdışı" gibi bir mefhumu ortaya attığından beri, insanlar (onun takipçileri olsunlar, olmasınlar) terimin içerdiği "felsefi" çelişkiyi epeyce tartıştılar: Her şey, Freud'un çalışmalarını takip ettikçe görüldüğü üzere, "bilinçdışı"nın "ben"in, yani onun "bilincinin" ötesinde, Lacan'ın deyimiyle bir Öteki olduğu, üstelik bu Öteki'nin konuşabildiği, düşünebildiği, hatta usavurmanın ana biçimlerini içerdiği gibi bir sonuca varıyordu. İnsanlar, elbette, Freud'dan çok önceleri de "bilinçdışı"nın bir etkinliğinin ve hazır bulunuşunun farkındaydılar. Hakkına "bilinçsiz" olduğumuz rüyalarımızın ve arzularımızın derinliklerine inmeyi salık vermek, bazan da bunu pek de az yaptırımcı olmayan yollardan kendisi üstlenmek itiyadında olan bilinçdışı işleme ve araştırma pratikleri, bütün dinlerde tarih içinde vardı.

Öyleyse, Freud'un "keşfi" acaba hangi anlamda "devrimci" olarak kabul edilecektir?

Sonuç: *Fluctuatio Animi* ve Spinoza

Ruhun dalgalanışı... *Fluctuatio Animi*... Ruhun umut ile kaygı arasında, sevgiyle nefret arasında dalgalanma, savrulma hali... Belki de o pek kendine özgü, "öznenin rahatlığını", evet evet, öznenin "öznelliğinin" ta kendisini taşıyan bir hep başa gelme hali... *Vulgus*'un, kitlelerin olağan durumunu, belki de Spinozacı anlamında "doğa hali"ni anlatan söz... Ruhun dalgalanışı önümüze Spinoza'nın ortaya attığı açmazlar çerçevesinde, garip ve neredeyse soğuk bir çözümsüzlüğün arka planında bulunan bir sır olarak çıkıyor. İlk bakışta, hep zıt duyguların arasında titreşen bir öznellik hali: Umut ile korku, ya da kaygı arasında, sevgi ile nefret arasında... Bir süre sonra, sevgi ile nefretin, birbirlerine ne kadar yakından bağlı oldukları ortaya çıkıyor. Belki de, Ernst Bloch'un eski bir Arap öyküsüne, daha doğrusu kıssasına yaptığı göndermenin içindeyiz: Halifenin veziri, akşam saati, sarayın muhteşem bahçesinin bir ucundaki havuz başında, geçmiş olan günün olaylarını, giderek geçmiş olan hayatını suların oynayışında gözden geçirirken, bir anda, en sevdiği yüzüğünün elinden kurtulup suya doğru düşmekte olduğunu farkeder... Ve içinde, yüzük suya daha değmeden, delice bir dilek uyanır: Ne olur düşmesin, düşerse de suların akıntısına karışıp gitmesin!.. O anda, önceden farkedemeyeceği, aklına getiremeyeceği bir mucize... Bir nilüfer yaprağı, ya da başka bir şeye takılıp suyun yüzeyinde kalan yüzük... Vezir, çok

sevdiği yüzüğünü alıp parmağına takarken, bu kez, yine çok aniden, içinde büyük bir umutsuzluk belirir: Bu kadarı da fazla! Talih bir insana bu kadar da yardım edemez... Mutlaka ters dönecek, ters dönmesi gereken bir talih bu... Bu böyle gidemez... Bu düşüncenin uyandırdığı güçsüzlük ve bitkinlikle, omuzları çökmüş halde saraya dönen vezirin üstüne saraylı görevliler atlayıverir ve ızbandut gibi adamlar onu kıskıvrak yakalarlar: Saray entrikaları içindeki rakipleri başarı kazanmış, Halife nezdinde suçlamalarını kabul ettirmiş ve işte, Halife'nin emriyle zindana kapatılmıştır... İşte, böyle gidemezdi ve talih, zorunlu birikimin getireceği zorunlu ters dönüşünü, o katlanılmaz olayı gerçekleştirdi. Eski vezir, zindanda, umudunu gittikçe yitirerek, dış dünyaya bağladığı hiç bir arzu kalmayıncaya dek, on yıl yaşlanır... Sonuçta, artık, hiçbir umudu kalmamış, yalnızca, belki de biraz delice, ama bir o kadar da biriken umutsuzluğunun, hayatı konusundaki derin hayal kırıklığının ruhunda gevşek bıraktığı tek bir noktadan kaynaklanıyormuşçasına, hafiften bir saplantı halinde bir arzusu, bir dileği kalmıştır geride: Ölmeden önce mısır yiyebilsem... Bu imkansız dileğini, sert ve aldırışsız gardiyana, sonunda bir gün iletmeye karar verir: Kaybedecek bir şey kalmamıştır ki? Ve sonra, hayret! Gardiyan yaşlı adama acır ve dışarıdan bir kase haşlanmış mısır getirtir... Ama... O anda nereden geldikleri belli olmayan bir ya da birkaç fare demir parmaklıklardan içeri atlayarak kaseyi devirirler ve artık dokunulamaz, kurtarılamaz taneleri silip süpürüverirler... Derin hayal kırıklığı içindeki zavallı adamın kafasında, o anda, inanılmaz bir umut ışığı, yakıcı bir düşünceyle birlikte beliriverir: Bu kadarı da fazla! Talih bir insana bu kadar yüz çeviremez... Mutlaka ters dönecek, ters dönmesi gereken bir talih bu... Bu böyle gidemez... Bu düşüncenin uyandırdığı kıvanç ve tekinsiz neşe hali içinde hücresinde beklerken, işte, demir kapıların şakırtıları içinden Halife'nin bizzat kendisi maiyetinden birkaç kişiyle çıkagelir: Entrikacıların maskesi sonunda düşürülmüş, aklanmış, onuru kurtulmuş ve vezirlik makamı kendisine iade edilmiştir (Bloch 1982)...

Bu acı ve mutlu hikâyeciğin Bloch için, ütopyanın çağımızdaki en büyük düşünürü için *Prinzip Hoffnung*'un, Umut İlkesi'nin en yalın bir tarzda ışıklandığı yer olduğu söylenebilir: Burjuva etiğinin gelecek zamana endeksli bir rahatlık arayışı; ama yoğun rekabet içinde, başa gelen talihsiz olaylar ve kaybediş... Ancak sıfırı tükettikten, birikimin oluşturduğu sürenin zorunlu olarak varacağı ve belki de birikimin tümünün kaybedileceği bir eşikten geçtikten sonra duyulabilecek bir umut...

Dünya bizi ya cezalandırır ya mükafatlandırır. Dış dünyanın önümüze çıkardığı sorunların, "ya .... ya da" ekseni üzerinde kabul edildikleri bir düşünce, elbette Kierkegaard'ın ünlü formülünden bahsediyorum, Spinozist bir psikanalizin içinde çeşitlenir ve demistifiye edilir. Mükâfatlandırılma-mükâfatlandırılmama, ya da cezalandırılma-cezalandırılmama çiftleri, A ve A-değil, ancak biçimsel bir diyalektiği dışavururlar. Kısacası bir soyutlamadan ibarettirler. Doğa-

da ve dünyada gerçek hareket, hiç değilse dış nedenlerin empoze ettiği etkiler açısından, varoluşun akışını kesintiye uğratan ve yönelimleri belirleyen, hep "ya o...ya da o"dur...

Başlayalım: Dünyaya fırlatılmışlığımızı Spinoza Heidegger'den daha az kabullenmiş değildi. Ama bu fırlatılmışlık, Heidegger'in aksine, kendi içinde ne İyi, ne de Kötü'dür. İlkel barbarlık için söyleyebileceğimiz gibi, orada hiç bir kuşku yer almaz. Bazı şeyleri severiz, onları edinmek isteriz, ediniriz de... Hatta, henüz onları elde etmediğimiz süre içinde bile onların varlığından haz duyarız. Dünya, hemen oracıkta, elimizin altındadır (*Vorhandenheit?* Henüz değil, buna geleceğiz) ve meyvalarını istediğimiz gibi alıp tüketiriz. Kuşkusuz bizi üzen şeyler de vardır, ama onları dert etmeyiz; çünkü pek bir zorlukla karşılaşmadan onlardan kurtulabileceğimize eminiz. Güçlüyüz, bilgeyiz, Tanrılar hep bizimle...

Ama...

İlk başarısızlıklarımız ve zincirlenişleri, bizde ilk *morsus conscientiae*'yi, güceniklik duygusunu uyandırmaya başlarlar. Ya her şeyi yapamayacağımızı, ya da olayların her zaman hizmetimizde olmadıklarını farkederiz. Kesinlik duygusunun kayboluşu, böylece umut ve kaygı duygularını uyandırmaya başlar. İlk zamanlarda, yine de, çok aşırı kaygılanmayız. Halimizin tümüne baktığımızda umut büyük bir güçle kaygı üzerinde hakimiyet kurmuş durumdadır. Eskiden kullandığımız yollarla ve araçlarla, rutin olarak, bazı durumlarda işe yaramadıklarını unutarak, varlığımızı sürdürmeye çalışırız. Her durumda, işlerin ya kendi başlarına yola gireceklerini, ya da tam gerektiği zaman bir fikrin kafamızda ışıyacağını kabul ederiz. Topyekûn baktığımızda, hâlâ umut kutbunda yoğunlaşmış durumdayız, kaygı kutbunda değil... Bizi tehdit eden uzak tehlikelerle mücadele etmekten çok, kaderimizi ve talihimizi yoluna koymaya çabalarız. Bu sakin, ağır işleyen bir gerileme safhasıdır; orada, "aymaz ve eylemsiziz." Ama gittikçe sükûnetimizden kaybederek; çünkü tehlikeler yaklaştıkça belirginlik kazanır ve başarısızlıklarımız birikir. Buna paralel olarak, kaygı, ağır ağır yükselir. Nihayet o akşam anı, kaygının umutla eşitlendiği an gelir...

Ve...

Kısa süren bu andan sonra, kaygı baskın çıkar ve sonuçta zaferi kazanır. Çifte bir zafer: Hem artık yollarımıza ve araçlarımıza, hatta yıldızımıza bile güvenimiz kalmamıştır, hem de artık oldukça yaklaşmış olan tehlikelere karşı savaşmaya girişmektense, beğeni duygusuna varıncaya kadar yitirdiğimiz şeylerin peşinden koşmaya devam ederiz. Ve kaygı, korku, hep büyür. Giderek öyle bir duruma düşeriz ki, artık herhangi bir çözüm bulma umudumuz da kalmaz. Paniğe kapılmış bir halde, bize nasihat etmeye gelen ilk kişiye yamanırız; üstelik,

en saçma sapan nasihatlere artık iyice güçten düşmüş umudumuzu bağlamaktan kaçınmayız. Böylece kendimizi herhangi bir şeye kolayca bağlayıveririz... Denize düşen yılana sarılır... Ama boşuna. Sonuç, mutlak umutsuzluktur...

Öngörülemez bir olay, getirdiği *gaudium* ile birlikte, tıkanmışlığımıza bir son veren hafif bir umut uyandırır içimizde. Kuşkusuz bu bir umut kırıntısıdır yalnızca. Korkuyu ve kaygıyı henüz yenilgiye uğratamamıştır. Güçsüzlüğümüzü hissetmeye devam ederiz ve bütün çabalarımız, uğraşılarımız önce tümüyle savunmaya yöneliktir. Ama hiç değilse, sıkı sıkı, şu *feroces barbari,* barbar vahşiler gibi, kavga ederiz. Ve yavaş yavaş, umut yükselir. Başlangıçta bizi tekrar davet ettiği meşakkatli çabalar sonucu elde ettiğimiz başarılarla beraber, umut da yükselmeye devam eder. Kendimizi gittikçe daha az zayıf, daha çok güçlü hissederiz ve gittikçe daha fazla, gelecekte durumumuzun bazı yönlerinin iyileştirilebileceğini düşünmeye başlarız. Sonra, işte, gündoğumu: Umut korku ile yeniden aynı düzeye gelir.

Ve...

Bu eşiğin ötesinde, umut zafer kazanır. Neşeli, kıvançlı bir etkinlik dönemine gireriz. Savunmadan artık saldırıya geçmişizdir... Tehlikeler uzaklaşmıştır ve *in pace deposito metu,* hep yeniyi, hep daha fazla kazancı düşünürüz. Aynı zamanda, elimizdeki araçların gücüne ve kaderin takip edeceği yöne gittikçe daha fazla güven duyarız.

Sonuçta...

Mutlak, yetkin güvenliğe kavuşuruz. Ama bu kez de, hiçbir şeyden çekinmeden, korkmadan, artık hiçbir şeyi dert etmemeye, hiçbir şey için kaygılanmamaya ve herhangi bir zahmete katlanmamaya başlarız: Yeniden aymaz ve eylemsiziz artık. Üstelik, çekilmez insanlar haline gelmişizdir: Ölçüsüzce özgüvenli... Boş gururla yüklü, gerçek yetersizliklerimizi ve gücümüzün ölçülerini toptan unutarak bilgelikten ayrılırız; yapılan her nasihatı neredeyse küfür olarak kabul ederiz. Ama yanılsama uzun sürmez, döngü yeniden başlar...

Bu cehennemi döngüyü Spinoza barbarlıktan uygarlığa, ama oradan dekadansa ve yeniden ilkel barbarlığa götüren "Tarih" süreci içinde açımlamaktadır: Kullandığı örnek, elbette, "özel" Yahudi tarihidir ve Tractatus Theologicus Politicus'un sayfaları boyunca açılır. Bireysel ve toplumsal alanlara uygulandığı zaman kuşkusuz biçimsel ve "soyut" görünebilecek olan bu umut-korku döngüsü, salt dünyevî ve iktisadî kaygılar alanında cereyan etmediği için, bu kez, aksine, "somut" bir karakter kazandığı yepyeni bir alanı işaretler: *Superstitio,* ya da, Spinoza için büyük bir önem taşıyan ideolojik unsurun devreye girişini....

Ethica'nın birinci kitabının Ek'ine dönersek, *fluctuatio animi*'nin umut-kor-

ku döngüsünde ifade edilişinin jenerik bir değerle ve inanılmaz bir uslûp gücüyle açıldığı TTP'nin önsözünü tamamlayacağını görürüz: Ek'te, Spinoza *rectores*'e insanbiçimli tanrılara ve *potestas,* iktidar sahibi egemenlere duyduğumuz inancın kökenini bildiriyordu. Ama, bu egemenlere duyduğumuz inancın içeriğini, somut içeriğini henüz belirlemeden bırakıyordu. Eleştirisi orada biçimsel olarak dinsel karakterli bir insanbiçimciliğe ve insanmerkezciliğe yöneliyordu. Orada, Spinoza, *superstitio*'nun, hurafeciliğin ve aşırı sofuluğun biçimsel olanağını, altyapısını dile getirmişti. Ama, evrensel bir din varsayımını asla dışlamadan. Elbette, duyguların listelenişinde (Ethica'nın üçüncü ve dördüncü kitaplarında) daha katı çizgili, ama dahice işlenmiş bir tanımlamalar zinciri, daha şimdiden, *fluctuatio animi*'nin gerçek mekanizmasını bize bildirmiş durumdaydı.[45] Bütün duyguların *conatus* izleğine bağlı olarak güçlerin artışına veya azalışına tekabül eden Neşe-Keder ikilisinden türetilebileceği düşüncesi, her durumda merkezi önemini korur.

"Böylece, karmaşık *(compositus)* bir bireyin, doğasını hâlâ sürdürerek, nasıl başka başka yollardan etkilenebildiğini görüyoruz. Şimdiye kadar, birbirlerinden yalnızca hareket ve durgunluk, sürat ve yavaşlık bakımından ayırdedilen, yani en basit bedenlerden meydana gelen bir Bireyi kavradık. Ama eğer şimdi başka, farklı doğaları olan çok sayıda Bireylerden oluşan bir Bireyi kavramaya çalışırsak, onun, doğasını hâlâ korumaya devam ederek, çok büyük sayıda başka başka yollardan etkilenebileceğini keşfedeceğiz. Çünkü, böyle bir bireyin her parçası birçok bedenden oluştuğundan, parçaların herbiri, doğasında hiçbir değişiklik olmaksızın, şu anda daha yavaş, bu anda daha hızlı hareket edebilecek ve bunun sonucu olarak da hareketini başkalarına daha hızlı ya da daha yavaş iletebilecektir. Ama daha da ileri giderek, bu ikinci türden bireylerden meydana gelen üçüncü tür bir Bireyi kavramaya çalışırsak, onun da birçok başka yoldan, biçimini asla değiştirmeksizin, etkilenebileceğini bulacağız. Bu yoldan sonsuza kadar ilerlersek, doğanın tümünün tek bir Birey olduğunu, onun parçalarının, yani bütün bedenlerin, Bireyin bütünü hiçbir değişikliğe uğramadan, sonsuz sayıda yolda değişebildiklerini göreceğiz." (P13L7S)

"Duygulanımlar ve insanların yaşama tarzları üzerine yazıp duranların çoğunluğu, sanki doğanın ortak yasalarını takip eden doğal şeyleri değil, doğanın dışındaki şeyleri ele alıyor gibiler. Gerçekten de, doğadaki İnsan'ı bir krallığın içinde krallık olarak kavradıkları anlaşılıyor. Çünkü İnsan'ın doğanın düzenini

45 "Şimdiye kadar söylediklerimizden, Umut ile Korku'nun, Güven ile Hayal Kırıklığı'nın, Kıvanç ile İç Burukluğu'nun aslında ne olduklarını anlıyoruz. Çünkü Umut, sonuçlarından kuşku duyduğumuz gelecek ya da geçmiş bir şeyin imgesinin uyandırdığı belirsiz bir Neşe'den başka bir şey değildir; Korku da, yine kuşku verici bir şeyin imgesinden doğan belirsiz bir Keder'dir. Daha sonra, bu duygulanımlardaki kuşku kalkarsa, Umut Güven, Korku ise Hayal Kırıklığı haline gelir –yani, korkmuş olduğumuz ya da olmasını ümit ettiğimiz bir şeyin imgesinden doğan bir Neşe ya da Keder. Son olarak, Kıvanç sonucundan kuşku duymuş olduğumuz geçmiş bir şeyin imgesinden doğan Neşe, Hayal Kırıklığı ise Kıvanca zıt bir Keder'dir." (E, P18S2)

takip etmek yerine rahatsız ettiğine, eylemleri üzerinde mutlak bir iradî güce sahip olduğuna, yalnızca kendisi tarafından belirlenmiş olduğuna inanıyorlar. Böylece insan güçsüzlüğünün nedenini doğanın ortak gücüne değil, ama insan doğasının bilmem hangi kusuruna yoruyorlar. Sonra da karşısına geçip şikayet ediyor, ya da alay ediyor, aşağılıyor, kınıyor ya da (çoğu zaman olduğu gibi) mahkûm ediyorlar. Ve insan Ruhunun zayıflığını kim daha zarifçe ve kurnazca sansür etmeyi biliyorsa Tanrı'ymış gibi karşılanıyor." (III, Önsöz)

"Kuşkusuz insanların kusur ve saçmalıklarını Geometrik bir üslûpla ele almaya girişmemin garip görüneceğini biliyorum... Ama bir nedenim var: Doğanın herhangi bir hatasına ya da bozukluğuna *(defectus)* yorulabilecek hiçbir şey doğada olmaz, çünkü doğa hep aynıdır ve erdemiyle eylem gücü her yerde bir ve aynıdır... Öyleyse, Duygulanışların doğasını ve güçlerini, Ruhun onlar üstündeki iradi gücünü, kitabın daha önceki bölümlerinde Tanrı'yı ve Ruh'u ele aldığım yöntemin aynısıyla ele alacağım ve insan eylemleriyle iştahlarını sanki çizgiler, düzlemler ve cisimler söz konusuymuş gibi kabul edeceğim..." (III, Önsöz)

"Eğer bu çaba (conatus) yalnızca Ruha bağlıysa, adına İstem deniyor; ama aynı zamanda hem Ruha hem de Bedene bağlıysa, adına İştah denir. Bu İştah, öyleyse, insanın özünden başkası değildir; onun doğasından insanın varlığını sürdürmesini sağlayacak şeyler zorunlulukla çıkar. İştah ile arzu arasında bir fark yoktur, yalnızca arzu genel olarak iştahlarının bilincinde oldukları ölçüde insanlara bağlanır. Böylece arzu, iştahın bilinciyle birlikte iştah diye tanımlanabilir. Bütün bunlardan, öyleyse, bizim herhangi bir şeyi iyi diye yargıladığımız için takip etmediğimiz, istemediğimiz, arzulamadığımız açıklık kazanır; aksine, herhangi bir şeyi iyi diye yargılamamızın nedeni onun peşine düşmemiz, istememiz ve arzulamamızdır." (III, P9S)

"Kimse Tanrının gücünü insan gücünden ya da Kralların hakkından çok dikkatli ayırdetmezse tartıştığım şeyleri doğru algılayamaz." (II,P3S)

"Öyleyse Sevinç'ten Ruhun daha büyük bir yetkinliğe geçtiği tutkuyu anlayacağım; Keder'den ise, Ruhun daha az bir yetkinliğe geçtiği tutkuyu." "Sevgi dış bir neden fikrinin eşlik ettiği bir Sevinç'ten başka bir şey değildir; Nefret ise dış bir neden fikrinin eşlik ettiği Keder'den başkası değil..."

Her şey, kendi gücü yettiğince, varlığını sürdürmeye çabalar...

Her şeyin varlığını sürdürmeye çabaladığı çaba şeyin edimsel özünden başka bir şey değildir.

Her şeyin varlığını sürdürmeye çabaladığı çaba sonlu bir zamanı değil, belirsiz bir zamanı kuşatır.

Ruhta ister açık ve seçik fikirler olsun, ister karışık ve belirsiz fikirler olsun, o, belirsiz bir süre için varlığını sürdürmeye çabalar ve bu çabanın bilincindedir.

Bedenimizin eylem gücünü arttıran ya da azaltan, ona yardım eden ya da kısıtlayan herhangi bir şeyin fikri Ruhumuzun da düşünme gücünü arttırır ya da azaltır, ona yardım eder ya da kısıtlar.

Ruh, elinden geldiğince, Bedenin eylem gücünü arttıran ya da ona yardım eden şeyleri hayal etmeye çabalar.

Nefret, geriye çevrilerek artar, ama Sevgi ile yıkılabilir.

Nefret ettiğimiz bir şeyin mahvoluşunu, ya da herhangi bir kötülükle karşılaşmasını hayal edişimizden gelen Sevinç ruhun biraz Üzüntüsü olmaksızın gerçekleşmez.

Devlet, bir defa kurulduktan sonra, tebasına aşkınlık biçiminde görünür. Dinsel bir vahyin çerçevesine kadar genişleyebilir bu. Tutkusal yabancılaşmaya bağlı olarak gelişen bu aşkınlık yanılsaması daha doğa durumunda bile iş başındadır; ama en kişisel tutkularımıza hâlâ bağlı olarak, biraz akışkan bir tarzda çıkar karşımıza. Şimdi ise, aksine, kemikleşir ve durağan bir hale gelir. Resmî tanrının bize geri gönderdiği yine bizim sevgi ve nefretlerimizdir oysa. Ama egemen, geçerken, ortak bir payda yaratmak üzere onları işlemiştir; bize dikte edilen bir değerler sistemi içinde bulunmamıza rağmen, bu değerler neredeyse yarı-nesneldirler.

Yukarıda Spinoza'nın *ignoramus*'unu, aktif neşenin beslenişini ortaya koyan ve bilinçdışını üretimsel bir zorunluluk, güçlerin bir bileşimi olarak çağrıştıran bu alıntılar dizisi içinde psikanalitik kültürün en büyük sorunu olarak addettiğimiz "kadercilik" tipinin karşısına şu nihai temayı çıkarıyoruz: Karanlık ve ölümcül (Thanatos) bir bilinçdışı mefhumunun beslenmesi ve geçmişin, şimdinin ve geleceğin toplumsal yapılarınca desteklenmesi (kapitalizmin ideolojisinin pek "şen" olduğu da söylenemez zaten) tehlikesi karşısına ancak insanın bilinçdışında kurucu bir ilke olarak yer edebilecek tek bir fikre güvenmek mümkündür: "Kötü fikirlerden etkilenmek kötülüktür..." Bu fikir, haz ilkesinin ötesinde (çünkü hazzın ilkesi olmaz!) bilinçdışının temelini örebilecek tek "bilinçdışı tema", ilk fikirdir ve üretkenlikle arzuyu, bilgi ile duyuşu, yaşam ile ölümü barıştırır. Bütün bu deneyimleri bir "görev" değil, aktif bir yaşam faaliyeti içinde uzlaştırır. Buna dolayısıyla "fikir" dememiz garip karşılanabilir. Ama sözkonusu temanın dolaysız gerçekliği (orada bilinçdışı "kaçmaz", "geri çekilmez", "bastırma uygulamaz") onu fikirler ve eylemler düzlemine, toplumsal projelere ve kişisel yaşam örüntüleri alanına taşımamızı zorunlu kılacaktır. İşte psikanaliz eleştirisinin bize bahşedebileceği tek anlam budur: "Kötülük hakkında düşünmek, onu bir kader olarak yeniden üretmektir..."

KAYNAKÇA

Althusser, L., (1982), "Freud ve Lacan", *Yazko Felsefe,* No 1.
Baker, U. (1993), "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine", *Toplum ve Bilim,* 63 (Bahar 1994).
Baker, U., (1996), "Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya", *Cogito,* İlkbahar 1996, Yapı Kredi Yayınları.
Baker, U., (1996a), "Marx'ın Bir Çift Sözü Var", *Birikim,* Nisan.
Bloch, E. (1982), *Spuren*, Berliner Verlag.
Deleuze, G. & C. Parnet, *Dialogues,* Flammarion, Paris, 1977.
Deleuze, G. & F. Guattari, *L'Anti-Oedipe, capitalisme et schizophrénie,* Minuit, Paris, 1972.
Deleuze, G. & F. Guattari, *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie II*, Minuit, Paris, 1980.
Deleuze, G., *La logique du sens,* Minuit, Paris, 1967.
Derrida, J., (1980), *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà,* Flammarion, Paris.
Ey, H., *L'Inconscient,* PUF, Paris.
Freud, S. (1953), *De la technique psychanalytique,* PUF, Paris.
Gourgouris, S. (1996), "Düş Biçimi Olarak Ulus", *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996).
Hegel, G., (1974), *Science de la logique,* PUF, Paris.
Irigaray, L., *Speculum, de l'autre femme,* Minuit, Paris, 1972.
Koçak, O. (1996), "Kaptırılmış İdeal", *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996).
Lacan, J., *Ecrits,* Seuil, Paris, 1966.
Laplanche, J. & J.-B. Pontalis, (1973), *Vocabulaire de la psychanalyse,* Presses Universitaires de France.
Leclaire, S. (1971), *Demasquer le reel,* Paris, Seuil,.
Lyotard, J.-F., *Economie libidinale,* Minuit, Paris, 1970.
Serres, M. (1981), *Hermès II,* Minuit, Paris
Touraine, A., (1994), *Critique de la modernité,* Plon, Paris.
Vernant, J.-P., (1972), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* Plon, Paris.
Žižek, S. (1996), "Müstehcen Efendi", *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996).

Ignoramus towards a critique of the unconscious

The adventure o mankind with the "Unconscious", the central notion that constitutes the axis of psychoanalysis is evidently reflected in the well-known question "was there an unconscious before Freud?" We are not here attempting to pose once more the same question, while we are attempting to criticize the concept of Unconscious as it appears and develops throughout the various sectors of analytical literature: We proceed into posing the problem of the *Ignoramus*, of this "we don't know" in its variety of appearences. *Ignoramus*, constitutes an active force where the "cerebral thinking" (Needham) of Western civilization should acknowledge both its "ends" and the threshold of the "action". *Ignoramus* differs from the Unconscious in that it doesn't appear as something which should be unveiled or discovered, but as an active incitation and augmentation of only in so far as it is not something present as an "already there" (nor under the category oıf the *vorhandene* proposed by Heidegger) but this means that it is a "transvaluation" that should be made up and actively produced.

On the basis of *ignoramus*, we suggest the Spinozist conception of the unconscious, against the unconscoius of psychoanalysis. *Ignoramus* is no longer the unexplainable, force which incites production of new values, new experiments, and new desires. What is "never negative", in this respect, is not the "content" of the "unconscious" as it has been marked under the category of "absence" by psychoanalytical world view, but this element of *ignoramus*, which consists in the work of experimentation and production.

Under this heading, we are attempting to reverse the series of psychoanalytical arguments, as well as the "content" of psychoanalytical categories, such as the Oidipus Complex, Desire, Instinal and Repression. The Oidipus Complex refers to a blockage of the entire psychoanalytical theory, practice and its corresponding (sub)-culture closing it into the familial circle whose play is an erroneous and assimilating process of normalization. A complex always appears as "necessary", but psychoanalysis nevertheless valorizes its "solution", in order to constitute the "adult" individual within the family setting. The concomitant "castration complex", on the other hand, reflects an essential misrepresentation

of the body, working as a Trojan Harse within psychoanalysis: It marks human desire with anthropomorhic and sexist values, defining it as a tendency like phantasm and imaginary, subsuming them under the authority of the Law, defined sybolically as representing a dividing line between the symbolic (language) and the "imaginary" (as it is the case with Lacanians). The rule of the phallus and the signifying category of the Name-of-the-Father, and the semantic unity attracting such privileged concepts as the distinction between the "real" on the one hand, and the "divided" imaginary and the symbolic on the other constitutes a frame which avoids questioning the active "uses" of language, sexuality, work and desire. Undermining the necessity of the "use", without any reference to use-values, psychoanalytical culture reproduces the fatalism of bondage to established socio-economic and familial structures, even in this most progressists examples and re-definitions (Lacanian school, the so-called French feminism and the discourse of Post-Colonialism), since it is not sufficient to establish the "symbolic regimes" and to reproduce them on a theoretical and critical basis, but one should necessarily to make these "fatalities" communicate with other regimes and systems (the in betweens of the "collective" and "individual", of the "man" and "woman", of the "oppressor" and the "oppressed", of the "West" and the "Est", etc.,) in order to extract and produce the "real". The exclusion of the "real" in psychoanalysis had such harmful consequences like the failure of acknowledging that the "real" has to be produced (just like the "symbolic" and the "imaginary"). This production should be the major oeuvre of the unconscious, conceived as a social and collective, as well as a "personal" involvement and participation into productive relations and forces. One cannot easily ascertain a marriage between Marx and Freud by simply juxtaposing their theoretical formulations. This could only be possible by introducing production into the unconscious and the non-teleological desire into the actual relations of production.

Failing to do this, psychoanalysis comes to its end, both theoretically and practically. From the theoretical standpoint, it had began to risk its foundations like the theme of Oidipus, the Castration, the Narcissistic Subjectivity, the Pleasure Principle and the Reality Principle First, there are many ways in considering un-Oidipal or post-Oidipal cultures, both individually (the 'madness' and delirium as such) and collectively (the primitives, the perverts and actual "sub-cultures". Group phantasies tend to become more important than "individual" perversions and phantasmagories. At the level of the individual, phantasies can appear as "artistic-aesthetic" behaviour, but we suggest that they are always previously involved in group activities. The Oidipus, then, remains as into the mythic representation of Oidipus tragedy. Freud's conception of the Oidipus has never been "tragic", since it displays a will to reproduce the existing familial conditions, belonging to a particular geography and a particular time.

The outcome is the Oidipal imperialism" and "colonialism".

Today's "privileged" notions of psychoanalysis are "narcissism" and the play of "ego ideals" which have been previously distorted by the working-out of psychoanalytical theory and practice of past times: Narcissism is conceived as a "resistence" and an inability to cope with the world, since it denotes a regression and failure. It is "individualized" and only at the aftermath, brought into the consideration of the social and political. And this narcissism seems to tend historically towards a kind of 'autism', a kind of subjectivity which will mark a society of alienation both from the body and from the spirit: the so-called information soicety...

Our last series of points to be made are the human experiences whose nature and apprehensions are either destorted, neglected or repressed buy the psychoanalytical culture: These experiences are usse or "arts" of "loving" or "dying", "saving the truth", "ignoring", "dreaming" and "working"...

Is it possible to "love" by the use of psychoanalysis is our first question. From the "family romance", we tend to pass into a "love romance" where a dislocation operates. The psychoanalysis, at the surface of its "therapeutical practice", aims to cover larger fields as literary and artistic criticism, aesthetics, semiotics, and cultural studies. Or, analytical categories fail to cover the "deeper reality" of these fields, for the simple reason that they don't actually exist. Thereby, psychoanalysis fraudulently should procede into the analysis of the psyche of the "creator", which is, again, impossible for the simple reason that it does not exist. The "love romance" should deny its obedience to psychoanalytical categories which are representing love affairs as simple psychic events, tending to satisfy the pleasure, and to confer its entire content to sexuality. Psychoanalysis, in short, doesn't help to the practical enjoyment and production of "love" as a primordial human experience.

Secondly, psychoanalysis cannot help us in "dreaming" our dreams, only for the practical and political end of disalienating ourselves from having our "reality" captured by the "dreams of others" (G. Deleuze). Why dreaming and phantasy should not be a production, an active artistic happening, an act of creation or emancipation, but something which distorts the "reality" of the unconscious contents, the so-called "dream-thoughts". Does not, the excessive emphasis, today, on the decline of reality (Baudrillard and Kristeva for instance), reflect in fact rather a transformation in the "real", the death of thousands of Iraqians militaries and civilians under the shadows of a dream, dreamed by the so-called other, while belonging to the same order of things and power relations. Hence dreaming should be treated neither as an "individual mythology", nor as a manifestation of an uncoscoius which we fail to produce by ourselves. It should be considered as a necessity, as something to be produced, to be introduced into other fields of social and political life. If we fail to dream, we always, run

into the fatal risk of having our reality “captured by the derams of others.” (Deleuze).

To conclude, we may say that interpretative and therapeutical aspects of psychoanalysis should be converted into an ethics of production, of an activity and of an active joy. There is a world outside the family, as there is a world outside the capitalist globe. Instead of “utopia”, we learn from our ciritique of psychoanalysis that the creation of “dreams” are much more effective and has more potentialities. Similarly, language does not obey to the authority of interpretation since it is a complex process of re-structurations through meetings, acts of language, and literary-artistic production.

Lastly, we must produce a new conception of human work and action, conceived as a non-reactionary, active resistence to an unconscious which is said to have a fatal presence in us. This unconscious should be replaced with an active *ignoramus*, a “we don’t know” totally open to clearity and “clear and distinot”, therefore “adequate ideas” (Spinoza). A higher composition of the individual (Nietzsche) should communicate with a higher composition of social relations. The psychoanalysis helps us only through being criticized, in all these respects.

Müstehcen efendi

*Slavoj Žižek**

Kişisel bir deneyim gücün doğasındaki müstehcenliği en tatsız-hoşlanılabilir tarzda bana gösterdi. 70'li yıllarda (zorunlu) askerlik hizmetimi, eski Yugoslavya halk ordusunda, doğru dürüst tıbbî olanak bulunmadan, küçük barakalarda yapmıştım. Doktora yardımcı olmak için eğitilmiş bir askerin yatak odası olarak da kullanılan bir odada, yakındaki askerî hastaneden gelen bir doktor, haftada bir dertlerimizi dinliyordu. Odadaki lavabonun üzerindeki büyük aynanın çerçevesine asker üzerinde yarı-çıplak kız resimleri olan birkaç kartpostal sıkıştırmıştı – bu pornografi öncesi çağda mastürbasyon için kullanılan standart bir araçtı. Doktor haftalık ziyaretini yaptığında, viziteye çıkmak için başvuran tüm askerler lavabonun karşısındaki duvarın önünde uzun bir sıraya oturuyor ve sırayla muayene ediliyorduk. Bir gün, ben de muayene için beklerken, sıra penisindeki ağrılardan yakınan, genç, yarı cahil bir askere geldi (tabiî bu doktor dahil hepimizin kıkırdamaya başlaması için yeterliydi): Penisin ucundaki deri çok gergindi, bu nedenle onu normal bir şekilde geriye çekemiyordu. Doktor pantolonunu indirip derdini göstermesini emretti, asker de söyleneni yaptı, deri penisin ucundan rahatça kayıyordu ama, asker hemen sorunun ereksiyon sırasında ortaya çıktığını ekledi. Doktor, bunun üzerine "o halde" dedi, "mastürbasyon yap, ereksiyon olsun, bu durumu kontrol edebilelim". Son derece utanan ve yüzü kıpkırmızı olan asker, karşımızda mastürbasyon yapmaya başladı ama tabii ki ereksiyon olmadı. Doktor aynadan yarı çıplak kız kartpostallarının birini aldı, askerin yüzüne yaklaştırıp bağırmaya başladı.

"Bak, ne güzel göğüsler, ne güzel bir .. . Hadi mastürbasyon yap! Nasıl oluyor da kaldıramıyorsun? Ne biçim adamsın! Devam et." Odada bulunan herkes,

(*) Ljubjana Sosyoloji Enstitüsü.

doktor dahil sahneyi müstehcen bir kahkahayla izliyorduk. Talihsiz askerin kendisi de az sonra bize utangaç bir kıkırdamayla katıldı. Mastürbasyona devam ederken de bize dayanışma anlamına gelen bakışlar atıyordu. Bu sahne bende yarı-epifani duygusu uyandırdı – her şey tüm çıplaklığıyla oradaydı. Gücün tüm düzeni – dayatılan zevk ile gücün aşağılayıcı kullanımının tekinsiz karışımı. Gücün sert emirler yağdıran ama aynı zamanda biz astlarıyla derin bir dayanışmaya tanıklık eden müstehcen bir kahkahayı da paylaşan öznesi...

Bu sahnenin gücün semptomunu ortaya çıkardığı da söylenebilir: aracılığıyla, benzersiz bir kısa devrede, resmî olarak karşıt ve birbirlerini karşılıklı olarak devre dışı bırakan tutum ve tavırların tekinsiz suç ortaklıklarını ortaya koyduğu grotesk aşırılık ki burada gücün ciddi temsilcisi, öznesi müstehcen bir dayanışma testiyle masada bize göz kırpar ve olayın (yani emirlerinin) fazla ciddiye alınmaması gerektiğini bildirerek böylece gücünü pekiştirir. "İdeoloji kritiğinin", ideolojik bir yapı analizinin amacı resmî, kamusal ideolojik metnin, işlevini düzgün sürdürebilmek için, aynı anda hem tekzip ettiği, hem de ihtiyaç duyduğu bu semptom çekirdeğini çıkarmaktır.

Modern tarihin öbür ucunda da aynı yazısız kurallar dizisiyle karşılaşılır, çeşitli anılarda ve özellikle Michael Anderson'un filmi *"If"*de betimlenen İngiliz kolejlerindeki hayatta.

Bu kolejlerdeki günlük yaşamın, uygar, açık görüşlü ve liberal yüzeyinin altında, küçük ve büyük öğrenciler arasında acımasız güç ilişkilerinin egemen olduğu başka bir dünya yatmaktadır – bir dizi ayrıntılı yazısız kural, büyük öğrencilerin küçükleri sömürme ve aşağılamasının çeşitli yollarını gösterir ve bunların tümüne de "yasak" cinsellik hakimdir. Burada yeraltı isyan tarzlarının zayıflattığı (otoriteyle alay etmek vs.) kamu ve düzenin baskılayıcı yönetimiyle değil, tam tersiyle karşı karşıyayız: kamusal otorite sivil, nazik bir görüntüyü sürdürürken, onun altında acımasız güç kullanımının kendisinin cinselleştirildiği gölgeli bir âlem vardır. Hiç kuşkusuz, buradaki hayatî nokta, bu müstehcen gölgeli âlemin kamusal gücün uygar görüntüsünü zayıflatmaktan çok, onun temel dayanağı olarak işlev görmesidir. Bir öğrenci ancak bu âlemin yazısız kurallarına *dahil olarak* okul hayatının sağladığı olanaklardan yararlanabilir– bu yazısız kuralları çiğnemenin cezası resmî kuralları çiğnemeninkinden çok daha ağırdır.

Kamusal-yazılı yasa ve onun müstehcen süperego bütünleyicisi arasındaki bu uzaklık, geç kapitalizmin öznelerinin egemen ideolojik tutumu olarak kinik uzaklığın nerede yetersiz kaldığını göstermemizi de sağlıyor: bir kinik kamusal yasayla müstehcen, gizli konumundan alay eder ve böylece onu sağlam bırakır. Bu müstehcen gizli yöne nüfuz eden haz fantezilerde kurulduğu ölçüde, kişi kiniğin dokunmadan bıraktığı şeyin fantezinin kendisi, kamusal yazılı ideolojik metnin fantazmatik arka-planı olduğunu söyleyebilir. Kinik uzaklık ve fantaziye tamamen bağımlılık arasında kuvvetli bir karşılıklı bağımlılık vardır: Günümüzün tipik öznesi, bir yandan her tür toplumsal ideolojiye kinik bir güvensiz-

lik gösterirken, bir yandan da kendini hiç kısıtlamaksızın Ötekinin komploları, tehditleri ve hazzının aşırı formları hakkında paranoyak fanteziler kuran kişidir.

Burada kişi kaçınılmaz bir karışıklığa düşmekten kaçınmak için dikkatli olmalıdır: bu müstehcen yazısız kuralların etkinliklerimizin örtük, nüfuz edilmez arka-planıyla hiçbir ilişkisi yoktur; yani Heidegger'cilerin ifade edeceği biçimde, biz, sonlu insanların, her zaman bir durumun içine atılmış, fırlatılmış olduğumuz ve kendimizi onun içinde asla bir dizi açık kural biçiminde formalize edilemeyecek bir tarzda bulmamız gerektiği gerçeğiyle. Gücün müstehcen ritüelini sahneleyen diğer bir filmi anımsayalım: Stanley Kubrick'in *"Full Metal Jacket"* filminin ilk kısımda gördüğümüz gücün aşağılayıcı sergilenmesi, cinselleştirme ve müstehcen küfrün *(Blasphemy)* (Yeni yılda askerlere *Happy Birthday,* sevgili İsa şarkısını söylemeleri emredilir) benzersiz bir karışımıyla doyurulmuş askerî ekzersizler, doğrudan bedensel disiplindir. Kısacası Gücün süperego aygıtının en yalın hali. Günlük yaşam-dünyamız yönünden bu müstehcen aygıtın konumuna gelince, filmin verdiği ders açıktır. Bu yazısız ritüellerden oluşan müstehcen yeraltı âleminin işlevi resmî "kamusal" ideolojinin oturmasını, gerçek toplumsal yaşamımızın bir yapı taşı olarak işlev görmeye başlamasını sağlamak değildir, yani bu dünya simgesel yaşamın soyut yapısıyla gerçek yaşanan dünyanın somut deneyimi arasında "aracılık" yapmaz.

Filmin ilk kısmı, askerî ideolojik makinayla fazla özdeşleştiği için çıldıran bir askerin önce talim çavuşunu, sonra da kendini öldürmesiyle sona erer –süperego makinasıyla radikal, dolayımsız özdeşleşme zorunlu olarak *(passage a'lacte)* eyleme geçişe yol açar. Filmin ikinci, esas kısmında, film boyunca askeri makinayla arasında bir çeşit ironik "insanî uzaklık" bırakan (miğferinde *'born to kill'* yazısının yanında barış işareti vardır) bir asker (Mattheu Modine), merhametinden ötürü Vietkong'lu yaralı nişancı kızı öldürür. Askeri büyük Ötekinin çağırmasının *(interpellation)* üzerinde başarı sağladığı kişi – tam olarak kurulmuş askeri özne odur.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir özellik de bu yazısız kuralların, bu gölgeli yasa-ötesi âlemin doğasındaki vokal (sesli) statüdür. Bu da bize ses *(voice)* hakkında çok şey öğretebilir. Gerçekten de, kendini konuşurken duyma deneyimi konuşan öznenin kendisi için saydam olan varlığı yanılsamasına dayanak oluşturur: ama, aynı zamanda kişinin kendisi için varlığı ve saydamlığını en çok tehdit eden de sesin kendisi değil midir? Kendimi konuşurken duyuyorum, ama yine de duyduğum asla tamamıyla kendim değil, can evimde yaşayan bir parazit, yabancı bir gövdedir. Benliğimdeki bu yabancı farklı kılıklarda pozitif bir varoluş edinir, bunlar vicdanın sesi, ipnotizmacının donuk sesinden paranoyadaki baskı yapan, zulmeden sese kadar uzanır. Ses, imleyende *(signifier)* anlama direnendir, anlamla tekrar düzeltilemeyecek olan donuk ataleti *(inertia)* temsil eder.

Anlamın sabitliğinden sorumlu olan yalnızca yazı boyutudur. Samuel

Goldwyn'in ölümsüz sözlerini anacak olursak "Sözlü bir anlaşma üzerine yazıldığı kâğıt kadar bir değere" sahip değildir. Bu haliyle ses ne canlıdır, ne de ölü. Onun temel fenomenolojik statüsü daha çok yaşayan bir ölünün, kendi ölümünden sonra bir şekilde sağ kalan hayalî bir görüntünün *(spectral apparition)* statüsüdür, yani anlam tutulmasının. Diğer bir deyişle, sesin canlılığının yazının ölü harflerinin karşısına konulabileceği doğrudur ama, bu hayat sağlıklı, yaşayan bir anlamın kendi için varlığı değil, olmayan bir canavarın tekinsiz yaşamıdır.

Bu tekinsiz sesi açık hale getirmek için, müzik tarihine şöyle bir göz atmak yeterlidir. Sesin yazıya karşı üstünlüğü olarak, Batı metafiziğinin geleneksel öyküsü bir çeşit karşı-tarih şeklinde görülebilir. Müzikte tekrar tekrar karşılaştığımız şey, kurulu düzeni tehdit eden ve bu nedenle denetim altına alınması, yazılı ve sözlü sözcüğün rasyonel artikülasyonuna (ifade) tabi kılınması gereken bir sestir. Burada yatan tehlikeyi adlandırmak için Lacan *Jouis-sense* kelime oyununu kullandı (haz-anlam). Şarkı söyleyen sesin anlamdaki kökünden kopup tüketen bir öz-hazza doğru hızla yöneldiği an. Problem böylece her zaman aynıdır. Güvenilir 'Erkek' sözü "dişileştiren" tüketici bir öz-hazza sesin kaymasını nasıl önleyebiliriz? Ses burada Derrida'cı anlamda bir eklenti işlevine sahiptir.

Kişi onu kısıtlamaya, düzenlemeye, anlamlı sözcüğe tabi kılmayı çalışır ama, uygun bir dozu gücün kullanımı için hayatî olduğundan ondan tamamıyla vazgeçemez (burada totaliter bir toplumun kuruluşunda vatansever-askerî marşların rolünü anımsamak yeterlidir). Ama buradaki kısa betimlememiz baskılayıcı anlamlı söz/cük ve "ihlâl edici" tüketici ses arasında basit bir karşıtlıkla karşı karşıya olduğumuz biçiminde yanlış bir izlenim uyandırabilir. Bir yanda toplumsal disiplin ve otorite kurmanın aracı olarak sesi düzenleyen söz, diğer yanda yasa ve düzenin disiplin zincirlerini parçalamanın, özgürleşmenin ortamı olarak işlev gören, kendi tadını çıkaran ses. Ama Amerikan deniz piyadelerinin ipnotize edici 'marşlarına' ne demeli? Onların sadistik bir cinsellik taşıyan anlamsız içeriği ve kişiyi güçsüz düşüren ritmleri, Gücün hizmetindeki tüketici özhazzın tipik bir örneği değil midir? Sesin fazlalığı böylece radikal olarak belirlenemez konumdadır.

* * *

Tezimiz şu şekilde kısaca özetlenebilir: Gerçek şiddetin patlak vermesi simgesel bir çıkmaz tarafından koşullanır. *"Gerçek" şiddet bir toplumun yaşamını garantileyen simgesel kurgu tehlikeye düştüğü zaman ortaya çıkan harekettir.* Ve probleme öbür tarafından yaklaştığımız zaman da aynı yanıtı alırız: Patlak veren şiddet nöbetlerinin hedefi nedir? Yahudilerin kökünü kuruttuğumuz ya da şehirlerimizdeki yabancıları dövdüğümüzde amaçladığımız, yapmaya çalıştığı-

mız nedir? Karşımıza gelen ilk yanıt yeniden simgesel kurguyu içerir: Örneğin Bosna savaşındaki tecavüzlerin amacı, doğrudan kişisel acı verme ve aşağılamanın ötesinde, Müslüman toplumun bütünlüğünü güvence altına alan kurguyu (simgesel anlatı) etkisiz hale getirmek, zayıflatmak değil midir? Aşırı şiddetin bir sonucu da (Richard Rorty'nin sözcüklerini kullanacak olursak) "toplumun kendisi hakkında kendine anlattığı öykünün artık bir anlamı olmaması" değil midir? Düşmanın simgesel evreninin tahrip edilmesi, bu *kültürkıyım* tek başına etnik şiddetin patlak vermesini açıklamak için yeterli değildir –onun nihaî nedeni (itici güç anlamında) daha derin bir düzeyde aranmalıdır. Yabancılara karşı "hoşgörüsüzlüğümüz" neyle beslenir? Onlarda bizi rahatsız eden ve ruhsal dengemizi bozan nedir? Basit bir fenomenolojik betimleme düzeyinde bile, bu nedenin başat yönü açıkça tanımlanmış, gözlemlenebilir bir özelliğe bağlanamamasıdır: 'onlarda' bizi kızdıran nedenleri sıralayabilsek de (fazla sesli gülmeleri, yemeklerinin kötü kokusu v.s.) bu özellikler daha kökten bir yabancılığın göstergeleri olarak işlev görür. Yabancılar bizim gibi görünüp davranabilir ama, onlarda onları "pek insan değil" gibi kılan, ulaşılamaz (bilmediğim), 'kendilerinden fazla olan' bir şey vardır. (bu sözcüğün 50'lerin bilim kurgu filmlerinde kazandığı anlamda yaratıklar *[alien]*)[1] Ötekinde bizi 'rahatsız eden' ulaşılamaz travmatik ögeyle ilişkimiz fanteziler aracılığıyla kurulur. (Ötekinin politik ya da cinsel gücü, garip cinsel davranışları, gizli hipnotik güçleri v.s.). Jacques Lacan, algılanan pozitif, ampirik nesnede kaçınılmaz olarak benim bakışımdan kaçan ve böylece onu arzu etmenin itici gücü olarak işlev yüklenen bu paradoksal tekinsiz nesneyi, *Objet-petit-a* olarak adlandırdı, arzunun nesne-nedeni; onun diğer bir adı da *plus-de-jouir*'dir, "artık-haz"; bu da nesnenin pozitif, ampirik özellikleriyle meydana gelen tatminin "fazlasını" adlandırır. En radikal düzeyinde şiddet ötekinde kapsanan bu dayanılmaz artık-hazza bir darbe indirme çabasından başka bir şey değildir.

Nefret nesnesinin "gerçek özellikleriyle" sınırlı olmadığı, daha çok gerçek çekirdeğini, *objet a*'yı, "kendisinde kendisinden fazla olanı" hedeflediği için nefretin nesnesi *"stricto sensu indestructible"*dır:* Nesneyi gerçeklikte ne kadar yok edersek, onun yüce çekirdeği, özü o kadar güçlü karşımıza çıkar. Bu gerçek uzun zaman önce Nazi Almanya'sındaki Yahudilerin ejderha dişleri olarak farkedilmişti: ne kadar acımasızca kökleri kazınırsa, geriye kalanların ulaştığı boyutlar o kadar dehşet verici oluyordu... Gerçeklikte yok edildikçe, hayalî varlığın

1 Burada oldukça kişisel bir deneyimi anımsatmak istiyorum: anneminkini. En iyi arkadaşı yaşlı bir Yahudi hanımdır; onunla malî bir iş yaptıktan sonra annem bana şöyle demişti: "Ne iyi bir hanım, ama parayı nasıl tuhaf bir şekilde saydığını farkettin mi?" Bu özellik, Yahudi hanımın parayı tutuş şekli, aynı bilim kurgu roman ve filmlerinde başka türlü bizlerden ayırtedilemeyen yabancı yaratıkları saptamamızı sağlayan gizemli özellik işlevine sahipti. (Üçüncü parmak ve serçe parmağı arasında ince bir saydam deri tabakası, gözlerde acaip bir parıltı.)

(*) Kesinlikle yok edilemez - ç.n.

daha güçlü geri döndüğü bu fantazma ögesi, bizi Freud'un kastrasyon kompleksi sorunsalına götürür.

Freud'a göre erkek öznenin kastrasyona karşı tutumu paradoksal bir yarılmayı *(splitting)* kapsar. Kastrasyonun gerçek bir tehdit olmadığını, gerçeklikte görülmeyeceğini bilirim. Yine de bu olasılık beni taciz etmeye devam eder. "Kavramsal Yahudi" figürü için de aynı şey geçerlidir. (Toplumsal gerçeklik deneyimimizin bir parçası olarak) varolmaz ama, tam da bu nedenle ondan daha da çok korkarım. Kısacası Yahudi'nin gerçeklikte varolmayışının ta kendisi Yahudi düşmanlığının temel dayanağı haline gelir. Yani, Yahudi düşmanı söylem Yahudi figürünü gerçekle hiçbir yerde bulunmayan, hayalet benzeri bir olgu olarak kurar, ondan sonra da "Kavramsal Yahudi" ve gerçekte varolan Yahudilerin gerçekliği arasındaki boşluğun ta kendisini Yahudi'lere karşı ana tez olarak kullanır. Böylece kısır bir döngüye girmiş oluruz: bir şeyler ne kadar normal görünürse, o kadar kuşku uyandırırlar ve o kadar da paniğe kapılırız. Bu yönüyle Yahudi bir çeşit anne fallusu gibidir: gerçekte böyle bir şey yoktur, ama tam da bu nedenle, onun hayaletvari, düşsel varlığı dayanılmaz bir anksiyeteye yol açar. Burada Lacan'cı "Reel"in en özlü tanımı da oluşur: Simgesel mantığım, X'in var olmadığını bana ne kadar söylerse, onun hayaleti de o kadar başıma musallat olur. Hayaletlere inanmamakla kalmayıp, üstelik korkmayan cesur İngiliz gibi. Burada "kavramsal Yahudi" ile "Baba Adı" arasında bir homoloji (benzeşim) kendini dayatıyor: Sonraki durumda, bilgi ve inanç arasındaki yarılma ile de karşı karşıyayız. ("Babamın eksik, kafası karışık ve güçsüz bir yaratık olduğunu pekâlâ biliyorum, ama yine de simgesel otoritesine inanıyorum.) Bu nedenle, gerçek babanın Baba-Adındaki aşkınlaşması ampirik "Yahudi'nin (görünüş biçimi)" "kavramsal Yahudi"ye aktarılmasına paralel değil midir? *Pratikteki* gerçek Yahudileri "kavramsal Yahudi"nin fantazmatik figüründen ayıran boşluk, babanın ampirik, her zaman eksik kişiliğini, simgesel baba adından ayıran boşlukla aynı doğaya sahip değil midir?

Her iki durumda da, gerçek bir kişi gerçek olmayan, kurgusal bir özne, ajanın kişileştirilmesi olarak işlev görmüyor mu? Gerçek baba simgesel-otorite öznesi için, gerçek Yahudi de "kavramsal Yahudi"nin fantazmatik figürü için bir *temsilci*dir.

İkna edici görünse de, bu benzeşim yanıltıcı olarak görülmeli ve kabul edilmemelidir. Yahudide simgesel kastrasyonun standart mantığı tersine çevrilmiştir. Simgesel kastrasyon tam olarak neden oluşur? Gerçek bir baba, kendini ancak aşkın simgesel bir öznenin, ajanın cisimleşmesi olarak ortaya koyduğu ölçüde otorite uygulayabilir: Yani, konuşurken kendisinin değil, aracılık ettiği büyük Ötekinin sözlerini söylediğini kabul ettiği ölçüde. Claude Chabrol'ün bir filmindeki milyoner gibi; milyoner yalnızca milyonlarından ötürü sevilme konusundaki yakınmayı tersine çevirir. "Ah keşke beni kendim için değil, milyonlarım için seven bir kadın bulabilsem." Burada Freud'un ilk baba cinayetinin,

vahşi ölümünden sonra adının kılığına girerek, bir simgesel otorite olarak daha güçlü dönüşünün nihaî dersi yatmaktadır: eğer gerçek baba, babaya ait simgesel otoriteye sahip olacaksa, bir şekilde hayattayken *ölmelidir*. Onun şahsına otorite veren simgesel vekâletinin "ölü harfiyle" özdeşleşmesidir. Ya da eski kızılderili karşıtı Amerikan sloganını anımsayacak olursak "Yalnızca ölü bir baba iyi bir babadır."[2] Lacan'ın "fallosentrizmini" eleştirenlerin problemi, "fallus" ya da "kastrasyon"dan kavram-öncesi, sağduyusal ve metaforik bir tarzda söz etmeleridir.

Örneğin standart feminist film incelemelerinde, bir erkek ne zaman bir kadına karşı agresif davranır, ya da onun üzerindeki otoritesini gösterirse, davranışının "fallik" olarak adlandırılacağından emin olabilirsiniz; bir kadının çaresiz, köşeye kıstırılmış gösterildiği her seferinde de deneyiminin "kastre edici" olarak adlandırılacağından hiç kuşkunuz olmasın. Burada gözden kaçan fallusun kastrasyon imleyeni olarak paradoksudur: eğer (simgesel) fallik otoritemizi koyacaksak, ödenecek bedel olarak özne pozisyonunu feda edip üzerinden güçlü ötekinin hareket ettiği ve konuştuğu aracı ortam olarak işlev görmeye razı olmalıyız. Fallus (imleyen) simgesel otorite öznesini gösterdiği ölçüde, onun başat özelliği, yaşayan bir öznenin organı, "benim" olmasında değil, yabancı bir gücün müdahele edip gövdeme kendini kazıdığı, güçlü ötekinin ben aracılığıyla hareket ettiği bir yer olması gerçeğinde yatar. Kısacası, fallusun bir imleyen olması gerçeği her şeyden önce yapısal olarak gövdesiz bir organ olması, gövdemden bir şekilde "ayrılmış" olması anlamına gelir.

Bununla birlikte, kastrasyonun imleyeni olarak fallusun garantilediği bu simgesel otorite ile "kavramsal Yahudinin" hayali varlığı arasında önemli bir fark vardır. Her iki durumda da bilgi ve inanç arasındaki bölünme söz konusu olsa da, iki bölünme özünde farklı bir yapıdadır.

---

2 Bu nedenle, baba figürüyle yaşantımız eksik ve fazlalık arasında gidip gelir. "Baba her zaman ya "çok fazla" ya da "çok azdır". Asla uygun dozda alamayız onu. Ya varlığı eksiktir, ya da çok fazla vardır." (Jacques Lacan, 1991: 346). Bir yandan olmayan babanın tekrarlanan motifi ile karşı karşıyayız, onun yokluğu gençler arasındaki suç oranının yüksekliğine varana kadar birçok şeyden sorumlu tutulur, baba etkili bir şekilde varolunca da, varlığı zorunlu olarak rahatsız edici, kaba, uygunsuz, baba otoritesinin vakarına uyumsuz olarak görülür, sanki varlığının kendisi zaten rahatsız edici bir fazlalıkmış gibi.

Bu yokluk ve fazlalık diyalektiği Güç, otorite figürüyle ilişkimizdeki paradoksal ters dönmeyi de açıklar. Bu figür (baba, kral) artık işlevini başarıyla yerine getiremiyor, gücünü uygulayamıyorsa, bu eksiklik zorunlu olarak bir artık, aşırılık şeklinde (yanlış) algılanır. Yani, yönetici çok fazla otoriteyi kişiliğinde toplamakla suçlanır, sanki "gücün acımasız bir fazlalığıyla" karşı karşıyaymışız gibi. Bu paradoks devrim öncesi durumlarda tipiktir: Bir rejim kendinden, meşruiyetinden ne kadar kuşkuya düşerse (diyelim, 1789 öncesi Fransa'da *Ancien Regime* gibi), ne kadar tereddüde düşüp muhalefete ödün verirse, muhalefet tarafından meşru zemini olmayan bir tiranlık, bir diktatörlük diye o kadar suçlanır. Muhalefet burada, bir histerik gibi hareket etmektedir, çünkü onun gücün aşırı kullanımına yönelik eleştirisi tam da karşıtının üstünü örter. Muhalefetin gerçekte kınadığı rejimin yeterince güçlü olmaması, güç vekâletinin gereğini yerine getirmemesidir.

İlk durumda, inanç "gözle görülür" kamusal simgesel otoriteyle ilgiliyken (babamın eksikliği ve kusurlarının farkında olmama bakmaksızın, onu hâlâ bir otorite figürü olarak kabul ederim), ikinci durumda inandığım görünmez hayalî bir görüntünün gücüdür. Fantazmatik "Kavramsal Yahudi" babaya ait bir simgesel otorite figürü, kamusal otoritenin "kastre edilmiş" taşıyıcı-ortamı değil, kökünden farklı bir şey, simgesel otoritenin uygun mantığını saptıran bir çeşit tekinsiz ikizidir. Gölgede, halka görülmeden, hayalet-gibi bir *omnipotens* (mutlak güç) yayarak hareket etmek durumundadır. Kimliğinin (mutlak güç) çekirdeğinin bu ulaşılmaz, ele geçmez statüsünden ötürü, Yahudi "kastre edilmiş" babanın aksine kastre edilemez olarak algılanır: gerçek-toplumsal varlığı ortadan kaldırıldıkça, o ele geçmez fantazmatik var(dı)-oluşu* daha tehdit edici hale gelir.[3]

Bu görünmez ve bu nedenle süper güce sahip efendinin fantazmatik mantığı Abimael Guzman, *"Presidento Gonzalo"*nun, Peru'daki Aydınlık Yol gerillalarının liderinin tutuklanmasından önce oynadığı rolde açıkça görülmektedir. Varlığının ta kendisinden kuşku duyulması gerçeği (insanlar o gerçekten var mı, yoksa efsanevî bir isim miydi, emin değillerdi) gücüne güç katıyordu. Böyle görünmez ve güçlü Efendinin son bir örneği Bryan Singer'in *"Usual Suspects"* (Olağan Şüpheliler) filminde bulunabilir.

Bu filmde gizemli "Keyser Soeze" diye bir suçlu var, ama var olup olmadığı açık değil: Filmdeki kişilerden birinin söylediği gibi "Tanrı'ya inanmıyorum ama, yine de ondan korkuyorum". İnsanlar Soeze'yi görmekten ya da yüzyüze gelmek zorunda kalınca bundan başkalarına söz etmekten korkmaktadırlar. Kimliği çok iyi korunan bir sırdır. Filmin sonunda, Keyser Soeze'nin bir suçlu grubundaki en zavallı kişi olduğu ortaya çıkar, topallayan, ezik bir tip. Richard Wagner'in *"Ring des Nibelungen"*indeki Alberich gibi. Burada hayatî olan görül-

---

(*) Kelime oyunu: *Exsistence* (varoluş/eskiden varoluş) - ç.n.

3 Aynı mantık, eski sosyalist Doğu Avrupa ülkelerinde de son zamanlarda güç kazanan anti-komünist sağ popülizminde de etkisini göstermektedir: mevcut ekonomik ve diğer zorluklara ilişkin açıklamaları, komünistlerin hukuksal, toplumsal güçlerini yitirmelerine karşın, iplerin hâlâ onların elinde olduğu, ekonomik güce hakim oldukları, medya ve devlet kurumlarını denetlediklerinden ibarettir... Komünistler böylece Yahudi stili fantazmatik bir olgu gibi algılanmaktadır: güçlerini ne kadar yitirip görünmez olurlarsa, hayaletvari varoluşları, gölgeden etkili denetimleri o kadar güçlenmektedir... Şimdi post-sosyalist ülkelerde ortaya çıkanın "gerçek" kapitalizm değil, yeni kapitalist kılığına giren eski komünistlerin gerçek güç ve denetimi ellerinde tuttukları sahte bir taklit olduğunu savunan popülistlerin bu "sabit fikir" mekanizması ilk kez Hegel tarafından ortaya konulan yanılsamanın tipik bir örneğini de sunmaktadır: burada görmeyi başaramadıkları, bu "sahte" kapitalizme muhalefetlerinin aslında kapitalizmin kendisine muhalefet olduğudur. Yani, sosyalizmin gerçek ideolojik mirasçıları eski komünistler değil, onlardır. Popülistlerin "biçimsel" ve "gerçek" demokrasi arasında eski komünistlerin koyduğu karşıtlığı yeniden canlandırmak zorunda kalmalarına şaşmamak gerek. Kısacası, burada devrimci süreçlerde geçerli olan ironinin diğer bir örneğiyle karşı karşıyayız. Bu ironi Marx tarafından da betimlenmişti. Burada, şaşkın devrimciler, "tarihsel rolleri" eski efendilerin yeni bir kılıkta ele geçirecekleri alanı hazırlamak olan "aracılar" olduklarını algılıyorlar.

mez güç öznesinin mutlak gücü ile bu öznenin kimliği ortaya çıkar çıkmaz sakat ve güçsüz bir koruma indirgenmesi arasındaki karşıtlıktır. Böyle bir Efendi figürünün gücünü açıklayan fantastik özellik, onun simgesel yeri değil, onun aracılığıyla acımasız iradesini ve normal insan kaygılarıyla tüm bağlarını koparmaya ne kadar hazır olduğunu ortaya koyduğu bir edimdir.

(Keyser Soeze rivayete göre, düşman bir çetenin onları öldürme tehdidiyle kendisine şantaj yapmalarını önlemek için gözünü kırpmadan karısıyla çocuklarını öldürmüştür. Bu Alberich'in aşktan feragat etmesine benzeyen bir edimdir.)

Kısacası *Baba-Adı* ve "Kavramsal Yahudi" arasındaki fark simgesel kurgu ve fantastik hayal arasındaki farktır: Lacan cebirinde, *Sı* (Temel-İmleyen) [simgesel otoritenin boş imleyeni] ve *objet petit a* arasındaki fark. Kişi simgesel otorite ile donatıldığında, kendi simgesel ünvanının bir eki, uzantısı olarak hareket eder. Yani, onun aracılığıyla hareket eden ötekidir: Burada zavallı ve yozlaşmış bir kişi de olabilen bir yargıcı anımsamak yeterlidir, ama cübbesini üzerine geçirdiği an, sözleri Yasanın ta kendisidir. Bunun tersine, hayatî varoluşta sahip olduğum güç "bende benden fazla olan" bir şeye dayanır. Bunu *Alien*'den *Hidden*'a kadar birçok bilim kurgu macera filmi çok iyi örneklemektedir: simgesel-öncesi yaşam özünü temsil eden yokedilemez yabancı bir gövde, içimi işgal edip bana hakim olan mide bulandırıcı yapışkan bir parazit.

(Simgesel) kurgu ve fantezi arasındaki bu fark psikanalitik bir ideoloji teorisi açısından çok büyük öneme sahiptir. Marx üzerine yeni kitabında Jacques Derrida *"Spectre"* (hayal) terimini gerçeklik ve yanılsamanın klasik ontolojik karşıtlığını altüst eden ele gelmez sahte-maddiliği göstermek için kullandı (Derrida, 1993). Belki de ideolojinin son sığınağı, ideoloji öncesi çekirdeği, üzerine çeşitli ideolojik formasyonların yamandığı ideolojik matriksi burada aramalıyız: *Spectre* olmaksızın hiçbir gerçeklik olamayacağı, gerçeklik devresinin ancak tekinsiz bir hayalî ekle, destekle tamamlanabileceği gerçeğinde. O halde, *Spectre* olmaksızın neden hiçbir gerçeklik olamaz? Lacan bu soruya net bir yanıt getirmektedir. Gerçeklik (olarak yaşadığımız), "kendinde şey" değildir, her zaman simgesel mekanizmalar aracılığıyla önceden simgeselleştirilmiş, kurulmuş ve yapılmıştır. Problem simgeselleştirmenin hemen hemen her zaman başarısızlığa uğradığı, ödenemeyen, çözülemeyen simgesel borç içerdiği gerçeğinde yatmaktadır. Bu gerçek (gerçekliğin simgeselleştirilmeden kalan kısmı) *hayalî görüntüler (spectral apparition)* kılığında geri döner. Bu yüzden, "hayalî görüntüler" simgesel kurguyla, gerçekliğin kendisinin simgesel (ya da bazı sosyologların deyimiyle "toplumsal") olarak oluşturulması bakımından bir kurgu yapısına sahip olduğu gerçekliğiyle karıştırılmamalıdır; *spectre* ve simgesel kurgu kavramları uyumsuzlukları içinde karşılıklı bağımlıdırlar (kuantum mekaniği anlamında tamamlayıcı). Basitçe söyleyecek olursak, gerçek hiçbir zaman doğrudan doğruya kendisi değildir. Kendisini ancak eksik-başarısız simgeselleştirme ara-

cılığıyla sunar ve gerçeklikle gerçeği sonsuza dek ayıran bu boşlukta *hayalî görüntüler* belirir. Bundan ötürü de gerçekliğin simgesel bir kurgu özelliği vardır: *Spectre,* simgesel olarak kurulan gerçeklikten kaçanı simgeleştirir.

İdeolojinin ideoloji-öncesi çekirdeği böylece gerçeğin boşluğunu dolduran *hayalî görüntü*'den oluşur. "Hakikî" gerçeklik ve yanılsama (ya da yanılsamayı gerçeklikle temellendirmek) arasında net bir ayrım çizgisi çekme girişimlerinin hesaba katmayı unuttuğu şey de budur: Eğer "gerçeklik" olarak yaşadığımız ortaya çıkacaksa, orada bir şey bastırılmalıdır. Yani, "gerçeklik" doğru gibi asla tam, bütün değildir. *Spectre*'ın sakladığı gerçeklik değil, onun "ilk başlangıçtan bastırılanı", gerçekliğin kendisinin "baskılanması" üzerine dayandığı temsil edilemezdir.

Burada yolumuzu somut toplumsal mücadelelerle hiçbir ilgisi olmayan spekülasyonun bulanık sularında kaybetmiş gibi görünebiliriz – ama, böyle bir "gerçeğin" en ideal örneğini, *Marksist sınıf mücadelesi* kavramı sağlamıyor mu? Bu kavramın sonucundaki düşünce bizi "gerçekte" sınıf mücadelesi olmadığını kabul etmeye zorlar. "Sınıf mücadelesi" nesnel (toplumsal) gerçekliğin kendisini kapsayan bir bütün olarak oluşturmasını önleyen antagonizmanın ta kendisini gösterir.[4]

---

4 Antagonizmanın reel olarak kavranması, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'den gelmektedir. *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra: Verso 1985). Bu kavram belki de '80 sonları ve '90 başlarının en tipik örneği *The Thin Blue Line* olan, "yeni dalga" belgesel filmlerin temel özelliğini de açıklıyor. Linda Williams'ın (1993: 9-21) eşsiz analizine bakın. Bu filmler, "dışarıda" ısrarla varolduğu düşünülen gerçekliğe naif bir referansları olsa da, *"referent"* gönderge nesne, kavram düşüncesinin kendisinin kaybolduğu, metafizik yanılsamanın son kalıntısı olarak atıldığı, postmodernist sınırsız taklit, kopyalar *(simulacre)* oyununun tuzağından da kaçınırlar. Burada *"referent"* kaybolur, metafizik bir yanılsamanın son kalıntısı olarak bir tarafa atılır. *Thin Blue Line* filminde *"referent"* yerindedir. Tüm film cinayet gecesinde "gerçekte ne olduğu" etrafında döner, bununla birlikte film gerçekliğin farklı görüş-açılarının çoğulluğunda buharlaşıp gittiği bir çeşit sahte-*Rashoman* ideolojisinden olabildiğince uzaktır, ama bu gerçek öz geleneksel realist *"referent"*ten aynı anda hem daha yakın, hem de daha uzaktır: daha uzaktır, çünkü özünde temsil edilemez, anlatıyla bütünleşmekteyken *"a priori"* olarak kaçan ve direnen bir şey olarak ön kabul edilmiştir (film gerçekte ne olduğunun farklı hipotezlerinin sahte dramatizasyonlarını sorabilir ancak); daha yakındır. Çünkü film kendini betimlediği şeylere bir müdahale olarak da düşünür (film yapımcısı mahkemenin yeniden yapılması için açıkça zemin oluşturmaya çalışmaktadır).

Burada radikal aşkınlığın (gerçekliğin temsil edilemez, temsillerimizin ötesinde olarak konması) radikal özcülük ile (bizimle Gerçek arasında, temsil edilen gerçekle, algılayan-kaydeden özne arasında hiçbir açık uzaklık olmadığı gerçeği) nasıl çakıştığını görebiliriz: özne temsil edilemez, içeriğe direkt olarak müdahale eder, onun bir parçası haline gelir, o zaman da gerçek bu aşırı yakınlıktan ötürü temsil edilemez hale gelir. Durum Claude Lanzman'ın *"Shoah"* adlı filminde de aynıdır: film soykırım travmasına temsil edilemez, gösterilemez bir şey olarak işaret eder (ancak izleri, hayatta kalan tanıkları, kalan anıtları aracılığıyla izlenebilir): bununla birlikte, soykırımı göstermenin olanaksızlığının nedeni, "fazla travmatik" olması değil, bizim gözlemleyen öznelerin, hâlâ onun içinde, onu oluşturan sürecin bir parçası olmamızdır. (Burada *Shoah*'tan bir sahneyi anımsamak yeterlidir, burada toplama kampının yakınındaki bir köyde yaşayan Polonya köylüleri, günümüzde yapılan röportajda, Yahudileri "tuhaf" bulmaya devam ettiklerini söylüyorlar. Yani, soykırımı meydana getiren mantığı yineliyorlar.) Bu çelişki tam anlamıyla Hegelci'dir ve bu haliyle Baudrillard'ın yıllar önce eleştirdiği *Disneyland* mantığının karşısına kon-

Gerçeğin antagonizmasının bu tekinsiz mantığına açıklık getirmek için Claude Levi-Strauss'un "Yapısal Antropoloji" kitabındaki ünlü analizini anımsayalım. Burada Büyük Göller kabilelerinden biri olan Winnebago'da klübelerin mekânsal dağılımını anlatır. Kabile iki alt-gruba ayrılmıştır *("moiety")*: "yukarıdan olanlar", "aşağıdan olanlar". Bir bireyden bir kâğıt parçası ya da kuma köyünün planını (klübelerin mekansal dağılımı) çizmesini istediğimizde, onun hangi altgrupta olduğuna bağlı olarak oldukça farklı yanıtlar alırız. Her iki taraf da köyü bir çember olarak algılar; ama bir alt-grup için bu çemberin içinde merkez evlerin oluşturduğu ikinci bir çember vardır, böylece içiçe iki daire vardır. Diğer altgrup içinse çember açık bir çizgiyle ikiye bölünmüş durumdadır. Diğer bir deyişle, ilk alt-grubun bir üyesi (buna muhafazakâr grup diyelim) köyün planını merkez tapınağın çevresinde aşağı yukarı simetrik olarak dağılmış bir evler halkası gibi görürken, ikinci (devrimci-antagonistik) grubun üyesi köyü görünmez bir ufkun ayırdığı iki ayrı ev öbeği olarak görür... (Levi-Strauss, 1993: 131-163)

Levi-Strauss'un burada üzerinde durduğu esas nokta bunun bizi hiçbir şekilde kültürel relativizme götürmemesi gerektiğidir. Kültürel relativizm için, toplumsal alanın algısı gözlemcinin ait olduğu gruba bağlıdır. İki "görece" algıya bölünmenin kendisi bir sürekliliğe gizli bir referans anlamına gelir –binaların nesnel, gerçek dağılımı değil, ama travmatik bir çekirdek, köyün yerlilerinin simgesel olarak ifade edemediği, açıklayamadığı, "içselleştiremediği", hesaplaşamadığı bir temel antagonizma, toplumsal ilişkilerde toplumun kendini uyumlu bir bütünlük olarak stabilize etmesini önleyen bir dengesizlik. Plandaki iki algı bu travmatik antagonizma ile başetmek, yaralarını dengeli bir simgesel yapının empoze edilmesiyle sarmak için iki birbirini karşılıklı olarak dışlayan çabadan başka bir şey değildir. (Burada cinsiyet farkı konusunda da durumun tam olarak aynı olduğunu eklemeye gerek var mı? Erkek ve dişi Levi-Strauss'un köyündeki evlerin iki konfigürasyonu gibi değil midir? Bizim "gelişmiş" evrenimizde böyle bir mantığa yer olmadığı yanılsamasını ortadan kaldırmak için, politik alanımızın sol ve sağa bölünmesini anımsamak yeterli olacaktır. Bir sağcı ve solcu aynı Levi-Strauss köyünün iki karşıt alt-grubunun üyeleri gibi davranır. Politik alanda yalnızca farklı yerler işgal etmekle kalmazlar, herbiri politik alanın dağılımını da farklı algılar. Bir solcu bu alanı temel bir antagonizmayla baştan aşağı bölünmüş bir alan, sağcı ise bir toplumun ancak yabancı güçlerin bozduğu organik birliği olarak algılar.)

Sağduyu bize öznel algıların önyargısını düzeltmenin ve "gerçek durumdan"

---

malıdır: *Disneyland*'ın tuzağı sahte atraksiyonlarının gerçekliğine bizi ikna etmeye çalışması değildir, daha ziyade Disneyland *dışındaki* dünyanın, oradan ayrıldığımız zaman yeniden girdiğimiz dünyanın "hakikî gerçeklik" olduğuna bizi ikna etme çabasında yatar. Diğer bir deyişle, hakikî kandırmaca sahnelenen görünüşün kendini sahte olarak sunup böylece kendi dışındaki "gerçekliğin" özgünlüğünü garantilemesindedir. Bu Hegel'e göre görünüş kavramındaki asıl kandırmacadır.

emin olmanın kolay olduğunu söylüyor: bir helikopter kiralar ve köyün kuşbakışı bir resmini çekeriz. Bu şekilde elde ettiğimiz, gerçekliğin çarpıtılmamış bir görüntüsüdür. Ancak sosyal antagonizmanın gerçeğini, ifadesini gerçekliğin çarpıtılmasının kendisinde, evlerin "gerçek" dağılımının fantezilerdeki değişikliğinde bulan simgeselleştirilemez travmatik özü, çekirdeği tamamen kaçırırız. *Çarpıtma ve/ya da ikiyüzlülüğün ta kendisinin açıklayıcı olduğunu iddia ettiği zaman Lacan'ın aklında olan da budur:* gerçekliğin doğru temsilinin çarpıtılması yoluyla ortaya çıkan reeldir (gerçek), yani üzerine toplumsal gerçekliğin inşa edildiği travma. Diğer bir deyişle, köyün tüm yerlileri aynı planı çizselerdi, karşımızda antagonizmaları olmayan uyumlu bir topluluk olurdu. Ama eğer Marx'ın meta fetişizmi kavramının işaret ettiği temel paradoksa varacaksak, bir adım daha atmalı ve diyelim iki farklı "gerçek" köy tasarlamalıyız. Bunların her biri Levi-Strauss'un çıkarttığı iki fantezi planın uygulanması olsun: Bu durumda, toplumsal gerçekliğin yapısının kendisi, antagonizmanın gerçeğiyle başetme girişimini temsil eder.[5] Yani, kişinin unutmaması gereken şey, "meta fetişizminin" bir burjuva politik ekonomi teorisini değil, pazar alışverişinin "gerçek" ekonomi pratiğinin yapısını belirleyen bir dizi ön kabulü gösterdiğidir. Teoride kapitalist faydacı nominalizme sarılır, kendi pratiğinde ise "teolojik *esintileri*" izler ve spekülatif idealist olarak hareket eder. "Gerçeklik" kendisi simgesel bir kurgu tarafından düzenlendiği ölçüde, bir antagonizmanın gerçeğini saklar ve sembolik kurgudan itilen, bastırılan bu gerçektir ki *"hayalî görüntüler"* şeklinde döner – örnek olarak, tabii ki, "kavramsal Yahudi" kılığında.

* * *

Hayalî görüntüler (spectral apparition) ve simgesel kurgunun bu ikiliği fantezi kavramında geçerli olan kesin belirsizlik aracılığıyla da edilebilir. Yani, fantezi kavramı diyalektik *Coincidentia Oppositorum*'un (zıtların birliği) tipik bir örneğini sunar: Bir fantezi bir yandan, güzelleştirici yönüyle, dengeleyici boyutunda, problemlerin olmadığı, insan yoksunluklarının ulaşamadığı bir durumun düşüdür. Diğer yanda, temel formu kıskançlık olan destabilize edici boyutuyla fantezi vardır. Ötekinde beni rahatsız eden her şey, ben görmediğim zaman neler yapıyor olabileceğine, beni nasıl kandırıp bana karşı komplolar kurabileceğine ya da beni nasıl görmezlikten gelip temsil, canlandırma kapasitemin ötesinde bir yoğunlukta hazlar aldığına ilişkin bana musallat olan hayallerimdir (örneğin

5 Burada mimarî alanı özellikle ilginçtir: büyük mimarî ve kentsel projeler (binaların sosyal alanının, kamusal alanların ve boş zaman geçirme yerlerinin dağılımı aracılığıyla) sosyal antagonizmalara hayal edilen çözümleri cisimleştirme çabalarına tanıklık etmez mi? Örneğin, modernist işlevselcilik, sosyal yaşamın tüm yönlerinin (çalışma, boş zaman, yönetim) uyumlu koordinasyonunu garantileyen saydam ve rasyonel olarak düzenlenmiş bir sosyal alan inşa etme girişimi değil midir? Mimarî belki de "gerçek" maddiliğin kendisinin (binaların dağılımı) her zaman ideolojik bir projeyi cisimleştirdiğinin en açık örneğidir.

Swann'ın Aşkı'nda Odette'ye ilişkin olarak Swann'ı rahatsız eden budur). Ve totalitarizm diye adlandırılan olgunun temel dersi fantezi kavramının bu iki yönünün karşılıklı bağımlılığı değil midir?

Fantezi 1'e (simgesel kurgu) tamamen bağlananlar başarısızlıklarını açıklamak için Fantezi 2'ye başvurmak zorunda kaldılar. Nazi'lerin uyumlu *Volksgemeinschaft*'ın (millî cemaat) bastırılmış karşıtı Yahudi komplosuna dair paranoyak saplantılar biçiminde geri döndü. Benzer şekilde, Stalinistlerin saplantılı bir şekilde habire sosyalizmin yeni düşmanlarını keşfetmeleri "yeni Sosyalist insan" idealini gerçekleştirme iddialarının kaçınılmaz karşıtı değil miydi? Belki de Fantezinin içimize nüfuz etmesinden kurtulmak bir azizin en özlü tanımını oluşturmaktadır.

Fantezi 1 ve Fantezi 2 aynı madalyonun iki yüzü gibidir: bir toplum gerçekliğini Fantezi 1 tarafından kurulup düzenleniyor olarak yaşadıkça, doğasındaki olanaksızlığı, can evindeki antagonizmayı görmezden gelmek durumundadır ve Fantezi 2 (örneğin "kavramsal Yahudi" figürü) bu görmezden gelmeyi cisimleştirir. Kısacası, Fantezi 2'nin etkililiği Fantezi 1'in gücünü sürdürmesinin koşuludur. Lacan Descartes'in "Düşünüyorum, o halde varım" sözünü "Ben o halde varım diye düşünenim" diye yeniden ifade etti. Buradaki nokta, hiç kuşkusuz, iki benin (düşünen ve var olan) çakışmamasıdır. Yani: ikinci benin fantazmatik doğası. Etnik kimliğin patetik *iddiası* de aynı yeniden formülasyona tabi tutulmalıdır. Ben Fransızım (Alman, Yahudi, Amerikan) sözü, "Ben Fransızım diye düşünenim" şeklinde yeniden ifade edildiği an, kimliğimdeki boşluk görünür hale gelir ve "kavramsal Yahudinin" işlevi bu boşluğu görünmez hale getirmektir...

O halde fantezi nedir? Fantezide "gerçekleştirilen" arzunun kişinin kendi arzusu değil, ötekinin arzusu olduğu hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır. Yani fantezi, fantazmatik formasyon öznenin ilk, oluşturucu pozisyonunu belirleyen, "Ne istiyorsun?" sorusuna bir yanıttır. Arzunun orijinal sorusu doğrudan olarak "Ben ne istiyorum?" değil, "Başkaları benden ne istiyor? Bende ne görüyorlar? Başkaları için ben neyim?" sorularıdır. Küçük bir çocuk karmaşık bir ilişkiler ağına gömülmüştür, çevresindekilerin arzuları için bir katalizör ve savaş alanı olarak hizmet eder, babası, annesi, kardeşleri vs. savaşlarını onun çevresinde yaparlar, anne babaya, çocuğuna gösterdiği bakım ve ilgi ile mesaj gönderir, v.s... Bu rolün oldukça iyi farkında olmakla birlikte, çocuk kendisinin diğerleri için nasıl bir nesne olduğunu, onla oynanan oyunların kesin doğasını kavrayamaz ve fantezi bu bulmacaya bir yanıt sağlar. En temelinde, fantezi bana diğerleri için ne olduğumu söyler. Yahudi düşmanlığı paranoyası, fantezinin bu *radikal olarak öznelerarası* özelliğini örnek bir şekilde görünür kılar: Fantezi (Yahudi komplosunun toplumsal fantezisi) "Toplum benden ne istiyor?" sorusuna bir yanıt bulma çabasıdır. Yani, katılmaya zorlandığım *bulanık* olayların anlamını ortaya çıkarmak. Bu nedenle, standart projeksiyon (yansıtma) teorisi, yani Yahudi düşmanının Yahudi figürüne kendi istenmeyen kısmını yansıttığı

düşüncesi yeterli değildir: "Kavramsal Yahudi" figürü benim (Yahudi düşmanının) "iç çelişkisinin" dışlaştırılmasına indirgenemez, benim özünde merkezsiz olduğum, anlamı ve mantığını kontrol edemediğim bulanık bir ağın bir parçası olduğum gerçeğine tanıklık eder ve başetmeye çalışır.

Bu nedenle, kişinin hazzını organize eden fantazmatik çerçeve ile asgarî uzaklığın nasıl bırakabileceği, onun etkinliğinin nasıl askıya alınabileceği sorunu yalnızca psikanalitik tedavi ve sonucu için önemli olmakla kalmaz, ırkçı gerilimlerin yenilendiği çağımızda, bu belki de en önde gelen politik sorundur. Geleneksel Aydınlanmanın tutumunun güçsüzlüğünü en iyi, rasyonel tartışma düzleminde ırkçı Ötekine karşı bir dizi ikna edici gerekçe gösterirken, bir yandan da eleştirisinin nesnesinin cazibesine açıkça kapılan ırkçılık karşıtı gösterebilir. Bu nedenle de, tüm savunmalar, gerçek bir kriz anında yıkılır (örneğin "anavatan" tehlikede olduğu zaman), aynı klasik Hollywood filmlerinde kötü adamın resmî mahkûm edilip işinin bitirilmesine karşın, yine de izleyicinin libidinal yatırımının odağı olması gibi. (Bir filmin çekiciliğinin kötü adamının çekiciliğiyle eşit olduğunu Hitchcock zaten söylemişti.) En önde gelen sorun yalnızca düşmanı suçlayıp rasyonel olarak yenilgiye uğratmak değildir. Bu onun bizim üzerimizdeki gücünü kolayca arttırabilecek bir görevdir; önemli olan *onun bize yaptığı fantazmatik büyüyü* bozmaktır. Fantazmayı geçmenin amacı haz, zevkten kurtulmak değildir. (Eski sol püritanizm tarzında): fanteziyle arada uzaklık bırakmak daha ziyade hazzı fantazmatik çerçevesinden çıkarmak ve onu uygun bir şekilde belirlenemez kılarak, ne doğasından ötürü "gerici" ve tarihsel *ataletin (inertio)* desteği, ne de mevcut düzenin kısıtlamalarını kaldırmamızı sağlayan özgünleştirici güç değil, *bölünemez geriye kalan, artık* olarak kabul etmek anlamına gelir.

Çeviren MUSTAFA YILMAZER

KAYNAKÇA

Derrida, Jacques (1993) *Spectres de Marx*. Paris: Galilee.

Lacan, Jacques (1991) *Le seminaire, livre VIII: Le transfert*. Paris: Editions du Seuil.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londra: Verso. (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam - Doğan Şahiner, İstanbul 1991)

Levi-Strauss, Claude (1963) "Do dual organizations exist?", *Structural Anthropology* içinde. New York: Basic Books.

Williams, Linda (1993) "Mirrors without memories - truth, history, and the new documantery", *Film Quarterly*, No. 3.

Obscene master

According to Žižek, the aim of a "critique of ideology" is to extract the symptomal kernel which the official, public ideological text simultaneously needs and disavows for its undisturbed functioning.

Cynical distance, the predominant ideological attitude of late capitalist subject leaves the background of public-written ideological text, which is structured in fantasies, intact. Cynical distance and reliance on fantasy are codependent. Following this, Žižek tries to analyze the outbreak of real violence. He sees violence as a kind of action which emerges when the symbolic fiction that guarantees the life of a community is in danger. Through violence, we try to undermine the fiction that sustains other communities. But that's not the only cause of violence. Our relationship towards the other is through the agency of fantasies.

The pre-ideological "kernel" of ideology consist of the spectral apparations, that is fantasies, which fill up the hole of the real. We must not confuse apparitions with the symbolic fictions of the community. The symbolic fictions as well are founded upon a trauma, an antagonism which is unrepresentible. Reality itself, insofar as it is regulated by a symbolic fiction, conceals the real of an antagonism, and this foreclosed real returns in the quise of spectral apparations. The duality of symbolic fiction and spectral apparations can be detected through the double nature of fantasy. Fantasy, on one hand, is the substance of all utopian yearnings. On the other hand, in another quise, it appears as envy and all other negative images of the other that haunt me. These two kinds of fantasies, symbolic fiction (utopia) and spectral opposition are like two sides of the same coin. Fantasy, in essence is not subject's own, but the other's desire. Through fantasies we try to make out what we are for others and what they want from us. At its most fundamental, fantasy tells me what I am for others.

Žižek claims that these discussions are not solely theoretical claims. On the contrary, our attitude and enmity towards other, which spring from the above mentioned dynamics of fantasy, are intelligible only in this framework. And this is the foremost political question in the age of racist and nationalist tensions. The attitude of traditional englightenment and liberalizm is helpless both to explain and to struggle against this conjuncture.

Tarihle düş arasında ulus biçimi

*Stathis Gourgouris**

İki sav ile başlayacağım. Burada koşulsuz birer iddia olarak görünen bu savlar daha geniş bir metinde ayrıntılı olarak işlenmiştir (Gourgouris, 1996). Ulus konusundaki düşüncelerim de bu iki sava dayanıyor:

1. Ulus bir toplumsal-imgesel kurumdur. Cornelius Castoriadis'in 60'ların ortalarından beri konuyla ilgili yazılarında kuramlaştırdığı biçimiyle kullanıyorum bu terimi. Castoriadis'in düşüncelerini uzun boylu tartışacak yerim yok; yine de, basit bir önerme haline getirilebildiği ölçüde, ulusun bir toplumsal-imgesel kurum olduğunu öne sürmekle şunları söylemiş oluyoruz:

a) her ulus, belli bir toplumun belli bir tarihsel anda kendini imgeleyiş biçiminin dışa-yansıtılışıdır *("projection");*

b) bir toplumun belli bir tarihsel anda kendini bir ulus olarak imgelemesine imkân veren anlamlan(dır)ma tarzı da *("significational mode")* yine ulusun kendisidir –o tarihsel anı mümkün kılan da yine ulustur.

Bu iki oluş tarzından herhangi birinin ötekine önceliği yoktur; *eş-zamanlıdırlar.* Öyle ki, Benedict Anderson'un terimlerini kullanacak olsaydık ulusun bir "imgelenmiş (hayal edilmiş) topluluk" olduğunu söyleyebilirdik– ama ancak, *kendini imgeleyen bir imgelenmiş topluluk* olduğunu da eklemek koşuluyla. Bu totolojik önerme (ama iki terimin, iki anın, hiçbir zaman birbirine indirgenemeyeceği bir totoloji –gramatik açıdan birbirine karşıt değilse bile birbirinden ayrı iki terim var çünkü: imgelemek/imgelenmek) bir biçim olarak ulusa belli bir köken[1] arama isteğini aşmamıza imkân vermektedir.

2. Ulusal oluşumla ilgilenen tarihçi ve analistlerin çoğunun açıklamalarına

(*) Princeton Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü.

1 Devlet (bir siyasal oluşum) olarak da düşünülebilir bu köken, kapitalizm (bir ekonomik oluşum) veya belli bir egemen sınıfın ideolojik aygıtı olarak da.

göre ulus biçimi modernlik tasarısıyla ilişkilidir. Bu görüşü kabul ederim –ama ancak modernliğin doğuşunun da Aydınlanmanın epistemik düzenine bağlı olduğunu kabul etmek koşuluyla. Bunun da oldukça tartışmalı bir önerme olduğunu biliyorum; yine de şunu söyleyeceğim: Bir biçim olarak ulusun ortaya çıkışı, Aydınlanmanın epistemik konfigürasyonuna yakından bağlıdır ve şüphesiz bu konfigürasyon da Devrim Çağının yanısıra, bilim ve teknolojide, coğrafya ve kültürde o çağın büyük siyasal eylemlerine öncelik eden bütün bilişsel dönüşümleri içerir.

Bütün bunların da işaret ettiği gibi ulus her yönüyle tarihsel bir biçimdir. O kadar ki, ulusun bir toplumsal-imgesel kurum olduğunu –hatta bir düş-biçim olduğunu– söylemek, onun tarihsel doğasının büyük karmaşıklığına, yani ulusun her şeyden önce insan imgeleminin ve olumsallığının *(contingency)* ürünü olduğu gerçeğine de bir açıklama getirmek demektir.

İmdi, ulusa düş'ün işaretini yüklemenin amacı, onun işleme biçimini mümkünse biraz daha somut kılmaktır; çünkü ulusu somut terimlerle betimlemeyi zorlaştıran şey tam da tarihin ürünü olmasıdır. Ancak, sadece bir çıkış noktası olarak, ulusun bir şekilde düşle ilişkili olduğunu öne sürmek, "düş-olarak-ulus"un *gerçek* olmadığını, ya da sosyal bilimdeki ulus-devlet tanımından daha az gerçek olduğunu söylemek anlamına da gelmez. Ulus, bir toplumsal-imgesel kurum *olduğu ölçüde* gerçektir.

Kolektif temsiller dağarından klasik bir imgeye başvuracak olursak: göçmenlerin (veya savaş tutsaklarının, mültecilerin, sürgünlerin vb.) yıllar sonra anayurtlarına geri döndüklerinde eğilip toprağı öptükleri bilinir. Nedir bu davranışın anlamı? Kişiyi buna yönelten etken nedir, enerjisini nereden almaktadır bu davranış? Kuşkusuz, bir tapınma edimidir bu –hiç değilse vücudun aldığı konum açısından–; gösterimsel *(performative)* bir edimdir ve aktörün herhalde kendi ulusu olarak imgelediği şeyle ilişkisini vurgulamaktan başka amacı yoktur. Bu ulusu o anda simgeleyen şey de öğretilemelerin en tipik ve ele gelir olanıdır: toprak. Ama imgesel anlamlandırmalar dünyasında gerçekleşen (anlamını orada toplayan) bu gösterimin sonuçları da son derece gerçektir: dudaklara toprak bulaşmıştır. Bu örneklendirme çabasında biraz aşırıya kaçtığımızı düşünenlere "sahici" bir tarihsel örnek de sunabilirim. 1921'de bir Hindistan gazetesinde çıkan bir haberi, Gandhi üzerine mükemmel makalesinde Shahid Amin yorumluyor:

> [Gandhi'nin] bölgeye geldiğini duyuran *Swadesh* gazetesinde o gün şu başlığı taşıyan bir haber de çıkar: "Gandhi düşlerde: İngilizler çırılçıplak kaçıyor." Etah bölgesinde Kasganj tren istasyonunda gazete okurken uyuyakalan bir makinist –muhtemelen bir Anglo-Hintli– gece 11'de bir kâbustan uyanarak yerinden fırlamış ve İngilizlerle bazı Hintli demiryolu işçilerinin kaldığı barakalara doğru koşarak bağırmaya başlamıştır: "Kaçın! Kaçın! Bir sürü Hintli, başlarında Gandhi, İngilizleri kılıçtan geçirerek buraya geliyorlar!" Paniğe yol açar bu ve bölgedeki bütün beyazlar yataklarından fırlayıp üst-

> lerine hiçbir şey giymeden istasyona koşarlar... Ertesi sabah olaydan haber olan Hintliler de İngiliz öz-güveninin bu örneği karşısında makaraları koyvereceklerdir. (Amin, 1994:288-348)

Hintlilerin mizah duygusuna büyük saygı duymakla birlikte, İngilizlerin dehşete kapılmakta haklı olduğunu öne süreceğim. Shahid Amin'in söylediği de bu zaten: Gandhi'nin asıl etkinliğini kazandığı an, toplumun imgeseli tarafından Mahatma (bilge kişi, yüce kişi) olarak *kurulduğu* andır. Ancak o zaman ulusal düşün cisimlenişi haline gelebilmiştir. Bu düşün gerçekliğinin en iyi belgesi de sömürgeciler tarafından düpedüz bir kâbus olarak yaşanmasıdır.

İyi ama, ulusa bir düşün biçimsel özelliklerini yüklemekle ne yapmış oluyoruz?

Düşlerin Yorumu'na sonradan eklediği parçalardan birinde (1925), şu iyi bilinen savı öne sürer Freud (aslında bu sav da Aristoteles'in bir düşüncesinin özetidir): Düşler, düşünmenin belli bir *biçiminden* başka bir şey değildir ve bu biçimi mümkün kılan da uyku halinin koşullarıdır." (Freud, 1965:545) Bu cümle, kendi amacının da ötesinde ilginç geliyor bana; Freud'un kavrayışını ulus sorunsalı için yöntemsel bir koşula dönüştürerek paradigmatik bir önerme gibi kullanacağım burada. Amaç, ulusal oluşumun içeriğini (kapitalizmle ilişkisini, örneğin) açıklamaktan çok, kendi özel tarihinin üst-belirlenimlerine bağlı olarak kapitalizmi tercih edebilecek veya etmeyebilecek bir topluluğun ya da toplumun örgütlenişinde *ulus* denen bu *biçimin* seçilmiş olduğunu vurgulamaktır.[2]

İçerik sorunları yerine biçim olarak ulus/düş'ün sırrını araştırmak daha ilginç, daha kışkırtıcı bir çabadır bence. Bu yönde bir araştırma, bir ulusun toplumsal-imgesel kuruluşunu ve dolayısıyla tarihsel varlığını ortaya koyan o gizemli ikonografiyi de deşmek demektir. Bu paradigmayı sonuna kadar götürmek için Freud'dan aktardığımız pasajı izlersek, belirli bir toplumun kendi biçimi olarak ulusu "seçiş" sürecini içeren bu gizemin o toplumun (ulusun) düş-çalışmasından* oluştuğunu da söyleyebiliriz. Pasajın devamı şöyle: "O biçimi [düşü] yaratan, düş-çalışmasıdır; ve düş görmenin özünü de düş çalışması oluşturur –düşün özgül karakterinin açıklamasını ancak düş– çalışmasında bulabiliriz."

---

2 Cümlelerin erekselliği, kaçınılmaz bir gramatolojik sonuç oluyor burada: kullandığım etken fiil çekimini çok ciddiye almamak gerekir. Açıktır ki herhangi bir toplumun kendi biçimlerini "seçme"imkânı, bu biçimlerin onu "seçme" imkânından daha fazla (veya daha az) değildir.

(*) Freud'un düş kuramında, düşün hammaddelerini (bedensel uyarımlar, günün tortuları, düşün içerdiği örtük veya gizli anlamlar) dönüştüren ve böylece görülen düşü üreten işlemler bütününe düş-çalışması adı verilir. Bu, düşün içeriğinin açık içeriğine dönüştürülmesi olarak da tanımlanmıştır. Bu dönüştürmede bazı işlem ve mekanizmaları vurgulamıştır Freud: Çarpıtma, yoğunlaştırma, kaydırma (deplasman), temsil edilebilirlik koşulu, ikincil revizyon vb. Freud'a göre, düş-çalışmasının birbirini tamamlayan iki yönü vardır: (a) düş çalışmasının kendisi yaratıcı değildir, yoktan varetmez, sadece malzemeyi dönüştürür; (b) ancak düşün özünü oluştan şey de örtük içerik değil, düş-çalışmasıdır. -çn.

Başka bir deyişle, belirli bir toplumsal biçim olarak ulusun özgüllüğünün de böyle bir uluslaş(tır)ma işleminde, toplumun kendi üyelerini *ulusal tebalar/özneler* olarak kurmasında yattığı söylenebilir. Etienne Balibar'ın "toplumun ulusallaş(tırıl)ması" adını verdiği bu işlem, tarihsel olarak özgül bir *ulusal fantazinin** şekillenmesinden oluşmaktadır. Bir eksendir bu ulusal fantazi; her toplumun özgül ulusallık deneyimi, bu eksenin çevresinde örülür. Bu örgünün yaşamını –Almanca yazıyor olsaydık *Phantasiebildung* (fantazi oluşumu) da diyebilirdik buna– aydınlatmak için yine düş-çalışmasının özelliklerine döneceğiz.

Freud, düş-çalışmasının söylemsel olmadığını açıkça belirtmişti; öznenin bilinçdışı düşünme süreçlerine kesinlikle bağlı olsa da, tümüyle farklı bir doğası vardı düş-çalışmasının. Freud'a göre, düş malzemesi sözel ya da söylemsel olduğunda bile düş-çalışması süreçleri esas olarak ikonografikti: "Düş-çalışmasının söz-temsillerine** böylesine az bağlı kalması çok dikkat çekici bir noktadır; plastik temsil için en elverişli deyimi bulana kadar sözcükleri sürekli birbiriyle değiştirmeye hazırdır... Bir düş için, sözcüklerle yapılan işlemlerin şeylere gerileme hazırlığından öte bir değeri yoktur. (Freud, 1984:236-37) Bu iddiada özellikle ilginç olan nokta, Freud'un başka bir yerde "temsil edilebilirlik mülahazaları" adını verdiği mekanizma üzerinde yine ısrar etmesidir.

Öyleyse, düş-çalışmasındaki başlıca arzu şekillenmelerinin (kaydırma, yoğunlaştırma) yarattığı basınç ya da enerjiyi anlamanın en iyi yolu, onları düşün temsil edilebilirlik gerekleri açısından yorumlamaktır. Kısaca söylersek, düş-çalışması bir dil değildir: resimselin (imge ya da biçim) yarattığı basınç üzerinde dilin gerçekleştirdiği etkidir sadece. Bu noktayı ne kadar vurgulasak azdır, çünkü bir ulusun özgül bir toplumsal-tarihsel biçim olarak doğuşu toplumun genel imgesel kuruluşuna bağlı olduğu ölçüde bu doğum süreci de sadece bir metinler toplamına veya özgül söylemsel pratiklere indirgenemez (şüphesiz, bunları da içeriyordur). Bir ulusun asıl toplumsal-tarihsel doğumu, belirli bir ulusal imgeselin *dışa yansıtılmasıyla* gerçekleşir –hem sinematografik, hem de psikanalitik anlamıyla kullanıyorum bu terimi.[3]

Bu, düş-çalışmasının varlığını, örtük düş içeriklerinin yorumlanmasının ürü-

---

(*) "Fantazi, öznenin baş kişisi olduğu bir sahnedir; bu sahne, bir arzunun (son tahlilde bilinçdışı bir arzunun) imgesel tatminini içerir; bu arzu ve tatmin [ego'nun] savunma süreçleri tarafından şu ya da bu oranda çarpıtılmıştır." (J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, 1985:314) Freud, fantazinin bir yanılsama olduğunu, ama bu yanılsamanın da bir "ruhsal gerçeklik" içerdiğini söyler: Fantaziler "katı" ve "inatçı" kurgulardır ve gerçeklikle kıyaslanmaya yanaşmazlar: Bu kıyaslanmanın çevresinden dolaşmanın ya da gerçekliği kendilerine alet etmenin yolunu bulurlar. -çn.

(**) Freud, iki tür ruhsal içerik veya tasarım ("temsil") olduğunu söyler: şeylerden türeyen ve esas olarak görsel olan "şey-temsilleri" ile esas olarak işitsel olan "sözcük-temsilleri". Freud'a göre, bilinçte şey-temsilleri kendilerine tekabül eden sözcük-temsillerine bağlanır; oysa bilinçdışında sadece şey-temsilleri vardır. (Laplanche ve Pontalis, 1985:447-49)

3 "Bir düş, başka şeyler olmanın yanısıra, bir *projeksiyondur* da: içsel bir sürecin dışsallaşmasıdır." (Freud, 1984:231)

nü olarak değil, hatta bu içeriklerin resimsel bir dile çevrilmesi olara bile değil, düş-uzamının sınırlarını ihlâl eden bir eylem olarak, örtük düş içeriklerinin kurumsal süreci olarak kavradığımız anlamına gelir. Şundan: düş bir arzu şekillenmesidir ama, ifadesini düşün içeriğinden bulmaz bu arzu. Arzunun ifade ettiği anlama (yorumlanamayacak bir anlamdır bu aslında) bir açıklama sağlayabilecek olan şey, düş görme ediminin kendisidir: düş-çalışmasının arzu bölgesinde kendine çizdiği özgül yol. Düşün görünüşteki okunaklılığı bir sahte-okunaklılıktır, çünkü bir düşün içeriği son kertede bir metin değil bir *nesnedir* ve bu nesnenin metinsel anlaşırlığı da uyku halinden çıkmak isteyen bir düşünce-üretici bilincin taleplerinin zorunlu kıldığı bir duygulanımdan öte bir şey değildir. Öyleyse düşün bir bina olduğunu, duygulanım yüklü bir *şekil* olduğunu da söyleyebiliriz.

Bu şeklin öylece yorumlanması imkânsızdır; ama bir yorum nesnesi olması, yorumun üzerine tatbik edilebileceği bir şekil, bir *proje* olması elbette mümkündür.

Psikanaliz projesinin epistemolojik olarak tam da bu tatbikat üzerine oturduğunu söyleyebiliriz –yani, bu projenin dayanak noktası yorumun *son kertede* mümkün olduğu düşüncesidir. Bu doğru olabilir, fakat –burada söylemler arasında hızlı bir geçiş yapmama izin verin– "ilk andan son ana kadar 'son kertenin' yanlış saati hiç gelmez". (Anlaşılacağı gibi, bu alıntı Althusser'in *Pour Marx* [Marx İçin] adlı eserindendir ve Althusser'in üstbelirlenim kuramı için çok önemli, kendisinin Freud'dan aldığı bir düşüncedir. Burada, yorumun hiçbir zaman gerçekleşemeyen bir son kertesinin olduğu düşüncesinin –ki bu düşünce gidebileceği yerler açısından son derece zengindir– psikanaliz için epistemolojik sonuçlarını ayrıntılı olarak ele almayacağım. Ancak şu kadarını söylemeliyim ki, Freud da "rüyanın çekirdeği" *[the navel of the dream]* adını verdiği şeyi açıklığa kavuşturmak için bu meseleyle hayli uğraşmıştır.)

Beni burada asıl olarak ilgilendiren, verili bir toplumun kendisine örgütlenme tarzı olarak "seçtiği" ulus adı verilen belirli bir biçimin temelde anlaşılamama durumudur. Lâfı dolaştırmadan ifade edecek olursam: Benim iddiam, bir ulusun bir metin olarak okunamayacağıdır; böyle yapmak anlamlı gibi görünse de, biz buna kesinlikle güvenmemeliyiz. İşte bu nedenle, ulusun biçimsel doğasını bir düşünküne benzer biçimde ele almak gerekir. Ulusal imgesele sırf söylemsel bir oluşumun niteliklerini atfetmek bu imgeselin karmaşıklığına haksızlık olur. Vurgu, metin-olarak-ulustan düş-olarak-ulusa kaymalıdır ki, bu da şu anlama gelir: Ulusun damgasını taşıyan metinler, son tahlilde ulusun örtük düş içeriklerinin tanımları ve buradan hareketle ulusun düş çalışmasının (belirsizleştirmeye ve gizlemeye yatkın) resimsel bir dile çevrilmesi olarak da görülebilir.

Bu bağlamda, ulusun anlatıyla açık olarak ilişkilendirilmesi –özellikle de bu ilişkilendirmenin derecesi açıkça– hususunda ikna olmuş değilim. Bu husus, Benedict Anderson, Homi Bhabha ve zaman zaman Edward Said de dahil ol-

mak üzere birçok yazarın bu mesele hakkındaki değişik savlarının dayanak noktasını oluşturuyor. Ulusun kurgusu ancak kısmen ve geçici olmak üzere anlatıdır ve bir ulus ancak resimsel olarak kurgusaldır. Bu da şu demektir: Ulusun anlatısı, kurgusunun biçimi, ulusun düş çalışmasının anlatısal olarak kendini gizlemesinden (mistifikasyonundan) başka bir şey değildir.[4]

Örneğin bir ulusal söylem olarak nitelendirildiğinde Neo-Helenizm, Neo-Helenik bir imgeseli anlamlandıran bütün o resimlerle (imgeler, ikonlar, simgeler) ya da kelimelerle –bunlar, nesneler ve idolleştirmenin işaretleri olarak görüldüğü müddetçe– doğrudan ikame edilemez. Neo-Helenizm, ulusal örtük düş içeriklerinin dilidir. Ya da daha açık olarak, ulusun düş çalışmasının metinselleştirilmiş düşünceleridir. Böylelikle, imgesel bir bölge olarak Modern Yunanistan'ın kendisi, bu metinlerin, söylemlerin toplamına ya da daha genel olarak kendisinin tarihsel kaydından sorumlu kültürel pratiklere indirgenemez ve bunlarla sınırlı tutulamaz. Başka bir deyişle, Yunanistan (ya da herhangi bir ulus) kendi tarihine indirgenemez ya da bununla sınırlı tutulamaz; daha fazla birşeyleri, başka şeyleri içerir. Ya da ulus *orada* (tarihte, coğrafyada, bir anlatıda) oluşuyla eşzamanlı olarak *başka bir yerdedir.*

Ayrıca başka bir yerde oluşuyla ulus, (ulusu anlamada ve onun gücünü kabullenmede Marksist siyasetin güçsüzlüğünü göstermiş olan) sıkı sıkıya tarihsici nitelendirilmeleri boşa çıkarır, fakat ontolojileştirildiği gerçeğinden (ki bunu birçok düşünür, ulusun değişmez, tarihötesi nüvesi olarak görmüştür) de kaçar. Çünkü, başka bir yer ne içeridedir, ne de dışarıdadır; ne değişkendir, ne de sabittir. Sözkonusu başka bir yer, toplumsal-imgesel kurumun özelliklerinden biridir; yani, eşzamanlı bir dizi tarihsel edim içerisinde hem (belirli bir toplum tarafından) *kurulmuş,* hem de (bu belirli toplumu) *kurandır.* Tekrar ifade edeyim, ulus, bir biçim olarak tamamen tarihseldir, çünkü hem tarih *içerisinde* bir yerde, (diyelim ki 17'nci ve 18'inci yüzyıl Avrupası ve kolonilerinde) gösterilebilir, hem de ulus, kendisinden önce gelen çeşitli örgütlenme tarzlarını (göçer kabile, *Polis,* aile, dini cemaat, monarşi, imparatorluk, vs.) içine alarak –ve böylece büyüyerek, gücüne güç katarak– kendisini oluşturmaktan çekinmez.

Bu bağlamda, –araştırma nesnesi ne kadar uçsuz bucaksız olsa da– bu yazı topolojik bir çalışmadır. Çünkü belirlenmesi gereken ulusallığın *per se* bilinçsiz işleyişinde (her "ulusal öznenin" tanımlanmış bir topluluğa ait olma tecrübesinde yaşanan zorunlu mistifikasyonda) yatmaz. Aksine, bunun için, içerisinde *ben*'in belirli bir biçimde kurulduğu *biz*'e tekabül eden sözde homojen çeşitliliğin (ne kadar belirsiz olsa da) konumuna bakmak gerekir. "Toplumun ulusallaş-

4 Bu, Balzac'ın "roman, ulusların özel tarihidir" şeklindeki, aslında romandan çok tarih için anlamlı olan ünlü sözüyle çelişmez. Bir ulusun mahremiyetini anlatı yoluyla çiğnemek, örtük düş içeriklerini aldatmakla eşdeğerdir. Bu, düş çalışmasının bir parçası olacaktır. Resimselin anlatı yoluyla cezbedilmesinin en üst örneği, fantastik olduğu kadar günah çıkarmaya da dair bir edebiyat türü olan ulusal tarih yazımıdır.

masının"bildik bulanık süreci, çıkış noktası ve amaç olarak sürekli düşünülen bir hayali oluş'un, yani bu *biz*'in kodlanmasına öykünür. Dolayısıyla, birisi bir ulusallık duygusu yaşadığını ne kadar iddia edebilirse, o ölçüde de birey vatandaş adı altında *ulusallaş(tırıl)mış bir öznenin* kurulmasını anlamlandırmış olur.

Bu durum, Devlet aygıtının yabancıların vatandaşlığa geçmesiyle ilgili resmî dilinde açıkça görülür. Kimin vatandaşlık imtiyazına sahip olup olamayacağına ilişkin politikalar, bir ulustan başkasına belirli yasalarla farklılaşsa da, bu imtiyaza sahip olmasına yeni izin verilenleri tanımlamada kullanılan ortak terminoloji hayli açıklayıcıdır: Onlar, doğallaştırılmış *(naturalized)* vatandaşlardır.* Yani, onlar öznellikleri onlara vatandaşlık hakkını veren toplumun doğasına (ki bu doğa, onların öznelliklerinin ulusallaştırılmasına izin veren bir doğadır) uyan insanlar haline gelmişlerdir.[5]

Bu siyasî doğallaştırma, Amerika Birleşik Devletleri gibi, doğasının bir ergime potası misali, farklılaşmamış, sindirmeci bir çeşitliliği ihtiva edecek şekilde kurulduğunu iddia eden nominal olarak seküler bir toplumda açık olarak görülebilir. Ancak doğallaştırma, ideolojik temelleri metafizik bir homojenlik ilkesine dayanan toplumlarda da geçerlidir. Bu ilke, ister kabilesel (İsrail ve Siyonizm örneğinde olduğu gibi) olsun, ister etnik/kültürel birlik (Yunanistan ve Neo-Helenizm örneğinde olduğu gibi) olsun, belirli bir doğanın baştan beri varolduğunu iddia eder. Bu ikinci durumdakileri ABD örneğinden ayırdeden şey şudur: Hakim konumdaki özcü bir kimliğin onayladığı doğanın ecdada dayanan özelliği, kişinin milliyetine seküler (yasal) biçimde atfedilen doğadan daha önemlidir.

Bu terimlerle konuşmaya devam edecek olursak, ulus ve (ulusal) özne arasındaki ilişki, Althusser'in ünlü istizah** *(interpellation)* kavramının tam tersi olarak görülebilir. Başka bir deyişle, kişiyi ulusal özne yapan, "ulus" ya da "ulusal kültür" diye anılan hegemonik yapının kişiye kendi gerçekliğini dayatması, yani bir pasaport ya da kimlik kartı vererek bir bireyi ulusal bir özneye dönüştürmesi değildir. Bunun yerine, kişinin ulusal bir özne "haline gelmesi" ancak o kişinin kendisinin bu gizemli sürece ya da "ulusal bir topluluk" diye anılan törensel duruma tanık olduğuna inanmasıyla; veya başka bir deyişle o kişinin ulusal bir topluluğa aidiyet fantazilerine katılımıyla (fantaziyi tahayyül etmesiyle, inşa etmesiyle, düşlemesiyle) olur. Duruma böyle bakmak, ulus kurumunun nasıl sırf yönetici sınıfın ya da ideolojinin işi –Devlet aygıtı düzeyinde bir ey-

---

(*) İngilizce'de, sonradan vatandaşlık hakkını kazanan yabancılar için *"naturalized citizen"* (doğallaştırılmış vatandaş) ifadesi kullanılır. -çn.

5 Bildiğim kadarıyla *"naturalization"* (doğallaştırma) kavramı aynı bağlamda bütün Romans dillerinde ve Almancada *(Naturalisierung)* kullanılıyor. Modern Yunancada "doğallaştırma" yerine kullanılan sözcük, "kişiye vatandaş damgasını vurmak" şeklinde çevrilebilecek olan *politographesis*'tir. Bu kelime, Yunancanın siyasî dağarına kaynak olan Fransız Devrimi ruhunu hâlâ taşır. Bu kelime, Fransız Devrimi'nin öğrenmeyi başaramadığı eski Atina'da kullanılan deyimi de çağrıştırır.

(**) İstizah: Açıkça bildirilmesini isteme; "gensoru". –en.

lem– olmadığını; ulusu fantazisini herkesin kabullendiği verili bir toplumun imgesel bir kurumu olarak anlamanın bir yolu olabilir.

Bu durumdaki "ideolojik an", ulusal öznenin bu düşün kendisine ait olduğuna kesinlikle inanmak istememesinde yatar. Yani, vatandaş ulusal düşe ontolojik bir önem yükler. (Belki Freud'un psikanaliz denen şeyin yerleşik anlamını düşün "doğruluğuna" atfetmiş olabileceği gibi.) Fakat ben şunu iddia edeceğim: Düş çalışması, temsil ettiği fantazi tarafından özne adına eşzamanlı bir biçimde biraraya getirilir. Dolayısıyla, eğer "fantaziyle" "gerçek" arasındaki farklılığın fantazisini temsil edecek/onun tarafından temsil edilecek yeni bir düşe girişmezsek, bu ikisini ayırdedebileceğimiz bir zemin olmazdı.

Burada, bir müddet için Freud'a dönmemiz faydalı olabilir. Freud'un "rüyaların sanrısal arzulu psikozu" *(the hallucinatory wishful psychosis of dreams)* olarak adlandırdığı şey, ulusal bir fantazinin işleyişini anlamak için güzel bir yol olabilir. Çünkü, "[rüyaların sanrısal psikozu] sadece saklı ya da bastırılmış istekleri bilince çıkartmaz; aynı zamanda, öznenin bu yoldaki tüm *inancıyla,* istekleri *tatmin edilmiş* gibi *temsil eder...* Sanrı, gerçeğe inancı beraberinde getirir". (Freud, 1984:238) Başka bir deyişle, kişinin gerçekliğinin algılanması –bizim tartışmamızda kişinin ulusal topluluğunun algılanması– kişinin tatmin edilmiş arzusunun bir imgesini kurgulama ve temsil etme sorunudur ki, bu da tamamiyle kişinin inancının harekete geçirilmesine dayalı bir edimdir. Yine de kişi ulusallığı, bir ulusal özne/teba oluşu yaşadığını iddia ettiği sürece arzunun tatmin edilmesi özel bir mesele olamaz. Dolayısıyla kişinin inancı da özelleştirilemez, bu inanç genelleştirilmelidir, dışsal hale getirilmeli, nesnelleştirilmelidir. Ulusa inanan ulusal özne/teba, başkalarıyla birarada bir komploya girişir gibi bu inancı yaşar. Michel de Certeau'nun (1985:202) çok özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, "inancın koşulu, aslında, inanacağı *varsayılan* öznelerdir". Bu, inancın kendisinin ontolojileştirilmesinden başka bir şey değildir. Bu durum, bizzat inanca inanmaktır, bu, şu ya da bu şekilde kişinin, kendi varlığını kendi öznesini ihtiva eden bir inananlar topluluğuna inanmasıdır –ki bu da kişinin kendisini özne olarak görmesini sağlayan şeydir.

Psikotik hastalar hakkındaki bir Yunan fıkrası yoluyla bu süreci güzel bir şekilde resmetmek mümkün. Bu fıkra, özellikle inançla ilgili komplolara çok iyi bir örnek teşkil ediyor. Sokakta bir tasmanın ucunda sanki köpekmiş gibi diş fırçasını çekerek yürürken görülen bir deli, psikiyatri kliniğine kaldırılır. Bu kişi, kendisiyle dalga geçenlere ve soru soranlara kızgın bir şekilde "onun köpek olduğunu görmüyor musunuz?" diye cevap verir ve böyle yapmayı uzun bir müddet sürdürür. Fakat bir gün, doktorunun çabaları nihayet sonuç verir ve bir terapi seansında deli arkasından çektiği şeyin aslında tasmalanmış bir diş fırçası olduğunu kabul eder. Doktor, başarısından tatmin olmuştur ve delinin taburcu kâğıtlarını imzalar. Taburcu olacağı gün, deli hastanenin kapısında yine arkasından diş fırçasını çeker vaziyette boy gösterir. Doktor "ne yapıyorsun?" diye

sorunca, deli "merak etmeyin artık diş fırçamı arkamdan çekmeyeceğim" diye yanıt verir. Bunun sadece eksantriklik olsun diye yapıldığından emin olan doktor, hastanın gidebileceğine kanaat getirir ve ayrılmasına izin verir. Deli sevinçli bir şekilde hastanenin kapısından çıkar ve çıkar çıkmaz da diş fırçasına dönüp fısıldar: "Şşşş... Onu nasıl da kandırdık, değil mi?"

Bu fıkranın klinik terapiye deliliğin antitezi oluşu (diğer bir deyişle normalleşme durumu) bağlamında atıfta bulunması ince bir espridir. Öyle ki, fıkranın sonunda doktor, bir deli ve onun diş fırçası/köpeği arasındaki inanç komplosu aracılığıyla tam bir deli konumuna düşürülür. Fıkranın en ilginç anındaki sözler şöyle de anlaşılabilir: "Onu nasıl da kandırdık"="Onun bizim inancımıza *ortak olmasına* izin vermedik."[6] Bir bakıma, fantazi oluşturma sürecinin delinin nesne ile arasındaki imgesel diyalektik aracılığıyla mükemmelen anlatılmış olmasına rağmen, *asıl* fantazi deneyimi, doktorun düştüğü durumla ifade edilir (doktor, belirli bir açıdan bakıldığında bayağı delidir). Fıkranın iki kahramanı da, Slavoj Žižek'in ideolojideki gerçeklik/fantazi anlayışına –"Bizzat ontolojik tutarlılığı, katılımcılarının bilgisizliğini ima eden bir çeşit gerçeklik" (Zizek, 1989:21)– örnek teşkil ediyor.

Hem (köpeği konusunda saplantılı) hasta, hem de (normalleşme konusunda saplantılı) doktor, kendi inançlarını taşıyan topluluğu ontolojik bir koşul olarak öne sürdükleri ve inançlarının hem biçimini, hem de nesnesini bizzat kendilerinin yarattıklarını unuttukları sürece, ideolojinin fantazisine katılırlar.

Žižek'e göre bu fantazi, bir yanılsama ya da şeylerin gerçek durumlarını maskeleyen bir yanlış bilinç meselesi değildir; bu, gerçekliğin kendisini yapılandıran güçtür. Žižek, fantazinin bilgi tarafında değil, gerçeklik tarafında, insanların yaptıklarında –resimler, dışa vurdukları şeyler, inanç nesneleri– yattığını söyleyecek kadar işi ileri götürecektir– aslında bu "fantazi mekanizmasına" en çok yaklaştığımız yer, düşün kendisinin işleyişidir. Bu bağlamda, kendisi bunu böyle söylemese de Žižek, Freud'un *Phantasiebildung*'un düşün yanıltıcı bir önden görünüşü mü (fasadı mı) yoksa temeli mi olduğu konusundaki çelişkisini, her ikisinin de eşzamanlı mevcudiyetinin olanaklılığını kavramsallaştırarak çözmektedir.

Düş çalışmasını ilişkin olarak, *fantazinin* bu ikili doğası, ulusal fantazi ile ulusun kendini örgütleme işlemi, yani ulusun düş çalışması arasındaki ilişkide görülebilir. Aslında, ulusallığın koşulu, tam da *ulusal(laştırılmış)* öznenin ku-

---

6 "Paylaşmak" fiilinin yerine "ortak olmak" deyimini tercih ederek, Freud'un *Besetzung* kavramının Fransızcadaki karşılığı olan *"yatırımın"* altını çiziyor ve bunun psiko-ekonomik bir kavram olduğuna işaret ediyorum. Fakat aynı zamanda, şunu da dikkate almalıyız ki, *Besetzung* İngilizce'ye çevrilirken *English Standard Edition*'da *cathexis* (işgal) kelimesi kullanılıyor. Aslında, bu çeviri daha garip gibi görünse de kelimenin orijinal anlamını daha iyi temsil ediyor. Çünkü bu kelime Yunanca etimolojisinde uzamsal (ve hatta askerî) işgal anlamını içerir –edilgen biçimde kullanıldığında (arzuyla) işgal olunmak demektir. Dolayısıyla, yukarıda kurduğum denklemin alternatifi bir versiyonu da vardır: "Onu kandırdık"="Onun (inancımızı paylaşarak, ona ortak olarak, vs.) topraklarımızı işgal etmesini engelledik."

rulması için hem bir önden görünüş, hem de temel olabilmektir. Bu, ulusallık konusundaki iddia geriye dönüşlü bir nitelik taşıdığı ve ulusal bir topluluk düşüncesini özcü bir şekilde yansıttığı sürece bir önden görünüştür (fasaddır); ulusallığın kurulması –ontolojik olarak boş olduğu ve her zaman zaten varolduğu düşünüldüğü için– aslında *mevcut olmayan* bir bütünün tarihsel kaydına hizmet ettiği müddetçe de temeldir.

Ulusal fantazi ve dolayısıyla onun eklemlenmesini ve *disiplinini* düzenleyen söylemsel bütün (Neo-Helenizm, Kemalizm, Siyonizm, Amerikan ergime potası, İngiliz soyluluğu, *Negritude* hareketi, vs.), esasen ulusun "varolmadığı" gerçeğini gizlemek için mevcuttur. Çünkü, bir toplumsal-imgesel anlamlan(dır)ma olarak ulus, tabii ki vardır, fakat jeo-politik bir yapı olarak ise her ulus ancak ona tekabül eden ulusal fantazi iş gördüğü müddetçe varlığını sürdürür. Bu fantazinin son bulması veya bir başkasının onun yerini alması durumunda, bir ulus, jeopolitik olarak bile yok olur. Sovyetler Birliği'nin ve Yugoslavya'nın çöküşü örneğini düşünün. Bu iki ülkenin yıkılışı, ancak şunu unutursak başdöndürücü derecede hızlı ve şiddet dolu görünür: Bu çöküş, sözkonusu ülkelerin (enternasyonalist bir ideolojiye dayalı biçimde) ulus olarak kurulmalarının karmaşık niteliğinin ve doğuşlarının yapaylığının (video kaseti gibi -ç.n.) "geriye sarılmasından" başka bir şey değildir.

Bunu edebiyattan alacağım bir örneğe atıfta bulunarak özetleyelim. Edebiyatın en üst düzeyinde, en mitolojik olduğu durumda teorileştiğini (bu tabii ki, o durumda edebiyatın edebiyat olmaktan çıktığı anlamına gelmez) hep savlamışımdır. Buna vereceğim örnek, Franz Kafka'nın muhteşem öyküsü *Der Bau (Dev Köstebek Yuvası)*. Bunu, Kafka'nın bütün eserlerinin 20'nci yüzyıl tarihinde en üstün teorik anı oluşturması bağlamında söylüyorum. *Dev Köstebek Yuvası*'nı ulus-düş sorunsalının paradigmatik bir teorik değerlendirmesi olarak görüyorum.

Ödün vermeyen mitsel çerçevesi –tarihsel boşluğu– düşünüldüğünde, köstebek yuvası birçok alegorik anlamı mümkün kılar: ev/ocak/yurt *(Heimat);* kutsal yer, gizli fetiş; rahme dönmeye duyulan arzu. Bütün bu alegorileri biraraya getiren şey, köstebek yuvasının yaratığın topografik özü haline gelmesidir: Yani bizim tarihsel terimlerimizle ulus; psişik terimlerle ise düş. Öykünün başlangıcındaki imge, bu oluşu tartışmanın epistomolojik zorluğunu gösteriyor. Sorunun soruluş şekli şudur: Köstebek yuvasına nasıl gireriz? Anlatıya girişin ihtişamı burada yatar: Bu giriş hiçbir yere varmaz. Öykü bir başarısızlık, imkânsızlık ve hatta hata –yani ulusun herhangi bir teorik çözümlemesinin düşeceği durum– imgesiyle başlar. Böylelikle, öykü (köstebek yuvası) kendini okurlara, istenmeyen kişilere karşı korur. Ki bu da muhtemelen, öykünün okunamaz oluşunun nedenlerinden biridir.

Mimar, köstebek yuvasına, tartışmasız obsesif-kompalsif (saplantılı-zorlamalı) bir arzu ve paranoyak bir fantaziyle bağlıdır. Bu içten gelen zorlamanın enerjisi, bizzat paranoyak fantaziden kaynaklanmaktadır. Tıpkı, ulusal(laştırılmış) öznenin içten gelen zorlamasının inançla ilgili komplodan kaynaklanması

gibi... İki durumda da, düşmanlar esasen efsanevîdir; gerçek olsalar bile düşmanlar kurgulanmış ve yeniden kurgulanmış, böylece de *efsanevî kılınmıştır.* Ulusal imgeselin taleplerine çok benzer şekilde, köstebek yuvasının inşa edilmesinin bedeli, işi yapanın kendi kanıdır; *kendi kendini sakatlamak, kendini dışarıya karşı kapamaya/korumaya imkân tanır.*

Ancak istenmeyen birinin aniden belirmesi, öyküdeki can alıcı dönüşü ve onu sağlamlaştıran teorik anı beraberinde getirir. Başlangıçtaki koşullar artık değişmiştir: Köstebek yuvası tehdit altındadır. Kişinin kendi güvenliği konusundaki paranoyak fantazisi aptalca bulunur; bunun yerini, kişinin nesnesinin güvenliği hususunda duyulan paranoya alır. Özne ve nesne arasındaki birlik, o denli yıkılamaz hale gelir ki, yaratık, başkasının yuvasında bulunduğu ihtimalini düşünmeye başlar. Bu psikotik çöküş, başka bir hayalî duruma çok kolay dönüştürülebilir; kişinin kendisi, *aynı zamanda* istenmeyen kişidir. Kişinin, hayalî/anlamsız nesnesinin özelliklerini kazanması –ki bu ilişkinin toptan kopartılması demektir– ulusal(laştırılmış) öznenin mantıksal dağarındaki nihaî eylem, yani ulusçuluğun irrasyonel şiddetini körükleyen şeydir.

Kafka, bu şiddetin karmaşıklığını, istenmeyen kişiyi, yuvanın içinde oluşan bir şey gibi sunarak gösterir. İstenmeyen kişi, köstebek yuvasının doğurduğu bir şeydir ve bu yüzden kendi yarattığı bir şey, yuvayı tehdit etmektedir. Değişmeyen mantık, köstebek yuvasının mimarî tasarımı içinde yeralmış olması gereken savunma işi için, yuvanın duvarlarının istenmeyen kişiyi gömecek şekilde kısmen çökertilmesini gerektirir. İstenmeyen kişinin ebedî mekânı –mezarı– köstebek yuvasıdır. Çünkü köstebek yuvası, o en gerçek ev, aynı zamanda mezardır: Yani devingenliği yasaklayan bir sahiplenme; kişinin hayatını diaspora-göçmen bir kuvvet olarak yaşamasını engelleyen bir sahiplenmedir.

Sonsöz: Günümüzden polemiksel bir düş çalışması örneği

Yunanistan ile Türkiye arasında geçen aylarda Ege'deki iki kayalık konusunda çıkan siyasî mesele, ulus-düş gerçeğinin harika bir örneğini oluşturuyor. Eğer ulusçuluk öldürücü bir hastalık olmasaydı, bu olay, kültürel psikopatolojinin gülünç bir örneğini teşkil ederdi. İki ülkede değişik isimleri olan (Yunanca'da İmia, Türkçe'de Kardak) iki ıssız kaya konusundaki kavga, farklı iki ulusal imgesel arasındaki çatışma şeklinde özetlenebilir. Olayın asıl ilginç olan yönü, (Öz ve Öteki'nin) iki ülkedeki dışavurumlarının tamamen uyumsuz oluşudur.

Mesele, askerî ve diplomatik tarih düzeyinde, kısırdöngüsel olmakla beraber, aslında açık-seçik ve de sıkıcıdır. Osmanlı döneminde bu adacıklar Akdeniz (Ege) Vilayeti'ne bağlıyken, Lozan Andlaşması (1923) ve Ankara Andlaşması'nı kapsayan bir süreç sonunda İtalya'ya verilmişti. Daha sonra Paris Andlaşması'na (1947) adacıklar İtalya'dan Yunanistan'a geçti. Türk devleti, bu adacıkların statüsünü Aralık 1995'e kadar hiç sorgulamamıştı. 1932'den beri, bölgenin bü-

tün haritaları (Türk siyasî ve askerî haritaları da dahil) bu iki adacığın tartışmasız konumunu, önce İtalyan, sonra da Yunan sınırları içinde gösteriyordu.

Peki o halde, birden ne oldu? Bu meselenin *reelpolitik* boyutu, açıklanabilir bir mantığı olmasına rağmen, labirente benzer: Türkiye, dikkatleri daha ciddi başka sorunlardan –Kıbrıs meselesi, Ege'deki potansiyel petrol yatakları, FIR hatları, 12 mil kıta sahanlığı sorunu– başka yere çekme taktiğiyle önemsiz iki kayalığın statüsünü sorguluyor. Diğer bir deyişle, sorun gerçekten de en uzlaşılmaz hak iddiası konusu olan *sınırlardır.*

Sınırların tahdidi yoktur; iki bütünü aynı anda birleştirdikleri ve birbirinden ayırdıkları için, sınırlar doğaları gereği muğlâktır. Sınırlar, bizzat tahdidi –Öz ve Öteki'nin tahdidini– oluştururlar; ancak aynı zamanda, Öz ve Öteki'nin tahditlerinin bulanıklaştığı ve saflığını yitirdiği uzamdır sınırlar. Tabii ki sınırlar, bütün uluslar gibi yapaydır; hatta her ulusun değiştirilemez yapaylığının paradigmatik ve metonimik koşuludur. Aynı mantıkla, bu yapaylık (yapay=insan yapımı), sınırların tarihsel, yani toplumsal bir edimin sonucu ve toplumsal bir sürecin organik unsurları olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan, sınırlar tarihteki değiştirilemez, silinemez, tekrar edilemez veya aşılamaz anlar olan *olaylar*dır da. Ancak aynı zamanda, tarihin tanım gereği ne önceden belirlenmiş ve ne de nihaî olması itibariyle sınırlar her zaman müzakereye ve yeniden düzenlenmeye açıktır.

Ancak hepimizin bildiği gibi, *mesele* ulusal sınırlar olunca –ki ulusal sınırlar gerçekleşen bir düşün hatlarından başka bir şey değildir– müzakere ve yeniden düzenlemenin (eğer güçleri çok eşitsiz iki tarafça yapılmıyorsa) bir savaş nedeni oluşturması kaçınılmazdır. Ve birkaç ay önce Yunanistan ve Türkiye arasında meydana gelen olay, silahların ateşlenmesine rağmen aslında bir savaştı. Bu durum, diplomatik basın açıklamalarına kanmayan herkes için sarih olmalı, çünkü 1980'lerden beri Yunanistan ve Türkiye savaş halindedir.

Neyse ki bu, silahlarla ve mermilerle yapılan bir savaş değil (arasıra helikopter ve savaş uçaklarının düşmesine rağmen), kelimeler, simgeler ve imgelerle yapılan bir savaş. İmge, uğruna savaşılan şeyin ta kendisidir: Öz'ün imgesi ve Öteki'nin imgesi. Bu açıdan meseleye bakacak olursak, söylemsel olarak tam bir birebirlik mevcut görünüyor. Üzerinde keçilerin otladığı İmia/Kardak'ın ıssız yamaçları, düş cephesinde en önde yer almak isteyen ihtiraslı hayalciler tarafından, karşılıklı ve aptalca bir bardak dalgalandırma eylemine maruz kaldı. İsimler farklı olduğu için iki ayrı bayrak vardı ama karşı tarafı yok etmek amaçlı birbirine benzer iki ayrı düşü düşleyen tek bir akıl söz konusuydu.

Bu benzerlik, hem her türlü koşulda ulusal imgeseli niteleyen yapısal benzerliklere, hem de Yunan ve Türk halklarını Doğu Akdeniz Bölgesinin *long duree*'sinde* birbirine bağlayan tarihsel ortaklığa dayanıyor. Bu tarih, ulusal(cı) bilincin kurulmasıyla onarılamaz şekilde sekteye uğramıştır. Sözkonusu tarihin

(*) Fernand Braudel'in tarihteki çok zor değişen (değişmeyen) yapıları anlatmak için ortaya attığı bir kavram. Türkçe'ye 'uzun dönem' olarak çevirilebilir. - ç.n.

yerini, farklı bir bağlayıcı mantık aldı: Düşman Öteki'nin mantığının 20'nci yüzyıla has tarihi, kısa zamanda geçmişten gelen amansız bir çatışma biçiminde yeniden şekillendirildi. Yıllardan beri, her iki devlet de kamuoylarını bu geçmişe dair düşmanlığa başvurarak yönlendirdi.

Ancak 20'nci yüzyılın sonunda, edimler ve düş çalışması birbirleriyle tutarlı olmasına rağmen, iki tarafın simgesel evrenleri (ve ayrıca bunları ifade ediş tarzları), çok farklı bir temsil düzeyinde, çapraşık hale geliyor. Kayalık olayı şunu gösterdi: Artık kitle iletişim araçları tarafından (öz)imge üretimi, simgesel çatışmanın en önemli veçhesi olacak ve de fikirler ve ideolojilerin, imgeler ve imgelemin müzakere edildiği ana alanı oluşturacak. Bu olayın sürdüğü sırada her iki ülkedeki televizyon yayınları arasındaki çatışma kayda değerdi. Burada kullanılacak en uygun kelime çatışma; "ateşli çatışma" der gibi. Çünkü sözkonusu olan, iki tarafın propaganda yayınlarından alınmış korsan video görüntülerinin karşılıklı olarak yayınlanmasıydı. Bu durum, her iki tarafın düşmanın kendi toplumunu hedefleyen saldırılarını takip etmesine imkân tanıdı. Bu çatışmanın en dehşet verici yönü, iki ülkenin karşı tarafın saldırılarının hedeflerini bulması için çaba göstermesiydi. İki taraf da Öteki'nin en iyi askeri oldu. Bu durum, televizyonun *sınırsız* niteliğini ve dolayısıyla sınırın televizyon tarafından tek başına işgalini *(Besetzung)* gözler önüne serdi.

Ancak düşmanı belgeleme (düşmanla ilişkiye girme?) konusundaki bu yeni deneyim, ulusal simgeleştirmeye de çok önemli bir farklılaşmayı ortaya çıkardı. İki tarafın attığı askerî adımların nesnel toplamının, büyük biraderleri ABD Dışişleri Bakanlığı ve Pentagon'un katı ve sabırsız gözetlemesi altında, hiçbir yere varmayan karşılıklı kuru sıkı atıştan ibaret olduğu açık. Buna karşın, Türkiye'deki korsan yayınlarla Yunan televizyon yayınları bir araya getirildiğinde Türkiye'nin, Noam Chomsky'nin deyimiyle "onayın üretilmesi" konusundaki kayda değer kapasitesi ortaya çıkıyor. Türk televizyon görüntüleri ülkede o sırada hükümet bulunmaması ve partiler arasındaki kavgalara rağmen, muzaffer ve vatansever bir havayı yansıtıyordu. Öte yandan, Yunan parlamentosundan görüntüler ve gazete başlıkları ise meseleye benzer şekilde yaklaşmalarından dolayı iktidardaki partiye ve askerî liderliğe yöneltilen vatana ihanet(!) suçlamalarını aksettiriyordu. Yunan kamuoyunda kimse imgelerin dışa yansıtılmasındaki büyük değişikliğin farkına varmış görünmüyordu.

Bu da beni, 1974 sonrasında Yunan Solunun en dürüst ve taviz vermeyen seslerinden biri olan Angelos Elefantis'in yazdığı çarpıcı bir makale sayesinde farkına vardığım önemli başka bir noktaya getiriyor. (Elefantis, 1996:14-18) Elefantis kabaca şunu savlıyor: Yunanlılar *terra patria*'yı (anavatanı) savunmak uğruna ölmeye hazırdırlar. Ancak düşmanı öldürmeye yeltenemezler. Doğru bir tarihsel çözümleme yapan Elefantis, bu durumun Avrupa imgeleminde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra devrimci imgelemde de İspanyol İç Savaşı'dan sonra meydana gelen temel bir değişim olduğunu gösteriyor. Bu değişim, asker sınıfı-

nın ve imgeselinin de Devlet iktidarı ve sivil toplumdan özerkliğini aşamalı ve sistematik olarak yitirmesi ile ilgilidir. 1974'de askerî rejimin toplumdaki değerini tamamen yitirmesinden sonra Yunanistan arasıra beliren milliyetçi histeriye rağmen bu değişimin bir parçası olmuştur.

Yunan ulusal düşü, bu iş için akıl almaz teknolojik şiddet gerektiren bir çağda, değil onay üretmek, uydurmak için bile uygun değildir. (Maalesef, bu durumun olumlu unsurları homojen olduğu iddiasıyla kendini kandıran bir toplumda bilinçli bir düzeyde tartışılmıyor.) Aynı şey, asker sınıfının hangi parti iktidarda olursa olsun *simgesel iktidar* gücünü hâlâ elinde tuttuğu Türkiye'de ise geçerli değil. Toplumsal/ulusal simgeleştirmedeki bu temel farklılık, bugün iki ülke arasındaki ilişkilerin niteliğini bütün başka unsurlardan daha fazla belirlemektedir. İki ülke arasında, karşılıklı olarak anlaşılması hiç mümkün olmayan iki ulusal evreni ayrıştıran ve bir araya getiren temel bir sınır vardır. İki ülkenin tartışma götürmez tarihsel ve kültürel benzerlikleri düşünüldüğünde bu trajik bir durum oluşturuyor. İki ayrı isme sahip tek bir kayalık, farklı iki girişi bulunan ancak aynı kendi kendini yok etme mekanizmasına sahip, tek ve aynı köstebek yuvası olarak karşımıza çıkmış durumda.

Çevirenler: ORHAN KOÇAK, DENİZ YENAL, ZAFER YENAL

KAYNAKÇA

Amin, Shahid (1974) "Gandhi as Mahatma", Rarajit Guha ve Gayatri Chakravotry Spivak (der.) *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

De Certeau, Michel (1985) "What we do when we believe", *On Signs* içinde, der. Marshal Blonsky. Baltimore: John Hopkins University Press.

Elefantis, Angelos (1996) "To be killed? Surely. But to kill, how?" *O Politis* 18, 16 Şubat (Yunanca).

Freud, Sigmund (1965) *The Interpretation of Dreams*. New York: Avon Books.

..... (1984) "A Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams" (1917) *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis,* The Pelican Freud Library, Cilt 11. Harmondsworth: Penguin.

Gourgouris, Stathis (1996) *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*. Stanford University Press.

Laplance, J. ve Pontalis, J.-B. (1985) *The Language of Psychoanalysis*. Londra: The Hogarth Press.

Žižek, Slavoj (1989) *The Sublime Object of Ideology*. Londra: Verso.

The nation - form between history and dream

This article examines the construction of nation as a social imaginary signification. Nation, as an *imagined community that imagines itself* has the formal characteristics of a dream. Transfiguring Freud's insight into the methodological condition for the problematic of the nation, the essay is concerned not so much with the content of the national formation, but with the nation's particular means of organizing a community. However, in emphasizing the dream like nature of the nation, it does not claim that nation is not real or less real than the descriptions offered by social scientists.

The nation's peculiar form relies in its nationalizing operation, that is in the process whereby members are instituted as national subjects. This operation consists in the fashioning of a national fantasy. But the nation as a specific social-historical form needs to be seen as linked to society's general imaginary institution and should not be reduced to an ensemble of texts or specific discursive practices. Refusing to see the formal nature of the nation as a text or as a discursive formation, for such a view would not be capable of recognizing its complexity, the article proposes to see the nation as a dream. Texts need to be seen as descriptions of the nation's dream-thoughts, that is as figural transcriptions of the nation's dream work.

Examining the relation between the nation and the subject, the article argues that the nationalization of society or a community lies in its occultation of every national subject and in the nationalization of subjectivities of its members. Contenting the ruling class ideology thesis, it argues that the nationalizing process does not happen in the form of imposing a hegemonic structure upon individuals. Rather, one becomes a national subject insofar one believes one's self to be a witness of the ritual called a national community. However, this belief should not be seen as an individual affair. Rather it is an ontologizing

belief itself and makes one experience one's self as subject. Similarly, the nation's fantasy building should not be seen as a matter of illusion or of a false-consciousness masking the real state of things. This fantasy structure needs to be seen as a force that structures the reality itself.

In the last section of the article, the political debate between Greece and Turkey on the issue of the islets in the Aegean is examined as a case of a polemical dream-work. The real issue in this debate is defined as borders. Having no limits, and being intrinsically ambiguous (as they unite and divide two entities simultaneously), borders signify both the limit of self and other and also the space where limits of self and other are blurred. Like nations, borders are artificial and are the paradigmatic metonymic condition of every nation's artificiality. At the same time borders are historical, results of societal action. National borders are nothing other than the contours of a dream come alive, their negotiation or rearrangement becomes a matter of war. What took place between Greece and Turkey was this kind of a war, although no actual shots were fired. It was a war of words, symbols and images. What was at stake was Self image and the image of the Other.

Kaptırılmış ideal: Mai ve Siyah üzerine psikanalitik bir deneme

*Orhan Koçak**

Bir önyargı tabakası oluşmuştur Edebiyat-ı Cedide'nin üzerinde – zamanla katılaşan ve konunun eklem yerlerini gizleyerek yorum olasılıklarını sınırlayan bir muhafaza, bir tür kabuk. Kabukla içeriğin büsbütün ayrı maddelerden yapıldığını düşünemeyiz. Önyargıyı besleyen, kısmen Edebiyat-ı Cedidecilerin kendi yazıları ve tanıklıklarıdır; ama asıl direncini Osmanlı-Türk modernleşmesinin özgül koşullarından alır. Yapıtı doğuran tarihsel deneyim, yanlış anlaşılmasını sağlayacak koşulları da yaratmıştır.

Çoğu kez olduğu gibi, yarım-doğruların ve düpedüz kavrayışsızlığın bileşimidir bu önyargı. Doğru olanı Ahmet Midhat Efendi de görmüştü: Yeni Türk edebiyatında estetizm eğilimi ilk kez Edebiyat-ı Cedide ile başlar. Ama işlenmeye, tarihselleştirilmeye ve bir kez daha tanımlanmaya muhtaç bir doğrudur bu. Öte yandan, bu doğru, tekrarlandıkça kendi yarım-doğrularını da üretecektir: Edebiyat-ı Cedide köksüzdür, yabancı ve yüzeyseldir – Tanpınar gibi zeki bir eleştirmeni bile etkisi altına alan bir görüş. Oysa, hakim olduğunu bildiğimiz eleştirel araçları gereği gibi kullansaydı şunu da görebilirdi Tanpınar: Edebiyat-ı Cedide, zorunlu bir yüzeysellik ve yabancılığı konu aldığı ölçüde yüzeysellikten uzaklaşır. Halit Ziya'nın romanlarında, en çok da *Mai ve Siyah*'ta böyle olmuştur.

Şu da Edebiyat-ı Cedide bahsinde çok sık karşılaşılan klişelerden biridir: Edebiyat-ı Cedide romancısı, yaşadığı toplumun temel sorunlarından etkilenmemiş, bu sorunları yapıtında içerememiştir. Bu düşüncenin, Berna Moran'ın yol açıcı çalışmasını bile zedelediği görülür. Moran, Tanzimat'tan 1950'lere kadar uzanan dönemin romanlarını "iki çizgi" veya iki öbekte toplar: Birinci çizgideki romanlar, bütün bu dönem boyunca toplumun temel kültürel sorunu

(*) Yazar.

olan Doğu-Batı karşıtlığını işlemişler, buna uygun toplumsal tipler yaratmışlardır; oysa ikinci çizgideki romanlar sadece "bireyler arası ilişkiye ve dolayısıyla bireyin iç dünyasına" eğilmişler, ama "yaşamın öteki değerleri ve toplum içindeki insan[ın] sorunları hakkında önemli şeyler" söylememişlerdir (1994: 244, 248). Bireyin "iç dünyası" toplumun sorunlarından büsbütün uzak bir alan mıdır öyleyse; "toplum içindeki insanın" da bir iç mekânı yok mudur?

Moran'ın kitabında, daha derine inen bir sezişin başlangıcını da görebiliriz: "Birinci çizgideki romanlarda *çatışma kişilerin dışındaki* Batı-Doğu değerleri arasındadayken, *Aşk-ı Memnu*'da karakterlerin kendi ruhunda yer al[ır]" (247). Ama bu başlangıç ancak kitabın sonundaki "sonuç-özet" bölümünde çıkar; üstelik, bu saptamanın uzantılarını da görememiş gibidir Moran, "bireyin" iç çatışmalarının da Doğu-Batı karşıtlığından etkilenebileceğini, iç bölünmelerin tam da bu karşıtlığı yansıtabileceğini düşünmemiş gibidir. Hiçbir "iç" o kadar iç değildir oysa – yoğun bir iç yaşantısı olan "karakter" ile bir toplumsal oluşumun temsilcisi olan "tip" arasındaki karşıtlık da çoğu zaman fazla kolayca kurulmuştur. Edebiyatta geniş kültürel sorunlara, bu arada Doğu-Batı sorununa bakan eleştirmen ve kuramcıların kaçınamadığı hata burada ortaya çıkar: Bu sorunların sadece "fikir" düzlemine kayıtlı olduğunu varsayıyorlar, düşüncelerin serüveni üzerinde duyguların etkisi olmadığını kabul ediyorlardır. Ama "fikirler" çoğu kez korkuların, isteklerin, ego'nun savunma düzeneklerinin ve körlüklerinin aktif yardımıyla kurulmuştur. Her fikrin içinde duygulanımdan arınmış bir saf düşünsel çekirdek bulmak mümkün olsa bile, fikrin işleyiş ve alımlanışını duygunun basınçları yönetecektir.

Doğu-Batı sorunu da böyle. Kaygılardan uzak bir düşünce alışverişi gibi, soyut bir tartışma gibi yaşanmamıştır bu sorun. Moran'a göre Doğu-Batı karşıtlığını "kişiye dışsal" bir çatışma gibi işlemiş olan Peyami Safa bile, bu sorunun "Türk ruhunun en büyük işkencesi" olduğunu söyler (1958: 5). Kaldı ki, Peyami Safa kadar başka yazarlarda da görülen bu dışlaştırmanın, tavırları belirsizlikten kurtarıp yekpareleştirme çabasının kendisi de bir ruhsal ihtiyacın ürünüdür ve bazı duyguların, bazı ruhsal enerjilerin tutuklanması veya seferber edilmesiyle gerçekleştirilebilen bir işlemdir.

Ben de Halit Ziya'nın *Mai ve Siyah*'ında Doğu-Batı ikiliğinin izdüşümlerini arayacağım bu yazıda. Kültürel bir karşıtlığın ruhsal boyutunu anlamak için psikanalitik bir çerçeve kurmaya çalışacağım. Psikanaliz, tarihin ve dış etkenlerin askıya alındığı bir ortamda, özel muayenehanenin kapalı mekânında doğmuştu; ama başta Freud olmak üzere ilk psikanalistlerin çoğu, bireysel rahatsızlıklarla uğraşırken geliştirdikleri kavramsal çerçeveyi kültürün daha geniş alanlarına uygulamaya da hevesli oldular. Freud'un dinsel inançlar ve bazı sanatçılarla ilgili yorumları, Reik ve Roheim'ın antropolojik çalışmaları, Rank'ın sanat ve yaratıcılıkla ilgili yazıları, bu yönelişin değişik örnekleriydi. "İhraç psikanaliz" olarak da adlandırılan bu uygulamalı psikanalizin bir zaafı, "malzemenin" yorumlana-

bileceğini kabul ederken teoriyi sabit görmesiydi: Seferber edilen kavramsal araçların da "uygulanırken" yeni anlamlar kazanması beklenmiyordu. Toplum, kültür ve sanat, psikanalitik önermelerin test alanıydı daha çok. Bunda, psikanalizin bir sert bilgi olarak olarak kurulmasını sağlayan ama kültürel olguyu da sadece bir "vesika" ya da sonuç olarak gören, ona herhangi bir kurucu ya da başlatıcı etkinlik yakıştıramayan bir mekânistik determinizmin payı vardır.

Bu zaafı tümüyle gidermek imkânsızdır: Psikanalizin etkinliği, belli bir determinizme yaslanmasına, belli bir "şeyleşmeyi" kabullenip içermesine bağlıdır. Nesnesinin hareketlerini, ciddiye almasa bile taklit etmek zorundadır teori; psikanalitik teorinin aslî nesnesiyse ruhsal *aygıttır*: Şeyleşmiş ve maddenin direncini kazanmış anlam. Yine de bu zorunlu determinizmin dilsizleştirici etkisini asgariye indirmenin yolları aranabilir. Psikanaliz ile ihraç edildiği alanın özgül dili arasında bir dolayım sağlayan, bilgisayar teknolojisindeki ara-yüz'ün (*interface*) işlevini üstlenen bazı kavramlar bulunmalıdır: İki dilsel alanın birbirine temas etmesini, birbiriyle konuşmasını sağlayan ama birbirine karışmasını ve birinin ötekini ihlâl etmesini de önleyen kavramlar. Bunu yapabilmek için, malzemenin de konuştuğunu, bir şeyler söylediğini, demek kavramsallık üzerinde hak iddia ettiğini kabul etmek gerekir. Teori, nesneye yönelirken, nesnenin de –her zaman çapraz kalan bir yoldan bile olsa– teoriye doğru çoktan yönelmiş olduğunu görebilmelidir.

İdeal terimini böyle bir ara-yüz olarak kullanacağım aşağıda. Tanpınar, bütün Edebiyat-ı Cedidecilerde ve özellikle Halit Ziya'da şiddetli bir idealizasyon eğiliminin varlığına işaret eder. *Mai ve Siyah,* ideal-gerçek çatışmasının öyküsü olarak okunmuştur. Ama eleştirmenler, Halit Ziya'daki ideal motifinin içini kurcalamaya, başka motiflerle, başka kavramlarla bağlantılandırmaya pek yanaşmamışlardır. Öte yandan, Freud'un da bir ideal kavramı var: Ruhsal aygıtın bir "organı" veya ruhsal sahnenin bir aktörü olarak ego ideali. "Yapısal teori" olarak nitelenen son metapsikolojisinde bu kavramı süperego kavramı içinde eritmiştir Freud: Vicdan, sansür, ahlâk ve görev duygusu gibi süreçlerin de organı olan süpergo'nun bir parçasıdır ideal. Freud'dan sonra, Nunberg, Lacan, Grunberger ve Chassguet-Smirgel gibi analistler, bu ikisinin farklı düzlemlerde yer aldığını ve daha önemlisi, aralarında bir çatışma olabileceğini öne sürdüler. Ben de bu yaklaşıma bağlı kalıyorum aşağıda: İdeal-süpergo karşıtlığını *Mai ve Siyah*'taki Batı-Doğu tartışmasını aramak için kullanıyorum. Konunun tarihsel bağlamını kurmaya çalışacağım önce.

I

Cumhuriyet Türkiyesinin edebî zevkinin oluşumunda payı olan eleştirmen ve tarihçilerin Halit Ziya ve *Mai ve Siyah* karşısında çoğu zaman ikircikli bir konum aldığı görülür. Yapıtın önemine işaret ederken bile aslında bekleneni vere-

mediğini söylemek zorunda hissediyorlardır kendilerini. Tanpınar'a göre *Mai ve Siyah* Edebiyat-ı Cedide kuşağının manifestosudur: "Edebiyat-ı Cedide santimantalizmi, dargınlığı, ahlâkî davranışı, her şey, bütün sanat ve üslûp ihtiraslarıyla beraber bu eserdedir. *Mai ve Siyah,* Edebiyat-ı Cedide'nin teklifleri kadar protestolarıyle de devrini veren beyannamesidir" (1969: 301). Ama Halit Ziya'nın "kısır bir estetizm" içinde "köksüz duygularla" oyalanmaya yatkın olduğunu ve "kafası[nın] cemiyetin büyük davalarıyla uğuldam[adığını]" da söylemiştir Ahmet Hamdi (297, 299). Ziya Gökalp, 1924'te, yapıtın bütün bir genç kuşak için model oluşturduğunu ve "zamanın genç ruhları üzerinde müessir" olduğunu kaydeder: "Ahmed Cemil, Servet-i Fünun zümresinin en yaşayan bir timsalinden başka bir şey değildir (...) Servet-i Fünun devrinde birçok gençler tıpkı Ahmed Cemil gibi duymağa, düşünmeğe, ifade etmeğe yeltendiler. Bunlardan birini gören, 'İşte bir Ahmed Cemil tipi daha!' derdi" (Kaplan v.d. 1981b: 108-109). Ama Gökalp'in arkadaşı ve onunla birlikte Millî Edebiyat akımının kurucularından Ali Canip Yöntem, daha 1911'de, eski Servet-i Fünun neslini "pek mariz" bulduğunu, edebiyatın "onların elinde öksürüklü bir hastaya, iğrenç bir veremliye dönmüş" olduğunu ilan etmiştir (Ercilasun 1995: 261). Cumhuriyet rejiminin coşkulu sözcüsü İsmail Habip Sevük de, 1930-50 döneminde lise son sınıflarda ders kitabı olarak okutulan *Edebî Yeniliğimiz*'de, *Mai ve Siyah*'ın daha tefrika edildiği günlerde Halit Ziya'yı "derhal büyük üstatlar şöhretine çıkardı[ğını]" söyleyecek ama hemen ardından olumsuz yargıyı da ekleyecektir: "Şüphesiz o romanların en büyük bir kusuru, yalnız üslûplarile değil, yaşattığı şahsiyetler noktasından da tam manasile millî birer roman olamayışıdır" (1932: 151, 156).[1]

Mai ve Siyah'ın ilk bulduğu okur topluluğu üzerindeki ani ve şiddetli etkisine işaret etmeyen eleştirmen ve edebiyat tarihçisi yok gibidir; ve bunların hemen hepsi de romanın yüzeysel, köksüz ve kendi tarihsel bağlamından kopuk olduğunu belirtme gereğini duymuşlardır. – Çelişkiyi hiçbiri farketmemiş görünüyor: Bütün bir kuşak için model olmayı başarabilen, duyuş, düşünüş ve davranış tarzlarını etkileyebilen bir romanın belli bir "kök"e dokunmamış olması, bir toplumsal/kültürel ihtiyaca cevap vermemiş olması mümkün müdür? En azından belirtisel bir değer taşımıyor mudur böyle bir yapıt?

---

1 İsmail Habip şöyle devam ediyor: "Türk milletinin cevheri nedir? Türk milleti umumi seciyeleri itibarile hangi vasıfları gösteriyor? Türk saffeti, kahramanlığı, hıçkırığı; türk adetleri, meyelanları, hususiyetleri; türk halkının yaşayışı, türk vatanının manzarası; türk şehrinin hali, türk köyünün melali, türkteki o derunî, o vakur, fakat derin bir girdibat gibi homurtusu işitilmeyen sessiz ıstırap... Halit Ziyanın romanı bunların hiçbirini aksettirmedi" (156). Ama Ali Canip, Fuat Köprülü ve İsmail Habip gibi kültürel milliyetçiler, Edebiyat-ı Cedide'nin rakibi olan yazarlarda da bu "aksi" bulamadıklarını teslim etmişlerdir. Öyleyse bugün Edebiyat-ı Cedide romanlarında asıl aranması gereken, millî benliği "aksettirme" ihtiyacı kadar, bunu yapamamasının tarihsel, ruhsal ve stilistik nedenleridir. Yapıtın "hakikat içeriği" (Adorno) söylediği şeyler kadar, söyleyemediği şeylerle ve bu imkânsızlığın koşullarını sezdirmesiyle de belirlenir.

Mai ve Siyah'ın bir duyarlı bölgeyi yoklamış olduğunu gösteren bir başka olgu daha var: Roman, sadece hayranlık uyandırmakla kalmamış, daha yayınlandığı günlerde bir küskünlük ve öfke dalgasının kabarmasına da yol açmıştır. Tutkulu takipçileri kadar, yatışmaz düşmanları da vardır. Bir bakıma, kendi alımlanış tarzını öngörmüş, hatta kışkırtmış gibidir. Romanda eski ("gelenekçi") yazar tipolojisini, hatta belki doğrudan doğruya Muallim Naci'yi temsil eden Raci, Ahmet Cemil'in yeni şiir konusundaki coşkulu tiradına, "yarı istihza, yarı tehdid karışık bir tavırla" şöyle cevap verir: "Bunlar öyle şişkin fakat öyle boş sözlerdir ki içinde bir şey bulmak mümkin olamaz" (Uşaklıgil 1942: 11). Bu karşılık, gelenekçi jeste tutunmak zorunda kalan bir çevreden kitabın kendisine gelecek olan tepkinin de biraz karikütürleştirilmiş bir özetidir.

Mai ve Siyah 1895'te *Servet-i Fünun*'da tefrika edilir, 1897'de kitap olarak yayımlanır. İlk tepki, yine aynı yıl, Ahmed Midhat Efendi'den gelir. Efendi, Banarlı'nın aktardığına göre, 1897'de *Sabah* gazetesinde "Dekadanlar" başlıklı "sert ve alaylı" bir yazıda, "Servet-i Fünuncuları Fransız dekadanlarına benzeterek, bütün değerleri çökertmeye çalışmakla" suçlamaktadır (Banarlı 1971: 966). Ama kızgınlığının asıl hedefi, Edebiyat-ı Cedidecilerin bol sıfatlı, tamlamalı dilidir. Bu türden bir örnek verdikten sonra, tepkisini şöyle dile getirir *Letaif-i Rivayat* yazarı: "Böyle şey olur mu? Biz lisanı sadeleştirelim derken, bunlar bir kat daha berbâd ettiler. Bu ne lisan? Bu ne ta'bir? Veysî'ye, Nergisî'yi rahmet okutuyorlar şu herifler" (966). Ahmed Midhat'ın bu makalede özel olarak hangi Servet-i Fünuncuya yüklendiğini Banarlı'dan (veya bir başka mevcut kaynaktan) öğrenemiyoruz; ancak *Mai ve Siyah*'ın edebiyatçılar arasında hemen ilgili uyandıran pasajlarından birinde Ahmet Cemil'in yeni üslûp konusunda söyledikleri, Hâce-i Evvel'in asıl hedefinin bu kitap olduğunu düşündürüyor:

> Şiirin nasıl bir yol takib ettiğini anlamıyorsunuz. Fuzuli'nin saf ve samimi şiirine tercemân olan o temiz lisanın üzerine san'at gibi, ziynet gibi iki belayı taslit etmişler; lisanda onlardan başka bir şey bırakmamışlar, öyle şeyler söylenmiş ki sahiblerine şair demekden ziyade kuyumcu denebilir (...) Lisanı camid [taşlaşmış] bir kütle haline getirmişler (...) lisanı –üstünü örten tezeyyün ve tasannu yükünün altında, zaif, sarı, artık yok denebilecek hale gelen ruhu– Veysilerin, Nergisilerin eline vermişler; o güzel türkçeye muamma söyletmişler (Uşaklıgil 1942: 9)

Bugüne kadar görülmemiş olması tuhaf: Bütün gürültünün berisinde, iki taraf da dil ve üslûp konusunda aynı çerçeveyi benimsemektedir aslında. Ahmet Midhat kadar Ahmet Cemil de Tanzimat döneminde başlayan dilde sadeleşme akımının özcü, organizmacı ve proto-romantik varsayımlarına bağlıdır: Süsleme ve resmiyetin, tasannu ve tezeyyünün berisinde saf ve samimi bir dil vardır; henüz süslenmemiş, demek sahteleşip kirlenmemiş bir kaynak dildir bu, bir *sahici* dildir. Veysî ve Nergisî gibi 17. yüzyıl nasirleri bu dili süslemişler, kendi doğasının dışına çıkarmışlar ve taşlaşmış bir kütleye dönüştürmüşlerdir. Yapılma-

sı gereken, Ahmet Cemil'in dediği gibi, "dört yüz sene emekle lisanın üzerine yığılan bu kof şeyler[i]" (9) sıyırmak ve o dolaysız, organik dile kavuşmaktır. Tarafların ayrıldığı nokta, sahteleşme-öncesi kaynağın niteliğidir: Ahmet Midhat için kaynak, halkın konuştuğu ya da işitmekten zevk aldığı bir günlük dildir; Ahmet Cemil'in kaynağı ise ruhtur. Ruh, günlük dilin karşıtı değildir, o dili dışlamaz; yaptığı, onun ifade imkânlarını zorlamaktır. Öyleyse, bir noktadan bakıldığında, sadece bir derece farkı vardır A.Midhat ile A.Cemil arasında: Kendini zorladığı için sınır ve imkânlarının da farkına varan, kendi üzerine eğilmiş, kendine bakan bir dildir Edebiyat-ı Cedide'ninki.

Şunu öne süreceğim bu yazıda: Edebiyat-ı Cedide, gelenekçilerle aynı zeminde yer almakta, aynı çıkış noktasını paylaşmaktadır; ancak, aynı hat üzerinde onlardan biraz daha ileri gitmiş, belki biraz da yana kaymıştır. Ahmed Midhat ve izleyicilerini kızdıran da bu *aynılık zemini üzerindeki farktır*. "Gelenekçiler", kendilerinin de yaptığı veya arzuladığı bir şeyin *fazlasını* yaptıkları veya arzuladıkları için suçluyordur onları; kendi davranışlarını da belirleyen bir toplumsal/kültürel bağlamdan daha çok etkilendikleri, kendilerini de etkileyen bir genel eğilimi daha ileriye götürdükleri için eleştiriyordur.[2]

Zemin ve eğilim ortaklığının ayrıntılarıyla gösterilmesi, başlı başına bir yazı gerektirir. Genel bir olguya ve bana anlamlı görünen birkaç noktaya değinebiliyorum burada. Jenerik gerçek, "Batılılaşma" adı verilen ama aslında *gecikmişliğin kabullenilmesi* anlamına gelen o büyük model kaymasıdır. Her türlü atılımı ve planlı çabayı daha en başından bir sürüklenişe, bir *kapılmaya* dönüştüren bir kaymadır bu. Tanpınar gibi dikkatli gözlemcilerin –kanımca gerekli sonuçları çıkaramadan– işaret ettiği bir özellik: Yenileşme atılımı en başından yaralıdır: Osmanlı eliti, Batı ile kendini *karşılaştırmaya ancak karşılaşmadan yenik çıkarken başlar*.[3] Jale Parla, *Babalar ve Oğullar*'da, Tanzimat romanın bir *babasız*

---

2 Banarlı'da, büyük nezaketine rağmen, bir "yerinden edilme" öyküsüdür bu karşılaşma: "Ahmed Midhat Efendi'nin eserlerinde kullandığı dil sade ve düzgündür. Halka hitab edebilmiş bir dildir. Ancak, bu dilde sanatın sihriyle rüzgarlanmış taraflar hayli azdır. Yer yer, bir ev, aile, meslek ve mahalle lisanı ve bu dillere ait tabii inceliklerle, halk deyimleri zaman zaman bu lisana renk verir. Geriye kalan, halka bir birşeyler haber vermek için kullanılan bir havadis ve kısmen laübali bir sohbet lisanıdır. Muharir bu lisana o kadar bağlı kalmıştır ki, zaman gelmiş, yetiştirdiği ve eserlerinde her fırsatta söz düşürüb kendilerine sık sık hitab ettiği ve adeta senli benli konuştuğu okuyucular, daha üstün seviyede eserle geçip te onu okuyacak seviyeyi aşınca, Ahmed Midhat Efendi artık eski rağbeti görmediğine kendi hayatında şahid olmuştur. Büyük muharrir, bundan tabii bir teessür duymakla beraber, hadiseyi olgunlukla karşılamış ve daha Bağdad'da iken kendisine çizdiği yola, yani bir Hace-i evvelk (bir ilkokul hocası) gibi eser verme yoluna, rindane bir eda ile devam etmiştir. Bununla beraber, gerek dil gerek sanat anlayışlarını, kendi yoluna şiddetle aykırı bulduğu Servet-i Fünun şairlerini Dekadanlık'la itham etmekte gecikmemiş ve bu itham edişde her iki hadiseden duyduğu teessürün müşterek ve derunî bir hissesi olmuştur' (966).

3 Tanpınar, 18. yüzyılda Paris'e giden Yirmisekiz Çelebi'nin sefaretnamesini Evliya Çelebi'nin bir yüzyıl önceki Viyana gözlemleriyle karşılaştırırken şöyle der: "Ahmed III'ün sefiri Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi 1721'de gittiği Paris'i, Evliya Çelebi'nin Viyana'yı seyrettiği gibi Kanuni asrının şanlı hatıraları arasından ve bir serhad mücahidinin mağrur gözü ile görmez. O, XVIII. asır

kalma tedirginliği içinde doğduğuna dikkat çekmiştir (1993: 15-21). Namık Kemal'den Halit Ziya'ya kadar, romanların baş kişilerinin hemen hepsi yetimdir. Bir yönüyle, model kaymasının yarattığı aczin ve çocuksulaşmanın da ifadesi sayılmalıdır bu. Yeni modelin karşısında bu çaresizlik halinin önemli bir sonucu da "gelenekçi" yönelişlerin bile yenilik tarafından belirleniyor olmasıdır. Tanpınar, müzik alanından bir örneğini verir bunun:

> Böylece, bir taraftan zevk ve umumî hayat temayülleri, daha ziyade eskinin çerçevesi içinde kalmak şartile, yabancı unsurlarla zenginleşerek yavaş fakat daima hissedilir bir şekilde garba doğru giderken, büyük ve çok esaslı bir sanat şubesi, eski musikî de son rönesansını hazırlar (...) Bilahare Dede'nin dehasile tamamlanacak olan bu rönesans, bugün bizim için bu devrin asıl yaşayan tarafını teşkil ediyor (...) Gariptir ki, bu çok yerli inkişafta bile yenilik fikirlerinin azçok hissesi olur; filhakika, Yeniçeri zümresinin yola geleceğinden ümit kesen hükümdarın efkarı umumiyeyi ocaktan uzaklaştırmak için, şahsen de mütemayil olduğu mevleviliği gittikçe daha fazla tuttuğunu ve böylece ve böylece bektaşilik an'anesine dayanan ocağa karşı adeta ruhanî bir aksülamel hazırlamağa çalıştığını biliyoruz. Mevlevilik ise, bilhassa Yenikapı mevlevihanesi ile, o devirde musikînin asıl ocağı idi (1956: 27).

Tanzimat'ın getirdiklerini aşırı Batılılaşma olarak görüp de tepki gösterenlerin kendi davranışlarında bu Batı'nın izlerini arayanlar bazı ilginç örneklerle karşılaşacaklardır. Şerif Mardin, *Genç Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*'nda, bir "Didon Arif"ten söz eder (1962: 210-11). Asker ve ulemanın Âli ve Fuad Paşalar yönetimine karşı giriştiği Kuleli İsyanının (1859) elebaşılarındandır. İsyancılar, Tanzimat'ın sivil paşalarının ülkeyi Batı devletlerine bağımlı hale getirdiğini düşünüyor ve Islahat fermanıyla Hıristiyan nüfusa tanınan ayrıcalıklara karşı çıkıyorlardır. Tophane Kaleminde çalışan Arif'e "Didon" lakabının takılmasının nedeniyse, her sözüne "şey, baksana" anlamına gelen Fransızca "*dis donc*" deyimiyle başlamasıdır.[4] Ama belki en iyi örnek, Tanzimat muhafazakârlığının tipik temsil-

---

Paris'ine Karlofça ve Pasarofça'nın millî şuurda açtığı açtığı hazin gedikten (...) bakar. Filhakika aradaki zaman zarfında imparatorluk iki büyük ve kanlı macera geçirmiş, cihangir muharib ve mücahid gururu yaralanmış (...) bulunuyordu. Hiçbir kitab garblılaşma tarihimizde bu küçük sefaretname kadar mühim bir yer tutmaz. Okuyucu üzerinde Binbir Gece'ye mahiyet değiştirmiş hissini bırakan bu kitabın hemen her satırında gizli bir mukayese fikrinin beraberce yürüdüğü görülür. Hakikatte bu sefaretnamede bütün bir program gizlidir" (1956: 9-10). Pasarofça döneminde bir "millî şuur"un varlığından söz etmek imkânsız olduğuna göre, Ahmed Hamdi'nin saptamasını şöyle düzeltmek gerekir: Ulusal bilinç (bununla cok daha genel ve belirlenmemiş bir farklılık bilincini kastediyordu Tanpınar) kendi yarasıyla, kendi gediğiyle aynı anda başlamıştır: Bir yara, bir gedik olarak başlamıştır.

4 Tanzimat üzerine yazan hemen herkesin değinmeden edemediği bu kültürel ve ruhsal ikiliğin (ikirciklenme de denebilirdi) daha çok yüzyılın ikinci yarısında başladığı kabul edilir: Tanzimat'ın ilk kuşağı, kendi başlattığı sürece dışardan bakıyordur; kendi içinde yekparedir. Olgunluk çağına 1850'dan sonra erişenlerse, Tanzimat'ın yarattığı ikileşme içinde yetişmişlerdir; ikilik, içsel bir özellikleridir. Bu doğru olsa bile, model kayması 18. yüzyıldan sonra kökensel bir veridir Osmanlı eliti için; bunun yarattığı kapılma, hatta büyülenme hali de sanıldığından daha yaygın olmalıdır.

cisi Cevdet Paşa'nın kendisidir. Paşa, *Maruzat*'ında, Batı kaynaklı yozlaşmanın ürünü olarak gördüğü Boğaz safalarına büyük bir hazla katıldığını anlatır:

> Madem ki her şeyin doğrusunu söylemek iltizam olundu, artık kendi halimi de olduğu gibice arzetmeliyim. Kulları, daima Bâbıâli'ce lâyiha ve mazbata vesaire kaleme almakla meşgul olduğum halde fazla kalan evkatımı da telif-i kütüb ve resaile hasrederdim. Bununla beraber İstanbul'da böyle zevk ü safa rüzgarları esmeğe başlayınca kulları da bütün bütün hariç kalmadım. Şairlikten fariğ olmuş iken "gümüş servi" mazmunile şiir söyleyerek yine şairlere ve bazen de mehtabcılara katılmaktan geri durmadım. (Ahmed Cevdet Paşa: 172-73; Tanpınar 1956: 102).[5]

Tanzimat ve Batılılaşma konusuna eğilen hemen her yazar ikilikten söz etmiştir; ama bugün daha önemli görünen olgu, yenilikçilerle gelenekçilerin aynı çerçeveyi benimsemesidir. Muhalefet de yeninin iğvası karşısında dirençsizdi; kendi tezlerini savunmak için karşı tarafın sunduğu kuramsal araçlardan yararlanıyor veya gelenekçiliği savunmak için verdiği mücadelede kaçınılmaz olarak yenilik ihtiyacını da besleyen bir zeminin genişlemesine yol açıyordu. Edebiyat-ı Cedidecilerle "yerlici" muarızları arasındaki tartışmada da görülür bu süreç. Ahmed Midhat, doğalcılığı benimsedikleri için, demek anlattıkları olaylar karşısında müdahaleci olmayan nesnel bir tavır aldıkları için eleştiriyordu onları; ama kendi de roman ve yazılarında "pozitivist felsefenin, Lamarkizmin verileriyle İslâmî esasları birleştirmeğe çalış[ıyor], hatta Kuran'da, Hadis'te onlara dayanak" arıyordu (Tanpınar 1956: 437).[6] Eski şiire fazla bağlı göründüğü için *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinden uzaklaştırdığı damadı Muallim Naci ise Zola'nın *Therese Raquine*'ini Türkçeye çeviren kişiydi. Öyleyse şu söylenebilir: Halit Ziya ve Meh-

---

Uzunçarşılı, ulemadan Kethüdazade Arif Efendi'nin (1777-1849) izlenimlerini aktarır: "Yeniçeriler zamanında [demek 1826'dan *önce*] Beyoğlu'na kiliseye org dinlemeye giderdim; kavuğumu çıkarmadan sessizce otururdum. Bana enfiye tutarlar, odalarına davet ederler ve bundan memnun olurlardı. Bir dönem de İngiliz sefaretinin balolarına gittim. Siyah şapkalarıyla dörtyüz beşyüz Frenk olurdu; benden başka da Müslüman olmazdı. Kavuğumun üzerinde beyaz bir turbanla otururdum. Bütün bu Frenklerin içinde bir tek Müslüman komik bir görüntü yaratırdı. Ama Nizam kurulup da Yeniçerilik lağvedilince bir daha gitmedim" (Mardin 1962: 230).

5 Tanpınar işaret eder Paşa'nın serüvenindeki bu çelişkiye: "Bütün Tanzimat'ta görülen bu ikilik, hayatının her merhalesinde adeta birbiriyle karşılaşır. Garip bir talihle, medresenin ve bir türlü nail olamadığı meşihatın karşısına asrın tesirleri daima onun eliyle dikilir. O, ilk Adliye nasırıdır, ilk Darülmuallimin müdürüdür, ilk Hukuk mektebinin açıcısıdır. Denebilir ki içinden yetiştiği sınıfın hayat sahasını ve statüsünü her sahada biraz daha daraltır. Hazırladığı mecelle vasıtasıyla fıkıhı, asıl malı olması lazımgelen hayata yaydıkça, asırlardır onu benimseyen zümrenin ve müesseselerin fonksiyonunu adeta hiçe indirir" (1956: 135).

6 Ahmet Midhat, *Jön Türk* romanında "yeni fikirler içinde yetişmiş" kişilerden söz ederken şöyle der: " 'Hafazanallah! Tanassur etmişler' mi [Hıristiyan olmuşlar] diyeceğiz? O yeni fikirlerde nasraniyet [Hırıstiyanlık] dahi yoktur. Fikirleri o dereceye kadar tevessu edince [genişleyince] nasraniyet dahi kalmaz. Bunlara 'Avrupalı' demek belki caiz olabilecek ise de sözün doğrusunu söyleyelim ki terakkiyat-ı fikriyenin o derecesi Avrupa'da mehasin-i ahlâk [ahlaki erdemler] gayretinde bulunanlar gayretinde bulunan nezdinde dahi istihsan edilmemektedir [beğenilmemektedir]" (1995: 22). Avrupa iyidir ama aşırıya götürmemek gerekir, zaten "asıl" Avrupa da öyle yapmıyordur.

med Rauf'un yaptığı, yapmaya çalıştığı, Efendi'nin yazılarında bir "malûmat" olarak, belki kararsız bir önerme olarak yer alan bir felsefeyi romanın dokusuna, derin yapısına sindirmekti (ne kadar yapabildikleri sorusuna cevap verebilmek için yapıtların sadeleştirilmemiş özgün basımları üzerinde yoğunlaşan bir stilistik çalışma gerekir – Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar*'da Recaizade için yaptığına benzer bir çalışma). Edebiyat-ı Cedide'yi kozmopolit, marazî, hatta yüzeysel olarak niteleyenler bile Türkçede "usta işi" ilk romanları Halit Ziya'nın yazdığını kabul ederler.[7] Ama beni burada asıl ilgilendiren, bu romanların en genel teknik yeterliliğinden çok, Halit Ziya ve Servet-i Fünun karşısında alınan ikircikli, bulanık tavırdır. Neden, Tanpınar ve Moran gibi yetenekli ve iyi niyetli eleştirmenler bile, Halit Ziya'nın yapıtlarının Osmanlı-Türk toplumunun temel sorunlarını "aksettirmediğini" düşünmek zorunda kalmışlardır? (Soruyu böyle koymakla, en azından *Mai ve Siyah*'ta bir temel sorunun içerildiğini kabul etmiş oluyorum.) "Millîyetçi ideolojinin etkisi" gibi bir cevap, yanlış değilse bile fazla genel bir açıklamadır: Cumhuriyet yönetiminin, Edebiyat-ı Cedide'yle birlikte bütün Tanzimat'ı da yadsıdığını unutmayalım. Öte yandan, Edebiyat-ı Cedide'yi yadsıyanlar, kendilerinden sonra gelen ve Cumhuriyet'in kuruluşuna katılan millîyetçiler değildir sadece; belli bir "yerliciliğin" ötesinde millîyetçilikle ilişkisi olmayan, hatta Abdülhamit'in İslâmcı-Osmanlıcı siyasetini destekleyen kendi çağdaşları da daha sonraki millîyetçileri öngörür biçimde suçlamıştır onları. Ahmet Midhat ve Muallim Naci gibi gelenekçilerin, Halit Ziya ve arkadaşlarını eleştirirken bile onlarla aynı zemini, aynı gelişme olasılıklarını paylaştığını da göstermeye çalıştım burada. Sorunun "millîyetçilik-kozmopolitlik" gibi yekpare bir karşıtlıkla açıklanamayacak kadar karmaşık olduğunu düşündüren bir nokta da şudur: Ahmed Midhat'la birlikte Edebiyat-ı Cedide'yi eleştiren millîyetçiler, Ahmed Midhat'a karşı Edebiyat-ı Cedide'yle birlikte "Batılılaşmayı" savunmaktadırlar.

Millîyetçilik ve Batıcılık gibi bulanık ama yaşanmış tavırların daha sonraki serüvenini de yönetecek olan bir düşünsel düğümlenmeyle karşı karşıyayız öyleyse. *Mai ve Siyah*'ın analizi, bize bu düğümlenme konusunda da ipuçları verebilir.

II

Halit Ziya ve arkadaşları, Ahmed Midhat'la aynı zeminde yer alıyorlar, aynı noktadan hareket ediyorlardı – ama aralarında bir uçurum olduğu da açıktır. Bu, daha önce değindiğim dil konusu için de geçerlidir. İki taraf da dolaysız, yalan-

7 İsmail Habip: "Bizim zaten romanda kendimizi bulmadan evvel romanı öğrenmekliğimiz ve onun usullerini öğrenmekliğimiz lazımdı. Halit Ziyanın romanları işte bu bilgiyi türk gencinin önüne, canlı bir numune halinde teşhir etti. Müellif, kendisi uzun uzun anlatmadan şahızlar nasıl canlı olarak yaşarlar, vakalara kuvvetli hayatiyet vermek için etraftaki manzara ve çerçevelere ne derece pay ayrılır, romanda arasıra tasvir yapmanın usulü ve faidesi nedir? Hulasa roman nasıl olur ve nasıl olmalıdır, bütün bunları biz Halit Ziyanın romanlarile öğrendik" (1932: 156-57).

sız bir dil istiyorlardı; Tanpınar'a göre Tanzimat'ta gazeteciliğin gelişmesiyle ortaya çıkan ve "gayesi insanın ifadesi olan" (1956: 226) bir dil. Ahmed Midhat ve onu izleyen Gürpınar gibi yazarlarla Halit Ziya arasındaki ayrılık, bu dilin neyin ya da kimin emrine verileceği konusundaydı: Daha çok kamusal veya göreneksel olanın ifadesine hizmet eden bir dil mi, yoksa daha çok bireysel ya da psikolojik olana adanmış bir dil mi? Ama bir noktadan sonra, Edebiyat-ı Cedide yazarlarındaki öznelci vurgu, sorunu bir derece farkı olmaktan çıkaracaktır. O noktada, dilin üzerine Narkissos'un gölgesinin düştüğü farkedilir: Dışavurum ihtiyacı, ruhun kaprisleri, kısaca üslûp girmiştir işin içine: Dilin kendine bakışı, yazarın kendi imkânsız suretini arayışına dönüşmüştür. Ahmet Cemil'in yazmak istediği şiirle ilgili sözleri, Ahmet Midhat'ın dil anlayışına hem yakınlığını gösterir hem uzaklığını:

> Bilseniz, şiirin nasıl bir lisana muhtac olduğunu bilseniz! Öyle bir lisan ki...Neye teşbih edeyim, bilmem. Mütekellim bir ruh kadar beliğ olsun, bütün kederlerimize, neşvelerimize, düşüncelerimize, o kalbin bin türlü inceliklerine, fikrin bin çeşid derinliklerine, heyecanlara, tehevvürlere terceman olsun; bir lisan ki bizimle beraber gurubun mahzun renklerine dalsın düşünsün, bir lisan ki ruhumuzla beraber bir matemin ye'siyle ağlasın. Bir lisan ki a'sabımızın heyecanına refakat ederek çırpınsın. Haniya bir kemanın telinde zabt olunmaz, anlaşılmaz, bir kaide altına alınmaz nağmeler olur ki ruhu titretir... Haniya fecirden evvel afaka hafif bir renk imtizacile [karışmasıyla] dağılmış sisler olur ki üzerlerinde tersim olunmaz [resmi yapılmaz], tayin edilmez akisler uçar... Haniya bazı gözler olur ki karanlıklarla dolu bir ufka açılmış kadar ölçülemez, nerede biteceğine vukuf kabil olamaz derinlikleri vardır, hissiyatı yutar... İşte bir lisan istiyoruz ki onda o nağmeler, o renkler, o derinlikler olsun (...) Oh! saçma söylüyorum zannedeceksiniz, bir lisan ki sanki tamamile bir insan olsun. (Uşaklıgil 1942: 9)

İki taraf da dilin *dolaysızca* "insanı" vermesini istiyordur. Yine de haklıdır Ahmet Midhat: Servet-i Fünuncularla Fransız *décadent*'leri arasında bir yakınlık vardır.[8] Halit Ziya, Hüseyin Cahit ve Mahmed Rauf'un Paul Bourget'den etkilen-

---

8 Ahmet Midhat, aynı yazıda şöyle tanımlıyor Fransız dekadanlarını: "Birkaç seneden beri Paris'te beş on genç türediler.Vâkıâ pek münasebetsiz bir nâm. Lakin meslekleri daha münasebetsiz... Bunlar, açık, sade ve anlaşılması herkes için kabil olan edebiyatta isbat-ı ehliyet edemiyeceklerini gördüklerinden o yoldaki edebiyatı mahvedebilmek zu'muna düştüler" (Banarlı: 967). Ahmed Midhat'ın Fransa'da olup bitenleri izlediği anlaşılıyor. 1886'da Paris'te Anatole Baju'nun yönetiminde *Le Décadent* adlı bir edebiyat dergisi çıkmaya başlamıştır. Dergi, saldırgan üslûbuyla burjuvaziyi "skandalize" etmeyi amaçlamaktadır. Verlaine gibi ünlü bir şair de dergiye şiir verir. Ama Baju fazla politiktir; anarşizmi, Verlaine'in de aralarında olduğu ünlüleri ürkütür. Ve *Le Décadent* de 1891'de kapanmak zorunda kalır (Calinescu 1987: 175-77). Ancak, Halit Ziya ve arkadaşlarını etkileyen estetizm, *Le Décadent*'ın bugün adları unutulmuş yazarlarının ürünlerine indirgenemez; Baju'dan ve dergisinden haberdar olduklarını gösteren bir belirti de yoktur. Asıl etkisinde kaldıkları, geniş anlamıyla *l'art pour l'art* akımıdır. Sanat için sanat akımının ilk sözcüsü Théophile Gautier'nin 1868'de Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri*'ne yazdığı önsözdeki şu cümleler, Edebiyat-ı Cedide ile dekadanlar arasındaki yakınlığın işareti sayılabilir: "*Kötülük Çiçekleri*'nin yazarı, çok da yerinde olmayan bir deyimle dekadan olarak adlandırılan üslûba düşkündü. Yaşlanmış bir uygarlığın uç noktasında ortaya çıkan aşırı olgunlaşmış bir sanattan başka bir şey değildir

diğini biliyoruz – Bourget, pozitivist felsefenin etkisi altında yazdığı psikolojik tahlil romanları kadar, *décadent* sıfatını hiç duraksamadan benimseyen ilk edebiyatçı olmasıyla da tanınıyordu. Edebiyat-ı Cedidecilerde de görülür pozitivizmle "sanat için sanatın" bu tuhaf birliği. Onlar da Bourget'yi etkileyen pozitivist eleştirmen ve sanat kuramcısı Hyppolite Taine'i dikkatle okumuşlardı; onlar da sanatı, pozitivizme zemin hazırlayan "şeyleşmiş" toplumsal koşullara karşı bir telâfi alanı olarak görüyorlardı. Cenap Şahabettin, Kant estetiği ve romantizmle başlayıp *l'art pour l'art* ile süren ve 20. yüzyıl başının *avant garde* akımlarında daha aktivist bir boyut kazanan bu düşünceyi şöyle dile getirir: "Maddî ve tabii hayatın zorlukları, sıkıntıları, acılıkları, insanoğluna rahat edebileceği, mes'ud olabileceğini sandığı diyarları, hayalen de olsa, düşündürür. Bu hayalî dış alemde gerçekleştiremeyince başka bir yol tutar, güzel sanatlara sığınır" (Ayvazoğlu 1989: 263).

Sanatın mutlaklaştırılması: Halit Ziya ve arkadaşlarını Ahmet Midhat ile onu izleyen Ahmet Rasim ve Hüseyin Rahmi gibi yenilerden ayıran en önemli fark budur. Sanat, bir idealdir şimdi; daha da ötesinde, her türlü idealin ilk-örneğidir: Bütün idealler onun merceğinden görülür. Halit Ziya, anılarında, *Nemide* romanının "doğumunu" anlatırken şöyle diyecektir:

> Her genç gibi bende de bir hayal, emellerimin, heyecanlarımın arasından belirmeye başlayarak hassasiyetimin her zaman için ziyaretçisi olan bir genç kız hayali vardı ki *okunan hikayelerden, tekrar edilen şiirlerden, dinlenilmiş bestelerden* süzülerek çökmüş, üzerine türlü yerlerde rastlanılmış veya temas edilmiş yüzlerden renkler aksetmiş, silik, donuk, bellirsizlik ve karışıklığı içinde daha çekici bir şekli vardı. O şekle hiçbir zaman açık, belli çizgiler verememiştim ve hayalimin prizması arasından onu yarı karanlık bir *aynaya* uzaktan yansımış bir yüz gibi akıcı ve [değişken] görürdüm. Onunla *cinsi bir alâka duygusu taşımazdım,* o sadece billurlaşmış bir hülya, bir *genç kız şekli almış bir ideal* idi (1969: 197; a.b.ç.).

---

bu. Bilgiyle ve ustalıkla yüklü karmaşık bir üslûptur; ince nüanslarla, ton farklarıyla, inceltilmiş anlamlarla ortaya koyar kendini; bütün teknik sözlüklerden aldığı sözcüklerin, bütün paletlerden aldığı her türden rengin ve bütün klavyelerden aldığı çeşitli seslerin yardımıyla dilin sınırlarını sürekli ileriye iter; en dile gelmez düşünceleri, biçimin en belirsiz ve uçucu hatlarını ifade etmeye yönelir; kayda geçirmek amacıyla dinledikleri, asabilik halinin [nevrozun] mahrem sırlarıdır" (Gautier 1903: 39-40)

İnce nüanslara, belirsiz ve uçucu olana, edilgin ve plastik bir kayıt mekanizması olarak sinir sistemine (nevroz) ve edebiyatın resim ve müzikle bağlantısına yapılan vurguda bir paralellik vardır. Ama tam bir Servet-i Fünun kendini bir başlangıç olarak görüyordu, varılmış bir son olarak değil. Sadece, bir sona eriş bilinciyle birlikte, bir durdurulma duygusuyla içiçe yaşamıştı bu başlangıcı. Ayrıca, Gautier'nin değindiği ruh halinin bir yönü, yokluk ve beyhudelikten tad alan o "akşam alacası" duyarlığı, Türk edebiyatında Serveti-i Fünun'la belirmiş değildi; kökleri belki tasavvufa giden ama 18. yüzyıldan sonra çok dünyevî bir lezzet de kazanan bir konvansiyonun ürünüydü. Fuat Paşa'nın babası Keçecizade İzzet Molla'nın şu beyti, olgunluğun gecikme ve acze eşitlendiği bu "yüzyıl sonu" duyarlığının daha dolaysız bir örneğidir: "*Bir mevsim-i baharına geldik ki alemin / Bülbül hamuş, havz tehi, gülistan harab.*"

Birbiriyle ilişkili iki olguya daha işaret etmek gerekir. Birincisi, Servet-i Fünun'da yeni olan, sadece sanatın ideal haline gelmesi ve bütün idealleştirmeleri yönetmesi değildi; ideal olgusunun kendisi, belki uzun bir aradan sonra, kültürün belirleyici öğelerinden biri oluyordu. Başka bir deyişle, olanla olması istenen arasında, koşulla hedef arasında, *kapanmasının imkânsızlığıyla tanımlanan bir gedik* açılmıştı. Öte yandan, idealin sanatla tanımlanması da bir *kapılma*, hatta *baştan çıkma* devinimiyle gerçekleşiyordu. Eleştirmenler, *Mai ve Siyah*'ın okurları büyülediğini, baştan çıkardığını belirtmişler, ama romanın kendi içindeki kapılmaya pek değinmemişlerdir.

Kapılma olgusuna döneceğim; bu noktada, bütün muhtemel içeriklerinden bağımsız olarak "ideal" kategorisinin Edebiyat-ı Cedide'yle doğduğu iddiası üzerinde biraz durmak istiyorum. Bunun için yine Tanpınar'a başvuracağım. Ahmet Hamdi, edebiyatta Tanzimat'tan önceki bütün bir yarım yüzyılı, Şeyh Galib'ı dışta tutarak, *Mutlak'ın yitirildiği* bir dönem olarak tanımlar:

> Nedim'den sonra âhâzı iyiden iyi görülen, fakat başlangıcı daha evvele çıkan bir zevk bozulması ve dağılışı, ilhamın umumiyetle küçük, ve kelime oyunlarına dayanan buluşlardan *öteye geçmemesinden* gelen bir yoksulluk, mesnevilerde Nabi'den beri çalışılan fakat *bir türlü sırrı bulunamayan bir yerli icad arzusu*, bu yarım asır şiirinin de esas vasıflarıdır. Hamlesini yöneltecek, dağınık tecrübelerine düzen verecek *ana fikirden mahrum olduğu için bayağılıktan öteye geçemeyen bir realizm ve yerlilik zevki*, daha ziyade değerlerin zayıflamasından gelen bir *sensualité teşhiri*, söyleyecek hiçbir şeyi olmayan insanların vakit geçirmek için konuşmasını andıran *yarenlik edası*, ilk göze çarpan şeylerdir. (1956: 43; a.b.ç.)

İki nokta önemlidir bu gözlemde: Edebiyat, sınırı aşamamakta,*öteye* geçememektedir; yerli ve gündelik olana başvurdukça da *küçüklüğe ve bayağılığa* mahkûm olmaktadır. — Bunun, isabetli olup olmaması bir yana, sadece bir gözlem sayılamayacağını, aynı zamanda hem Servet-i Fünun'un hem de sonraki millîyetçilerin yerli ve gündelik gerçek karşısında duydukları sıkıntının ifadesi olduğunu bu yazının sonunda anlatmış olacağımı umuyorum. Ama devam edelim. Tanpınar, bu sürecin, "o zamana kadar eski şiirimizi idare eden *mutlak*[ın] hemen her sahada yıkılm[asıyla]" sonuçlandığını söyler ve kültürün yerini gündelik yaşamın aldığını belirtir: "Hiçbir devirde, yetişme muhiti, hayat arızaları bu kısa zamanda olduğu kadar kültürün yerini almamıştır. Şair, hayat karşısındaki o gayrı şahsî ve ağırbaşlı duruşunu birdenbire bırakır. Nükte, birdenbire karikatüre kaçar. Acayip bir safdilanelik ifadeyi değiştirir" (45-46).

Kişiselliğin, mizahın ve gerçekçiliğin girişi, edebiyatın kalitesini düşürmüştür. Zorunlu mudur bu, hep böyle mi olur? Kısa bir karşılaştırma, burada açıklanmaya muhtaç bir farklılık olduğunu gösterir. Avrupa edebiyatlarının, önemli atılımlarını, sanatla sanat-dışının birbirine değdiği, ölü (ya da ölmekte olan) bir dille günlük dilin bitiştiği kavşaklarda yaşadığı öne sürülmüştür. Çoğu kez "döllleme" veya "taze kan" eğretilemeleriyle betimlenmiş bir olgu: "Barbar", "ilkel",

"egzotik" veya aşırı kişisel olan ne varsa, kabul edilmiş kültüre "sızarak" ona yeni bir "derinlik" ve "sahicilik" kazandırıyordur. Eğretilemenin içerdiği boşlukları bir yana bırakalım – çok yanlış olmayan bir gözleme dayanmaktadır; daha önemlisi, kültürün (eleştiri kurumu, edebiyat tarihçiliği) kendisi de olguyu öyle yorumlamış, öyle anlamlandırmıştır. Fransız şiirinin, Villon'dan Apollinaire'e kadar, sokağın, "ipten kazıktan kurtulmuşların" konuşmasına kulak verdiği anlarda yeni bir yükselti kazandığı söylenir. Anglo-Amerikan şiirinde de iki kez yaşanmıştır aynı karışma: 18. yüzyıl sonunda kişisellik ve mahremiyetin dilini edebiyata sokan Wordsworth ve 20. yüzyıl başında bu kez romantizmin "efemineliğine" karşı aynı anda hem sokak diline hem de ölü dillere giden Ezra Pound gibi modernistler. Rus edebiyatının asıl enerjisini Puşkin'in evrenselci klasisizminden değil, Gogol'un çok yerli mizahından aldığını düşünenler az değildir. Yeni Yunan edebiyatında da Seferis gibi şairleri içeren 1930'lar Kuşağı (kısaca, modernizm), eski yazışma ve edebiyat dili olan *katharevousa*'nın yerine "halk dilinin" benimsenmesiyle ortaya çıkmıştır. Öte yandan, bir tür olarak romanın doğumu da başlı başına bir yerellik patlaması olarak görülebilir. – Bütün bu örneklerde geleneğin (veya klasisizmin) yerel ve gündelik olanla teması ya yeni bir akımın (romantizm, modernizm) ya da yeni türlerin doğmasına zemin hazırlamış ve bu da edebiyatın "kalitesinde" bir yükselme olarak alınmıştır. Üstelik, "bayağılaşma" saptamasını yapan Tanpınar'ın kendisi de kabul etmektedir bunu: "Nerede bir edebiyatın başladığını görsek, orada sokağın yazı masası ile birleştiğini görürüz. Malherbe sokağı dinledi, Dickens sokağı edebiyata soktu" (1969: 298). Oysa Türk edebiyatı kendi klasik kadrosunun dışına çıkarak gündeliğe el attığında yavanlık ve bayağılaşmaya mahkûm oluyordur.

Ama ilginç olanı şudur: Tanpınar'ın *Tarih*'inde, söz konusu "bayağılaşma döneminden" (18. yüzyıl sonu) yetmiş yıl sonra yazan Ahmed Midhat konusunda da çok benzer yargılarla karşılaşırız. Yine bir idealsizlik halinden söz ediyordur Ahmed Hamdi – bu kez Namık Kemal'e ve kısmen de Fikret'e oranla saptanan bir idealsizlik:

> Ahmet Midhat Efendi'nin eseri 1870 senelerinin okuyucu kitlesinin seviyesinden başlar. Bu biraz da kendi seviyesi, yani aşağı yukarı deniz sathının seviyesidir. Büyük özleyişlerle hareket eden Namık Kemal'de daima münevver kalabalığa hitap vardır (...) en yalnız bulunduğu anda bile bir takım *idealler ve huzursuzluklar* aşılayacağı bir okur yazar kalabalığı karşısında imiş gibi davranır. Midhat Efendi ise bir zamanlar attar çıraklığı yaptığı Mısırçarşısı esnafının içinde, onlarla yarenlik edermiş gibi yazar (...) Namık Kemal'in dostluğu, ve şüphesiz devri sıtma gibi saran fikirler, onu bir müddet için siyasî ideallere götürecek gibi oldu. Fakat Rodos [sürgününden] döner dönmez (...) kendisine isnad edilen politik ideallerle aradaki köprüyü atar (...) adeta *bütün ideallere karşı* vaziyetini tesbit etmişti. Ferdî hayatın ve huzurun adamı olacaktı. Beykoz'daki yalı Fikret'in Aşiyan'ından çok evveldir. Halbuki Fikret Aşiyan'ın bir nevi isteyerek seçilmiş [sürgün] olmasını istiyordu (...) Hakikatte Midhat Efendi'yi muayyen bir ahlâk anlayışı değil, içinden geldiği zümrenin itiyatları ve istikrar arzusu idare eder. Çarşı

> daima istikrarın peşindedir (...) Vazifeden, büyük ihtiraslardan değil, orta insandaki o çok tabii kaçış hissinden işe başladı. Namık Kemal'de ve benzerlerinde mütalaa bir nevi mücadele idi. Midhat Efendi'de dinlenme ve hülya oldu (...) Küçük bütçe ve aile çerçevesi içinde saadet, alayişsiz, oturaklı yaşayış, memnun, müreffeh ve hiçbir huzursuzluğa yer vermeyen bir hayat! Hiçbir felsefî ve içtimaî huzursuzluğu bu kitapta göremezsiniz. Rakım Efendi'nin uykusuz geçen tek bir gecesi yoktur, ne de yanlış bir adımı (...) Filhakika Rakım Efendi'de ev her lâhza bir hülya objesi gibi kütüphanesi, sofrası, ecnebi dostlarla yapılan piknik gezintileri, sandal safalarıyle karşımıza çıkar. Yeni teşekkül etmeğe başlıyan burjuvazinin bütün hayat programı ve rahat çalışma arzusu oradadır (1956: 445-51; a.b.ç.)

Enderunlu Vasıf gibi Tanzimat öncesi şairler için söylenen hemen her şeyi Ahmet Midhat bahsinde de buluruz: Yarenlik edası; Mutlak'tan kaçış; gevşeklik; düşüncenin ve estetik hazzın yerini tutan dinlence, eğlence gibi "proto-tüketim" öğeleri; kültürün yetişme çevresine ve günlük alışkanlıklara teslim oluşu; ve çok incelmemiş zevkleriyle ilk kez sahneye çıkan bir burjuvazi.[9] Görünürde bir fark ve bir çelişki vardır: Ahmet Midhat'ın *hülyalarından* söz etmektedir Tanpınar; hülya da *ideal* terimini karşılayabilecek sözcüklerden biridir (ötekiler, emel, mefkûre ve ülkü). Ama Ahmet Midhat'ın hülyaları, romancının zaten sahip olduğu şeylerle (Beykoz'daki yalı, eşyalar, matbaa, aile saadeti) ilgilidir; Tanpınar içinse ideal her zaman huzursuzlukla eşleşen şeydir. Huzursuzluk, bir başka sözlüğün de temel birimlerindendir: Psikiyatride kaygı (*angst*) terimiyle karşılanır. Hep bir bekleyişle, demek *gelecek zamanla* ilişkilidir kaygı. Tanpınar, Midhat Efendi ve çarşı zümresinden söz ederken "istikbalsiz hayat" deyimini kullanır (1956: 445) – kaygı ve huzursuzluk yoktur burada, herkes şimdiki zamanın içine rahatça yerleşmiştir, idealin yerini iştahlar tutuyordur. İdealin ve onunla gelen huzursuzluğun zemini olan o geleceğe doğru yaşama, demek *yaşamın henüz olmayan'ın buyruğuna girişi*, burada Tanpınar'ın yardımıyla oluşturulan şemaya göre, ancak Edebiyat-ı Cedide ile başlamış veya kendi işaretini ilk kez orada bulmuş olmalıdır.[10]

---

9 Tanpınar, 18. yüzyıl sonu "bayağılaşmasının" en tipik temsilcisi saydığı Enderunlu Vasıf'ta da bir tür erken burjuva görür gibidir: "Gazellerinin birçoğu va şarkıları ise doğrudan doğruya Nedim'in gtirdiği bazı hususiyetlerin kendi mizacına ve yetişme tarzına göre gelişmesinden ibarettir. Bu yakınlık bir tesadüf değildir; Vasıf'ın şahsiyetinde çok esaslı bazı hususiyetler onu besler. Bunun başında, onun da ilhamı ile İstanbullu olması gelir. Vasıf da Nedim gibi zekâsı, neşesi, tecessüsleri, konuştuğu dile kadar sanatının birçok unsurlarile şehir çocuğudur" (1956: 48). Buna, Vasıf'ta romanın -burjuvazinin asıl sanatının- başlangıçlarını bulması da eklenebilir: "Vasıf'da kaside, bağlı olduğu muhitten de teşvik gören bir nevi laübali saray kroniği olmakla kalmaz, aynı zamanda bazan çok hususi çalışma ve işlerin, bazan günlük hayatın lûgati ile bir nevi hikâye malzemesini de içine alır" (46).

10 Bu geleceğe doğru yaşama, yaşamın belirsiz bir bekleyişle biçimlenmesi, *Mai ve Siyah*'ta Ahmet Cemil'i büsbütün hazsız da olmayan bir azabın içinde bırakır: "Şöhret bulmak, edib olmak, herkesçe tanılmak (...) ve ismini o kadar yükseltmek ki... O tasavvur ettiği yüksek payeye bir had bulamıyor, sonra da bu derece i'tila emellerine kapılıyor olduğundan kendi kendine utanıyordu (...) Fikrî bir hayal rüzgârı üzerinde, meçhul emeller fezasında uçtuğu zamanlardan beri bütün

Sanırım, konunun eklem yerlerinden birine ulaştık: Halit Ziya ve arkadaşlarını, her türlü duyarlık ve eğilim farkının ötesinde ve bu farkları da yönetecek biçimde Ahmet Midhat gibi gelenekçilerden ayıran yapısal etken, idealin girişidir. Bu saptama, idealin doğal ya da ezelî bir psikolojik sabit olmadığını öne sürme imkânını da veriyor bize: Bütün mutlakçılığına rağmen tarihseldir ideal, koşulları vardır. Nasıl tanımlayabiliriz bu koşulları?

III

Tanpınar'la aynı tarihselci/organizmacı paradigmayı paylaşan bir filozof, György Lukács, *Roman Kuramı*'nda ideal ve idealleştirme konusuna "sorunsal birey" kavramıyla yaklaşır. Bu kavram, dünyanın "arızîleştiğini", demek insanın eylem ve ihtiyaçlarıyla zorunlu ve içsel bağını yitirdiğini varsayar. Lukács'a göre,

> Arızîleşmiş dünya ile sorunsal birey, karşılıklı olarak birbirini belirleyen gerçekliklerdir. Eğer birey sorunsal değilse, amaçları da kendisine dolaysız bir aşikârlıkla verilmiş demektir; bu amaçlara göre kurgulanan dünyanın gerçekleştirilmesi sırasında bazı zorluk ve engellerle karşılaşsa bile bireyin iç yaşamı ciddi bir tehdit altında değildir. Böyle bir tehdit, dış dünya bireyin düşüncelerine artık uyarlanamaz olduğunda ortaya çıkar ancak; bu durumda düşünceler de onun ruhunun içindeki öznel olgulara –*ideallere*– dönüşür. Düşüncelerin gerçekleştirilemez –ve ampirik anlamda gerçekdışı– hale gelişi, demek ideallere dönüşmesi, bireyin dolaysızca sorunsuz organik doğasını parçalar. O zaman bireysellik de kendi başına bir amaç haline gelir, çünkü kendisi için özsel olan ve yaşamını özerk yapan her şeyi kendi içinde bulmaktadır – bulduğu şeyleri hiçbir zaman tam elinde tutamadığı, onları yaşamın temeli haline getiremediği ve hep aramak zorunda kaldığı halde böyledir bu (1978: 78).

Kullandığı felsefî terminolojiye karşın, aslında çok temel ve ilksel bir psikolojik süreçden söz ediyor gibidir Lukács: Aşılmaz bir dış engelle karşılaşan eylem kendi üzerine döner, içselleşir, öznel bir fikir (ideal) haline gelir. Bu basit şema, ilk bakışta, Edebiyat-ı Cedide'nin idealizm ve hayalciliğini açıklamaya uygun görünür: İstibdat, bu gençlerin Namık Kemal kuşağı gibi dışsal bir eylemlilik içinde olmasını engellemiştir. Halit Ziya'nın kendisi de anılarında böyle bir açıklamaya başvurur:

> Ben de ne vakitten beri zihnîmi tırmalayan, artık mutlaka doğurmak ihtiyacıyle beni rahat bırakmayan eseri yazmak istedim: *Mai ve Siyah.* Bunu başka türlü tasarlardım. O zamanın hayatından, idaresinden,memlekette teneffüs edilen zehir dolu havadan acılı, hastalıklı bir genç, kısaca devrin bütün hayal kuran yeni nesli gibi bir bahtsız tasvir etmek isterdim ki ruhunun bütün acılarını haykırsın, coşkun bir delilikle çırpınsın ve

varlığını istila eden emel, iştihar [ün alma] arzusu değil miydi"?(23). Henüz olmayan, çoktan kurmuştur egemenliğini: "Bu eseri öyle bir şey yapmak isterdi ki o vakte kadar görülmüş olan şeylerin hiçbirine benzemesin, bir şey ki... O şey'e zihninde mümkün değil bir şekil bir suret veremiyordu" (100).

> bütün emelleri parmaklarının arasından kaçan gölgeler gibi silinip uçunca, o da gidip kendisini, ölmek için saklanan bir kuş gibi, karanlık bir köşeye atsın. Bu gençte bir aşk yıldızı, bir de sanat hülyası olacaktı bunların arasında bir sarhoş gibi yıkıla yıkıla, o duvardan bu duvara çarpa çarpa geçip gidecek, sonunda bir kovukta sinip can verecekti, mavi hülyalar içinde yaratılmışken siyah bir uçuruma yuvarlanacaktı. Bu temelin ilk büyük kısmından tabiatıyle vazgeçilince ortada ancak sanat ve aşk hulyaları kalıyordu (...) Ahmet Cemil'i ister istemez memleketin umumî hayatından çıkarma zorunda kalınca onu matbuat aleminin hususi ve sınırlı zemininde bırakmak lâzım gelmişti (1969: 463).

Halit Ziya da hem romanın hem de kendi kuşağının kamusal alanı dışlayan bireysel "hulyacılığını" Abdülhamit yönetiminin her türlü özerk açılımı boğan paranoid atmosferine bağlamaktadır. Ancak, bunun eleştirilere karşı sonradan başvurulmuş bir açıklama olduğunu görmek zor değil: Halit Ziya, aynı yerde, "insaflı tenkitçilerin" de bu açıklamayı zaten yaptığını söyler. Korkular, oto-sansür çabaları yok değildi elbet. Ama bunlar, daha derinde yatan bir eğilimin yanında ikincildir: İstanbul ve İzmir gibi büyük kentlerde, daha Aziz döneminde bile, bütün siyasal tasaların ötesinde kendi talepleriyle ortaya çıkan bir özel yaşam alanının geliştiğini biliyoruz. Dönemin siyasal çalkantıları içinde doğan yenilikler (basın, yeni tiyatro ve edebiyat), bu dünyaya bir tür kırılmayla giriyor, kişiyi kamusallığa çağıran o kürsü konuşması edasından sıyrılarak bireysel tatlara dönüşüyordu. Hamit ve Recaizade gibi ikinci kuşak Tanzimat yazarlarında belirgin olan bu politikadan çekilme eğilimi, aslında Ahmet Midhat Efendi'yle çoktan başlamıştı. Tanpınar, Midhat'ın ev yaşamında "okuma saatine" yer açtığını söyler: "Vazifeden (...) değil, orta insandaki o çok tabii kaçış hissinden işe başlayan" Midhat Efendi'nin "kitaplarıyle, çalışan insanın hayatına dinlenme saati denen şey girdi. Okumaya ayrılan saat" (1956: 449). Hüseyin Cahit (1975: 16) ve Halit Ziya (1969: 75-76) kendi evlerine de roman zevkinin Ahmet Midhat'la girdiğini anlatmışlardır anılarında. Kültürün ve okumanın ahlâk ("vazife") ve siyasetten arınarak "dinlenme" alanıyla sınırlanması, demek özerkleşerek estetikleşmesi, Servet-i Fünun kuşağının herhangi bir siyasal engellenmeden önce kendi yaşamında *hazır bulduğu* bir koşuldur öyleyse.

Lukacs'ın kuramının (ve Uşaklıgil'in gerekçesinin) geçerliliğini sınırlayan başka faktörler de var. Biri, Namık Kemal'in durumudur. Hürriyet Kahramanı, "hadiseleri zorlamadan bir meşrutiyet ilanının daima mümkün görüldüğü Aziz devrinde" (Tanpınar 1969: 237) gerek muhalif gerekse yönetici olarak, eylemliliğin her çeşidinden nasibini almıştı; rejim belki zaman zaman onu sınırlamış, ama o da rejimin sınırlanabileceğini göstermişti: İlk anayasa, bir bakıma onun çabalarının ürünüydü. Oysa Ahmet Hamdi'nin Midhat Efendi'den söz ederken Kemal'e de bazı idealler, bazı "özleyişler ve yüksek ihtiraslar" yakıştırdığını yukarda gördük. Şüphesiz, bunların Ahmet Cemil'deki bireysel ideallerden çok farklı olduğu, dolaysızca kamusal (siyasal) bir nitelik taşıdığı öne sürülebilir –

aşağıda, ben de bu farkın üzerinde duracağım. Yine de Namık Kemal'in "vatan" ve "hürriyet" gibi fikirlerinin kendilerini eylemde ve etkinlikte tam olarak tüketemeyen, geride hep bir artık bırakan düşünceler olduğunu görmek gerekir – en genel tanımıyla ideal de bu artıktır zaten, eylemin hep berisinde ya da ötesinde kalan ama hiçbir zaman onunla tam örtüşemeyen bu "özleyiş" veya düşünsellik payıdır.[11]

Lukács'ın idealizasyonla ilgili açıklaması, "engellenen eylemin içselleşmesi" kadar dolayımsız ve soyut bir çerçeveye oturtulmak zorunda değildir elbet. Gerçekte, göründüğünden daha somut bir göndergesi vardır yukardaki pasajın: Epik kahramanlık ve eylemlilik çağını sona erdiren ve romanın doğumunu hazırlayan genelleşmiş pazar ekonomisinin kültüründen söz ediyordur aslında Lukács, bu Marksizm-öncesi yapıtında bile. Kapitalist pazar: Soyut olasılıkların sınırsızlığı ile somut imkânların yetersizliği arasındaki uyuşmazlığın, biçimsel eşitlik ve kıyaslanabilirlikle tözsel eşitsizlik ve farklılık arasındaki çelişkinin, kısaca niyetle sonuç arasındaki uçurumun dünyası. Herkesin kendini herkesle kıyaslama eğilimini kışkırtan bir dünyadır bu; ihtiraslar kamçılanıyor, istekler ve idealler bulaşıcı bir nitelik kazanıyordur. İmkânlar kısıtlıdır oysa; ihtirası şiddetlendiren ilişkiler, onu beyhudeleştiren koşulları da aynı anda yaratmıştır. Ama ideallere daha mutlakçı bir buyurganlık kazandıran da bu beyhudeliktir.

Ahmet Cemil de ideallerini kendi eşitsiz benzerlerinden alır. Arkadaşı Hüseyin Nazmi'nin evi, bir arzular ve idealler deposudur onun için; hem zengin olma hem de estetik yücelme istekleri, o evin uzak yakınlığının yarattığı karşılaştırma imkânından türüyordur:

> Ah! O da zengin olsaydı. Hüseyin Nazmi ne kadar mesuddu! Servet ve haysiyet sahibi bir babanın oğlu, bugün düşünmeğe mecbur olmadığı gibi yarın da maişet endişesi henüz saadet revnakile parlayan alnını elem çizgilerile bozmayacak (...) Hüseyin Nazminin odasına girince düşünmekden, yürümekden mütevellid bir ta'b ile hemen sandalyelerden birine oturdu. Ah! Her geldikçe lakaydane oturduğu bu odanın bugün

11 Eylemde tüketilemeyen, hatta eylemin başarısızlığından pay çıkaran bu idealizasyon eğilimi, Kemal'in Magosa'dan yazdığı bir mektupta belirgindir: "Zannettiğinin binde biri kadar şayan-ı teessüf değilim. O bizim, silahtan filandan, önüne birkaç kemik çekerek muhafaza ettiğimiz gönül, eğer sevakıbının [yıldızının] sadakatinden emin olursa, himmet ve mukavemet nöbeti kendine geldiği zaman, ruhu bir Davudi zırh (...) gibi muhafız oluyor da felekten zulüm gelmek değil, taş yağsa asla tesiri olmuyor. İnsan, kendini bayağı talihten büyük görmeğe başlıyor (...) Hürriyet için esaret çekmek, vatan yolunda tağrib olunmak [gurbete gönderilmek], adalet talebiyle zulüm görmekten ibaret olan hal-i hazırın bir garip alem ki, âlem-i muhabbet gibi, *cefasında da bir başka safa var*. Ben bu hali, daha uğramadan evvel, "*Anılsın mesleğimde çektiğim cevrü meşakkatler / Ki edna* [çok daha] *zevkı âlâdır vezaretten, sadaretten*" beytindepekala tarif etmişim. Sahihan zalemenin menfuru [zalimlerin nefret ettiği kişi] bulunmak cihetiyle, herkesin makbulü olmakta ne büyüt lezzet varmış. Zaruret belası, ve hususiyle, vatan hizmetinden uzak olmak derdi olmasa, iz mizaçta olanlar, burada Avrupa'dan daha tatlı ömür geçirebilecek diyebilirim. Çünkü daha âlihimmetane [soyluca], daha hakîmane [bilgece], daha vatanperverane, daha müsteğniyane [gözü tok] yaşayacak" (Kuntay 1956: 720). Mukayese'nin "Avrupa" ile yapıldığını da kaydetmeden geçmeyelim.

> üzerindeki tesiri gayrı kabili tahlil bir şeydi (...) Odanın ötesine berisine perişan konuluvermiş sandalyeler, ta karşıda dıvarın üzerinde üzerinde renkleri dalgalanarak duran bir harita, oda kapısının iki cenahını işgal eden yüksek, Hüseyin Nazminin bir nevheves israfile doldurduğu kütübhaneler... Ah! O da böyle bir odaya, şöyle bir kütübhaneye, böyle kitablara malik olabilseydi! (49-51)

Aynı kıyaslamayı kendi evinde bunalırken de yapacaktır:

> Odasının penceresini açmak, hava almak istedi: Evlerinin bağçesine –mini mini bir bağçe ki İkbal kendine göre onun bir bağçevanı idi– nazır bir pencere... Ah! Hüseyin Nazminin kütübhanesinin penceresi, ogüneşle dolu bağçe, o ziya telâtumu, o sahra kokusu, orada duyulan fikir hazzı... Bu, kafesinin boyası solmuş pencere, şu güneşin kifayetsizliğinden toprağı yosunlanmış bağçe... Şu dakikada bütün geçmiş saadetinin güzel yuvası olan bu evceğiz sanki bir işkence zındanı gibi Ahmed Cemili eziyordu... Ah! Ahmed Cemil zengin olaydı, evet zengin olaydı. Onun da Erenköyünde bir köşkü, köşkde müzeyyen bir kütübhanesi, kütübhanenin önünde latif bir bağçesi olaydı; Lamartine'i, Musset'yi orada okuyaydı, fakat onaltı sahifesini kırk kuruşu terceme etmek için değil, yalnız kendi zevki, kendi saadeti için (57).

Bu hülya boşa çıkacak, Ahmet Cemil düşlediği her şeye sahip olmanın eşiğine geldiği anda "siyah karanlığın" içine yuvarlanacaktır. *Mai ve Siyah*'ı, Lukacs'ın *Roman Kuramı*'nda Flaubert için kullandığı terimle "romantik düş kırıklığı romanı" kategorisine yerleştiren Robert Finn'e göre, kitabın ana ekseni, "Fransız Parnasçı şair Sully Prudhomme'dan alınan 'siyah' ve 'mai' ayrımının, yani iyimserlikle karamsarlığın, idealizmle ekonomik determinizmin, roman boyunca süren ve gittikçe hızlanan çatışmasıdır" (Finn 1984: 151).

İngilizcede Türk romanı üzerine yapılmış bu ilk çalışma (1976-78), *Mai ve Siyah* konusunda, İsmail Habip ve Tanpınar gibi millîyetçi yazarlara oranla daha serinkanlı bir tavır almakta ve romanın "maddî koşullardan" ve özellikle kendi tarihsel bağlamından hiç de kopuk olmadığını vurgulamaktadır. Finn'e göre, "Ahmet Cemil, yaşadığı toplumun bir ürünüdür, entelektüel açıdan yabancı bir sisteme bağlanmıştır; bu sistem, karşı konulmaz süreçleriyle onu ekonomik yıkıma ve manevî yoksunluğa sürükleyecektir." (152) Finn, sürekli olarak, romanın kurgusunun belirlenmesinde "ekonomik faktörlerin" oynadığı role işaret etmekte (153, 160); Balzac'ın "ekonomik baskılar sonucunda" estetik ideallerini gerçekleştiremeyen kahramanlarıyla Ahmet Cemil arasında paralellik kurmakta ve bu noktada Lukács'ın *Avrupa Gerçekçiliği Üzerine Çalışmalar* gibi Marksist döneminde yazdığı kitaplara gönderme yapmaktadır (174). Finn'e göre, Lukácsyen anlamıyla bir "toplumsal tip"tir Ahmet Cemil; karakteri, dönemin kültürel/toplumsal eğilim ve çelişkilerini yansıtmaktadır (151). *Mai ve Siyah,* "ondokuzuncu yüzyıl sonlarında oluşan entelektüel mayanın niteliğini de" göstermekte; "İstanbul yayın dünyasıyla, kentli yaşam ortamını" betimlerken, "gelişmeleri hızlandıran olaylar[ı], gazete idarehanesi denen arenada[ki] rekabet ve

kişisel sivrilme hırsının çatışmaları arasında" vermektedir (162, 170). Yine de Finn'e göre bu "romantik düş kırıklığı romanı" sadece ekonomik koşullara indirgenemez:

> Ahmet Cemil, yalnızca ekonomik koşulların kurbanı değildir; ona güç veren romantik ülkülerinin uçup gitmesinin de payı vardır yıkımında (...) Başarısızlığını kesinleştiren, önceden eyleme geçememesine yol açan, sonradan da gönüllü sürgününü hazırlayan temel etmen, yapıtında olduğu gibi yaşamında da el üstünde tuttuğu değerlerin aslında düzmece olduğunu sezmesidir (174).

Finn'e göre, sonunda Ahmet Cemil'in zihinsel dünyasında bir bölünme, daha doğrusu bir *ikileşme* olmuştur öyleyse: Bir yanda genç şairin romantik idealleri, istekleri, bir yanda da bunların boşluğunu, düzmeceliğini veya imkânsızlığını gören ikinci bir bakış. Bu ikileşme, *ironinin* tanımlayıcı öğelerinden biridir. Lukács da *Roman Kuramı*'nda ironiyi romantik düş kırıklığı romanıyla ilişkilendirir:

> Öznelliğin kendi kendini tanımasına ve böylece kendini ilga etmesine, romanın ilk teorisyenleri olan erken Romantizmin estetik filozofları ironi adını vermişlerdi. Roman biçiminin kurucu biçimsel öğelerinden biri olarak ironi, yaratıcı öznenin [ikiye] ayrılması anlamına gelir: bir yanda içsellik olarak öznellik vardır ki, kendisine yabancı olan iktidar düzenlerine karşı çıkar ve özlemlerinin içiriğini bu yabancı dünyaya dayatmaya çabalar; bir yanda da, öznenin ve nesnenin karşılıklı olarak birbirine yabancı dünyalarının soyutluğunu ve dolayısıyla kısıtlı niteliğini kavrayan, kısıtlılıklarını onların zorunlu varlık nedeni olarak görmekle bu dünyaları anlayan ve böylece dünyanın düalitesinin sürüp gitmesine izin veren bir [ikinci] öznellik vardır (74-75).

Bu anlamda ironik bir roman mıdır *Mai ve Siyah*? Dünyanın kısıtlılığına kızarken *aynı anda* kendi özlemlerinin de kısıtlılığını veya izafiliğini seziyor mudur Ahmet Cemil? Bunu öne sürmek, romana içermediği birtakım niyetler yüklemek olur. Uşaklıgil'in daha sonraki yapıtlarında –hatta *Aşk-ı Memnu*'da bile– ironik özellikler bulunabilir; son hikâyelerinden birinde tam da Ahmet Cemil'i ironikleştiren bir pasaja bakma fırsatımız olacak. Ama *Mai ve Siyah*'ta ironi yoktur. Bir vazgeçiş vardır; romanın sonunda bir ruhsal ikilik de ortaya çıkar, ama ironik bir ikileşme değildir bu. Romanın aşağıda kurcalayacağım temel ikiliğine bizi bir adım daha yaklaştıracağı için bu ironik olmayan ikileşmenin üzerinde biraz durmak istiyorum burada.

Ahmet Cemil'in iki büyük hülyası vardır: Şair olmak ve zengin arkadaşı Hüseyin Nazmi'nin güzel kızkardeşi Lamia ile evlenmek. Parasızdır; kızkardeşi İkbal'in bir matbaa sahibinin oğluyla evlenmesine –adamı pek de gözü tutmadığı halde– ses çıkarmaz. Ama bir süre sonra, suçluluk duymaya başlar; İkbal'le kocasının ilişkisi düzgün yürümüyordur; Ahmet Cemil, kızın sevimsiz –ve sahtekarlığı gittikçe belirginleşen– bir adamla evlenmesine sırf kendi çıkarı için göz yumduğunu düşünmeye başlar: "Artık saklayamıyor, kendisine adeta kendi

menfaatine birçok güzide hisleri feda etmiş bir kötü mahlûk nefretile bakıyordu" (244). İdealin azabından çok farklı bir sıkıntıdır bu: Ahlâkın, görev ve vicdan duygularının doğurduğu azap: Suçluluk. Bu duygu, ideallerini hiçlemeye götürür onu; kardeşini bu "mülevves" yaratıktan kurtarmak için kendi yazarlık, zenginlik ve evlilik hayallerinden vazgeçmeyi düşünür:

> Biraz evvel kardeşinin musibetini defetmek çaresini ararken bir idam hükmü soğukluğu ile inen bir kelime, suya düşen bir taş parçası gibi ağır ağır suları yararak, ricat mümkin olmayan bir sükut ile, kalbinin en derin noktalarına kadar, türlü emelleri ezerek, hulyaları parçalayarak iniyordu: hiç!.. Evet, hiç! bundan sonra hepsine veda etmek, bir aralık şiir buharile bulanan gözlerinin önünde yükseldiğini gördüğü emel kâşânesinin artık enkazı arasına oturup (...) onun matemini tutmak lazım geliyordu (246)

Ama bir an sonra yine Lamia ile "eserini" düşünür ve o idealler sarayı bir kez daha canlanır gözlerinin önünde. Oysa çark işlemektedir; her şey kötüye gider: Kızkardeşi ölür, enişte matbaasından kovulur. Bu arada, ona karşı hep haset besleyen Raci de hastalanmıştır; hastaneye Raci'yi ziyarete gider. Burada, Raci de dahil bütün hastalar karşısında yine suçluluk duyar ve bu da onu bir kez daha ideallerini yadsımaya yöneltir:

> Bütün ekmeksiz kalmış aileler, satıla satıla nihayet son servet olan yorgan da gittikden sonra hastahane yatağına düşen hastalar, memleketinde kendisini bekleyen çocuklarını düşünerek can çekişen babalar, türlü emellere veda ederek burada ellerinden kaçmak isteyen hayatı salıvermemek için cenk eden gençler (...) Şimdi bütün bu manzaradan, baştan başa insanlığın feci bir levhası şeklinde dehşetini gözlerinin önüne seren bu yerden kaçmak, bir an evvel kurtulmak istiyordu. Bir el çelikten tırnaklarile kalbini sıkıyor, bir ses: " Bak, bir de bu hayata, bu sefalet sahnesine bak" diyordu. Artık hayatın felsefesinden ne kadar uzak olduğunu, kendisinin nasıl yanlış bir emelle hayatın fevkine çıkmak isteyerek bir hulya âlemi aradığını hissediyor, müstehzi bir sada gülerek: "Ah! Senin münevver hulyaların... parlak semaların..." diyordu (299).

İroni nitelemesine dayanak olabilecek pasaj budur. Ama bir noktaya dikkat çekmek istedim: Çok belirli bir ritmi vardır Ahmet Cemil'in idealden vazgeçiş nöbetlerinin: Hülyalarının nafileliğini anladığı anda başkaları karşısında da kendini suçlu hissediyordur: Ya ideal vardır, ya da suçluluk. Bu iki öznel durum, Lukács'ın ironi tanımında olduğu gibi *eşzamanlı bir işlerlik* içinde değildir; bu yüzden, birbirlerini karşılıklı olarak izafileştirmezler. Birbirinin alternatifidir bu yaşantılar: İkisinin de mutlak olduğu anlar vardır, hiç içiçe geçmezler: Ya ideal, ya suçluluk; bir ideal, bir suçluluk.

Romanın sonuna dek sürecektir bu ritm. Hastane epizodundan sonra Hüseyin Nazmi'den bir davet alır Ahmet Cemil: Zengin arkadaş, bir "havadis" vereceğini belirtmektedir. Suçluluk uçup gider; Ahmet Cemil bir kez daha hulyanın oyuncağıdır: "Lamiaya tekrar, bir kerre daha tesadüf etmek ümidi şimdi kalbinde bütün hissiyata galebe etmiş, onları iskat ederek yalnız o sesini yükseltmeğe

başlamış idi" (302). Çark döner: Havadis, Lamia'nın evliliğiyle ilgilidir, bir başkasıyla evleniyordur. Bu kez kararma ve hiçleme, romanı sona erdirmek üzere tamdır: Ahmet Cemil "bütün hülyasının bir yalan olduğuna" (310) karar verir ve Lamia'ya karşı duyguları "husumete" (309) dönüşürken şiirin düzmeceliğini de görür: "Ah! Zavallı hulya esiri! (...) Okumak? Artık bunların hepsinden nefret ediyordu. O şairler, o sevgili kitaplar, bunlar bütün yaşamamış, yahud yaşamakdan yorulmamış adamların sahte şiirleri, sahte felsefeleriydi" (311-14). Böylece sobaya atar kitabının el yazmalarını.

Burada başkalarına karşı duyulan suçluluk değildir idealin hiçlenmesine yol açan; tam tersine, kendisine karşı işlendiğini düşündüğü bir suçtan ötürü öç almak istiyordur Ahmet Cemil. Kimden? Yine kendisinden, kendi ideallerinden. Ne adına, kimin adına? Bir bakıma, yine o idealler adına, o ideallerin vaadi adına: Gerçekleşmeyen ideal, kendisini besleyen özneden öç almaktadır. Boşluğu ve izafiliği söz konusu değildir öyleyse; kendi hiçliğine karar verdiği anda en mutlak iktidar noktasındadır: Öznesinin dünyasıyla birlikte kendisini de yok ediyordur. İroniden söz edemeyiz, ideal görülmüş ama göreceleştirilmemiştir. Şunu da ekleyebiliriz: Kahramanın bütün ilerleme ve kavuşma umutlarına karşın, ideal *başından beri* hiçle(n)meye ayarlıdır. Ahmet Cemil'le Hüseyin Nazmi'nin Fransız şiirini keşfedişleri, ideal'in döllenme anlarından biridir – ve "tesadüf ettikleri", bir "yeis" şiiri olur: "Makber", mezar. Başından beri, onu reddedecek ve hiçleştirecek bir ideale vurgundur Ahmet Cemil.

IV

Buraya kadar, bazı eski ve daha yeni yaklaşımlar aracılığıyla yokladık Ahmet Cemil'in dünyasını. Ona Ahmet Midhat'ın ve gelenekçilerin durduğu yerden bakarken, onlarla aynı zemin ve eğilimleri paylaştığını, sadece bu eğilimleri daha ileri götürdüğünü gördük. İki tarafın da bir model kaymasının malûlü olduğunu, bu yeni model (Batı) karşısında *gecikmişlik* konumunda kaldıklarını, bunun da onları acemilik, çaresizlik ya da çocuksuluk terimleriyle tanımlanabilecek bir yetersizlik durumuna mahkûm ettiğini, ama Ahmet Cemil'in bu yetersizliği daha bilinçli yaşadığını öne sürdük. Tanpınar'la birlikte, Ahmet Cemil kuşağının yarasını adlandırdık: İdeal kavramı, değindiğimiz model kaymasının ön-tarihinden beri süren bir çifte açmaza ("ya bayağılık ya taklitçilik") yeni bir ışık düşürürken, gözden kaçmış veya önemsiz sayılmış olguların anlamlandırılmasını da sağlayabilecekti. Ama Tanpınar'ın kendi açtığı analiz yolunun daha başındayken geri döndüğünü de gördük: Bağlı olduğu organizmacı paradigma ve ona eşlik eden millîyetçi ideoloji, yapıtta toplumsal özün dolaysız ve pozitif bir ifadesini aramasına ve böylece Ahmet Cemil'in "kısır estetizminin" tarihsel bağlamla ilişkisini gözden kaçırmasına yol açıyordu. Öte yandan, fazla kapsayıcıydı Tanpınar'ın ideal kavramı; *Mai ve Siyah*'ta çatışma içinde olan iki olguyu

(bir yanda siyasal idealler, görev duygusu ve vicdan, karşıda aşk ve sanat gibi daha bencil veya bireysel idealler) birbirine karıştırıyordu. Bu ayrımı Lukács'ın *Roman Kuramı*'nda da bulamadık. Hem fazla tümeldi Lukács'ın teorisi, hem de fazla tikel: Romanın gelişimini evrensel Tin'in tarihine eşitlerken, idealizasyon ve düş kırıklığı romanını da çok dolayımsız biçimde "eylemin engellenmesi" gibi rastlansal bir koşula bağlıyordu. Sonra bu teorinin daha basit ama maddî koşulların payını tanıyan bir versiyonuna başvurduk: Lukács'ın Marksist döneminin yazılarından daha çok etkilenmiş görünen bir araştırmacı, *Mai ve Siyah*'ta Tanpınar'ın ve millîyetçilerin bulamadığını buluyor, romanın son dönem Osmanlı toplumunun eğilim ve çelişkilerini yansıttığına ve Ahmet Cemil'in yazgısının da ekonomik koşullarca belirlendiğine dikkat çekiyordu. Ama Robert Finn'in kadirbilir yaklaşımında da *Mai ve Siyah* bir "aşırı-yoruma" maruz kalmış gibiydi.[12] Ahmet Cemil'in yenilgisinin bütünüyle ekonomiye indirgenemeyeceğini de –haklı olarak– belirtirken romana ironik bir niyet yüklemek zorunda kalıyor, kahramanın sonunda negatif bir olgunlaşma ("kendi düzmeceliğini sezmek") yaşadığını öne sürüyordu. Romana daha yakından bakınca bunun böyle olmadığını gördük: İronik bir seziş ve olgunlaşma değil, iki ruh hali arasında sürekli bir salınım vardı orada.

Yine de bütün bu yorum ve açıklama çabaları romana biraz daha yaklaştırdı bizi. Önümüzde, bu çabalar içinde açığa çıkmış –hatta adlandırılmış– ama birbirine bağlanamamış bir malzeme toplamı var şimdi: Model karşısında çocuksuluk ya da çaresizlik durumu; etkisini çoğu zaman bir ayartma ya da baştan çıkarma edimiyle gerçekleştiren ve hemen her zaman estetik bir nitelik taşıyan idealler ve güçlü bir idealleştirme eğilimi; kendisi de bir tür idealleştirmenin ürünü olsa bile bu estetik ideallerin alternatifi, hatta karşıtı olarak beliren bir

12 Finn, *Mai ve Siyah*'ı Balzac'ın romanlarına benzetir. Balzac'ın karakterleri de ekonomik koşulların direnciyle karşılaşıp yenik düşerler. Ama bu,1830'ların Avrupa'sıyla 1890'ların İstanbul'u arasındaki çok temel bir *ekonomik* farkı gözden kaçırmak demektir. 1830'larda Avrupa kapitalizmi uzun süreli bir kriz içindedir, ama yine de ekonomik yaşam canlıdır, borsa işliyordur, kapitalizm toplumun derinliiklerine nüfuz edebilmiştir ve sermayenin dolaşım hızı da 1890'ların Osmanlı toplumuna kıyasla çok yüksektir. Bu demektir ki hevesler çok çabuk parlıyor ve çok çabuk sönüyordur. Oysa 1890'ların Osmanlı toplumunda, İzmir ve İstanbul gibi "komprador" şehirlerde bile kapitalizm insanların yaşamına derinlemesine nüfuz etmiş olmaktan çok uzaktır. Osmanlı ekonomisi, dünya ekonomisine *kredi* ve *ticaret* devreleri yoluyla olmuştur. Demiryolu şirketlerinin hisselerinin alınıp satılması da ruhsal yapıları ve yazgıları belirleyecek ölçüde güçlü bir etken değildir. Örneğin *Mai ve Siyah*'ta Raci'nin sonunu hazırlayan, demiryolu kâğıtlarının birden değer kaybetmesi değil, kendi çok geleneksel sefihliğidir. Bu kağıtlar, tam tersine, Raci'nin dul karısı için bir teselli kaynağıdır. Halit Ziya'nın romanlarındaki Balzac izleri, ekonomik koşullara değil, kültürel etkenlere, en başta da yukarda tanımlamaya çalıştığım model kaymasına bağlıdır. Örneğin *Ferdi ve Şürekası*'nda betimlenen o insanı küçültücü şirket atmoseferi, Osmanlı toplumunda olduğu için değil, Balzac'ın romanlarında olduğu için vardır Halit Ziya'nın romanında. "Ekonomi", ancak bu model kayması tarafından belirlendiği ölçüde anlamlı bir değişkendir bu döneminTürk romanlarında; çoğu zaman, *Ferdi ve Şürekası*'nda olduğu gibi, bir hikayenin kurulmasını sağlamaktan başka işlevi olmayan bir romanesk gereç olarak kalır.

sorumluluk veya suçluluk duygusu. Bu malzemeyi yapısal bir bağlantı içine sokmaya çalışacağım şimdi. Şimdiye kadar sırasını bekleyen psikanalitik teori, edebiyata daha yakın görünen yaklaşımların sunduğu yarı-işlenmiş madde üzerinde çalışmak üzere burada devreye giriyor. Ama benzer malzemelere uygulanırken "model" ve "ideal" kavramlarına merkezî bir rol veren bir başka teorik yaklaşım daha var: Jules de Gaultier'nin "Bovarizm" kavramıyla açılan alanda çalışan René Girard'ın "dolayımlanmış (veya devralınmış) arzu" teorisi. Bu teori, hem psikanalizi "düzeltmeyi" amaçladığı, hem de Tanpınar'ın bazı pasajlarında Gaultier'deki biçimiyle Halit Ziya ve Servet-i Fünun'a uygulandığı için ilgilendiriyor bu yazıyı.

Tanpınar'la başlayalım yine. Halit Ziya üzerine yazdığı ilk bağımsız yazı 1945 tarihlidir, burada Bovarizm terimi geçmez; ama ideal konusunda şu önemli gözlemi buluruz:

> Kitapta aşka hemen hiç yer verilmemiştir. Ahmet Cemil'in arkadaşının kızkardeşine uzak sevgisi, aşktan ziyade bir hulyaya benzer ve sanıldığı gibi eserin bir zaafı değil, belki kuvvetli tarafıdır. Çünkü Ahmed Cemil için bu küç kız sade sevgi değildir; yetişmek istediği bir hayat tarzı, refah seviyesi, kısacası hulyalarının tabii dünyasıdır. Bence *Mai ve Siyah* bize esaslı bir maceramızı verir. Kitaba bulunacak asıl kusur, bu ideal iştiyakını çok dar bir çevrede ele alması ve yüzde kalmasıdır. Daha Namık Kemal zamanında bile garpçılık, frenk tarzında kitap yazmak, gazete çıkarmak, musikî dinlemekten çok ayrı, çok ileri ve geniş görülüyordu (1969: 297).

Üç nokta önemlidir burada. Bir kere, Ahmet Cemil'in Lamia'ya duyduğu aşkta cinselliğin payı yok gibidir ; cinsel ilgiden çok, ideal karşısında duyulan hayranlığa yakındır bu aşk. İkinci olarak, bu ideal, bir idealler "dünyasının" uzantısıdır; o dünya bu aşkı zorunlu kılmış gibidir; belli bir yetişme ve yaşam tarzına hayranlık duyan kişinin bu aşka maruz kalması da gerekiyordur – tıpkı, balıkla beyaz şarap gibi. Üçüncü ve en önemli nokta, gözden kaçabilecek son cümledir: Halit Ziya'daki ideal tutkusunun çok dar ve yüzeysel olduğunu söyledikten hemen sonra "daha Namık Kemal zamanında bile garpçılık çok daha genişti" demekle, ideali ve idealizasyonu Batı'ya bağlamaktadır Tanpınar. Belki hep bildiğimiz ama bilinç eşiğinden geçmesine izin vermediğimiz bir gerçek: Osmanlı-Türk aydınının zihinsel dünyasında ideal alanının açılması, Batılılaşma adı verilen travmatik model kaymasıyla birlikte gerçekleşmiş, en azından bu model kaymasıyla açılan boşluğun –çukurun, gediğin– içi hep "Batı"dan gelen içeriklerle doldurulmuştur. Lamia'ya duyulan aşk da model kaymasıyla gelen bu yeni istekler ve hayranlıklar dünyasının buyruğundadır.

Gaultier'nin Flaubert'deki Mme. Bovary karakterini temel alarak oluşturduğu Bovarizm kavramı da bunu anlatır. 19. yüzyılın sonlarında yazdığı iki Flaubert kitabıyla modern eleştirinin öncülerinden biri sayılması gereken bu keskin gözlemciye göre, Flaubert'in karakterlerinin zaafı, arzularının içten, doğal ve ken-

diliğinden değil, devralınmış ya da taklit edilmiş arzular olmasıdır: "Hep aynı bireysel tepki eksikliği ki, kendi içlerinden gelen bir öz-telkin yoksunluğundan ötürü, onları bir dış çevrenin telkinlerine kapılmaya mahkûm etmiş gibidir" (Girard 1976: 5). Gaultier'ye göre Flaubert'in kahramanlarının amacı, "kendilerini olmadıkları gibi görmek"tir; buna ulaşmak için kendilerine bir "model" bulurlar ve "olmaya karar verdikleri insana öykünerek, onda taklit edilebilecek ne varsa taklit ederler" – bunlara hulyalar, emeller ve istekler de dahildir. Ama bir acz ve ikincillik konumundan kaynaklanan bu öykünme aynı konumu hep yeniden üretecektir: Flaubert'in kişileri "sabit bir karakter ve özgünlük yoksunluğu gibi temel bir zaafla" malûldürler "ve kendi başlarına *bir hiç* oldukları için, boyun eğdikleri telkin sayesinde *bir şey* olurlar, şu ya da bu şey. [Ama] kendilerine seçtikleri modele denk olamazlar" (Girard: 63). Bir başka önemli nokta da, Gaultier'nin "çocuksu Bovarizm" diye bir terim kullanmasıdır. Çocuk, Gaultier'ye göre, "kendini olduğundan farklı görmek için, onu büyülemiş olan modelin nitelik ve yeteneklerini yakıştırır kendine (...) Çocukluk, kendimizi başka türlü hayal etme yeteneğinin en belirgin olduğu doğal durumdur (...) çocuk, dıştan gelen dürtülere karşı olağanüstü duyarlı" olan varlıktır (Girard: 36). – Dıştan, çevreden gelen telkinlere açıklık; özgünlük eksikliği; olmadığımız gibi olma isteği; bütün bunların temelinde yatan acz ve çocuksuluk durumu ve bu aczin paradoksal ürünü olan kışkırmış hayalgücü ve idealizasyon: Freud'un, hatta Lacan'ın teorilerini haber veren bu motifleri kullanarak daha derinlikli bir Halit Ziya değerlendirmesi geliştirebilirdi Ahmet Hamdi. Ama yaptığı, Bovarizm kavramını bir suçlama terimi gibi kullanmak olmuştur sonuçta.

Bovarizm terimine Tanpınar'ın ölümünden sonra müsveddeleri arasında bulunmuş bir Halit Ziya yazısında rastlıyoruz ilk kez. Tarihi belli olmayan ama öteki Halit Ziya makalesinden sonra yazıldığı tahmin edilebilecek bu yazıda, Bovarizm sözcüğü, "*artisan*'lık", "*écriture artistique*", "icat", "santimantal" ve "idealizasyon" terimleriyle yanyanadır. Başka bir deyişle, doğallık eksikliğine ve özentiye eşitlenmiştir. Yargı değişmez: "etrafındaki hayatla alâkası azdır" (1969: 303). Kavram, Tanpınar'ın ölümünden sonra basılan *Yahya Kemal* kitabında yine Halit Ziya ve Edebiyat-ı Cedide bahsinde bir kez daha karşımıza çıkacaktır:

> Edebiyatımızın ve insanımızın meselelerini dışarıya olan hayranlık idare ediyordu. Servet-i Fünun koleksiyonlarına hangi zaviyeden bakılırsa bakılsın kendi meselelerimize ve bilhasa tarihimize ait harhangi bir meseleye tesadüf edilmez. Halit Ziya, Mehmet Rauf, Cenap bu kayıtsızlığı sadece susarak, yahut *Mai ve Siyah*'taki konuşmanın cümleciliğine benzer şekilde konuşarak yaparlar (...) Bütünüyle bakılacak olursa, zihnî çalışma, çağrılar, ümitler ve nihayet davranışlarıyla nsanın kendisi, belki zarurî şekilde yerli, fakat bizden uzaktırlar. Hepsinde iklim değiştirmiş bir ağaç hali, bize ait çok esaslı bir şeyin yoklğundan gelen bir tad ve sıcaklık eksikliği vardı (...) o kadar asil ve temiz, yetişme şekli ve fakirliğiyle bizden olan Ahmet Cemil bile idealizasyonu ve küskünlüğü ile bizden ayrılır (...) Halit Ziya'nın asıl kaybı, Ahmet Midhat Efendi'nin Rakım Efendi'sinde o kadar tenakuz içinde başlayan ve kendisinde *Bir Ölünün Defteri* ve

> *Ferdi ve Şürekası*'ndan beri bir kardeş, bir çeşit muammalı ve benzer gölge gibi devam edenAhmet Cemil'i bir yana bırakıp o beyhude HüseyinNazmi'nin peşine takıldıktan sonra başlar. Filhakika bütün *Aşk-ı Memnu, Mai ve Siyah*'ta o kadar silik kalan bu kahramanın birdenbire genişlemiş ve çoğalmış hayatı gibidir (...) Bihter, Adnan Bey, Nihal, Behlül hepsi bir Madame Bovary'dir. Hiçbiri arandıkları yerde bulunmazlar. Yazık ki bütün bu Madame Bovary'lerin bovarizmi, Halit Ziya'nın bovarizmi ile birdenbire kaynaşır. Savcı her sayfada biraz daha suçlulara yaklaşır ve nihayet onların sırasından konuşmağa başlar (1982: 85-89)

"Bize ait çok esaslı bir şeyin" bulunması halinde elde edilecek o "tat ve sıcaklığı" bir türlü tanımlayamıyordur Tanpınar. Halit Ziya'yı, *Aşk-ı Memnu*'da Ahmet Cemil karakterinden vazgeçip zengin Hüseyin Nazmi ve benzerlerinin serüvenlerine eğildiği için kınamaktadır. Burada, Bovarizmi sadece *Aşk-ı Memnu*'da anlatılan zengin çevreyle sınırlamıştır: Hüseyin Nazmi'nin peşine takılanın Halit Ziya'nın kendisinden çok Ahmet Cemil olduğunu görmek istemiyor gibidir. Ama Ahmet Cemil'i Ahmet Cemil yapan şeyin tastamam bu kapılma olduğunu, aşkının bile ona bu kapılma tarafından verildiğini daha önce yine kendisi göstermişti. Bu konu açıldığında Tanpınar'ın hep bir tutarsızlığa, hatta bir düğümlenmeye mahkûm olduğunu söylemeliyiz. Bu düğümlenme, Gaultier'nin kavramından ("arandıkları yerde bulunamazlar") gereğince yararlanmasını da önlemiştir. Ömrünün son yıllarında yazdığı bir yazıda, Bovarizm kurgusunun özünü oluşturan "*taklit* hulya" kavramını bile bir yana bıraktığı görülür: "Halid Ziya (...) romanlarında, *sadece kendi tahayyül ettiği* bir realitenin peşinde (isterseniz, bir hayali dünya özleyişinde) realist iddialı bir üslûp makinesi kurmuştu" (1969: 122).

Kendi üslubuna özenerek söylersek, buluş ve sezişlerinin sonuçlarını almaktan kaçınan adamdır Ahmed Hamdi. Bu, "taklitçilik-bayağılık" bahsinde de ortaya çıkar. Yukarda, çok yaklaştığı bir teze değinmiştik: Batılılaşmanın ön-tarihinden beri, Osmanlı-Türk yazarı bir çifte açmazla, "ya taklitçilik, yüzeysellik ve beyhudelik ya da bayağı ve idealsiz bir yerlilik" şeklinde özetlenebilecek bir açmazla karşılaşıyordur. Ama bu sezişi orada bırakır Tanpınar; *Mai ve Siyah*'ın tam da böyle bir açmazı (A. Cemil ve H. Nazmi'nin Bovarizmine karşılık Raci'nin ufuksuz ve sefih yerelliği) konu aldığını unutmuş gibidir. Üstelik, Halit Ziya'nın rakibi veya alternatifi sayılan yazarlarda (Ahmet Rasim ve Hüseyin Rahmi) aynı idealsizlik ve bayağılaştırma eğiliminin bulunduğunu, "millî hayatın özüne" ve "insanî sıcaklığa" onlarda da rastlanamadığını söyleyen de yine kendisidir.[13] Bo-

---

13 "[Halit Ziya'nın] yanıbaşında ve tam zıt kutupta eserlerini veren H.R.Gürpınar'da ne bu *idéalisation* ve ne de bu üslûp hevesi vardır. O, sıkı sıkıya yerli hayata bağlıydı. Fakat Hüseyin Rahmi'nin alaturka-alafranga hadleri arasında kalan müşahedesi yahut mizahı insana yabancıydı. Hemen hiçbir eserine sevginin sıcaklığını koyamamıştı. Şahıs ve karakter repertuarı yukarda bahsettiğimiz halk sanatlarına çok bağlı olan bu muharririn eserlerinde şu veya bu sebeple eskinin içinden çıkamayanlar gülünç ve biçare, yeniye doğru gidenler ise tabiatıyle sakat ve yarımdırlar. Bu yüzden daima cemiyetin meseleleriyle meşgul olmasına rağmen hiç birine hakiki bir derinlik

varizm kavramını kendi özgün gözlemleriyle bütünleştirememiştir Tanpınar.

Bu kavram, René Girard'ın *Romantik Yalan ve Romanesk Hakikat*'inde, Cervantes'ten Flaubert'e, Stendhal'den Dostoyevski ve Proust'a kadar bir dizi romancıya uygulanan basit ama kuvvetli bir "yapısal teorinin" çıkış noktası olacaktır.[14] Girard, "üçgen arzu" teorisi olarak da adlandırır kendi yaklaşımını: Arzu, özneyle arzuladığı nesne arasındaki bir "düz çizgi" değildir; arada bir model veya "dolayımlayıcı" da vardır (1976: 2). Bir üçgendir bu: Özne, arzusununun nesnesini kendi başına seçmiyor, modelin arzusuna öykünüyordur. Girard, konuya Cervantes'le girer –Don Kişot, Galyalı Amadis'i örnek seçmiştir kendine, onun erdemlerine ve ideallerine öykünüyordur– ama üçgen arzu bitek toprağını siyasal demokrasinin yaygınlaştığı 19. yüzyıl toplumlarında bulur. Siyasal eşitlik fikrinin çok etkili olmadığı toplumlarda model (dolayımlayıcı) ile özne arasındaki mesafe kapanmayacak kadar büyüktür: Don Kişot, Amadis'in (Sançо da Don Kişot'un) arzusuna öykünür; ama onun yerini almayı, onun nesnesine sahip olmayı düşünmez – Girard, "dışsal dolayım" adını verir mesafenin yeterince büyük olduğu üçgen arzu yapılarına; özne ile model ayrı dünyaların insanlarıdır, aralarında aşılamayacak bir saygı sınırı veya mekân farklılığı vardır. Ama Fransız devriminden sonra eşitlik fikrinin yayılmasıyla mesafeler aşılmaz olmaktan çıkar; herkes herkesin yerine göz dikebilmekte, herkes "birbirinin tanrısı" olabilmektedir. Özneyle model arasındaki mesafenin kısalması "içsel dolayım" durumunu doğurur. Girard'a göre, "nesneye yönelik dürtü aslında modele yönelik bir dürtüdür"; temel enerji, nesneyi ele geçirme arzusundan değil, modele benzeme arzusundan doğuyordur[15] – ama "içsel dolayımda bu arzu, dolayımlayıcının kendisi tarafından sınırlanır, çünkü o da [aynı] nesneyi arzulamaktadır, hatta belki onun sahibidir" (10). Girard'ın kurgusunun kuvvetli yönü, arzu ve hayranlık duygusunu kendi karşıtlarıyla (nefret, haset, *ressentiment*) bir yapısal bütün içinde bir araya getirebilmesidir:

> Modeli tarafından büyülenmiş olan mürit, [modelin] kendi önüne çıkardığı mekânik engelde, kendisine karşı beslenen kötü niyetin kanıtını görür. Sadık bir vasal olduğunu

---

koyamamış..." (1969: 123). Şu da *Yahya Kemal* kitabından: "Halit Ziya, Raci'si ile eskinin dökün-tülerini, bu döküntüye yataklık eden *Tercüman-ı Hakikat*'in hicvini yapmıştı. Hüseyin Rahmi'nin (...) *Şıpsevdi*'si ise bu hicvin bütün Edebiyat-ı Cedide'yi ve yenilik aşıklarını hedef alan karşılığından başka bir şey değildi. Fakat bu zalim ve itiraf edelim ki çok eğlenceli hicvin yanında ne eskisinin müdafaasını yapıyor, ne de milli hayatın herhangi bir güzel tarafını, bir özünü ortaya koyuyordu. Acı kanun rüzgarlarına benzer sert bir nihilizmde zengin, fakir, eski ve yeni hep birden dağılıyordu (...) Bu hicvin bayağılıklarından, orta oyunundan gelen hazır başarılarından (...) bahsetmiyorum" (90-91).

14 Bu teorinin Yakup Kadri'nin romanlarıyla ilgili bir uygulaması için Emre Aköz'ün (1988) ilginç makalesine bakılabilir.

15 J.-P. Sartre da, Jean Genet üzerine kitabında, Jean Cocteau'nun bir sezişini aktarır: Cocteau, hoşuna giden ve sonradan elde etmek isteyeceği genç erkekler karşısında hissettiği *ilk* duygunun "onlara benzeme, onlar gibi olma isteği" olduğunu belirtmektedir.

> ilan etmek yerine, dolayım bağlarını inkar etmeye yönelir. Ama bu bağlar her zamankinden de güçlüdür şimdi, çünkü dolayımlayıcının görünürdeki düşmanlığı onun prestijini azaltmamış, tersine artırmıştır (...) Nefrete gerçekten layık olan kişi, bize talkin ettiği arzuyu tatmin etmemizi yine kendisi engelleyen kişidir. Nefret eden kişi, nefretinin ardında saklanan gizli hayranlıktan ötürü önce kendinden nefret eder. [Modele karşı duyduğu] umutsuz hayranlığı başkalarından ve kendinden gizlemeye çabalar ve dolayımlayıcısında bir engelden başka birşey görmeyi reddeder. Böylece modelin ikinci rolü de temel rolünün yerini alır ve titizlikle taklit edilen bir model olma işlevini gizler (...) Tutkulu hayranlık ve öykünme arzusu, modelin kendi müredinin önüne diktiği haksız engele takılır; o zaman da bu tutkular iktidarsız bi nefret biçiminde müride geri döner ve Scheler'in [*Ressentiment* kitabında] o kadar iyi betimlediği psikolojik özzehirlemeye yol açar (11).

Girard'a göre 19. yüzyılda bir yandan arzular bulaşıcı hale gelir, "kendiliğindenliğin" zemini ortadan kalkar, öykünme, imrenme ve haset evrenselleşirken, bir yandan da "kendiliğindenlik evrensel bir dogmaya dönüşmüştür" (15). Doğallığı, içtenliği, özgünlüğü yücelten Romantizm budur: Kendi öykünmeciliğini kendinden gizlemeye çalışan rahatsız bilinç. İşte Romantizme karşı romanın ya da romaneskin üstünlüğü de burada ortaya çıkıyordur: Stendhal, Flaubert, Proust ve Dostoyevski, en ince ayrıntılarıyla betimledikleri ilişki ve tutkuların devralınmış ya da dolayımlanmış niteliğini de gösterebildikleri için büyüktürler.

Bu teorinin doğruluğunu tartışmayacağım burada;[16] *Mai ve Siyah*'ın sorununa bir de oradan bakmak istiyorum sadece. Ahmet Cemil ve Hüseyin Nazmi'nin özlem ve arzularının ödünç ve ikincil niteliğine yukarda değinilmişti. Ahmet Cemil, Hüseyin Nazmi çevresinin temsil ettiği yaşam tarzının bir uzantısı olarak aşık oluyordu Lamia'ya – iyi ama Hüseyin Nazmi'nin Bovarizmi nereden kaynaklanmaktadır, *onun* dolayımlayıcısı (modelin modeli) kimdir? Bunu da gördük yukarda: "Garp"; iki genç için de asıl model olan ama Hüseyin Nazmi'nin kütüphanesi sayesinde daha yakın olduğu Batı. – Daha bu noktada, teoriyle konu arasında bir uyumsuzluğun değilse bile bir gerilimin başladığını görüyoruz: Girard için model somut bir varlıktı çevreden bir kişiydi, en azından Mme. Bovary'nin durumunda olduğu gibi *aynı kültürün* ürünü olan santimantal romanlardı; buradaysa "Garp" denilen ve tam ne olduğu bilinmeyen, sadece *yabancılığıyla tanımlanan* uzak ve soyut bir kavram söz konusudur. Bu belirsizlik,

16 Özellikle Stendhal ve kısmen de Proust konusunda başarılı olduğu ama Dosteyevski'de *komiğin* indirgenmez payını çok iyi değerlendiremediği söylenebilir. Bir iç tutarlılık eksikliğine de işaret edilebilir: Girard, teorisinin etkinliğini, temel yapıdan taviz vermeden farklı örnekleri (Cervantes ve Proust) içerebilmesiyle açıklamaktadır. Demek, Freud'un Oidipus'u gibi tarih-aşırı bir teoridir bu. Öte yandan, "dolaylı arzunun" asıl burjuva toplumunda ortaya çıktığını öne sürmekte ve bunu yaparken Tocqueville gibi sosyologlara başvurmaktadır. Şimdi, bu olgu "demokrasiden" ve burjuvaziden önce de (hatta her zaman) "rüşeym" halinde varolan ve burjuva toplumunda serpilip gelişen bir temel yapı mıdır, yoksa burjuva toplumunda ortaya çıkan bir olguya bakanların daha önceki bazı olguları da bu modele göre yeniden tanımlamaları mı söz konusudur? Bu ikisi arasında bir metodolojik uçurum vardır ve Girard bunun farkında değilmiş gibidir.

edebî ideal konusunda da ortaya çıkar: Ahmet Cemil ve Hüseyin Nazmi, Türk edebiyatından sıkılıp Batı edebiyatına açılırken, "bütün müsveddeleri (...) Fuzuli'ye, Baki'ye, Nedim'e nazirelerle beraber yakarak" Batı edebiyatına, "Goethe'ye, Schiller'e, Byron'a, Hugo'ya, Musset'ye, Lamartine'e" gelmişler, orada da kalamayıp "sonra gelenleri (...) bütün Parnasien'leri, Symboliste'leri, Décadent'leri (..) ve Paul Verlaine'i" okumuşlardır (43-44, 140); ama belirsizlik sürüp gitmektedir: "Bir şey yazmak, o duyguların içinden bir şey çıkarmak istiyorum amma bir kere ne yazmak istediğimi tayin edebilsem. Şurada –beynini gösteriyordu- bir şey var, bir şey duyuyorum amma rüyalarda tuutulamıyan şekiller gibi parmaklarımın arasından kaçıyor" (43); "o mahud eseri dediği, senelerden beri yazmak istediği, beyninin içinde bir çocuk kabilinden yaşatıp büyüttüğü, her dakika işleyip süslediği eser idi ki bunda çocukluktan beri okuduklarından aşılanmış şiir zevkini tatbik etmek isterdi. Bu eseri öyle bir şey yapmak isterdi ki o vakte kadar görülmüş olan şeylerin hiçbirine benzemesin, bir şey ki... O şey'e zihnînde mümkin değil bir şekil, bir suret veremiyordu" (100).

Uygulamada sorun çıkaran ikinci farklılık, Girard'ın teorisinin *kültürel farklılığa* yer vermemesidir. Lukacs ("evrensel Tin") gibi o da kendinin farkında olmayan bir Avrupa-merkezci zihniyetin içinden yazmaktadır; Dostoyevski'deki Batıcılık-Slavofilizm çatışmasının üzerinde durmamıştır, örneğin. Modelle mürit arasındaki birincillik-ikincillik ilişkisinin kültürel, ulusal, hatta etnik bir belirlenim taşıyabileceğini hiç düşünmemiş gibidir. Kültürel farkı "dışsal dolayımlanma" kategorisine yerleştirmekle bu zorluğun üstesinden gelinebileceği söylenebilir belki. Dışsal dolayımlanma, modelle müridin birbirinin yerine göz dikemeyecek kadar uzak olduğunu varsayar; ulusal veya etno-kültürel farklılıkta da bu türden bir uçurum vardır. Ama burada da bir sorun çıkar karşımıza: Dışsal dolayımlanmadaki uzaklık, Girard'a göre, nefret ve haset gibi şiddetli duyguların birikmesine imkân vermeyen bir ferahlık sağlıyordur; mürit, kendi yerini kabul etmiştir. Oysa *Mai ve Siyah*'ta kişilerin birbirlerini ve kendilerini yediği zehirli bir ortam anlatılır: Raci'nin Ahmet Cemil'e duyduğu nefret ve bunun Ahmet Cemil'de yarattığı suçlulukla karışık kızgınlık, romanın en önemli *leitmotif*'idir.

Farklı örnekleri aynı temel yapı içinde anlaşılır kılmayı amaçlayan dolayımlanmış arzu teorisinin bir başka zaafı da burada ortaya çıkar: Özlem, imrenme, haset ve suçluluk gibi duyguların arasında da *yapısal* bir fark olabileceğini hesaba katmıyordur. Raci kızgınlık ve haset duyar; oysa Ahmet Cemil'in duyduğu, kızgınlık ve suçluluktur. Raci de Ahmed Midhat, Muallim Naci ve Hüseyin Rahmi gibi kızgınlık, haset, küçültme ve gülünçleştirmeden oluşan bir kompleks[17]

17 Bu kavram, günlük dilde ("çok kompleksli çocuk" veya "aşağılık kompleksi" veya "büyüklük kompleksi") aldığı anlamda değil, psikanalizdeki anlamıyla kullanıyorum: "Kısmen veya bütünüyle bilinçdışı olan ve şiddetli duygulanım yükü taşıyan bir örgütlü fikir ve anılar grubu. Komplekslerin üzerinde kurulduğu temel, çocukluk tarihinin kişiler-arası ilişkileridir. Ruhun

içinde tıkanmıştır; suçluluk duygusunun belirgin bir yeri yoktur bu komplekste; imrenme de, bir kısa devre içinde, idealizasyona uğramadan hasete dönüşür. Oysa Ahmet Cemil'de önemli olan davranışlar suçluluk ve idealizasyondur. Girard'ın teorisi, Raci ile Ahmet Cemil'ın davranışları arasındaki farkı tanımlayacak öğelerden yoksun olduğu gibi, Ahmet Cemil'in kendi içindeki ikiliği de anlamlılık alanına çekemez. Yapısal olduğunu, demek farklı düzlemleri ayrıştırdığını iddia eden bu teoride her şey aslında "dolayımlanmış arzu"nun türevlerinden ibarettir. Kitapta Freud'la ilgili tek değinmede de (bir dipnot) görülür bu indirgeyici tavır:

> Freud'cu bir bakış açısından, arzunun ilksel üçgeni şüphesiz Oidipal üçgendir. "Dolayımlanmış" arzu öyküsü bu Oidipal arzunun öyküsüdür aslında, sürekli değişen nesnelerinin ötesinde onun özsel devamlılığının öyküsüdür (...) İlksel üçgen Oidipus üçgeniyse eğer, belki o ilksel "romanesk" keşif de Oidpus'la ilgilidir. *Kral Oidupus*'un sonunda, kahramanın aradığı suçlunun aslında kendisi olduğunu anlar. "Madame Bovary benim, Julien Sorel benim" diyen romancı da aynı şeyi yapıyordur. Benlik, nefret edilen İkiz haline gelmiş olan Ötekinin aslında kendisi olduğunu, üstelik onu o kadar nefrete layık kılan özellikleriyle kendisi olduğunu keşfeder (186-87).

Freud'a göre Oidipal üçgen "ilksel" değildir oysa. Hem kronolojik hem de yapısal olarak Oidipus'tan önce gelen daha temel bağ, çocuğun anne figürüyle narsisistik ilişkisidir. Oidipus kompleksi, olgunlaştırıcı bir deneyimdir Freud'un teorisinde – sırf bunun için bile *sonradan* gelmesi, bir bütünlüğe müdahale ederek *ayrışmalar* yaratması gerekir. Öte yandan, Narkissos ilişkisiyle Oidipus ilişkisinin sonuçları da farklıdır: Çocukluğun narsisizmi, yerini *ego idealine* bırakır (Freud 1914);[18] Oidipus kompleksinin "mirasçısı" ise *superegodur* (1923). Kişiliğin bu iki "organı" (veya "kertesi") farklı duygularla da ayrışır: Ego ideali, *utanç* duygusuna yol açar çoğu zaman; superegoysa *suçluluk* duygusunun kaynağıdır. Bu kavramların psikanalizdeki tarihine bakmak yararsız olmayacak.

V

Ego ideali terimini Freud ilk kez "Narsisizm" (1914) makalesinde kullanmıştır; çocukluk megalomanisinden ve öz-sevgiden söz ederken birden yeni bir kavram çıkarır:

> Bu ideal ego, çocukken egonun kendisine yöneltilmiş olan öz-sevginin hedefidir şimdi. Öznenin narsisizmi, bu yeni ideal egoya aktarılmış olarak çıkar ortaya; bu ideal ego

---

bütün düzeylerinin (duygular, tavırlar, uyarlanmış davranışlar) yapılandırılmasında rol oynayabilirler" (Laplanche ve Pontalis 1985: 72).

18 Freud'dan alıntıları kısmen *The Pelican Freud Library*den, kısmen de *Standard Edition*'dan yapıyorum. Tarihler, makalelerin yayımlanış yılına, sayfa numaraları da ilgili edisyonunun ilgili ciltdine ait.

> da, tıpkı çocukluk egosu gibi, her türlü kusursuzlukla donanmıştır. Egonun bütün işlerinde olduğu gibi, burada da insanın vaktiyle tatmış olduğu bir doyumdan vazgeçemediği görülür. Çocukluğunun narsisistik kusursuzluğundan vazgeçmeye razı değildir; ama büyürdükçe başkalarının ihtarlarıyla karşılaştığı ve kendi eleştirel yargısı da geliştiği için böyle bir kusursuzluğa tutnması imkânsızlaşır – o zaman bu kusursuzluğu yeni bir biçim içinde, bir ego ideali biçiminde geri almayı dener. Çocukken ideali kendisiydi; şimdi ideali olarak önüne koyduğu şey de çocukluğunun bu yitirilmiş narsisizminin ikamesidir (94).

Bu düşünce zincirini izleyebilmek için birbirine bağlı iki kavrama daha ihtiyaç var: Çocukluluk narsisizmi ve çaresizlik (veya "muhtaçlık"). Freud'un kimi metinlerinde "ilksel narsisizm" olarak da geçen çocukluk narsisizmi kavramı, egonun kendi "aşk nesnesi" olduğu bir kendine-yeterlilik ve kadirimutlaklık durumunu adlandırır. Kadirimutlak teriminden de anlaşılabileceği gibi, gerçek(çi) bir deneyimden çok, fantazmatik bir tasarı söz konusudur burada. Yine de tümüyle yanılsamaya indirgenemeyecek bir tasarı: Bebeğin ihtiyaçları fazla gecikmeden karşılandığı ölçüde bir "eksiksizlik" veya "kusursuzluk" yaşantısı da sağlanmış oluyordur. Ama *eksik*-sizlik ve *kusur*-suzluk gibi terimler ancak daha temel bir eksik veya kusur üzerine kurulabilir: İlksel narsisizmin kendine-yeterliliği de, daha ilksel, daha kökensel bir yetersizlik durumunu varsayar – Freud'un "muhtaçlık" ya da çaresizlik (*hilflosigkeit*) adını verdiği biyolojik sabit.[19] "İlksel" denilen narsisizm, daha da eski (ve gerçek) bir yetersizliğin giderilmesiyle kurgulanan bir fantazmadır öyleyse. Fantazmadır çünkü insan yavrusunun eksikliği hiçbir zaman *nihaî* olarak giderilemiyordur; hep yeniden ortaya çıkan bu muhtaçlık durumu, her seferinde belki tam olarak ama yine de geçici olarak giderilmektedir. Tamlığın ve geçiciliğin bu bileşimi, çocuğu bir gerçeğe (eksiklik gerçeği) karşı koruyan fantazmatik ama etkili bir *savunma* olarak tanımlar ilksel narsisizmi.

Freud, yukarda aktardığımız pasajda, ilksel narsisizmde çocuğun idealinin yine kendisi olduğunu söylüyordu. Bu hem yanlıştır, hem doğru. Yanlıştır, çün-

---

19 Freud bu olguyu insan yavrusunun biyolojik *erken doğumuyla* açıklar: "insanın rahim-içi yaşamı, hayvanların çoğuna oranla kısa gibi görünmektedir. Daha az tamamlanmış bir halde doğmaktadır insan. Bunun sonucunda, dış dünyanın bebek üzerindeki etkisi de şiddetlenmekte ve ego ile id arasında erken bir ayrışma başlamaktadır. Dahası, insan yavrusu için dış dünyanın tehlikeleri daha önemlidir; dolayısıyla, onu bu tehlikelerden koruyacak ve daha önceki rahim-içi yaşamının yerini tutacak nesnenin değeri de olağanüstü artmaktadır. Öyleyse biyolojik faktör ilk tehlike durumlarını doğuruyor ve çocuğa yaşamının geri kalan kısmında hep eşlik edecek o sevilme ihtiyacını yaratıyordur" (1926: 154-55). Daha sonraki bazı analistler, bu düşünceyi daha açarak rahim-içi yaşantıyı bir "tamlık" durumu olarak kavramsallaştırmayı denemişlerdir (Grunberger 1979). Üç "an" ayırdedilebilir bu analistlere göre: (a) rahim-içi yaşantı: ancak sonraki "eksiklik" durumu ortaya çıktığında kavranabilecek ve kavramsal olarak da kendinden sonra gelen bir evreye bağlı olan bir "eksik-sizlik" ya da "tamlık" hali; (b) doğum: muhtaçlık: ihtiyaçla karşılanışı arasına bir zaman aralığının girişi, başka bir deyişle "ihtiyaç" yaşantısının doğumu; (c) ikincil "tamlık": eksikliğin ortaya çıktıktan sonra giderilmesi; Freud'un "ilksel narsisizmine" denk düşen an.

kü ideal kavramı olanla olması gereken arasında bir mesafe bulunduğunu varsayar, oysa ilksel narsisizmi besleyen doyurulma ve tamlık hali bu mesafenin çoktan kapanmış olduğunu gösterir. Ama doğrudur da Freud'un önermesi, çünkü mesafe *açılmış* ve kapanmıştır: Doyum hali, hiçbir zaman bütünüyle kendinden emin ve yekpare bir gerçek olarak belirmeyecek, hep muhtaçlığın gölgesi altında yeniden kurulacak, demek her zaman bir özlem, bir "hülya", bir "emel" boyutu içerecektir. Yine de doyum gerçekleştiği için tamlık fantazması sürdürülebilmekte ve özneyle ideal arsındaki fark örtük kalabilmektedir.

Ego ideali, Freud'un gelişim şemasında, bu ilksel narsisizmin mirasçısıdır. Büyüklerin "ihtarları"[20] karşısında kusursuzluk yaşantısından ayrılmak zorunda kalan çocuk, bu kusursuzluğu bir ideale devrediyordur. İdeal kendisiyle tam özdeş değildir, yine de onun parçasıdır: Çocuğun iç dünyasında bir mesafe belirmiş, olduğu (ego) ile olmak istediği (ideal) arasında bir ayrışma gerçekleşmiştir.[21] Ego ideali, çocukluk narsisizmiyle sonraki özdeşleşmelerin bileşimidir: Enerji ya da tutku narsisizmden (kusursuzluğu geri alma çabasından) geliyorsa, idealin içeriklerini de sevilen veya hayran olunan kişilerin imgeleri oluşturuyordur. Çocuğa bakan, onun çaresizlik halini ve kaygılarını gideren, demek kadirimutlaklığın kaynağı ve asıl sahibi olan ana-baba figürleri, ego idealinin ilk içerikleridir. Onları başka modeller de izleyecektir.

"Narsisizm" makalesinde bir başka kişilik kertesinden daha söz eder Freud: "Sürekli egoyu izlemek ve onu idealle karşılaştırmakla görevli" olan özel bir ruhsal organ (95). Egonun kendi idealine uyup uymadığını kontrol eden ve çocuğun eleştiri yeteneğinin kökeninde yatan bu organ, Freud'a göre vicdanın da kaynağıdır. Freud bu düşünceyi sonraki yazılarında daha da geliştirerek süperego kavramına ulaşacaktır. "Yas ve Melankoli"de, kişinin sürekli kendini "itham altında" hissettiği melankoli hallerinden söz ederken şöyle demektedir: "Egonun bir parçası, öbür parçasının karşısına dikilir, onu eleştirel biçimde yargılar ve adeta onu kendi nesnesi olarak alır" (1917: 247). Ama kavram, kendi adıyla

---

20 Tuvalet ve yemek terbiyesinden uyku ve oyun saatlerinin düzenlenmesine, "ona dokunma, şunu elleme!" gibi yasaklamalardan "şımarıklık etme!" ve "dünya senden ibaret değil!" gibi daha soyut eleştirilere kadar bir dizi ihtar ve tekdir.

21 Ego idealini tıpkı ego ya da id gibi kişiliğin görece özerk "organlarından" biri sayan yazarlar (örn. Laplanche ve Pontalis 1985: 144) olduğu gibi, onu bir "organ" veya "özerk kerte" olarak değil de egonun bir "projeksiyonu", fantazmatik bir tasarısı olarak gören analistler de (örn. Chasseguet-Smirgel 1985: 232) vardır. Bu iki görüşün birbirinin alternatifi olmadığını düşünüyorum: Egonun kendisi de bazı yazarlara (örn. Lacan) göre özdeşleşmelerden ve yanısmalardan oluşan fantazmatik bir projeksiyondur, kurmaca olduğunu kendinden hep gizlemeye çalışan bir öyküdür. Öte yandan, bu yazının sınırlı argümanları açısından, "organ" ve "kertelere" ilişkin metapsikolojik tartışmaları bir yana bırakarak yukarda değindiğimiz ego-içi ayrışmayı kaydetmek de yeterlidr. Bir de şunu: İdealin ayrışmasısıyla birlikte öznenin yaşamında *gelecek zamanın* egemenliği de kurulmaktadır – olmak istediğimiz şey, *henüz* olmadığımız şeydir. Lacan, "Ayna Evresi" yazısında buna dikkat çeker: İdeal ego, "bekleyiş" ve "öngörü" düzleminde kurulan bir imgedir (1977: 2-4).

ilk ilk kez *Ego ve İd* (1923) kitabında ortaya çıkar. Daha önce bir eşini Tanpınar'da gördüğümüz karışıklık da burada başlar: Freud, "Narsisizm" yazısında ruhsal aygıtın ayrı kerteleri olarak gördüğü ego ideali ile yargı/eleştiri/vicdan işlevini şimdi aynı organda ("ego ideali veya süper-ego") birleştirmektedir. Sorun ciddidir: Eğer ego ideali ile süper-ego arasında anlamlı bir yapısal fark yoksa, Halit Ziya'nın dünyasındaki ikiliği berraklaştırmak ve mümkünse yorumlamak amacıyla buraya kadar geliştirmeye çabaladığım düşünce zinciri de bir anda geçersizleşecektir. Ancak, vaktimizi büsbütün boşa harcamadığımızı düşündüren bazı ipuçlarını da Freud yine aynı metinde vermektedir.

Temel bir fark, ego ideali ile süperegonun cinsellikle ilişkilerinde belirir. Freud, burada süper-egonun "Oidipus kompleksinin mirasçısı ve dolayısıyla id'in en önemli *libidinal* hareketlerinin ifadesi olduğunu" söyler (376). Oysa birkaç sayfa önce, süper-egoyla bir tuttuğu ego idealinin "kökeni olan ilk ve en önemli özdeşleşmeden" söz ederken şöyle demiştir: "Görünüşe bakılırsa, bu ilk elde bir nesne yatırımının sonucu değildir; dolaysız ve doğrudan bir özdeşleşmedir ve her türlü nesne yatırımından önce gerçekleşiyordur" (370). Nesne yatırımı, tümüyle cinsellik alanına ait bir kavramdır; bir bakıma cinselliğin kendisidir.[22] Bu ayrımı benimseyen analistlerden Béla Grunberger de ego idealinin temelindeki narsisizmin cinsel içgüdüyle "diyalektik bir ilişki içinde" ama ondan ayrı bir "dinamik" olduğunu kendi klinik deneylerinden yola çıkarak öne sürebilmektedir (Grunberger 1990: 165-90).

Ego ve İd'de Freud yeni "ego ideali/süper-ego" kavramına daha önce ego idealiyle, hatta "eleştiri organıyla" ilişkilendirmediği bazı özellikler ve işlevler de yükler. Super-ego, Oidipus kompleksinin "mirasçısı" (çözülüşünün ürünü) olarak tanımlanmaktadır. Kompleksin "normal" yoldan çözülmesi halinde, çocuk, anneye yönelttiği libido yatırımını, babanın temsil ettiği yasaklama karşısında bir yana bırakmış ve babayı rakip olarak görmek yerine onunla özdeşleşme, onun özelliklerini (imgesini) üstlenme yolunu tutmuş demektir. (Oidipus, bu durumda, *başka* nesnelerle yaşanacak bir "sınava" dönüşür: Çocuk, annesiyle yapamadığını başka kadınlarla yaparak babayla özdeşleşecek, onun gücünü "tevarüs" edecektir.) Bu özdeşleşme, yasağın da içselleştirilmesi anlamına gelir; süperego, eleştirelliğin ötesinde, *yasaklayıcı*, *suçlayıcı* ve *cezalandırıcı* bir etken olarak doğuyordur.[23] Öte yandan, egonun kendi idealine uyumunu kontrol

---

22 "Cinsellik Üzerine Üç Deneme"de, cinsel dürtünün dört öğeden oluştuğunu belirtir Freud: Bir *basınç* ya da enerji; bu basıncın kaynaklandığı bir *kaynak* (erojen bölge); bir *amaç* (basınçla oluşan gerilim halinin giderilmesi); ve bu amaca ulaşılmasını sağlayan bir *nesne* (1905: 82-83). Nesne yatırımı ise son tahlilde bir enerji demeti olan cinsel isteğin bir nesneye az çok kalıcı biçimde yöneltilmesi anlamına gelir.

23 Freud, süper-egonun şiddetini şöyle açıklar: "Açıktır ki Oidipus kompleksinin bastırılması kolay olmamıştır. Çocuğun ebeveyni, özellikle de baba, Oidipus isteklerinin gerçekleşmesinin önünde bir engel olarak görülüyordu; bu yüzden çocuğun henüz tam olgunlaşmamış egosu, bu engeli kendi içinde kurarak, bastırma işlemi için kendini pekiştirdi. Bunu gerçekleştirmek için gereken

eden de yine süper-egodur: Çocuğun, şimdi ego idealinin modeli haline gelen babası kadar başarılı olup olmadığını ölçüyordur.

Süper-ego'nun faaliyetlerine her zaman belli bir suçluluk duygusu eşlik eder. Suçlayıcı "haşin" ve çoğu zaman ölçüsüz eleştirilerin egodaki kaydıdır bu duygu (1923: 394). Süper-egonun id'le ilişkisi, kısmen bilinçdışı kalmasına yol açar. (Ego, id'i "göremediği" gibi, süper-egonun bütününe de ulaşamıyor, onu bütün açıklığıyla "göremiyordur". Süper-egonun ego karşısındaki özerkliğinin bir nedeni de budur.) Bu bilinçdışı nitelik, suçluluk duygusu için de geçerlidir. Organın kökenindeki Oidipus kompleksi bütünüyle bilinçli yaşanmadığı, esas olarak id'den kaynaklanan bir yaşantı olduğu ölçüde, doğurduğu duygu da kısmen bilinçdışı kalacaktır (393).[24]

Şimdi ego ideali ve süper-ego kavramları arasında bir karşılaştırma yapabiliriz. Önce, iki organın ego üzerindeki duygusal etkilerine bakalım: Süper-egonun basıncının egoda bir suçluluk doğurduğunu gördük; bunun karşıtı da bir görevi yerine getirmenin vicdan rahatlığı olmalıdır – ego idealinin de bu türden bir etkisi var mıdır öyleyse; ideale karşı kendini nasıl hissediyordur ego? Freud *Ego ve İd*'de ve idealle süper-ego arasında yine bir ayrım yapar gibi olduğu *Psikanalize Yeni Giriş Konferansları*'nda (1933) bir "aşağılık duygusundan" söz eder. Bunu da suçluluk duygusunun bir başka görünümü veya süper-egonun etkilerinden biri olarak sunar. Ama farklı bir yaklaşımın ipuçları da belirir burada: "Gerçekten yetersiz ve aşağı bulunan tek bedensel organ, kızın klitorisi olan o güdük kalmış penistir. Ama aşağılık duygusunun büyük kısmı egonun süper-egoyla ilişkisinden kaynaklanır; tıpkı suçluluk duygusu gibi o da ikisi arasındaki gerilimin bir ifadesidir" (1933: 97). Demek, aşağılık duygusunun süper-ego basıncından değil, klitoris gibi *yetersizlik* hallerinden kaynaklanan bir "küçük kısmı" da vardır. Freud, kızlardaki "penis haseti" olgusunun ötesinde durmaz bunun üstünde; ama 1930'lardan itibaren Hermann Nunberg ve Franz Alexander gibi analistler aşağılık duygusunu suçluluktan ayırmaya ve utanç duygusu olarak adlandırmaya yönelirler. Alexander'a (1938) göre, aşağılık duygusu narsi-

---

gücü de yine babadan ödünç aldı; bu ödünç alma, olağanüstü ciddi ve yüklü bir edimdi (...) Oidipus kompleksi ne kadar güçlüyse ve (otoritenin, dinsel eğitimin, okulun ve okumanın etkisi altında) ne kadar çabuk bastırılırsa, daha sonra süper-egonun ego üzerindeki egemenliği de (vicdan veya belki bilinçdışı bir suçluluk duygusu biçiminde) o kadar kesin olacaktır" (1923: 374)

24 Freud, doktorla işbirliği yapmayı reddeden ve "hastalıklarından kazanç sağlayan" hastalardan bir örnek verir buna: "Sonunda, 'ahlâkî' denebilecek bir faktörle,bir suçluluk duygusuyla uğraştığımızı anlarız; bu duygu, hastalıktan bir tatmin elde etmekte ve acı çekme cezasınından vazgeçmeyi reddetmektedir (...) Ama hastanın kendisi açısından, bu suçluluk duygusu dilsizdir; ona suçlu olduğunu değil, sadece hasta olduğunu söylemektedir. Suçluluk duygusu, sadece iyileşmeye karşı gösterilen dirençle ifade etmektedir kendini" (1923: 391). Bir başka ilginç örnek de "suça eğilimli gençlerle" ilgilidir: Bu tiplerde "işlenebilecek herhangi bir somut suçtan önce de varolan çok güçlü bir suçluluk duygusu bulunur; öyleyse duygu suçun sonucu değil sebebidir. Bu bilinçdışı suçluluk duygusunu gerçek ve somut bir şeye bağlayabilmekle adeta rahatlamıştır kişi" (394).

sizmle, suçluluksa vicdanla ilişkilidir ve bu ikisi arasında her zaman bir çatışma olasılığı vardır. Nunberg de aşağılık duygusu ve utancın "teşhirle", görülme korkusuyla bağına dikkat çeker. Bu yazar, ego idealiyle süper-egoyu da ayrı etkenler olarak görmektedir: Ego ideali, sevilen nesneleri model alarak kurulmuştur, süper-egonun kökenindeyse korkulan figürler vardır: "Ego, cezalandırılma korkusundan ötürü boyun eğer süper-egoya; ego idealineyse sevgiden ötürü" (1955: 146). Bu düşünce yolu, en sistemli anlatımını Janine Chasseguet-Smirgel'in *Ego İdeali* (1985) kitabında bulacaktır:

> Suçluluk, süper-egonun saptadığı bir sınıra dokunulduğunda veya bu sınır ihlâl edildiğinde ortaya çıkar; utançsa ego idealinin önerdiği bir hedefe ulaşılamadığı zaman duyulur.Utanç yenilgiyle ilişkilidir, suçluluk ihlâlle (...) Utançla teşhir arasında bir bağ bulunduğunu, bu duygunun yol açtığı sızlanma ve haykırışlardan da anlayabiliriz: "Ah! Yer yarılsa da içine geçsem! Kaybolsam, kimseye görünmesem!" (...) bireyin ego ideali ve grup ilişkileri açısından "akranların" ve çalışma arkadaşlarının rolü de önemlidir. Narsisistik açıdan tatmin edici olmayan durumlarda akranlarımız tarafından görülmekten korkarız. Akranlar ve arkadaşlar, egomuzu bütün olası kusurlarıyla yansıtan bir ayna rolü oynuyordur burada (150-51).

Utanç yetersizlikle ilgilidir; suçluluk ihlâlle – buna, bir görevin yerine getirilmemesinin de suçluluğa yol açtığını eklemek gerekir. Freud, süper-egonun baba figüründen kaynaklanan buyruğunun iki yönlü olduğunu söyler: "Bunun gibi (baban gibi) olmalısın" ve "bunun gibi (baban gibi) olamazsın" (1923: 374). Yasaktan *ve* görevden yapılmıştır süper-ego ve bu ikisi de suçluluğa yol açar: Biri eylemden, öbürü eylemsizlikten ötürü.

Duygular arasındaki fark, iki organın oluşum yolları ve içerikleri arasındaki farkla ilişkilidir. İkisi de özdeşleşmelerle ortaya çıkar. Bazı yazarlar, ego idealinin sevilen nesnelerle ve özellikle anneyle, süper-egonunsa korkulan nesnelerle ve özellikle baba figürüyle özdeşleşmenin ürünü olduğunu öne sürmüşlerdir. Kanımca, bunu şöyle söylemek daha doğru olur: Ego idealiyle süper-ego arasındaki farklılık, narsisistik tamlık ve kadirimutlaklık fantazmasını besleyenle, onu gerçekçiliğe ve sınırın kabulüne çağıran figür arasındaki farklılıktır. Bu da düpedüz anne-baba ayrımına indirgenemez: Anne, *babaya benzemekle* o tamlığa ulaşacağını da hissettiriyordur çocuğa; ego idealinin içeriğinde babanın önemli bir payı vardır; buna karşılık süper-egoda da göreve çağıran (hatta yasaklayan) bir anne figürünün rolü olabilir. Şunu da unutmamak gerekir: Ego ideali, bütünüyle gerçekdışı, megalomanik ve sabit bir fantazmaya indirgenemez; egoyu daha uzağa ulaşmaya kamçıladığı ölçüde bir gelişim etkenidir. Süper-ego da sadece bir yasaklama etkeni değildir; aynı zamanda bir *iş yapma* çağrısıdır, özneyi (belli bir sınıra kadar) *yol almaya* çağıran bir etkendir. Çok sık rastlanmayan o mutlu durumlarda, ego, ideal ve süper-ego arasında plastik bir denge hali hüküm sürer: İdeal, bebeklikteki o megalomanik ve mutlakçı niteliğinden bir ölçüde arınmıştır; süper-ego da Freud'un melankoliklerde bulduğu o zalim ve

kindar ("katıksız bir ölüm kültürü," 1923: 394) organdan çok, kaygılı ama yine büsbütün şefkatsiz olmayan bir baba figürünü andırmaktadır; etkisini de daha çok ahlâkî yükümlülükler (vicdan) ve ideale uyumun ölçülmesiyle sınırlamıştır. Ama bu türden talihli durumlarda bile aralarında potansiyel bir gerilim vardır: Ego ideali, öznenin olmak istediği şeyi temsil ediyordur; süper-egoysa olmakla yükümlü olduğu şeyi.

Halit Ziya konusuna dönmeden önce bir noktayı vurgulamak gerekir: Ego ideali de süper-ego da Freud'un teorisindeki "en sosyal" kavramlardır; ikisi de bireysel psikolojiyle toplumsal kurgular arasında bir "ara-yüz" gibidir. "Ego ideali, grup psikolojisinin kavranmasında önemli bir araştırma yolu açar," der Freud: "Bireysel yanına ek olarak bir de toplumsal yanı vardır bu idealin; bir ailenin, bir sınıfın ya da bir ulusun da ortak idealidir" (1914: 96). Süper-ego konusunda da şu önemli saptamayı yapar: "Çocuğun süper-egoosu, anababanın sunduğu model üzerine değil, anababanın *süper-egosunun* modeli üzerine kurulur; onu dolduran içerikler aynıdır; süper-ego, böylece, *geleneğin* ve kendilerini bu şekilde kuşaktan kuşağa aktarmış olan bütün o *zamana karşı dirençli* değer yargılarının taşıyıcısı olur" (1933: 99). Çocuğun süper-egosu, annenin ve babanın *tüm imgesini* değil, sadece süper-egolarını (yasaklarını, görev ve suçluluk duygularını) devralıyor ve böylece "zamana karşı dirençli" bütün yargılar ve önyargılar da süper-ego inşası yoluyla kuşaktan kuşağa geçiyordur.

İyi ama toplumsal değerlerin taşıyıcılığı açısından ego idealiyle süper-ego arasında bir fark yok mudur? Yine asıl işlevlerini düşünmek gerekir bu organların: Ego ideali, yitirilmiş kusursuzluk imgesinin başka bir yoldan geri alınmasına hizmet eder; süper-egoysa yasağın ve görevin içselleştirilmesidir. Ego ideali, bir acz durumunun imgesel araçlarla giderilmesidir; süper-egoysa bir aşırı kudret iddiasının sınırlanmasıyla doğmuştur. Öyleyse taşıyıcısı oldukları toplumsal fikir ve kurguların kişi ve grupla bağı da bu iki farklı düzlemde kurulacaktır. Bu noktada, iki organın bu kültürel içerikleri devralma biçimlerinin farklılığını da kaydetmek gerekir.Yukarda, *Mai ve Siyah*'ın kendi kuşağınca benimsenişinden söz ederken bir *kapılma* haline değinmiş, böyle bir kapılma veya baştan çıkma deviniminin hem mikro düzeyde (romanın kendi içinde, Ahmet Cemil'in Batı edebiyatıyla ilişkisinde) hem de makro düzeyde (Tanzimat kuşaklarının "Batı" ile ilişkisinde) ortaya çıktığını da öne sürmüştük. Jacques Lacan'a göre, kapılma (veya yakalanma) idealin özgül oluşum biçimidir: Kendi beden hareketlerini kontrol edemeyen ve bir acz halini yaşayan bebek (Lacan, "parçalanmış beden" olarak nitelendirir bu durumu), henüz sahip olmadığı bütünlüğün ilk imgesini bir "ayna"da görüyor ve bu imgeye "yakalanıyordur". [25] Bir kaçınılmazlık vardır

25 Lacan, henüz hareketlerini kontrol edemeyen altı aylık insan yavrusunun ilk ayna deneyiminde kendi imgesini tanıdığını ve onunla özdeşleştiğini söyler. Egonun oluşumunda belirleyici bir andır bu; "ideal ben" bu özdeşleşmeyle "çökelir." Ama Lacan'a göre, ayna imgesi, egonun "indirgenmez bir kurmaca" olarak kurulmasına da yol açar; çtünkü bebek, aynada gördüğü bütünsel

bu yakalanışta: İçeriği zamanla değişse bile, bir anda gerçekleşen ve gerçekleştiği anda da *her zaman çoktan gerçekleşmiş* olan şeydir ego ideali – bir "iş işten geçti" olgusu. Ya süper-ego? Yukarda aktarılanlar, süper-ego oluşumunda *süreç* ve *emek* öğelerinin önemli rol oynadığını gösterir: Kültürel içeriğiyle, kuşaktan kuşağa geçen fikirlerden oluşur süper-ego; otoritesi ve yaptırım gücü de bu geçişlerle birlikte artar. Bireysel psikoloji açısından da zorlu bir emek ürünüdür: Şiddetli bir cinsel dürtüye ve bir narsisistik kadirimutlaklık ihtiyacına –anneyle bütünleşme– *karşı* gerçekleştirilir (oysa ego ideali, bu ihtiyacın bir uzantısı olarak doğmuştur). Böyle zor bir hedefe bir anda ulaşmak imkânsızdır, hep yenilenen bir çaba gerekir: Sınır bilgisiyle birlikte sabır da süper-egonun kuruluşuna eşlik ediyordur.

Konuyu ilgilendirenlerin dışında bütün sorunlarından arındırılmış böyle bir psikanalitik çerçeveyle yaklaşacağım *Mai ve Siyah*'a şimdi.

VI

Ahmet Cemil'in dünyası, Tanpınar'ın düşünmek istediği gibi sadece idealizasyonlardan oluşmuyordur öyleyse; iki ayrı eksen örgütlemiştir bu dünyayı, birbiriyle de ilişki ve çatışma içinde olan iki ayrı kutupsallık. İlkine Narkissos ekseni diyelim: Bir kutbunda zafer sarhoşluğu ve kendinden geçme vardır, öbüründe utanç ve nafilelik yaşantısı. İkinci eksen daha siliktir, yer yer hiç görünmez; ama varolmadığını değil, kısmen Ahmet Cemil'in görüş alanı dışında kalan bir bölgede çalıştığını gösterir bu. Bir kutbuna daha önce değinmiştik: Suçluluk duygusu, Ahmet Cemil'in bir an önce savmaya çalıştığı o vicdan azabı. Eksen boyunca ilerlerken, ortalarda bir yerde, bir bağışla(n)ma çabasının kırık dökük izlerine rastlarız; baba karşısında ikiz-değerli bir tavır da belirir ve silinir. Karşı kutupta, kendinin farkında olmayan düşmanlık durmaktadır, hep başkalarına yansıtılan düşmanlık: Bağışla(n)manın imkânsızlığı. *Başarısız* Oidipus ekseni demeliyiz buna da. Daha açıkta duran ilk eksene bakalım önce.

Ahmet Cemil'in ideallerinin bir eşdeğerler dizisi halinde sıralandığını Tanpınar görmüştü: Kahramanımız önce evi seviyordu, sonra evin içindeki kızı. "Şöhret bulmak, edib olmak, [kendi çağdaşları tarafından] tanılmak" ve bir matbaa sahibi olmak da bu evin *aynı düzlem üzerindeki* uzantılarıdır. Bir düzdeğişmece dizisidir bu, Lacan'ın deyimiyle "arzunun metonimik kaymasını" gösterir. Ahmet Cemil'in idealizasyonlarını bir "kapılma" olarak adlandırmamızı gerektiren de bu metoni-

---

şeklin gerçek imkanlarına sahip değildir henüz. Egonun bütünlüğü ve özerkliği bir "seraptır". Bebek bir yabancıyla özdeşleşiyor ve ego da bir yabancılaşma içinde kuruluyordur. Bütünlüğün bu devralınmış niteliğinden ötürü de egonun arzusu hep başkasının arzusu olacaktır(1977: 2-3). Lacan, başka yazılarında, gerçek aynanın rolünün rastlansal olduğunu, ayna işlevinin asıl sahibinin ilk anababa imgeleri olduğunu belirtir: Bebeğin gördüğü ilk bütünsel ve kudretli şekillerdir bu imgeler.

mik kayma devinimidir. Ahmet Cemil, hem edebiyatta hem de aşk yaşamında, durdurulmaz bir biçimde kayar: Goethe ve Byron'dan simlere ve dekandanlara; evden ve yaşam tarzından Lamia'ya... Ancak arzularının metaforik bir boyutu da vardır: İdeal, *aynı zamansal düzlemde yer almayan*–geçmişte kalmış– bir narsisistik bir tamlık ve ihtiyaçsızlık hayalini de temsil etmektedir. Hüseyin Nazmi'ninki gibi bir eve sahip olmayı hayal ederken şöyle düşünür: "Onun da Ereköyünde bir köşkü, köşkde müzeyyen bir kütübhanesi, kütübhanenin önünde latif bağçesi olaydı; Lamartine'i, Musset'yi orada okuyaydı, fakat onaltı sahifesini kırk kuruşa terceme etme için değil yalnız kendi zevki, kendi saadeti için..."(57). Erenköy'den Musset'ye kadar bir metonimik dizi izleriz; ama bir bütün olarak dizinin kendisi, bir narsisistik mutluluk hayalinin (ihtiyaçsızlık) metaforudur.

Bu hayalin anneyle ilişkisine değineceğiz; burada, idealin oluşumunda baba figürünün payına dikkat etmek gerekir. Bütün bu ev karşılaştırmasına, geçmişte babanın sağladığı tamlık ve mutluluk halinin anımsanması eşlik eder. "Ondokuz yaşına kadar Ahmed Cemil tamamile mesud" bir yaşam sürmüş, ama ondan sonra "pederini kaybedince maişet endişesi" başlamıştır. Bu adam, "iyi bir aile babası, evine meftun, zevcesine çocuklarına tamamile bağlı ve hususile namuslu" bir avukattır. Ahmet Cemil, babasının ahlâkını devralmıştır, onunla gurur duyuyordur. Hep anlattığı bir öykü vardır: Babası, üstlendiği bir davanın haksız olduğunu sonradan öğrenir ve davayı bırakır; ama müvekkilinden aldığı parayı da yine aile mutluluğu için ("Süleymaniyedeki mini mini evin tamirine") harcamıştır. Anne, küpeyle yüzüğü Emniyet Sandığına "terhin etmeyi"önerir: "O vakit babasının bütün hassasiyeti nasıl taşmışdı! İşte bu mümkin değil..." Adam, altın enfiye kutusunu, saatini ve altın kösteğini "fahiş bir faizle muhtekir bir sarrafa" satar, müvekkilin parasını verir. Lekeyi silmiş, aile saadetinin nişanelerini feda etmemiş, bu noktada birlikte çalışan ego idealiyle süper-egoyu aynı anda tatmin etmiştir. "Süleymaniyedeki şu beş odalı evcik," hep tehdit altında sürdüğü için daha da değerli olan narsisistik tamlık deneyiminin muhafazası ve temsilcisidir. Baba, bu tamlık durumunu dört ayaklı bir iskemleye benzetmektedir; ama o ölünce "üç ayak üstünde" kalır iskemle; "fakat bu defa eksilen ayak o kadar mühim bir ayak ki iskemle duramıyor" (29).

İşte, edip olmak, şöhret bulmak, matbaa aracılığıyla zengin olup Lamia'yı almak ve kırk kuruşluk çeviri için değil sırf kendi zevki için okuyup yazmak hayali de, bu çoktan yitirilmiş[26] ihtiyaçsızlık halinin, bebeğin amniotik sıvı içindeki yaşamını andıran bu tamlık durumunun yeni koşullara uyarlanmış imgesidir.

---

26 Babayla geçen mutlu günler, romanın gerçek zamanına ait değildir; romanın başlangıcından önce yer alan bir mitik zamanın parçasıdır. Romanın olay örgüsü açısından, baba her zaman çoktan ölmüştür. Robert Finn, bunun kahramanı kendi başına yola çıkarmak için zorunlu olan bir romanesk gereç olduğunu söylüyor kitabında; başka bir deyişle, yetim kalma, bir olgunlaşma sürecinin, başarıyla sonuçlanması gereken bir Oidupal sınav sürecinin de koşulu olmalıdır. Ama daha çoğul-belirlenimli bir olguyla karşı karşıya olduğumuzu düşündüren nedenler var. Parla'ya göre, babasızlık kaygısı, Tanzimat aydınının kültür değişmesi karşısındaki ikircikli ve güvensiz

Ama bu ideal, başından beri yaralıdır: Narsisizmin çabayı dışladığını söylemiştik; oysa Ahmet Cemil'in durumunda ideal içerikleri bir anda gerçekleşecek gibi değildir, çalışmak gerekiyordur. Üstelik, ev geçindirme zorunluluğunu aslında narsisistik tamlık hayalinin besleyicisi olması gereken anne hatırlatmaktadır burada: "Okumak!.. Ahmed Cemil bunun üzerine neler bina etmiş, ne ümidler kurmuşdu! Sanki onu kitablarile rahat bırakacaklardı. Zavallı çocuk! Edib olacaksın, iştihar edeceksin, değil mi? Ne uzak!.. Annesinin hazin sadası henüz kulaklarında idi: — Ne vakit şehadetname alacaksın?" (51-52). Kızkardeşini zengin (matbaa sahibi) birine vermekle hayalin çabuk gerçekleşmesi belki sağlanabilecektir. Ama damat zalim ve sefih bir sahtekardır, Ahmed Cemil'e zerre kadar faydası dokunmayacaktır; üstelik bu belli olmadan çok önce, Ahmed Cemil bu evliliği kendi narsisizmine indirilmiş bir darbe gibi yaşar:

> Mahiyetini bir türlü vüzuh leması [pırıltısı] ile tenvir edemediği, tesirini duyup da menşeini bulamadığı garib bir pis, İkbalin izdivacı meselesinde Ahmed Cemil için saklı bir haşyet [korku] uyandırırdı. Bu hissi tahlil etmek istedikçe sebebi daima tetkinden musır [ısrarlı] bir firar ile kaçardı. Soğuk kanla düşünürdü: İkbalin izdivacını, izdivacda saadetini, bütün emellerin gayesi bulurdu; o halde o garib his nedir ki izdivac meselesi çıkdıkça kalbinde hiddete benzer bir şey uyandırır, istememezliği andırır bir tesir hayal ederdi? Belki bir hodkam his! *Diğer bir adamın* başka bir samimi münasebet ile *mahremiyetine ve muhabbetine dahil oldukdan sonra kardeşi kendisi için daha az yakın olacak,* bir yabancıya herkesden ziyade harim oldukdan sonra ona yabancı kalacak idi (...) Enişte!.. İkide birde zihnînin içinde bir tırmalayan cereyan ile geçen bu kelime idi: Enişte! (147; a.b.ç.)

"Enişte," bütün somut kişilik özelliklerinin berisinde, bir *başkalıktır:* Narsisistik tamlığın vazgeçilmez boyutu olan o özdeşlik (aynılık) ve mahremiyet yaşantısının dışa açılması ve yabancılaşması demektir bu. İlksel narsisizme babanın müdahalesi, enişte figürüne aktarılıyordur.

Ahmed Cemil, bu sıkıntı ve engellere karşın, tatlı zafer sarhoşlukları da yaşayacaktır. Sonunda tamamlayabildiği yapıtını okuması için Hüseyin Nazmi'nin köşkünde bir yemek düzenlenir. Başka ediplerin yanısıra, Raci'nin de mutlaka çağrılmasını istemiştir Ahmet Cemil. Okumaya başlar, bir zafer anıdır bu, Lacan'ın söz ettiği o "parçalanmış gövde" hali aşılır, gövdenin ve benliğin bütün parçaları birbirine uyumludur şimdi, tam bir özdeşlik sağlanmıştır:

> Ahmed Cemil biraz müteessir, titreyen sesile başladı. Henüz ilk beyitlerde boğazı kuruyor, sesi çıkmıyor, *elindeki kitab kendisine büsbütün yabancı* müşevveş [karışık] bir

---

durumunu yansıtır (1993: 15). Öte yandan, daha soyut bir planda, baba her zaman çocuğun anneyle bütünleşmesini, amniotik sıvıya geri dönmesini engelleyen etkendir. Ahmet Cemil'in babası, bu narsisistik bütünlüğü kendi ömrü boyunca yeniden kurmaya çabalamıştır ama, ölmekle daha büyük, daha megalomanik bir idealin (her şeye nail olmak) kapısını açmıştır. Baba karşısındaki ikiz-değerli tavra ilerde değineceğim.

> metin imişcesine her kelimede şaşırmakdan korkarak *sesini idare edemiyordu*. Bir aralık karşısında Mazhar Feridun bey pek taze bulduğu bir fikir için "güzel!" dedi. Ahmed Cemil biraz kuvvet buldu; yavaş yavaş gözlerinden bir sis kalkıyor, *sesine bir ifade kabiliyeti geliyordu* (...) Ahmed Cemil *ayağa kalkdı*; şimdi nazmın vezni muhtelif esaslardan, lahnelerden [kurala uygun okuyuşlar] geçdikçe değişiyor; Ahmed Cemil *sesini arzusuna göre idareye başlıyordu* (...) Bir zaman geldi ki [dinleyenlerin] hepsi bir bahar gecesinin çiçek kokularile dolu nefesi altında ruyaya benzeyen bir aleme dalmış gibidiler. Sakit [suskun], mebhut [şaşkın], kaldılar. Ahmed Cemil şimdi *kimseyi görmüyor*, elinde p*armaklarının hafif bir hareketi* ile çevirdiği defterine *nadir bir bakışla* hatırasına yardım ederek, uzun kumral saçları lambalardan dökülen ziyalarla tuşarak, siması vakit vakit bir teessür sisile örtülerek yahut bir neşve ile incila ederek devam ediyordu (212-14).

Ödünç kudret: Ego, *başkalarının* (Mazhar Feridun) *yardımıyla* kendi idealine eşitlenirken, başkalarını da görmez oluyor ve hareketlerine bir zarafet, özerklik sanısından kaynaklanan bir beceriklilik geliyordur. Bu zafer anını taçlandıran olay, Lamia'nın da bir an kapıdan görünür gibi olması, bu zafere tanıklık etmesidir: "Bu fasılanın arasında gözleri beyaz bir gölge farkeder gibi oldu. O vakit bütün vücudu titredi: Lamia!.. demek Lamia deminden beri orada, şiirinin şu zaferi karşısında idi" (214). Ama uzun sürmez bu sarhoşluk; Raci'nin odadaki düşmanca varlığı "bu akşam bahtiyarlığına bir katre zehir akıtarak" (217) narsisistik hazzın mutlaklaşmasını önler.

Haset dolu alaycılığıyla Raci, roman boyunca, Ahmet Cemil'in yekpare bir mutluluğa ulaşmasını önleyen başlıca etken gibi görünür. Raci, Ahmet Cemil'in narsisistik denklemlerinin tam bir iç huzuruyla kurulmasını engelliyordur, ama idealin kendisi de olumsuzlayıcı bir etkendir: Sonunda Ahmet Cemil'in "idealler sarayını" çökertenler, o ideallerin kurucu öğeleri olan figürlerdir: Başkasıyla evlenen Lamia, kardeşini başkasına veren ve hariciye memuru olarak Avrupa'ya kaçan Hüseyin Nazmi.[27]

İdealin ve zafer sarhoşluğunun karşı kutbunda, utanç ve gülünç düşme korkusu durur. Halit Ziya'da ısrarlı bir motiftir bu; eleştirmenlerin dikkati çekmemiş olması bile üzerinde durmaya değer bir olgudur. *Mai ve Siyah*'ta utanç –ve çoğu zaman onunla birlikte gelen *komik* ve *grotesk* öğeleri– yine "enişte" ve "izdivac" bahsinde ortaya çıkar. İkbal, son derece "yerli" bir düğünle evlenmektedir:

> Düğün!.. O gün Ahmed Cemil kaçmış idi; koltuk resmini görmek için Süleymaniyenin o daracık sokağını *başdan başa doldurarak* ve kapının umuma açılmasını bekliyerek yeldirmelerile, çarşaflarıile *üşüşen*; orasını beraberlerinde getirdikleri çocuklarile küçük bir *mahşer* –garib bir renk ve kılık mahşeri– haline getiren kadınları, kanarya sarısı

27 Servet-i Fünun'un hayalciliği eleştirilirken, hayalin boşluğundan, beyhudeliğinden söz edilir genellikle. Oysa durum bunun tam tersidir: Servet-i Fünun yazarının egosu, kendi ideali karşısında güçsüz kalmaktadır. İdeal, onu bir çocuksu acz durumunda yakalamıştır. Şöyle söylemek belki daha doğru olur: İdeal, bu acz durumunun içinden, onu telâfi etmek amacıyla türetilmiş, ama sonunda egonun zaafını kesinleştiren bir etkene dönüşmüştür.

> hırkasının altında al basmadan entarisini giyerek, başına oyalı gaz boyamasından yapma çiçekli hotozunu koyarak, bir paçavra kenarile *iyi bağlanmamış* uzun çorabı güllü penbe iskarpinin üzerine *düşmüş*, beyazlı tire kuşağının saçakları sarı hırkasının altından eteklerine *dökülmüş*, beline işlemeli ipek mendili *iğne ile tutdurulmuş*, düğünün şerefine ta sabahleyin sokağa *fırlayan* komşu kızlarını kağıd helvacı arnavudun yanında içi fındıklı sert helvayı kemiriyor görmemek; akşama kadar bu sokak içinde kestanecilerin, sısam helvacılarının, leblebicilerin etrafında *bağrışacak, ağlaşacak* olan o *belinden donu düşmüş, çorabının içine paçası tıkılmış*, düğün evindeki annesine sokakdan "anne!" diye bağıran, koşa koşa *birbirini kovalayarak çığlık koparan* çocuk alayından uzak olmak için (..?) kaçmış idi. Ahmed Cemil bir hafta eve uğramadı. O bir haftayı Hüseyin Nazminin köşkünde geçirdi. Ah! O İkbali böyle mi gelin etmek isterdi? Onun için neler düşünmüş; ne süslü evler, ne müdebdeb daireler, ne latif tuvaletler, ne müzeyyen cihazlar tasavvur etmiş idi!...Demek o istikbalde zuhuruna emniyet ederek inandığı hayaller yalandı? İkbalin gelin olacağını düşündükçe bir vakitler onu beyaz uzun etekli –moda gazetelerinin mülevven [renkli] ilavelerinde görerek imrendiği şeylere benzer– bir esvab içinde (...) başı mücevherlerin altında biraz eğilmiş olarak görürdü. Sonra saçları püskürmüş yağız macar atlı zarif bir araba onu alıp götürüyor, daha sonra güzide tuvaletlerle ziyahatbir çiçek deryası gibi dalgalı geniş bir mermer sofanın ortasında o çiçek deryasının perisi, köpüklerden teşekkül etmiş bir melike gibi İkbal.. Şark halıları döşenmiş çifte bir merdiven, salonlar, avizeler, levhalar, kadifeler, atlaslar...Demek bunlar hepsi yalan? (...) İkbal şimdi o sopasile kapısının önünde bekçi duran; sokağında alacalı, yaygaralı çocuklar *kaynaşan* küçücük evde rastıklı, kınalı, ladenli komşu hanımlar arasında, damad beyi, matbaa müdiri Tevfik efendi zade Vehbi beyi bekliyordu. Kaçdı, Ahmed Cemil rüyalarının şu sefil hakikatinden tam bir hafta kaçdı (152-54).

Kanımca, *Mai ve Siyah*'ın hiç dikkat çekmemiş merkezî pasajıdır bu. Uzun betimleme cümlelerindan yayılan enerji, Halit Ziya için de bu pasajın önem taşımış olduğunu düşündürür. Narkissos ekseninin bütün öğelerini görürüz burada. Pasajın ikinci yarısında, Ahmed Cemil'in ideali, yine metonimik bir dizi içinde, elbise ve mücevherlerden halılara ve çifte merdivenlere kadar çeşitli görünümleriyle bir defile yapar. Ahmet Cemil değilse bile Halit Ziya idealin modayla bağının da farkındadır; modayla, demek kapılma ve baştan çıkmayla ilişkilidir ideal.[28] Ama bu yüzeysellik onu güçsüz yapmaz; tam tersine, her zaman onu besleyen egonun "elinden" kayıp gidecek kadar maharetli olduğunu gösterir: Moda, geçiciliktir. Ve Lamia ile Hüseyin Nazmi onu terketmeden çok önce, Ahmed Cemil'in yazgısı belli olmuş gibidir: Hayal her zaman onu zorunlu kılan "sefil hakikat" karşısında fazla güçlü ve ulaşılmaz kalacak, idealin ruhsal mıknatısları (Lamia ve Hüseyin Nazmi) başka mevzilere (Avrupa'ya) doğru kayarken Ahmet Cemil'e de "emel kâşanesinin enkazı kenarında oturup [idealin bu boş kalıbının] matemini tutmak" (246) düşecektir.

---

28 Yukarda, Tanpınar'ın Halit Ziya'nın tam da bu ilişkiyi gördüğünü görmediğini görmüştük: Tanpınar, Halit Ziya'nın kendini Ahmet Cemil'lerden, Adnan Beyl'lerden ayıramadığını ve onların katına indiğini öne sürüyordu.

Ama düğün pasajı, idealin ulaşılmazlığının daha temel nedenini de gösterir. Pasajın ilk yarısı, Ahmet Cemil'in "sefil hakikatini" betimlemektedir: Dökülen, her an düşecek gibi duran, iğneyle tutturulmuş bir hakikat: Alaturkalık. Bu, Ahmet Cemil'in gerçeği, egosunun gündelik içeriğidir. Canlılık ve hareket de, "baştan başa doldurmak," "üşüşmek," "bağrışmak ve ağlaşmak", "birbirini kovalayarak çığlık koparmak" ve "kaynaşmak" gibi deyimlerle bu içeriğe aittir: Pasajın ikinci bölümünde dil daha tumturaklı ama daha cansız, betimleme de "mülevven" moda ilâvelerinden söz edilmesine karşın daha renksizdir: Egodan hep kaçsa bile bir canlılık kaynağı değildir ideal; gücünü, acz içindeki egonun örgütleyemediği dağınık enerjilerden alır.[29] Egonun bu dağınık ve aciz canlılığı, idealin kuruluş nedenidir zaten. Öte yandan, Chasseguet-Smirgel'in çok iyi saptadığı gibi (1985: 29-32), ideali temsil eden figür, egonun adım adım gelişmesine ve ideale ait özelliklerin bir kısmını özümlemesine yardımcı olsa bile, "ego ideali mutlak çözümlerden yanadır" (41): Çok güçlü olmayan bir egoyu olduğundan bile güçsüz gösteren bir ayna gibi çalışma potansiyeline sahiptir.[30] Burada bu potansiyel gerçekleşmiştir: Bir Ahmet Rasim'in veya bir Fahri Celal'in öykülerinde sevimli ve neşeli yönleriyle görünebilecek olan düğün sahnesi, pasajın ikinci yarısında anlatılan ideal durum açısından bakıldığında bir zavallılık ve sakalet örneği olarak belirir: *Alafranga, kendi acıklı ve gülünç alaturkasını yaratmıştır.* Ahmet Cemil'in idealine yaklaşma ve görece yekpare bir mutluluk bulma imkânını en baştan ortadan kaldıran da idealin bu *indirgenmez yabancılığıdır*. İdeal açısından bakıldığında ego her zaman gülünç ve sakil görünecek ve her zaman da zorunlu olarak ideal açısından bakılacaktır.

Utancın ve gülünç düşme kaygısının Halit Ziya'da sürekli bir motif olduğunu söyledim. Bu kaygının hemen her zaman "Batı" ve alafrangaya ilişkin olarak belirdiğini de kaydetmek gerekir. Halit Ziya'nın anıları bu noktada çok aydınlatıcıdır. "Hayatta [onu] en çok korkutan" acının "gülünç olmak acısı" olduğunu itiraf eder (1969: 134) İstanbul'a geldiğinde de aynı korkuyu duyacaktır: "İzmir'in şımartılmış ve kendi nefsine aşırılıkla itimat verilmiş bir genci iken İstanbul'da nihayet bir taşra çocuğu, yaşamak ve söylemek alışkanlıklarını kazanamamış, ne yaparsa ve ne dese altındaki beceriksizlikleri sırıtan bir görgüsüzü... hülasa gülünç olmaktan her dakika titriyordum" (322). İstanbul'da taşralının duyduğu utanç, İzmir'de Türk gencinin Levanten İzmirliler karşısında duyduğu utancın bir uzantısıdır. İlk gençliğinde katıldığı bir baloyu şöyle anlatır Uşaklıgil:

---

29 Grunberger (1979: 143-85), narsisizmle içgüdüyü "diyalektik ilişki içinde" ama yine de birbirine indirgenemeyecek etkenler olarak tanımlar: Narsisizm ve onun varisi olan ideal, içgüdünün (özellikle de "anal" kökenli erotizmin) kımıldanışından hep bir rahatsızlık duyacaktır. Narsisizm, bir ihtiyaçsızlık fantazmasıdır, içgüdüyse bir ihtiyaç olarak belirir. Narsisizm bir "arınmışlık" fantazmasıdır; içgüdüyse kirlidir, ayrışmış halde ortaya çıktıklarında çok iğrenç görünen "kısmî içgüdülerin" (oral, anal, vb.) bütünleşmesiyle oluşmuştur.

30 İdealin "ya hep ya hiç" eğilimini Ahmet Cemil'in şu sözü de anlatır: "İşte öyle bir şey yazmak istiyorum ki yukarı bakılsa mai ve daima mai, aşağı bakılsa siyah ve daima siyah" (43).

> Jaba, Karşıyaka'da otururdu. Yine orada oturan asker doktorlardan Fano Bey vard, Bu ikisi bir hafta aralık ile birer balo verdiler, ve ben dedemden izin alarak bu balolara çağrıldım. Benimle bir yaşta küçük çocukların ve kızların arasındautangaç ve biraz mahzun, geceyi geçirdim. Bütün küçükler, büyükler gibi oynadılar. Yalnız ben, bir köşede sinmiş, boynu bükük, onlara baktım. O tarihte değil bir Türk çocuğunun hatta bir Türk gencinin bir baloda dans etmesine ihtimal yok gibiydi. Onun için benim bu toplantıda herkesten başka oluşuma belki etrafımdakiler şaşmıyorlardıFakat anlaşılan ben öyle mahzum bakıyordum ki (...) bir aralık Madam Fano, bir Fransız kadını, elime yapıştı ve çılgın bir galop'un arasındana beni sürüklemeye başladı. Tam öyle, kim bilir ne kadar karışık adımlarla sürüklenirken, birden kenarda duran bir genç kızın ayaklarına bastığımın farkına vardım ve alaylı bir sesin "Hâlâ da devam ediyor" diyen bir cümlesi arkamdan yetişip beni perişan etti. Bu dakikada hemen oraya düşüp ölmek istedim. Hayatta pek acı şeyleri unuttum. Fakat beni gülünç yapan dakikalar oldu ki onları unutmak mümkün olmuyor. Hâlâ bu cümleyi işitirim ve kulaklarımda onun tırmalayan acısını duyarım (95).[31]

Mai ve Siyah'a dönelim. Ahmet Cemil, egosunu zorlayan sınavlara girdiği için kendi hayalciliğini suçlamaktadır. Baba evinde gördüğü alçakgönüllü yaşamdan uzaklaşmak ve Hüseyin Nazmi'lere özenmek sonunda onu altından kalkamayacağı bir yükün altına sokmuştur. Hastanede Raci'yi ziyarete giderken İstanbul'un orta halli mahallelerinden geçer:

> Bütün o sakin mahalleleri, şehir hayatının sükun muhitini dimağının içinde görüyordu. O buralarda duyulan istirahat kokusundan ne kadar uzakdı! Süleymaniyenin minimini evi, o da burası gibi saadet sükunu içinde değil miydi? Halbuki o bütün emellerinin şematetini [kuru gürültü] getirmiş, o sükunun içine atarak bu saadet yuvasını bir fırtınanın velvelesine boğmuşdu. Ne olurdu, o da bir dairede makayyid olsaydı, iştihar

31 Süper-egonun verdiği suçlulukla ego idealinin verdiği utanç arasındaki fark burada da ortaya çıkıyor: Suçluluk, bir süreç içinde artan veya azalan bir "ağrıdır"; yeri kolayca saptanamayan ve daha derinden işleyen bir duyum gibidir. Utanç ise bir anda gelen ve apansız şiddetiyle kişiyi yıkan bir "acıdır": İnsan, görülmemek, kaybolmak, silinmek ister. Ağrı, delici değildir; bir "iç" organın hasta olduğunu veya basınç altında kaldığını gösterir. Acı ise delinme veya kesilmeye eşlik eden duyumdur: Koruyucu bir zarfın, bir derinin, bir yüzeyin delindiğini gösterir. Freud'a göre ego da bir "yüzey projeksiyonu"dur: "Ego, herşeyden önce bir bedensel egodur; sadece bir yüzey olgusu olmakla kalmaz, bir yüzeyin projeksiyonudur" (1923: 364). Dağınık dürtüleri idealin yardımıyla toparlayan ve bütünlük kazandıran bir zarftır ego; utanç acısı, bu zarfın bir anda delindiği anlamına gelir.

Öte yandan bu türden şiddetli ve kalıcı utanç duygusuna sadece Halit Ziya'da değil, Servet-i Fünun'un başka üyelerinde de rastlarız. Halit Ziya, anılarında Mehmet Rauf'u sürekli yüzü kızaran bir genç olarak tanıtır: "İstanbul'a gelişimin ilk günlerinden birinde, köprü üzerinde (...) yolumu bir küçük bahriyeli kesti, ben de onu hemen anladım: Mehmet Rauf! Onu pek öyle tasavvur etmemekle beraber hiç tereddüt etmedim, daha yutkunarak adını haber vermeye vakit bulmadan ben ona adını söyledim. Kıpkırmızı oldu ve gözlerinin buğusuyle gözlüğünün camları sislendi. Onun için bu sık sık tekrarlanan bir hadise idi. En ufak bir teessür onu kulaklarının memelerine kadar kıpkırmızı bir boya ile kaplar ve gözlüğünün camlarını öte tarafını göremeyecek kadar sislerdi" (1969: 323). Mehmet Rauf'un kızarmalarında, cinsel içgüdünün saf ideal karşısında duyduğu utancın da rolü olmalıdır: *Eylül*'ün yanısıra, *Zambak* gibi bir "soft-porno" romanın da yazarıdır.

> [ün alma] emeli arkasında koşmasaydı da kendisine o evin sükutu ile uygun olacak bir hayat vücuda getirseydi? (297)

Bunun tam da Tanpınar'ın dilediği ("o beyhude Hüseyin Nazmi'nin peşine takılacağına...") çözüm olduğunu görmüştük: Ahmet Cemil, gerçekleşmesi imkânsız bir idealin peşinden gitmeyip "o kadar bizden olan yetişme tarzına" bağlı kalsaydı... Şimdi görülüyor ki Halit Ziya'nın karakterlerinin katına inen, Halit Ziya'dan çok, Tanpınar'ın kendisidir: Ahmet Cemil'in önündeki seçeneklerden *biriyle* sınırlamıştır kendini; bu seçeneklerin tümünü birden belirleyen genel çerçeveyi seçememiştir. Ahmet Cemil'le birlikte Tanpınar'ın da göremediği önce şudur: Önerilen o "bizden" olma hali de, o iddiasız ve samimi aile çevresi de, bir noktadan bakıldığında, tümüyle idealizasyon ekseni üzerinde yer alan bir tamlık fantazmasıdır: Hiçbir yabancı maddenin katılmadığı bir mutlak aynılık durumu. Bu açıdan, Ahmet Cemil'in narsisistik denklemlerinin sadece daha ilksel, daha dar bir alanda kurulmasını istiyordur Ahmet Hamdi. Ve tıpkı Ahmet Cemil gibi o da bunun *başından beri* imkânsız olduğunu, Ahmet Cemil'i "evin saadet sükunundan" çıkıp daha geniş özdeşlikler aramaya iten etkenlerin yine o evin *kendi içinden* geldiğini göremiyor, görmek istemiyordur: Ahmet Cemil'in babası bir avukattır, demek "bizim" toplumumuzda çok yeni olan *yabancı* bir hukuk düzeninin evdeki temsilcisidir. Bu baba, bir yandan aile çemberini korumaya çabalarken, bir yandan da oğlunu mahalle mektebinden alıp *yabancı* etkisi altında kurulan bir okula (askerî rüştiye) yatılı öğrenci olarak verir: Onun, aile çemberini parçalayacak daha "ileri" özdeşlikler arama çabasını babası başlatmıştır: "Ahmed Cemil [Mülkiye'de] leylî olduktan sonra sonra bu aile heyetinin mühim bir rüknü [direği] haftada altı gece hazır bulunamaz oldu. Babasının tabirince iskemle üç ayaklı kaldı. Fakat ne yapalım? Her şeyden evvel çocuğu hayata hazırlamalı" (26). Ahmet Cemil, Hüseyin Nazmi ve Fransız şiiriyle bu yatılı okulda tanışmış ve babanın ölümüyle zedelenen narsisistik dengesini onaracak yabancı idealleri bu okulda bulmuştur. Tanpınar'ın Cevdet Paşa konusunda çok iyi tanımladığı süreç burada da işlemekte; eskiyi (ilksel olanı) korumak amacıyla başlatılan müteredditbir çıkış, başlangıç noktasını çoktan geçersiz kılan bir sürüklenişe dönüşmektedir. Tanpınar, Cevdet Paşa'da gözlediği sürecin Ahmet Cemil öyküsünde de etkili olduğun göremeyiştir.

Oysa *Mai ve Siyah*'ta hep vurgulanan, sürüklenişin durdurulmaz niteliğidir. Kendi başlangıçlarını hızla değersizleştiren bir süreçtir bu. Merkezî pasajlardan biri:

> Bir tatil günü [Hüseyin Nazmi'yle] beraber geziyorlardı. Genç çocuklara mahsus bir şiir hevesile her gezdikleri yerde her gördükleri şeyi buna bir vesile addederlerdi.. Mesela o gün köprüden ğaçarkan bacadan çıkan dumanlar için teşbih yapmak, yahud Beyoğluna çıkarken tesadüf ettikleri kürklü bir başlık giymiş minimini sarı bir alman kızı için bir manzume söylemek gibi çocukca şeyleri olurdu. Fakat artık teessürden kendi-

> leri de nefret duymağa, bunları kendileri de gülünç bulmağa başlamışlar; dimağlarının içinde büyük fikirler bulup da onların *büyüklerine nisbeten küçük kalanların kendilerinden duydukları nefrete benzer bir şey* hisseder olmuşlardı (37-38).

Şerh gereksiz – böylece kendi müsvettelerini yakıp, Nedim'leri, Baki'leri bir yana atıp Batı edebiyatına geçecek ve durdurulmaz bir süreçle Homeros'tan dekadanlara kadar kayacaklardır.[32] Ama bu, onları bir imkânsızlık noktasına, bir ruhsal kilitlenme haline götürür. Halit Ziya, Tevfik Fikret'in o ünlü dargın idealizmini betimlerken bu tıkanmayı da kaydeder anılarında:

> Fikret, İstanbul'dan çıkmamış, Galatasaray'ın dört duvarı arasında belirsiz emeller besledikten sonra hayata çıkınca onu hayalinden o kadar uzak görmüştü ki Babıali'de ciğerlerine uygun hava bulamayarak boğulacağına hükmetmiş, bir maden kuyusunda zehirli bir hava yutmuş gibi kendini dışarıya atarak, biraz sersem, biraz şaşkın, bu memlekette nasıl yaşayabileceğinde şaşırıp kalmış, kullanılmaya vesile bulunmayan zengin kuvvetlerini kullanmaya kullanmaya dolaşıyordu; bütün görüş ufukları, mektebin hakikate varamayacak emelleriyle memleketin her ümidi gırtlağından tutup sıkan idaresinin *arasında* bir karanlık köşeden ibaretti (...) Tevfik Fikret'in hakka, iffete, namusa sade aykırı olduğuna değil, bunlarla kati bir uygunluğu olmadığına hükmettiği en ufak belirtiye karşı taşkınlıklarını gördükçe bu ruh halinin sebeplerini araştırırdım (...) bu adam daha mektebten yeni çıkmış bir genç iken başlayarak kendisini vaktinden evvel mezara kadar hırpalaya hırpalaya götüren hastalıklı bir hülya düşünlüğüne esir idi (411, 447)

Yanlış anlaşılmaya çok elverişli keskin bir gözlem. Çoğu zaman, cılız ve kof hayallerin sert gerçeğe çarparak parçalanması olarak okunmuştur bu öykü. Oysa Halit Ziya, Fikret'in aynı ölçüde güçlü ve kaprisli *iki ayrı basınç arasında* ezildiğini söylemektedir: Bir yanda, bu kez Dam dö Siyon'dan değil de Galatasaray'dan beslenmiş idealizasyon; karşıda, "her türlü umudu daha doğmadan boğmaya kararlı" bir yönetim – bu yönetimin (Abdülhamit) "gelenekçiliği" temsil ettiğini, başka bir deyişle Oidipus ve süper-ego ekseni üzerindeki olgularla bağlantılı olduğunu biliyoruz. Yenik düşen ideal değildir öyleyse, idealle

---

32 Bu sürüklenme olasılığını ve doğurabileceği iç bölünmeyi genç Halit Ziya'ya anlatanlardan biri de Düyun-u Umumiyede çalışan bir Katolik Suriyelidir: "Nuh Efendi! Suriye katoliklerinden bir ailenin, biri Osmanlı Bankasında, öteki Tütün Rejisinde çalışan iki oğlu[ndan biri] Sarıyer'de bir kızım dünyaya geldi (...) Nuh Efendi beni tebrik ettikten sonra: 'Sakın!' dedi, 'kızını Dame de Sion mektebine vermeyesin.' Gülerek: 'Nuh Efendi, bu sekiz on sene sonra düşünülecek bir iş,' dedim. 'Şimdiden kullağın bükülmüş olsun!' dedikten sonra sebebini anlattı. Onun fikrince bu mektebin idare ve talim heyetini meydana getiren rahibeler Fransa'nın pek kibar ailelerinden oldukları için talebelerine hayatta bulamayacakları bir muhit terbiyesi verirler ve izzetinefis duygusunu adeta hastalık derecesinde bir gurur haline getirirlermiş. Belki doğru belki yanlış olan bu görüşü tamamlamak için de: 'Bu yolda yetişenler artık Şarka, Şark hayatına igrenerek bakarlar,' diyordu" (1969: 340). İzzetinefis (öz-saygı) duygusu ego idealinin öbür adıdır (Freud 1914: 95). Kızlara okulda aşılanacak olan "yüksek" (megalomanik) ideal, kendi kökenlerinden iğrenmelerine yol açacaktır.

süper-ego arasındaki çatışmada bölünüp de hareketsiz kalan egodur. (Fikret örneğinde, süper-egonun "mutedil" öğeleri olan namus ve vicdanın ego idealine dahil edilerek şiddetli bir idealizasyona uğradığı, süper-egoda da sadece cezalandırma işlevinin kaldığı söylenebilir.)

Hegel, bu içsel bölünmeyi "Mutsuz Bilinç" kavramıyla karşılar *Fenomenoloji*'de.

> Daha önce efendi ile köle arasında bölüşülen ikizleşme, şimdi tek bir [benlikte] toplanmıştır (...) Mutsuz Bilinç,benliğin iki-doğalı, sadece çelişik bir varlık olarak bilincidir. Özünde çelişik olan doğası onun için *tek* bir bilinçtir, dolayısıyla bu *mutsuz, içsel olarak yarılmış bilinç,* hep bir bilinçte ötekini de bulmak zorunda kalır; ve sırayla iki bilinçten de kovulur, üstelik tam da ötekiyle barışçı bir bütünlüğü sonunda kurabildiğini hayal ettiği anlarda olur bu (...) Mutsuz Bilincin kendisi, bir öz-bilincin ötekine bakışıdır ve her ikisi de kendisidir (...) Şu halde burada *düşmanı yenmenin gerçekte yenilmek anlamına geldiği* bir savaş durumu vardır ki , *bilinçlerin birinde kazanılmış zafer ötekinde yitiriliyordur* (Hegel 1977: 126-27).

Mükemmel betimleme: İki "bilinç" arasındaki savaş, daha kazanılırken yitiriliyordur: *Kazanıldığı için yitiriliyordur.* Ancak Hegel iki bilinç arasında nitel ya da yapısal bir fark görmez: İkisi de "bilinç"tir onun için, sadece birisi özsel ve zorunlu ("Değişmez"), ötekiyse olumsal ya da rastlansaldır ("Değişebilir"). Oysa Ahmet Cemil'lerin mutsuzluk bilinci, farklı kökleri ve farklı tarihsellikleri olan iki ayrı yapısal etkenin çatışmasının ürünüdür. Bu mutsuzluğun işleyişini görmek için süper-egoyu da analize dahil etmek, Narkissos ekseniyle Oidipus eksenini birlikte düşünmek gerekiyor.

VII

Mai ve Siyah'ta Ahmet Cemil'i yabancı ideallere açılmaya kendi iradesi dışında yönelten etken baba figürüdür; anne, bu idealler dünyasına karşı, görev ve sorumluluklarını anımsatır Ahmet Cemil'e. Baba çağırıcı, anne yasaklayıcıdır. Normal gelişim şeması ters dönmüş gibidir. (Anne, idealizasyonların kaynağıdır çoğu zaman; baba, görev ve yasak kavramlarının.) Ama normal Oidipus'un da işlediğini gösteren belirtiler yok değildir romanda. Ahmet Cemil, babasının ölümünden sonra sık sık aynı *belirsiz* düşü görmektedir:

> Kaç sabah Ahmed Cemil yatağından göğsünde bir ateş ile kalktıktan sonra, sanki *korkunç* bir rüyadan uyanmış da sabahleyin o rüyanın altından mesud bir hakikat çıkacakmışcasına odasından yavaşça yürüyerek babasının odasına gitmiş, onu henüz yatağının içinde, sakin bir uykuyla uyuyor görecekmiş ümidile titremişdi (29).

Tuhaf bir düş anlatımıdır bu; düşün görülüp görülmediği belli değildir. Ama "sanki" bir düş görülmüştür ve "korkunç" bir düştür bu: Ahmet Cemil'i, gördüğünün doğru olmadığına kendini inandırmak için babanın odasına gitmek zo-

runda bırakmaktadır; o korkunç düşün altındaki mutlu gerçeğin uyanmasını, ortaya çıkmasını istiyordur Ahmet Cemil. Belli ki düşün önemli bir kısmı babanın ölümüyle ilgilidir. Freud'a göre, düşün işlevlerinden biri de istekleri imgesel olarak gerçekleştirmektir; öte yandan bilinçdışının başka oluşumları (örn., nörotik semptomlar, sürçmeler vb.) gibi düşlerin de *çoğul-belirlenim* yasasına uygun olarak çalıştığını söyler Freud: Bu, en basit anlamıyla, her düşün (ve düş içindeki her "öğenin") birden fazla nedene dayanması demektir. Daha somut olarak, bir *ödün* veya *uzlaşı oluşumudur* her düş. Bu oluşum, Freud'a göre (1900: 569) "farklı ruhsal sistemlerden kaynaklanan iki karşıt isteğin [imgesel] gerçekleştiriminin tek bir ifadede kaynaştığını" gösterir; bu farklı sistemler de çoğu zaman id ve süper-egodur. Ahmet Cemil'in düşünde de böyle bir çoğul-belirlenimin geçerli olduğu yolunda bir spekülasyonda bulunabiliriz. Bu spekülasyona el veren öğe "korkunç" sözcüğüdür. Bu sözcük, her zaman düş-içi bir alışveriş veya ödünleşmeden doğan bir tonal izlenimi ifade eder: Düşün içindeki bir istek, bir yöneliş, süper-ego sisteminden kaynaklanan bir sansürle karşılaşmış ve ancak süper-ego açısından "korkunç" görülmek karşılığında düş yüzeyine dahil edilebilmiştir. Ahmet Cemil'in düşü hem babayı yoketme isteğini içermekte, hem de bu isteğin korkunç ve acılı bir hâleye bürünmesine yol açan bir başka etkenin (süper-ego) izini taşımaktadır. Ama isteği yasaklayan, duygulardan arınmış "teknik" bir sansür aygıtı da değildir: Süper-ego içeriklerinin en önemlilerinden olan baba figürünün kendisi de bir sevgi nesnesi, büyük ölçüde cinsellikten arındırılmış bir libido yatırımının hedefidir. "Korkunç" sözcüğü ve düşün anımsanmasını önleyen bulanıklık da düşün bu ikiz-değerli niteliğiyle ilişkili olmalıdır.

Bu spekülasyonu destekleyen verileri yine *Kırk Yıl*'da bulacağız. Burada, genç Halit Ziya'nın estetik ideallerini destekleyen anne, engelleme eğilimi içinde olansa babadır: "Bu okuduklarımla o kadar uğraşıyordum ki bana elimde bir kitapla rastladıkça babamın gözlerinde bir endişe, bir korku, hatta patlamağa hazır bir tekdir hissederdim ve yavaş yavaş gizlice okumaya lüzum görürdüm" (32). Bu "tekdir" sadece bakışlarda kalmayacak, fiili bir yasaklamaya da dönüşecektir.[33] Buna karşılık anne, yabancı kitap tutkusunun en büyük desteğidir:

---

33 Genç Halit Ziya, odasında sahaflardan aldığı kitaplarla ("Hatta aralarında Victor Hugo'dan *Hernani* bile vardı") küçük bir orji yaşarken birden babasının baskınına uğramıştır: "...fırlayarak kalktım ve babamı gördüm. Onun acayip bir gülüşü vardı. Bu çeşit gülüşü ben pek iyi bilirdim, arkasından mutlaka bir ceza gelirdi. Benim de o gülüşe karşı, nasıl demeli, donuk bir gülüşüm vardı, öyle bir gülüş ki cezanın önüne geçmek ister, sanki 'Ne lüzumu var? Vaz geçseniz daha iyi olur. İşte anlaşıldı, bir daha yapmamaklığımı istiyorsunuz değil mi? Bakınız ben hemen razı oluyorum' derdi. O bir kelime söylemedi, diz çöktü, bunlara birer birer baktı. *Macera-yi Aşk, Esrar-i Aşk, Garibe-i Aşk,* daha bilir miyim, bu aşk kelimesine takılabilecek neler varsa hepsi orada... Gülmekte devam ederek: 'Bunlar ne olacak?' diye sordu. Sesimde bir kuruluk vardı. Neden sonra cevap verdim: 'Ciltlettireceğim.' 'Evet ama,' dedi, 'ben bunların içinde *Mektebe Aşk* göremiyorum.' Ve hepsi birden bir deste yaptı. Bereket versin boyca büyük olan *Temaşa* daha bunların arasına karışmamıştı. Onları kucaklı, odadan çıktı(...) Bunların nereye gittiğinde şüphe yoktu. Sonra Dilhoş dadımdan işittim. Çamaşır kazanının altında öyle bir is çıkarmışlar ki..." (35-36)

> Artık Türkçe kitap alınmasına son verilmişti, daha doğrusu alınacak bir şeyler bulamıyordum. Kitapçıda da adıma açılmış bir hesap vardı ve bunu yekunu her vakit borcumu kabartan bir hesapla biterdi, fakat kitapçı ile hesap görülürken iş karşılıklı bir gülümseme ile geçiştirilemezdi. Kendi kendime, "ne olur, bir yerlerden bir esinti olsaydı..." diyordum (...) bir yandan da bitmez tükenmez bir tekrarla bir nakarat mırıldanıyordum: "Bir melek simayı gözler gözlerim" (...) sanki bunu tekrar ettikçe kütüphanenin yanında duvarı yararak bana bir beşibiryerde fırlatacak bir efsun okumuş oluyordum. Birden arkamdan bana pek tanıdık ve pek yakın gelen bir şeş işittim: "Ne yapıyorsun Halit?" Hep kitaplarımla uğraşıp, başımı çevirmiyerek cevap verdim: "Şarkı söylüyorum, anne!" (...) Zorla tutulmuş bir kahkaha ile: "Bana bak!" dedi. Başımı cevirdim ve baktım. Onun iki parmağı arasında bana doğru gösterilen bir beşibiryerde sarı parıltısıyla parıldıyordu. "Yook!" dedim, "böyle şakalara gelemem." O sadece ilerledi ve ben şaşkın şaşkın bakarken beşibiryerdeyi bir kitap üzerine koyarak ve başka bir kelime söylemeyerek çıktı. Benim efsunumla duvar yarılmamış, fakat bir melek içeriye girmiş ve bana istenen şeyi getirmişti. Hemen listeyi çıkardım. Beş altınla o vakit otuz beş cilt Fransızca kitap alınırdı. Goncourt, Zola, Stendhal, Balzac, Daudet, daha bilir miyim neler... (136-37).

Tıpkı Proust'un büyük romanında olduğu gibi *Kırk Yıl*'da da anne her zaman çocuğun şımarıklıklarını hoş gören ve onun narsisistik eğilimlerini besleyen "iyilik meleğidir". Annesinin ölümünden sonra hissettiklerini şöyle anlatır:

> Hayatta olabilecek en büyük darbeyi yemiştim, *hayatı varlığının arasından görmeye alışık olduğum bir vücuttan* mahrum kalıyordum. *Ruhumun bütün iplikleri ona varır, ve onda düğümlendiukten sonra, hayata, eşyaya, insanlara geçerdi.* Her akşam onun yanında, onun ya kulaklarıyla saçları arasından, ya çenesinin altından kokusunu sömüren dudaklarla *maneviyetimi yıkadıktan sonra içim açılırdı.* O da karanlık odasında geçen uzun düşünce saatlerinden sonra *beni görmekle gözlerinin güneşe rastlamış bir koyu zümrüt parıltısıyle parlayan bakışında saadetini tekrar bulmuş olurdu.* Böyle birkaç dakika içinde, söylemeden, *söylemeye lüzum bırakmayan* bir duyuşla, *yirmi dört saat yetecek kuvveti alırdık* (233; a.b.ç.).

Anneyle çocuk arasındaki narsisistik bağı Grunberger bile bu kadar iyi betimleyememiştir. Anne imagosu, çocuğa sadece kendi bütünsel imgesini sunan bir ayna değildir burada; varolan her şeyi gösteren bir mercektir. Çocukla varlığın bütünü arasındaki enerji bağını kuran transformatördür. Çocuğun içini kötülük ve suçluluk lekelerinden arındıran onaylayıcı mercidir. O da çocukta kendi enerji kaynağını ("güneş") bulmakta ve bu "ikili birliğin" (Grunberger) iki öğesi de yirmi dört saatlik kuvvetini birbirlerinin bakışıyla elde etmektedirler.

Küçük Halit, anneden beklediği narsisistik onayı, yaşamının önemli dönemeçlerinde de alır. Bu dönemeçlerde, geleceğin yazarı, geleneğin kendisine verdiğini reddetmiş ve hep daha yeni olana doğru "sapmıştır". Okul değiştirme, böyle bir sapıştır ve baba korkusuna karşın annenin yıldızı altında gerçekleştirilmiştir:

> Yeni usul! Sübyan mektebi! Bu sözler bende hemen bir efsun tesiri yapmış olacak ki hemen yapacağımı kararlaştırdım (..) "Hoca efendi, ben bu mektebe geldim!.." O dakikaya kadar şu büyük cesaret atılışını yaptıktan sonra artık bende bir kuvvet sermayesi kalmamış olacak ki ne olup beittiğini bilmiyorum (...) öğleye kadar bu yeni usul sübyan mektebinin göğsü iftiharla şişkin bir kişisi olarak dört yanımı seyrederek, bana gülümseyerek bakanlara ben de tatlıca karşılık vere vere oturdum. Oradan bir çıkış, eve bir koşuş, annemin kollarına atılarak olup bitenleri bir anlatış vardı ki her türlü dayak ihtimalini ortadan kaldırmıştı (..)Bu mektup pek yeni açılmış olacak ki ben bu işe girişinceye kadar beni oraya göndermek kimsenin aklına gelmemişti. Bu küçük vaka mukadderatım üzerinde büyük bir tesirle bundan sonra yürünecek hattı çizmiş oldu (18-19).

Çocuk, bir kapılmayle yeniye sapmış, orada o narsisistik kendinden memnuniyet halini yaşamış ("iftiharla şişkin", "tatlı tatlı gülümsüyor") ve bu davranışını anne kucağında (bir rahim ikamesi) doğrulatmıştır. Aynı şey bir yıl sonra yinelenir; daha da yenilikçi bir okula (Fatih Askeri Rüştiyesi) giren bir arkadaşının "çalım satarak böbürlenmesiyle" Halit de ailesine danışmadan bu okula kaydını yaptırır: "Akşam işi babama anlatmış olacaklar, bir aralık 'seni efendi istiyor' dediler. İtiraf ederim, bu dakikada bir çarpıntı ile nefesim tıkandı (...) Muhakkak, dedim, iş fena gidiyor, bu iş tokatla biteceğe benziyor" (20). Baba, bu olayda aslında çok kızmamış olsa da ("Başımı gösüne dayayarak sakalını yanağıma sürdü. Ne de sert kılları vardı") , Halit'in yeniye ve bu arada "Batı'ya" kaymasının önündeki potansiyel engel konumundadır.

Bu kaymanın belirleyici anlarını da izleyebiliriz *Kırk Yıl*'da. Biri, Ahmet Cemil ve Hüseyin Nazmi'de de gördüğümüz o estetik kapılmadır, arkada bırakılan şeyi bir anda değersizleştiren bir sürükleniş: "Sahaflar içinde bir dükkanda *Temaşa* serisini buldum. Bu seri bütün çevrilmiş şeylerden meydana getirilmişti (...) Bu kitapları bulduktan sonra bütün önceleri alınmış olan şeylerin *hepsini birden* değerden düşmüş gördüm" (35).[34] Model değişmesi, topyekûn bir nitelik taşıyordur. Yazar adayı, yabancı olana *bütünüyle* kaptırmıştır, zihninde ideallere ayrılmış alanı.

Ama bu bütünsellik, daha geniş planda, ağrılı bir bölünme olarak görünür: Süper-ego babanın ve yerli geleneğin temsilcisidir hâlâ. Burada, süper-egonun *ikili* işlevini vurgulamalıyız: Hem egonun kendi idealine denk olup olmadığını ölçüyor ve yetersiz kaldığı zaman egoyu eleştiriyor, hem de bu ideal geleneğin buyruğuyla çatıştığı anda egoya karşı daha da zalim bir saldırı başlatıyordur. Hegel'in Mutsuz Bilincinden de çaresiz bir *çifte düğümleniş* halidir bu. Halit Ziya'nın (ve Ahmet Cemil'in), süper-ego saldırısının doğurduğu ezici ağrıyı hafifletmek için, bu saldırının kaynağını başka kişilere yansıtmaya çabaladığını gö-

---

34 Bu, yinelenen bir motiftir *Kırk Yıl*'da: "Hikaye!... Hayatı da bir hikaye çeşidinden saymaya taraflı olmalıydım ki her şeyden çok buna düşkündüm. Fransızcada yeterli bilgi elde ettikten sonra (...) artık Türkçe roman okumaz olmuştum" (101). Mehmet Rauf'un ilk hikayeleriyle karşılaşınca da bunların bir Türk yazarının ürünü olduğuna inanamaz, Fransızcadan çeviri sanır (303). Recaizade Ekrem de aynı şeyi Halit Ziya'nın hikâyeleri için düşünmüştür.

receğiz. Ama böyle bir dışlaştırmanın yapılabilmesi için, daha önce bir içleştirmenin gerçekleşmiş olması gerekir. *Kırk Yıl*'da, 1877 yenilgisiyle ilgili şu sahne, Halit Ziya'nın yerli olarak tanımlanan şey karşısında *suçlu bir borçluluk duygusunu* çok önceden tattığını gösterir; Rus ordusundan kaçarak İstanbul'a sığınan askerlerin ve Trakyalı sivillerin durumu anlatılmaktadır:

> Sedyelerle taşınan, gözleri havalardan umulmadık bir yardım beklercesine *sitemli bir bakışla* gökyüzüne dikilmiş, yahut, kazânın böyle acınacak bir kurbanı olduktan sonra artık muhakkak olan sona tevekkülle teslim oluşunu gösteren başı her adımda daha aşağıya sarkmış yaralılar görürdük. Sonra kafile kafile, arkalarında birer çavuşla hastalar (...) dudakları ateşten kavrulmuş, gözleri *ölü bir bakışla* yıkılacak bir köşenin çıkmasını bekleyerek dikilmiş sapsarı benizlerle, çökük yanaklarla hastalar (...) Biz de onların rüzgârına kapılarak koşa koşa arkadaşlık ederdik. Bilmiyorduk, bilmeye lüzum yoktu (...) Akın akın muhacir kafileleri geliyor, şehri baştan başa dolduruyordu. Camiler, mescitler, tekkeler, harabeler hep yavaş yavaş doluyor, bir yandan ölümün dalgaları bunlardan küme küme alıp götürdükçe boşalan yerler yine yetmeyerek nerede bir kovu, nerede bir delik varsa oraya kucakta çocuklarıyle, hasta ihtiyarlarıyle, annelerinin bacaklarını kavrayarak sızıldayan küçükleriyle bütün o savaşın ateşlerinden kaçarak sığınacak yer arayan Müslümanlar (...) yangın yerlerine, bırakılmış arsalara devrilip yıkılıyorlardı. Biz bunları hep görürdük, hep kalbimizde bir düğümle bunları seyretmeye dalar, fakat birdenbire içimizden kabaran acayip bir duygu ile daha çok görmek istemiyerek kaçardık (...) yavaş yavaş cesaret bulan, acı çekmekten, acıları görerek mateme doymaktan garip bir lezzetle, için için ağlamak lezzetile ilerleyen ayaklarımız, bizi camiin iç kapılarından birine kadar götürürdü (...) Çocuk ruhlarımızda bile bu manzaranın görünüşü ne yalan perdelerini yırtmış, bize ne murdar hakikatlerin sırlarını açıvermişti (60-61).

On iki yaşındaki Halit, yaralı asker ve muhacirlerin sitemli, dargın ve ölü bakışlarını bir yas lezzetiyle içleştirmekte, sonra da bunun verdiği suçluluğa daha fazla katlanamayıp kaçmaktadır. Bu içleştirilen dargınlığın süper-egoda yuvalanan ve son tahlilde babanın yasağından kaynaklanan daha eski sitem öğeleriyle birleştiği söylenebilir. Kişi, bu durumda kendi süper-egosuyla özdeşleşiyor ve ve egoyu hırpalamaktan bir haz payı çıkarıyordur. Ama bu suçluluğun verdiği ağrı bir noktada hazza ağır basacak ve ego bazı savunma düzeneklerini harekete geçirecektir. Suçluluğu dışlaştırmak, suçu başkalarına yüklemek bunların en sık başvurulanıdır.

Yukardaki pasajla ilgili bir başka nokta da dikkatlerden kaçmamış olabilir: Muhacirlerin sefaletinin betimlenmesiyle daha önceki düğün sahnesi arasında belli bir yakınlık vardır. Dökülen, çözülen, çözülme içinde çoğalan ve çoğalma içinde çözülen bir insan yığını anlatılmaktadır ikisinde de. 1877-78 savaşının Türkiye'de ulusal bilincin oluşumunda belirleyici bir rolü olduğunu da anımsayalım: İstanbullu erkeklerin askere alındığı ilk savaştır bu, İstanbullu ilk kez soyut ve imgesel bir bütünle, ulus-devletle özdeşleşme deneyimini yaşıyordur. Öte yandan, İstanbul ve çevresine Müslüman-Türk nüfusun ilk kitlesel göçü de

bu yenilgiden sonra başlar: Şehir "yerlileşmekte" ama bu yerlileşme bir yenilginin, bir yaranın içleştirilmesiyle gerçekleşmektedir. Yerlilik bilinci, bir yara, bir gedik olarak doğmuştur. Halit Ziya, bu yerlilik olgusunun her türlü yalan perdesini yırttığını, demek egonun özellikle estetik ideallerine karşı bir tür "gerçek kutbu" oluşturduğunu da söylüyor: Çifte düğümlenme: Bu gerçek, narsisistik yücelik ideallerinin oluşumuna imkân vermediği için ego idealinin içini yabancı bir modelin öğeleri doldurmaktadır; ama o idealler açısından bakıldığında da bu gerçek her zaman gülünç ve yetersiz görünecektir. Üstelik, ideale giderilmez yabancılığını veren de gerçeğin yetersizliğidir: İdeal, daha en baştan, bu gerçekten kaçışla kurulabilen şeydir. Ama bu kaçış da gelenek (süper-ego) açısından her zaman *sınır ihlâline* dönüşebilen bir kayma olarak görülecektir.

Ahmet Cemil, bu çifte düğümlenmenin doğurduğu Mutsuz Bilinçtir: Suçlulukla narsisistik zafer sarhoşluğu arasında gidip gelen bir sarkaç. Yerli gerçek ona hep bir sitem olarak görünmekte, suçluluk ve borçluluğunu anımsatmaktadır. O da bu suçu "kindarlık ve haset" olarak başkalarına atacaktır. Geleneğin ve zavallı gerçeğin temsilcisi olan Raci ("arabca, acemce pek iyi bilmek iddiasındadır da bir kere arabca bir ceridenin üç satırını terceme edememişdi") Ahmet Cemil'in zalim ve intikamcı süper-egosunu da üstlenen figürdür, "kin ve hased dedikçe hep Raci aklına gelir" (15). (Fantazmatik bir kurgu olan süper-egonun "gerçekle" bu ittifakı tuhaf görünebilir; ama Freud'un teorisi açısından bir tuhaflık yoktur burada, hatta tam tersi: Süper-ego, geleneğin ruhsal aygıttaki temsilcisidir bu teoriye göre; üstelik, egodan ve ego idealinden farklı olarak, büyük ölçüde bilinçdışıdır; teoriye göre gerçeğin nihaî, indirgenmez tabanı olan id'le bağlantılıdır, enerjisini oradan alır.) Halit Ziya, geleneğin temsilciliğini üstlenen figürlerden gelen bir kindar alaycılığın sayısız örnekleriyle karşılaştığını belirtir anılarında: "Ne işlediklerimde ve duygularımda, ne sözlerimde ve davranışlarında sebep olacak bir ipucu olmamakla beraber kıskançlık ve garezin bana saldırmak, karışık ve karanlık hırsların benden intikam almak için buldukları bir çare vardı: Beni din kayıtlarından sıyrılmakla suçlandırmak" (224).[35] Ama Halit Ziya'nın durumunda, sadece eleştiriye karşı gösterilen gerçekçi tepkiyle açıklanamayacak bir özellik vardır: Bu eleştiri, kendi içindeki bir duyguya da denk düştüğü ölçüde fantastik boyutlar kazanıyor[36] ve daha da yaralayıcı oluyordur. Ahmet Cemil, ya-

35 İzmir'de Mechitariste rahiplerinin okuluna kaydolduğunda da aynı suçlamaya karşılaşmıştır: "Zannederim ki İzmir'de bir yabancı mektebe giden Türklerin üçüncüsü ben oluyordum, fakat öteki ikisi İzmir'de geçici olarak bulunan memur ailelerinden olduğundan o kadar göze çarpmamıştı. Bunun aksine, ben ozaman böyle şeylere alışık olmayan İzmir'de hemen herkesin söylenmesine uğramıştım" (97). Gençliğinde, Muallim Naci'nin yönetimindeki *Tercüman-ı Hakikat*'e "Aşkımın Mezarı" başlıklı bir düzyazı şiir gönderdiğinde de alayla karşılanır: Şiirin "Muallim Naci tarafından 'mezarda aşk aramak ölüde can aramağa benzer' kılıklı bayağı bir cümleyle basıldığını gördü; öfkemden dudaklarımı ısırdım" (104).

36 Bu fantastik boyut, Raci'nin gerçek suçlamasıyla Ahmet Cemil'in suçluluğunun birbirine karışmasında da kendini gösterir. Hüseyin Nazmi'de şiirini yazarlara sunduğu gece, Raci'yle aralarında konuşma geçer: "'Enişteniz, bu aydan sonra bana aylık vermiyecekmiş; acaba sebebini sora-

pıtını okuyacağı toplantıya mutlaka Raci'nin de çağrılmasını ister; "Racinin bütün bedbahtlığıyla, biçareliğiyle beraber kendi dehasının şu muzafferiyetine de şahid olması için mukavemet edilmez bir arzu" duymaktadır (205). Suçluluğu başkasına atmak yeterli bir savunma değildir öyleyse: İdealini süper-egoya onaylatmak, ama onun da ötesinde bu zalim mercinin siteminden kurtulmak istiyordur ego. Raci'nin serzenişi, bir bakıma, yaralı muhacirlerin bakışlarından yayılan sitemin uzantısıdır: "Zehirlenme" sözcüğü kullanılır ikisi için de: "Bu yığılmış insan kütlesi sanki orada bozulup ayrılmaya yüz tutmuş bir ölü yığını gibiydi ki (...) dakika dakika daha zehirlenerek sonu beklerdi" (1969: 61); "Raci (...) yavaş yavaş, sanki katre katre zehir içerek intihar eden bir meyus hükmünü alıyor" (1942: 218). Geleneğin ve yerliliğin bu iki ifadesi de Ahmet Cemil'in fantazmatik dünyasında Oidipus/süper-ego eksenine kayıtlıdır ve bu süper-ego da Freud'un melankolikler için kullandığı deyimle "saf bir ölüm kültürü" gibi çalışmaya pek yatkındır. Mutsuz Bilinç aşılamayacak, ölüm döşeğindeki Raci, ziyarete gelen Ahmet Cemil'i bağışlayamayacaktır: "Hased, şu ölüm yatağında bile ona kin telkin etmekden" (300) geri kalmıyordur.

Yukarda, Robert Finn'in görüşlerini tartışırken, Ahmet Cemil'in narsisistik zafer duygusuyla oidipal suçluluk arasında mekik dokuduğunu göstermeye çalışmış, ama bu mekik hareketinin süper-egoyla ego idealini bütünleştirmeye yetmediğini, bu iki etkenin de mutlakçı niteliklerini sonuna kadar koruduğunu öne sürmüştüm. İki organın egoya karşı işbirliği yaptığını da eklemek gerekir burada: Ahmet Cemil'in kitabını yakmasında ikisinin de rolü vardır. Süper-ego, zaten hiç güvenmediği ve Raci aracılığıyla hep alaya aldığı yabancı idealin boşa çıkmasından ötürü Ahmet Cemil'i suçlamakta, süper-egoyla özdeşleşen Ahmet Cemil de o ideali besleyen egodan öç almaktadır.[37]

---

bilir miyim?' Ahmed Cemil eniştesinin Raci'yi süpürülecek haşerat arasında saydığını pek iyi tahattur ediyordu, fakat o kararın henüz mevkiine konulduğuna vakıf değildi. Racinin soruşundan 'Eniştene beni koğdurtuyor imişsin' manasını duyar gibi oldu. Müstahak olmadığı bu serzenişe velev haksız ve bellisiz bir şekilde maruz kalmakdan kızardı. 'Öyle bir şeyden katiyen haberim yok' dedi. Raci kendisine kin ve gayz dolu bir nazarla bakıyordu, acı bir tebessümle 'Ben seni bilirim!' demek istiyordu. Ahmed Cemil bu manayı pek iyi anladı. Bu adam hakkında merhametden başka bir şey hissetmemiş iken onun bu derece adavetine [düşmanlğına] hedef oluşundan azim bir yeis duydu. Hemen şu anda onun ellerini tutmak, olanca ciddiyetle 'Yanılıyorsun, seni kostiyorlar da ben seni muhafaza ediyorum. Bana ne için öyle husumetle bakıyorsun? Seni kendime düşman etmek için ne yaptım?' diyecekdi; fakat Raci durmadı" (216-17). Raci durmaz, çünkü suçluluk duygusunun en temel kaynağı Ahmed Cemil'in kendi içindedir. Bu kaynak, Raci'nin Ahmet Cemil'e kulak vererek onun temizliğine inanmasını da engellemektedir.

37 Bu durum, Anna Freud'un *Ego ve Savunma Mekanizmaları*'nda değindiği "saldırganla özdeşleşme" savunmasıyla ilişkili olmalıdır. Anna Freud, saldırganla özdeşleşmenin "bireyin olağan süper-ego gelişiminde önemli bir basamak" olduğunu söyler: Böyle bir savunma, "öğretmenin ya da babanın erkekliğiyle özdşleşmeye yarıyor ve böylece çocuğu narsisistik yaralanma ve kazalardan koruyor"dur. Yazara göre, "saldırganla özdeşleşme mekanizması başka bir savunma aracıyla, suçun yansıtılmasıyla tamamlanır" (1989: 108-15). Ancak, A.Freud'un teorisinde, idealle süper-egonun çatışma olasılığına yer yoktur.

Öte yandan, egoya karşı işbirliği yaparken bile bu iki organ birbirinden bağımsızdır. Ve ego ideali mutlak etkinliğini –negatif bir tarzda da olsa– sonuna kadar korur. Ahmet Cemil'in şiirini yakarak Yemen'de gönüllü sürgünlüğe gidişi de idealin "siyah güneşinin" (Nerval) gözetiminde gerçekleşmektedir. Hüseyin Nazmi ile Lamia'nın onu ortada bıraktığını öğrendikten sonra, kızkardeşi İkbal'in mezarına gider; kederini onun anısıyla paylaşacak ve yitirdiği bütün nesnelerle son duygusal bağlarını da kurtarmak amacıyla zorlu bir "yas çalışmasını" (Freud) tamamlayacaktır – bir tür *katharsis*'i hedeflemektedir. Mezarlıktan ayrılırken bunu başarmış, üzüntüsünden kurtulmuş, üstelik yeni bir evreye geçerek yeni nesneler bulacağına inanmış gibidir: "Buradan ayrıldıktan sonra kalbinde bir hiffet [hafiflik] hissediyordu. Bütün münkarız emelleri için artık muztarib değildi. O ziyaret bütün hayatının acılarını latif bir gaşy [kendinden geçme] ile *uyuşdurmuşdu*. Artık her şeyi tesviye için karar veriyor, bütün zorluklara karşı türlü kolaylıklar *icad ederek* çare buluyordu" (317). Ancak, "uyuşma" ve "icat" sözcükleri, bu yas çalışmasının ve ürünü olan yeni başlangıç kararının nafile olduğunu sezdirmektedir. Uyuşma hali, yeni başlangıçlar için gerekli olan ayıklığın ve kas gerilmesinin tam karşıtıdır. Gerçek zorluklar için fazla kolay çareler "icat edilmesi" de, sabırlı emeğe katlanamayan ve her şeyin bir anda olmasını isteyen narsistik kişiliğin belirtisidir. Anneyle birlikte Yemen'e gitme kararı da özerk bir karar değildir aslında; Hüseyin Nazmi'nin kararının *tersidir* ve bu da Ahmet Cemil'in narsisistik nesneden kopamadığını gösterir:

> Bu vücudu ne yapacak? Onu kaldırıp atmak için ne büyük arzusu vardı! Fakat ona tasarruf hakkı başka birisine [anneye] aid idi. Ne yapmak lazım geleceğine artık karar veriyordu. Hüseyin Nazmi gidiyor öyle mi? O da gidecek... Fakat o ümidlerinin arkasından koşmak için giderken bu ümidlerinin inkirazından firar edecek, arkadaile çocukluktan beri başlayan tezad silsilesini ikmal edecek (327).

Sonunda annesine teslim olur: Daha arkaik bir narsisistik bütünlüğe, ego idealinin ilksel kaynağı olan ana rahmine gerilemek istiyordu: "Anne, müsaade eder misin? Senin dizine yatayım... Haniya bir vakitler beni dizine yatırır da saçlarımı okşardın? İşte yine öyle yatayım, beni yine öyle, güya sekiz on yaşındaki bir çocuk gibi okşa" (333). Egonun, kendi özerkliğinden vazgeçmek pahasına başvurduğu en ilkel savunmadır bu: Yok olmaktan kaçınmak için, varlıkla yokluğun henüz ayrışmadığı bir evreye geri dönmeye çabalayacaktır. Yemen'e giden vapurda siyah dalgalara bakarken "denizin o dibsiz uçurumlarına inmeyi" düşünür. Tam o sırada annesinin sesi duyulacaktır:

> "Cemil, niçin karanlıkta yalnız oturuyorsun?" O vakit titreyerek ayağa kalktı: "Geliyordum anne!..." dedi ve hayatda bir ümidi kalmamış bu çocuk, yavaş yavaş, bu siyah geceden, şu kendisiçekip almak isteyen ademden ayrılarak, mavcudiyetini daha kuvvetle çeken bu sese uyarak, annesini takib etdi... (3)

Julia Kristeva, depresyon ve melankoliyle ilgili kitabında bir "imkânsız yas" halinden söz eder. "Annesel nesnenin" yitirilmesiyle başlayan yas emeği, "baba imagosunun temel bir zaafı yüzünden" sonuca ulaşamıyordur (1989: 9). Kristeva'ya göre, "depresyon halindeki narsisistik kişilerde, keder aslında tek nesnedir"; depresif narsisistik kişi, kederi bir ikame nesne gibi benimseyecek ve ondan zevk alacaktır (12). Kristeva, bu tür kişilikler açısından, dilin, özellikle de "yapay" bir edebî dilin büyük önem kazandığını da belirtir:

> "Esaslı bir nesneyi yitirdim ki, son tahlilde annemdir," der gibidir konuşan varlık. "Ama hayır, onu göstergelerde yeniden buldum, onu yitirmeye razı olduğum için onu yitirmemiş de oldum: Onu dilin içinde geri alabilirim." (...) *Olumsuzlamanın* [nesne yitiminin] kabul *edilmemesi* de böylece bir imkânsız yasın üstlenilmesi, temel bir kederle birlikte yapay ve inanılmaz bir dilin kurulması anlamına gelecektir - hiçbir gösterenin erişemediği acılı bir arka plandan koparılmış bir dil (43-44).

Bu inandırıcı olmayan yapay dilin Ahmet Cemil'de bir ilksel narsisizmin ifadesi ve dayanağı olduğuna bu yazının başında değinmiştik ("Öyle bir lisan ki bütün kederlerimize terceman olsun; bir lisan ki bizimle beraber bir matemin ye'siyle ağlasın. Bir lisan ki asabımızın heyecanına refakat ederek çırpınsın. Bir lisan... Oh! bir lisan ki sanki tamamile bir insan olsun."). Servet-i Fünun şairi de bütünüyle kendi icadı olacak bir dilde yitik nesneyi geri almak, nesneyi kendisi yaratmak istiyordur.

Ama Kristeva'nın gözleminde asıl önemli öğe, "annesel nesnenin" yitirilmesi değil, "temel bir zaaf" taşıyan baba figürüyle köklü bir özdeşleşmenin kurulamamasıdır.[38] Ahmet Cemil ve Halit Ziya'nın Mutsuz Bilincine de başarısız bir Oidipus çözümü olarak bakılabilir: Babanın yasağı huzursuz bir vicdan biçiminde belki içleştirilmiş, ama onu çevreleyen "acılı arka planla" (yerli gerçeğin zavallılığı) özdeşleşilememiştir. İdeal hep o gerçeği sakil gösterirken, gerçek de süper-ego aracılığıyla ideali hırpalamakta ve dışlamaktadır. Yabancı bir idealin kurulmasına yol açan koşullar (Osmanlı-Türk toplumunun kendini Batı karşısında yetersiz hissetmesi), bu idealin yabancı ve eğreti kalmasını da sağlamıştır öyleyse. Çaresiz kaldığı için yenileşmeyi başlatan gelenek, süper-ego konumunu tekelinde tutarak yenileşmenin uç örneklerini cezalandırmakta, üstelik bu yeniliğin "sahte ve taklit" olduğunu da yine kendisi ilan etmektedir: Çifte düğümleniş.

---

38 Kristeva, *Aşk Öyküleri* kitabında da, Freud'un pek dikkat çekmemiş bir saptamasından yola çıkarak destekler bu düşünceyi: Oidipal karşıtlığı ve onun başarıyla çözülmesinin ürünü olan "olgunlaşmış" nesne aşkını mümkün kılan şey, özne-nesne ayrımının çok belirginleşmediği bir evrede "bireysel tarih-öncesinin baba figürüyle bir ilksel özdeşmenin" kurulabilmiş olmasıdır (1987: 27).

* * *

Mai ve Siyah'ı doğuran tarihsel deneyimin bu yapıt konusunda temel bir yanlış anlamaya da zemin hazırladığını öne sürmüştüm. "Ulusal benliği" dile getiremediği ve "bizden" olamadığı için eleştirildi Halit Ziya. Oysa bu ulusal benliğin daha en başından temel bir yarılmayla kurulduğunu anlatıyordu. Birbirinin eksiğini gideremeyen, diyalektik bir çatışma içinde ilerleyemeyen iki yarım dünya, iki dünya *müsveddesi*: Bir yanda öbür yarımın bayağı ve şekilsiz görünmesine yol açan bir yabancı ideal; öte yanda, idealin hep ulaşılmaz ve sahte görünmesini garantileyen bir yerli gerçek. Bu açmazı en iyi gören Tanpınar'dı; ama tam da bu yüzden *anlamamak* zorundaydı. Servet-i Fünun'u aştığını, Bach ile Itrî arasında bir organik sentez kurabildiğini, Cumhuriyet yönetiminin hedeflediğinden de daha zengin ve hükümran bir senteze ulaştığını düşünmek istiyordu – kendi "sentez" çabasının sentetik niteliğiyle yüzleşmek durumunda kalırdı eğer anlasaydı. Bu sentezin kökeninde, ustası Yahya Kemal'le erişilen "zevk merhalesinin" yattığını biliyoruz. Ama Yahya Kemal'in başarısı da sentetikti. Türkçenin "özgün" sesini Fransız şiirini okumakla yakalayabildiğini kendisi söyler: "Heredia'yı severken, eski Yunan ve Latin şiirinin zevkini almıştım. Öteden beri aradığım yeni Türkçenin yanına yaklaştığımın bu münasebetle farkına vardım" (Beyatlı 1976: 108). *Mai ve Siyah*'ı anlamak, Tanpınar'ın kendi geçmeyen huzursuzluğuyla yüzleşmesini gerektirecekti. Bunu sadece mektuplarında ve yayımlanmayan güncesinde gizlice yaptı. Utancın yıkıcı acısına tahammülü yoktu.

Yahya Kemal'e gelince, Halit Ziya konusunda Tanpınar'dan daha rahat ve insaflı davranabilmiştir. Edesiyat-ı Cedide'ye en sert eleştirilerin yöneltildiği Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında, "Yeni Türk Ruhu" başlıklı bir yazıda şöyle savunacaktır onları:

> Bu nesilden sonra yeni Türk ruhunu yuğuran iki sima gelir: Tevfik Fikret ve Halid Ziya. Türk teceddüdü bunların elinde bariz bir şekil alır. O kadar ki âlemlerine giren insan maziyi silinmiş bir ufuk halinde görür. Millî zevke, millî hisse, millî ruha bigânelikle itham edilen bu iki büyük adamın gördükleri işi henüz nafiz bir nazarla tefrik edemiyoruz. Fakat ileride Türk teceddüdünü tahlil edecek münekkidler ve müverrihler, bu iki adamı bizden çok farklı bir nazarla görecekler. Bunların ikisi de (...) ne istemediklerini söylemezler, ne istediklerini, arzu ile, hasretle söylerler, istedikleri hayatı, âlemi, ahlâkı, terbiyeyi, muhiti güzelleştirirler, bir arz-ı mevud halinde gösterirler. Görüşlerinin ve duyuşlarının tarzı bir neslin iliklerine kadar geçer. Bilhassa Halit Ziya'nın icra ettiği tesire kıyas edilebilecek bir tesir aransa, ancak Fuzuli'nin eski nesle olan tesiri hatıra gelebilir. O da tamamiyle ruh sahasındaydı. Bu bilâkis bütün bir neslin dünyevî hayatını başka bir kılığa soktu (1992: 258)

Halit Ziya'yı "Türk ruhunda" idealizasyona yer açtığı için övmektedir Yahya Kemal: Tanpınar'dan önce o görmüştür. Ya Halit Ziya'nın kendisi? Son yazıları-

nın belli bir ironi içerdiğini öne sürmüştüm. *İzmir Hikâyeleri*'nde yer alan "Gerilere Doğru" başlıklı parçada, yaşlı Halit Ziya'yı yine İzmirde, çocukluğunun geçtiği sokakları ararken buluruz. Sonunda "hıncahıç dolu bir belediye gazinosuna (...) adeta sürüklenircesine" girer. Bir genç ilişir yanına, "on altı, belki on sekiz yaşlarında (..) pek sevimli, pek terbiyeli ve gayet iyi giyinmiş" bir genç. "Beni galiba tanımadınız" der. Yaşlı yazar, "Tanımadım değil, fakat tanıdım da diyemeyeceğim" diye cevap verir. Genç adam gülümser: "Altmış sene evveline kadar gerilere doğru bir göz gezdirirseniz belki bulursunuz. O zaman bir genç tanırdınız; pek yakından, ve onu pek severdiniz: öz oğlunuz gibi." Halit Ziya yine çıkaramaz bu "pek sevimli" gencin kim olduğunu ve adını sorar ona. "Halid," der genç adam, "Halid Ziya, Uşaklılardan." Ve yaşlı adama ne yaptığını, ne yapmak istediğini anlatmaya başlar:

> Nasıl olduğumu pek iyi bilmiyorum, ne yaptığıma da pek vakıf değilim. Hülyalarımın içinde bir sarhoş gibi sallanarak gidiyorum. Hayatta bana mukadder olacak ihtimallerin hiç birini sarahetle görmüyorum (...) Her şeye hevesim var: Fen, edebiyat, musikî, güzel eşya, bir bahçe, sıcak yuva ve o yuvanın içinde ruha yakın bir eş... Hülyalarımın seması o kadar geniş, o kadar geniş ki, İzmir bunu havsalasına sığdıramayacak diyorum, belki İstanbul... Daha ziyade Avrupa, mesela Fransa, Fransa'da da Paris, Paris'te bir sefaret kitabeti... Bunlara vüsul çaresi nedir bilmiyorum ve şüpheler içinde çırpına çırpına, denizin karşısında bekliyorum... Muharrir olmak, tanılmak, şöhret kazanmak, belki bunlar içine girilecek olan geniş yolun ilk adımlarıdır. Neler yazmak isterim, bunu söylemeye cesaret edemiyeceğim. Bana gülersiniz (1950: 27-28)

Onaylamıyor mudur burada Halit Ziya kendi geçmişini? Onaylama *ve* suçlamanın ötesine geçtiği söylenebilir daha çok. Bir kaçınılmazlık vardır: Yaşlısı vaktiyle ne yapmışsa genci de onu yapacaktır. Ahmet Cemil'den farklı olarak, kendi emellerini suçlamaz Halit Ziya, onlara sevecenlikle bakabilmektedir. Bu emellerin, *Ahmet Cemil ve genç Halit Ziya için* birer Mutlak olduğunu unutmamıştır. Ama geçen zaman, idealin içeriklerinin rastlansallığını ve cılızlığını da göstermiş olmalıdır ona. Sıralanış anlamlıdır: Bu "havsalaya sığmayacak kadar geniş olan hülya" İstanbul'da kalamayıp Avrupa'ya çıkıyor, ama o noktada birdenbire ölçek küçülmeye başlıyordur: "Mesela Fransa, Fransa'da da Paris, Paris'te de bir sefaret kâtipliği". İroni buradadır: İdeal büsbütün geçersizleştirilmemiş ama göreceleştirilmiştir. Güzel eşya ve güzel bahçeyle yanyana durduğunda, içeriği ne olursa olsun bütün edebiyatın da iddiasını bir parça yitirmiş olacağını anlayan biri yazmıştır bu öyküyü. Ama anlamanın mutlaka yapmak demek olmadığını da bilen biridir bu.

Halit Ziya'nın kendinden hemen sonra gelen Cumhuriyet kurucusu kuşaklar tarafından fazla sevilmemesinin bir nedeni, *Aşk-ı Memnu*'daki olumlu kahraman eksikliğiyle bile ilk belirtisini veren bu ironi olmalıdır. Kozmopolitliğin de bu karşılıklı uzak duruşta önemli payı vardır elbet: İskender Savaşır (1987-88) Halit Ziya ile Kavafis gibi Doğu Akdeniz'in kozmopolit şehirlerinde yetişen ya-

zarlar arasındaki paralelliklere dikkat çeker: İkisi de kendi yeni oluşan ulus-devletlerinin pek itibar etmediği yazarlardır. Ama yine de Halit Ziya'nın karşılaştığı yanlış anlamanın asıl nedenleri bunlar değildir bence.*Mai ve Siyah*'ta gerçek bir imkânsızlığı, kalıcı bir yarılmayı anlattığı için yanlış anlaşılmıştır Halit Ziya. Eleştirmenler bu imkânsızlığın "ulusal şahlanış" döneminde de sürüp gittiğini görmemiş değildir. Fuat Köprülü, 1926 sonlarında yazdığı bir yazıda, "fikir ve sanat hayatımızda şu son beş on senelik edebiyatımız kadar sahte, millî ruha ve millî hayata yabancı bir edebiyat devresi nadir bulunur" der: "Millî zaferi kazanan, millî inkılabı yaratan asil ve orijinal Türk ruhu (...) edebiyatımıza niçin daha giremedi?" (Kaplan 1981: 131-33). Halit Ziya da bunun yanlış bir soru olduğunu, çünkü orijinal Türk ruhunun kökensel bir yarılmayla birlikte ortaya çıktığını sezdirdiği için yanlış anlaşılmıştır. Anlamak, bu gediği kapatma çabasının da çoğu zaman narsisistik bir nitelik taşıdığını, demek o gediğin ürünü ve ifadesi olduğunu anlamak olurdu – bunun için yanlış anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Ahmet Midhat Efendi. 1995. *Jön Türk*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık

Aköz, Emre. 1988. "Dolaylı Aşklar". *Defter* 9

Alexander, Franz. 1938. "Remarks about the Relation of Inferiority Feelings to Guilt Feelings". *I.J.P.* 19

Ayvazoğlu, Beşir. 1989. *İslam Esetiği ve İnsan*. İstanbul: Çağ yayınları

Banarlı, Nihat Sami. 1971. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: M.E.B. Yayınları

Badrillard, Jean. 1988. *Selected Writings*. Cambridge: Polity Press

Beyatlı, Yahya Kemal. 1976. *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

—— 1992. *Eğil Dağlar: İstiklal Harbi Yazıları*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Calinescu, Matei. 1987. *Five Faces of Modernity*. Durham: Duke University Press

Chasseguet-Smirgel, Janine. 1985. *The Ego Ideal*. Londra: Free Association Books

Ercilasun, Bilge. 1995. *İkinci Meşrutiyet Devrinde Tenkit: 1.Türkçü Tenkit*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları

Finn, Robert. 1984. *Türk Romanı (İlk Dönem: 1872-1900)*. Ankara: Bilgi Yayınevi

Freud, Anna. 1989. *Ego ve Savunma Mekânizmaları*. İstanbul: Bağlam Yayınları

Freud, Sigmund. 1900. *The Interpretation of Dreams*. S. E. **V**.

—— 1905. *Three Essays on Sexuality*. P.F.L. **7**

—— 1914. "Narcissism: An Introduction". P.F.L. **11**

—— 1923. *The Ego and the Id*. P.F.L. **11**

—— 1926. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. S.E. **XX**

—— 1933. *New Introductory Lectures to Psychoanalysis*. P.F.L. **2**

Girard, René. 1976. *Deceit, Desire and the Novel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press

Grunberger, Béla. 1979. *Narcissism*. Madison: International Universities Press

—— 1989. *New Essays on Narcissism*. Londra: Free Association Books

Hegel, G.W.F. 1979. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press

Kaplan, Mehmet (der). 1981. *Atatürk Devri Fikir Hayatı II* .Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

Kristeva, Julia. 1987. *Tales of Love*. New York: Columbia University Press

—— 1989. *Black Sun: Depression and Melancholia*. New York: Columbia University Press

Kuntay, Midhat Cemal. 1956. *Namık Kemal: Devrinin Olayları ve İnsanları Arasında* (C. 2: K. 2). İstanbul: Maarif Basımevi

Lacan, Jacques. 1977. *Écrits: A Selection*. Londra: Tavistock Publications

Laplanche, J. ve Pontalis, J.-B. 1985. *The Language of Psycho-Analysis*. Londra: The Hogarth Press

Lukacs, Georg. 1978. *The Theory of the Novel*. Londra: Merlin Press

Mardin, Şerif. 1962. *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton: Princeton University Press

Moran, Berna. 1994. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Yayınları

Parla, Jale. 1993. *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları

Safa, Peyami. 1958. *Türk İnkilabına Bakışlar*. İstanbul: İnkilap Kitabevi

Savaşır, İskender. 1987-88. "Öteki Halit Ziya". *Defter* 3.

Sevük, İsmail Habip. 1932. *Edebî Yeniliğimiz II*. İstanbul: Devlet Matbaası

Tanpınar, Ahmet Hamdi. 1956. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

—— 1969. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. Ankara: M.E.B. Yayınları

—— 1982. *Yahya Kemal*. İstanbul: Dergah Yayınları

Uşaklıgil, Halit Ziya. 1950. *İzmir Hikâyeleri*.

—— 1969. *Kırk Yıl*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

—— 1963. *Mavi ve Siyah*. İstanbul: İnkılâp ve Aka.

Yalçın, Hüseyin Cahit. 1975. *Edebiyat Anıları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Missed ideal: A Psychoanalitic essay on Halit Ziya Uşaklıgils novel *The Blue and the Black*

Freud had arrived at the concepts of the ego ideal and the super-ego through different routes, but finally conflated them in his second topography. Later authors, from Nunberg and Alexander to Lacan, Grunberger and Chasseguet-Smirgel, though making a sharp distinction between the two terms and defining them as two separate substructures of the ego, have not specifically considered the possibility of an insistent and geo-culturally determined conflict between the demands of the ego ideal and the super-ego – two concepts in Freud's theory which are most likely to function as inter-faces between individual depth psychology and the social life-world. The case of Halit Ziya Uşaklıgil (1866-1938), a novelist from the second wave of Western-oriented Turkish literature which began with the Young Ottomans, offers an occasion for examining some of the psychological and literary implications of such a discord. Uşaklıgil and his companions in the New Literature movement of the turn of the century have been accused of "estheticism", "decadence", "incurable pessimism" and "excessive though superficial Westernism" not only by their late Ottoman contemporaries but also by the ideological and literary guardians of the newly-formed, and Western-oriented, Turkish Republic. Their works have been deemed as devoid of historical, and more particularly, national significance, inacapable of representing "us", unconcerned with expressing "the Turkish spirit struggling to come alive after centuries of foreign (Persian) cultural assimilation".

These critics, although certainly aware that the *Tanzimat* (the State-sponsored political reforms of the mid-century) had introduced a rift in the Ottoman life-world, mostly behaved as if they were blind to the fact that it was the State itself, as the custodian of Tradition, which had initiated the Westward cultural drift in the first place. It was the State (and later, the nationalist political leadership) which had presented Western culture as an ideal to be embraced, thereby first reducing the "local ego" to a state of infant-like helplessness before that foreign ideal, later to reprimand it for embracing the ideal too wholeheartedly. So here was a case of that "unhappy, inwardly disrupted consciousness", involving "a struggle against an enemy, to vanguish whom is really to suffer

defeat where victory in one consciousness is really lost in its opposite" (Hegel). In the case of Uşaklıgil and other late Ottoman modernists, the disruption is not between two undetermined "conciousnesses", but between a historically defined super-ego whose contents are given by State and Tradition, and an equally historical ego ideal formed through successive identifications with the "West". This double-bind and the resulting futility, which has defined the contours of much of modernist Turkish literature up to this very day, was in fact the true condition of the "Turkish spirit" at that particular juncture, a condition which Uşaklıgil most graphically described in his novel, *The Blue and the Black*.

"Kutsal mazlumluğun" psikopatolojisi

*Fethi Açıkel**

Mazlumluk söylemi, *güç istemidir.*

Türk siyasal hayatında önemli yer tutan ideolojilerin sembolik ve imgesel bileşenlerinin sosyolojik ve psikoanalitik bir perspektiften değerlendirilmesi, sosyal bilimlerde disiplinlerarası perspektifin daha etkin bir biçimde öne çıkarılması ile mümkün olacaktır. Bu makale, bu yönde bir ön çalışma niteliğindedir. Aşağıda geliştirilecek argümanlar tamamlanmış bir kuramsal-kavramsal çalışmanın ürünleri olmaktan ziyade, etrafında tartışılmayı ve olgunlaştırılmayı bekleyen bir hazırlık çalışması niteliğindedir. Türk Sağının modernleşme ve kapitalizm süreçleri içinde geçirdiği dönüşümün çelişkilerini, Türk-İslâm Mazlumluğu örneğinde 80'lerin ve 90'ların perspektifinden çözümlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızda, Türk-İslâm Sentezinin mazlum/ezik özne tasarımını sosyolojik ve psikanalitik bir perspektiften çözümlemeye çalışacağız. Amacımız, *mazlumluk psikolojisinin, eziklik söylemlerinin, mazlumların tarih anlayışının, iktidar fetişizminin* ve *intikamcı tazmin eğilimlerinin* bir siyasal söylem özelinde ne biçimlerde şekillendiğini göstermektir.

Türkiye'nin toplumsal yapısı ve maddî yaşamın "nesnelliği" ile kültürel-imgesel yaşamın "öznelliği" arasındaki ilişkileri çözümlemek; çelişkili birliktelikleri ve eklemlenmeleri ortaya koymak ve siyasal-psikolojik yaşama ışık tutmak ancak bütüncül bir sosyalbilim perspektifinden karşılıklı ilişkilerin göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olabilecektir. Aşağıdaki tartışma boyunca, mazlumluluk/eziklik tartışmasından hareketle, genelde Türkiye siyasetini özelde ise Türk Sağını (ve onun hegemonik ideolojisini=Türk-İslâm Sentezini), kapitalizmin eşitsiz gelişiminin serüvenini de anlatının dışında tutmaksızın serimlemeye çalışacağız. Çalışma bu yönüyle, Türk-İslâm Sentezinin tarihsel gelişimi-

(*) A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

ne ve ideolojik dönüm noktalarına ayrıntılı bir biçimde parmak basmaktan çok, Sentezin güncel görünümlerini ve *kollektif bilinçdışını* imgesel-sembolik ve psikanalitik bir perspektiften anlamaya çalışacaktır. Sentezin tarihsel-sosyolojik bileşenlerinin ne olduğu tartışması daha kapsamlı ve titiz bir çalışmayı gereksinmekte. Türkiye'de de bu konuda hatırı sayılır bir yazının oluştuğunu memnuniyetle belirtmek gerekir. Çalışmamızın temel ekseninin "tarihçi bir tarihsellik" taşımadığını belirtmiş olmakla birlikte, –bir arka-plan sağlamak amacıyla– makalenin başında, Türkiye'de kapitalizmin gelişimi süreci içinde Türk-İslâm Sentezinin değişik versiyonlarını Kemalist modernleşme sürecinin bir anti-tezi olarak görmek eğiliminde olmadığımızı vurgulamamız gerekir. Özellikle "yeni İslâmî yükseliş" ve "İslâmî fundamentalizm" tartışmaları ekseninde yürütülen çalışmalar, kültürel bir perspektiften çabukça böyle bir sonuca varma eğiliminde görünüyorlar. Kültürel ve sembolik karşılaştırmalar üzerinden yapılan bu tür çözümlemelerin DP'den bu yana Türk Sağının ülkenin kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimi yönünde dönüşümünde oynadığı tarihsel rolü ihmal ettikleri ileri sürülebilir. Sembolik-kültürel bileşenleri ne olursa olsun, –hâlâ olgunlaşma süreci içinde bulunan– Kutsal Sentezin toplumsal, sınıfsal ve ekonomik bileşenleri, Türkiye'nin kapitalizmin gelişimi sürecindeki dönüşümü merkez alındığında, bir radikal anti-tez olarak değil, aksine yeni bir *eklemlenme* ve *süreklilik arayışı* biçiminde görülmek gerekir. Türkiye'de kapitalizmin eşitsiz gelişimini laiklik, çağdaşlık ve kültürel göstergeler vb. aracılığıyla anlamlandırmaya ve gruplamaya çalışmak, sıkça karşılaştığımız bir biçimde İslâm ve Modernite arasında bir tez - anti-tez ilişkisi kurmayı beraberinde getirdiği gibi, sosyolojik ve psikanalitik olarak da Türk-İslâm Sentezinin gelişiminde ve sentezin "güç isteminin radikalleşmesinde" kapitalizmin oynadığı tarihsel rolü de ihmal edecektir. Bu makale, Kutsal Sentezin kapitalizmin Türkiye'deki gelişim süreci içinde ideal örüntüden bir "gerileme" ve "sapma" değil, tersine daha kitlesel ve nevrotik bir sıçrayış olduğu önermesine dayanmaktadır.

Türk-İslâm Sentezini kapitalist gelişim süreci içinde bir kopuş olarak değerlendiren yaklaşımın, sosyolojik ya da ekonomik olmaktan çok, kültürel, düşünsel ve sembolik bir temelde çözümlemeyi yürüttüğü söylenebilir. Bu nokta da, *jenealojik süreklilikler* yerine *arkeolojik kopuşlara* (Foucault, 1995;138-140) vurgu yapan yaklaşımlar ile radikal karşıtlıkları öne çıkarmayı tercih eden aydınlanmacı yaklaşımlar, süreçteki kesintileri öne çıkarmaları açısından aynı ölçüde çok temel bir tarihsel süreci ihmal edebilmekteler: bu coğrafyanın kapitalist medeniyetle karşılaşmasını müteakip genelde toplumun (Akçam, 1995:17-30) özelde ise yönetici sınıfların ve burjuvazinin son yüzyıldır geçirdiği *Türk-İslâmlaşma sürecini* (Toprak, 1995). Türk-İslâm Sentezine, Cumhuriyet tarihi içindeki bir önceki paradigmadan farklılıklarına karşın "ikinci modernleşme söylemi" niteliği kazandıran nitelik de, temel olarak budur. Bu süreçteki kopuş, aşağıda da göreceğimiz ve bizim de üzerinde daha çok duracağımız gibi, maz-

lumluk ideolojisi aracılığıyla baskıcı siyasal pratiklerin üretilmesi ve kitlelerce nevrotik biçimlerde içselleştirilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. *Eşitsiz gelişimin* patolojilerinin kitlelerin anlam dünyalarında da *yeniden üretilmesi* noktasında.

I. 'Türk-İslâm tininin' bileşenleri: Kapitalizm, milliyetçilik ve İslâm

> Biz onlara *tarihsel insanlar* demek istiyoruz; geçmişe bakış onları geleceğe yöneltir, yaşamla daha uzun uzadıya *boy ölçüşme* cesaretini arttırır, *adaletin* gelmekte olduğu, mutluluğun adımladıkları şu dağların ardında bulunduğu yönünde umutlandırır onları.
>
> Nietzsche (1995;65)[1]

> "Ekonomist önyargılardan kaynaklanan psikolojik ögenin yadsınması bizi, insanın iç dünyasının en küçük parçasının bile ekonomik koşullarca *etkilendiği* gerçeğini görmekten uzaklaştırmamalıdır. *Tinsel aygıtın patlamalarının* gücü kadar, onun içeriği de ekonomik koşullarca şartlanmıştır."
>
> Horkheimer (1993;125)[2]

Kutsal Mazlumluk, geç kapitalistleşmenin ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğrayan; mülksüzleşerek altlarındaki maddî zemini hızla kaybeden yığınların güç *istemlerini* temsil eden baskıcı-nevrotik bir siyasal ideolojiye dönüşme momentidir. Bir toplumsal yapının kapitalizme, uluslararası güç dengeleri ve modernleşmenin patolojileri içinde ürettiği *savunma, karşı çıkma* ve *eklemlenme* stratejisidir. *Kutsal Mazlumluk,* içinde Türk milliyetçiliğinden İslâmî motiflere, kapitalizm öncesi değerlerin yüceltiminden yarı-cemaatçı bir toplum anlayışına, anti-kozmopolitan yönelimlerden idealize edilmiş nostaljik bir tarih anlayışına, şüpheci bir dünya kurgusundan ezikliğin bireysel görünümlerine kadar pekçok söylemsel ögeyi içinde barındıran ve modernleşme süreci içinde, Türk Sağının geliştirdiği en önemli ideolojik dizgedir.[3] Türk Sağını –ırkçı milliyetçi, devletçi-korporatist, liberal, muhafazakâr ayrımı yapmaksızın– tanımlayan en önemli ideolojik paydadır. Bir yandan, toplumsal ve ekonomik geri-kalmışlığı ve kitlelerin ezikliğini dile getirirken, diğer yandan da bunu aşmanın nevrotik-baskıcı yollarını siyasal aygıt dolayımıyla eklemleyen; "büyük Türkiye", "şanlı tarih", "otantik cemaat", "aile değerleri", "kenetlenmiş bir toplum", "gücünü dünyaya

1 Vurgular bana ait (F.A.).

2 Vurgular bana ait (F.A.).

3 80'li ve 90'lı yıllarda Türk milliyetçiliğinin liberal. İslâmcı ve ırkçı kanatlar içinde geçirdiği değişimi serimleyen ve "yeni dünya düzeni", "globalleşme", "piyasa fetişizmi" ve "tüketim ve haz kültürü" içinde/karşısında geliştirdiği uyum mekanizmalarını çözümleyen bir çalışma için, bkz: Bora (1994).

kabul ettirmiş bir ülke" ideaları etrafında kapitalizmin "iktidar istemini" kitleselleştiren ve meşrulaştıran bir söylemsel pratiktir.

Türk-İslâm İdeolojisi, bu yönüyle, pre-kapitalist sembolik-kültürel yapının, kapitalist gelişme süreci içinde ve modern ekonomik-teknolojik erekler doğrultusunda yeniden üretilmesini amaçlayan *geçiş/dikiş ideolojisidir.* Uluslararası sistemin ekonomik gerçeklikleri ile kitlelerin kültürel geri-planları ve imge dünyaları arasında *tarihsel buluşmanın* sağlanması çabasıdır. "Huzur veren" *şanlı geçmiş idealinin* ve Türk-İslâm dünyasının *otantik hakikatinin,* "huzur kaçıran" kapitalizm, kentleşme ve modernleşme süreçleriyle çelişkili mücadelesi ve birlikteliğidir. İmparatorluğun son döneminde başlayan ve Cumhuriyetle hız kazanan kapitalistleşme ve modernleşme süreçlerinin –kaybeden toplumsal öznelerin perspektifinden– yeniden kurgulanışıdır. Türk-İslâm Sentezi, tarihsel olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin "Aydınlanmacı Kemalist Modernleşmeyi" izleyen *ikinci modernleşme-kapitalistleşme* söylemidir.[4] Yani "Kutsal Sentez", çokça düşünüldüğünün aksine kabaca modernleşme ve kapitalizm karşıtı bir nitelik taşımaktan ve onun radikal bir eleştirisi olmaktan çok, pre-kapitalist cemaat ilişkileri, sembolik-imgesel değerler (Ahmad, 1993;91-93) ile modern ekonomik-teknolojik yapılar arasında *bir eklemlenme arayışıdır.* Geç kapitalistleşmiş Türkiye coğrafyasında, geleneksel kültürel sembollerin modernleşme karşısındaki "yarı-gönülsüz" savunmasıdır. Kutsal Mazlumluk, kapitalizm öncesi "huzur ideasının" kapitalizmin patolojileriyle başetme girişimidir. Geleneksel *kültür* ile modern *iktisat;* Türk-İslâm *tini* ile anamalcılığın *doğası* arasındaki "çatışmalı eklemlenmedir".[5] Kapitalizmin

---

4 Osmanlı İmparatorluğu'nun sivil-asker bürokratik kadroları arasında Batılılaşma ve muasırlaşma paradigmasının olgunlaşmış bir görünümü olarak *Kemalist Modernleşme Paradigması*'nın ideolojik temellerini Ziya Gökalp'in felsefesinin yansıttığını düşünüyorum. Ancak Kemalist Modernleşmenin, olgunlaşma süreci içinde pekçok açıdan Ziya Gökalp'in felsefesinin ötesinde bir radikallik gösterdiği de ileri sürülebilir. Gökalp'in bu sürecin henüz başında ölmesi kapsamlı bir fikir yürütmenin olanaklarını da –bir ölçüde– ortadan kaldırmakta. Ancak burada asıl çarpıcı karşılaştırmanın, Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* üçlüsünü formüle edişi ile, Türk-İslâm Sentezinin bu üçlüye yaklaşımı arasındaki farklılıkları serimleyen bir araştırma olacağı muhakkak.

Ziya Gökalp, gerek *medeniyet-hars* ikilisine (1972:25), gerekse halkın *töre*sine (1963:30) ve gerekse modern iktisadi kurumlara (1982:1163-165) yaklaşımlarında eski sistemden kopuşun yapıtaşlarını formüle eder. Yeni eklemlenme düzeylerine, dayanışmacı cemiyet mefhumunun önemine (1963:120-121) ve bunun tarihsel-kültürel arka-planını gösterir. Taha Parla'nın, Gökalp'ın *sufi* anlayıştan etkilendiği (1989:32) tesbiti de gözönüne alındığında Türk-İslâm Sentezinin 'Kutsal Üçlü'ye yaklaşımı ile Gökalp'in ve Kemalist paradigmanın yaklaşımı arasındaki farklılıkların ve geçişlerin incelenmesi daha da önemli bir hale geliyor.

5 "Eklemlenme" ve "eşitsiz gelişim" tartışmaları, Türkiye gibi kapitalizm kervanına geç katılan ülkelerin siyasal, kültürel ve ideolojik dönüşümlerini gözlemlemek için önemli açılımlar sağlayabilecektir. Althusser'in *overdetermination* kavramını, *yoğunlaştırma, aktarım* vb. psikanalitik kavramlar yardımıyla açıklamaya çalışması sosyal-sınıfsal olgulara metaforik açılımlar getirmenin ötesinde değer taşıyor şüphesiz. Siyasal-toplumsal süblimasyon koşullarını aşağıda, püriten öznenin ortaya çıkışı özelinde detaylı bir biçimde tartışacağız. Bunun için bkz. Althusser (1993), Althusser (1990).

maddî formlarını geleneksel toplumun kültürel-sosyal ideası içinde *yeniden üretme* girişimidir. Freudiyen bir ifade ile "haz ilkesinin" "gerçeklik ilkesiyle", Türk-İslâm İdeasının "yaşamın olumsuzlaması" ile karşılaşmasıdır (Lacan; 1992).

Bu uzlaşma girişimi, şüphesiz iç çatışmalardan ve tutarsızlıktan uzak değildir. Türk modernleşmesi, söylemsel ve altyapısal olarak iki yüzyıldır kapitalizmin "eklemlenerek gelişme" sürecine tanık olmakta. Bir siyasal proje olarak, bir söylem olarak ve kitlelerin içselleştirerek kendi gündelik psikolojilerine dahil ettiği bir tinsel deneyim olarak *Kutsal Sentez,* bu tarihsel sürecin bir başka safhası olarak karşımıza çıkıyor; bünyesinde *otoriter bir siyasal aygıtı* ve *nevrotik güç istemini* barındırarak. Sentez, eziklik ideolojisinden aldığı enerji ile bir adım daha "ileri sıçrayan";[6] kapitalizmle daha güçlü bir biçimde eklemlenen, eklemlendikçe ezikliği daha da perçinlenen bir söylem olarak anlaşılmak gerekir: kapitalizmin toplumsal patolojilerinin bir kısır döngüsü olarak. Bu kısır döngü, kapitalizm bu coğrafyada "kendi suretini –tamamıyla– yaratıp" (Marx, 1991;115) "virütik yayılımını" (Baudrillard; 1995) tamamladığında çözülebilir. Çözülme tamamlanmadığı, ya da bir başka söylemce ikame edilmediği sürece bu moment ertelenmek durumunda.

Kutsal Mazlumluk, bu yönüyle, 'bir dikiş/sıçrama ideolojisi' olarak karşımıza çıkar. Siyasal bir söylem olarak, gücünü kitlelerin –kapitalistleşme sürecinin eşitsiz ve bileşik gelişimi içinde– kültürel ve toplumsal dönüşümünden ve bu dönüşümün sancılı görünümlerinden alır. Böyle bakıldığında sentezin ideolojik başarısı, *yığınların negatif enerjisini* daha üst bir siyaset ("küçük Amerika", "Büyük Türkiye", "Adriyatikten Çin Seddine kadar Türk Dünyası" vb.) içinde mobilize edebilmesinde; toplumsal olumsuzluğu daha büyük bir hedefle çözeceğine dair iyimser inancı yaygınlaştırabilmesinde yatar:[7] Toplumsal olumsuzluklardan kaynaklanan "muhalif negatif enerjiyi" gelecekteki bir kazanım vaadiyle erteleyebilmesinde... Muhalif enerjiyi büyük idea için kanalize ederek bir *negatif süblimasyon* aygıtına dönüştürebilmesinde... Mülksüz yığınları, tinsel olarak da içselleştirebilecekleri yarı-otoriter, yarı-saldırgan bir *telos* etrafında, *mobilize*

---

6 "Sıçrayış" nitelemesini Walter Benjamin'in "Tarih Üzerine Yazılar" adlı denemesinde belirttiği biçimde kullanıyorum. Benjamin'e göre (1993:47): "Fransız Devrimi, kendisini eski Roma'nın tekrarı olarak görmüştü. Tıpkı modanın eski giysilere başvurması gibi o da eski Roma'ya başvurmuştu. Moda, hep geçmişin ormanlarında avlanıp güncel olanı yakalar, bir kaplan sıçrayışıyla". Ne var ki, *"geçmişe doğru bu sıçrayış, kuralları hakim sınıfın koyduğu bir arenada gerçekleşir".* Kutsal Mazlumluğun toplumsal temelleri ve üzerinde yükseldiği sınıfsal-toplumsal projeler Türkiye örneğinde daha ileri çalışmaları gereksiniyor. Burada sıçrayış sözcüğü ile ilgili bir parantez açmak gerekirse, Althusser'in "patlama" nitelemesiyle, Benjamin'in "sıçrayış" nitelemesi arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Her ikisi de, toplumsalı 'sonralayan' ve fakat "taçlandıran" bir hamleye, momente göndermede bulunuyorlar. Biri radikal siyasal dönüşümlerin dinamiklerden, diğeri ise "tarih anlatısındaki" izden-yarıktan bahsederek. Buradaki sıçrama metaforunun 'tarihin sürtünmesiz ortamında' değil, aksine Benjamin'in de ifade ettiği gibi, yükselen sınıfların rehberliğinde gerçekleşeceğini gözardı etmemek gerekir.

7 Bu konuda bkz; Laçiner-Bora. (1992).

edebilmesinde; toplumsalın negatif enerjisine hükmedebilmesinde...[8] Onu, Hegelyen bir tarzda, *bir üst ahlâkî ereğe* (geç kapitalistleşmenin "kutsal bir biçimde" aşılması ereğine) bağlayabilmesinde yatar. Evlerin salonlarında, sokakta, maaş kuyruğunda, futbol sahalarının kenarlarında, tıkanmış trafikte muzdarip, negatif ve saldırgan enerjiyi üst bir erek içinde biriktirip yönlendirerek bir erek etrafında organize etmesinde... Periferideki yoksul kitlelerin negatif enerjisini "huzur ideasının" gerçekleştirilmesi doğrultusunda yeniden topluma yansıtarak –emniyet aygıtı günümüzde bunun iyi bir örneğidir– ve bunun için gerekli sembolik-psikolojik altyapıyı dönüştürerek, Hegelyen anlamda bir "olumsuzlamanın olumsuzlamasını" gerçekleştirir. Geç kapitalistleşmiş yapı, kendi yarattığı *eleştirel toplumsal enerjiyi* kendine yabancılaştırarak bünyesine dahil eder. Mazlumluğun *yeniden üretiminin* koşulu haline getirir. Sentezin negatif süblimasyon karakteri de, toplumsal-tinsel *gereksinimi* kendine yabancılaştırarak baskıcı bir aygıtın ve siyasal ereğin boyunduruğuna sokabilmiş olmasından kaynaklanır.

Burada, ilk bakışta, idealist ve Hegelyen bir tinden bahsettiğimiz düşünülebilir. Tinsel deneyimden, Hegelyen bir anlam üretmediğimiz gibi kaba materyalist bir perspektiften onun ikincil öneme sahip bir epifenomen olduğunu da iddia etmiyoruz. Tarihsel nesnellikle öznel tinsellik arasındaki ilişki basit bir yansıtma ilişkisi olmaktan ziyade aynı anda bir çatışma ve üretme ilişkisidir. Bu eğilimimizi berraklaştırdıktan sonra şunu diyebiliriz ki, modernleşme ve ulus-devletin altyapısal gelişimi toplumsal enerjinin merkezden yönlendirilmesini ve üretilmesini ve bunun için gerekli olan merkezîleşmiş yapının olgunlaştırılması sağlamıştır (Foucault; 1991). Althusser'in öne sürdüğü *çağırma (interpellation)*

---

8 *Enerji* sözcüğünü Newtoncu bulacak eleştirilerin belli bir değer taşıdığını teslim etmekle beraber, toplumsalın salt sembolik-linguistik kategoriler aracılığıyla açıklanabileceği yaygın görüşüne de katılmıyorum. Bu yaklaşımın sosyolojik olmadığını düşünüyorum. Freudiyen yaklaşımı 'pozitivist' yaftasıyla reddetmenin, bilim tarihinin gelişimindeki önemli duraklardan birine, paradigmal hegemonyanın rahatlığına sığınmak olarak görüyorum. Freud'un özellikle kültürel analiz yaptığı çalışmalarında dahi, *enerji* ve *libido ekonomisi* tamlamalarını kullanması bunun bir göstergesi. Pozitivist ve enerji temelli bir psikanalitik yaklaşıma sahip olduğu için Freud'un dizgesinin eleştirisi, gözümüzden önemli bir noktanın kaçmasına da neden olmuyor değil. Bu nokta özellikle radikal Lacancı ve dil merkezli psikanaliz yorumlarının farkında olması gereken bir nokta. Enerji merkezli bir bilim anlayışından yahut pozitivist bir epistemolojiden, dil ve sembol merkezli bir sosyal bilim anlayışına geçiş, Freud ve Lacan arasındaki kişisel farklılıklardan ve tercihlerden çok sosyalbilimlerin tarihinin devinimiyle; sosyal bilimlerdeki genel bilimsel devrimlerin niteliği ile ilgili. Bilimlerin geçirdiği 'söylem kırılmalarına' bakıldığında şu nokta daha da açık bir biçimde ortaya çıkacaktır ki; psikanalizin geçirdiği dönüşüm yani enerji merkezli-pozitivist anlayıştan dil-sembol merkezli, kısmen post-yapısalcı anlayışa geçiş bilimsel hakikatin bu noktada tamamlanması anlamına gelmediği gibi, "dil-sembol tabanlı" model ve metaforları ikame edecek yeni bir dönemin ortaya çıkışını da engellemeyecektir. Freud ve Lacan arasındaki farklılıklar, geçişler ve enerji-sembol eksenli bir tartışma için bkz; Jameson, F. (1988), Jameson, F. (1989). Klasik Freudiyen yaklaşımların ve psikolojinin hakikat kavrayışının/modellerinin eleştirel serimlenmesi için de bkz: Dallmayr, F., (991), Richardson, W.J., (1993), Richardson, W.J., (1994), Richardson, W.J., (1982).

mekanizmalarının mümkün olabilmesi için de öyle *bir merkezî* altyapının zorunluluğunu görmek gerekir. Bu nedenle, sanıldığının aksine, Kutsal Sentez de dahil olmak üzere, kimi popülist ya da baskıcı faşist siyaset söylemlerinin başarısı bu söylemlerin kendinden menkul bir çağırma gücüne sahip olmalarından ve sadece bir söylemsel cazibe ve karizmatik çekim alanı yaratmalarından kaynaklanmaz. "Öznenin kuruluşu", "kitlelerin faşizan biçimlerde mobilizasyonu" ya da "imgelerin ulusun vicdanında tezahürü" ancak ideolojik-tinsel süreci önleyen "maddî merkezîleşme süreçleri" sayesinde mümkün olabilir.

Merkezîleşme perspektifinden baktığımız zamanh, geç-kapitalistleşmiş Almanya örneğinde Nasyonal Sosyalist ideolojinin birer savaş aygıtına, tank paletine dönüştürdüğü kitleler, Orta Avrupa'nın Karaormanlarında birbirinden bağımsız yaşayan, izole Tötonik kabilelerden gelmiyorlardı. Bu dönüşüm ancak, o yığınların kapitalizmin belli bir gelişmişlik düzeyinde halihazırdaki kitle iletişim araçları ile yönlendirilebilen; binlerce kilometrelik otoyollarla ve enerji hatlarıyla birbirine bağlanmış; farklı kurumsal eksenlerde örgütlenmiş ve bir otoriter siyasal mıknatısın çekimine kapılmaya –altyapısal olarak– yatkın olan yani kısacası söylemin merkezî etkisine maruz kalabilecek bir konumda olmalarıyla olanaklı olabilirdi. "Öznelerin çağrılmaları" yahut "siyasallaştırmaları", bu açıdan bakıldığında zaten modern dönemlerin altyapısal olarak mümkün kıldığı bir süreçtir. Merkezî siyasal otoritenin gelişimi ve kapitalist ekonomik ilişkilerin bu kanallarda ilerleyişi sayesinde, faşizan-popülist siyasal çağırmalar anlamlı ve açıklanabilir hale gelebilir. Mutlakçı devlet ile başlayarak, modern dönemde söylemin, sembollerin ve siyasal imgelemin merkezîleşmesi, bu sürecin üzerinde yükseldiği maddî süreçlerden bağımsız düşünülemez.[9]

Eşitsiz ve geç kapitalistlerin Türkiye örneğinde, modernleşme sürecine böyle bir merkezîleşme perspektifinden baktığımızda karşılaşacağımız olgu, kitlesel negatif enerjinin ve imgelerin de merkezden açılan kanallar yoluyla yönlendiri-

9 Bu konuda çok önemli ve kayda değer bir makale için bkz; Lash, S, (1990) Scott Lash, bu makalesinde bir yandan, Althusser'in analizlerini post-yapısalcı bir 'çağırma' dizgesi içinde kullanan yaklaşımları, Almanya örneğinde zorlama, ideoloji ve siyasetin içiçe geçişini göstererek eleştirirken; diğer yandan da Almanya'nın geç uluslaşmasının ve kapitalistleşmesinin *merkezîleşme* sürecinin aşırı önemsenmesi sonucunu beraberinde getirdiğini Bismark'ın politikaları örneğinde gösterir. Lash'a göre Almanya örneği, bu tarihsel arka-planın ışığında altyapının, ulusçu ideolojinin ve şiddetin merkezîleşmesi süreci içinde düşünülmek gerekir. Almanya'nın göreli gecikmişlik ve 'geri(de) kalmışlığının' kültür ve imge düzeyindeki yansımalarını ise benzerini Ziya Gökalp'in (1972:25) *medeniyet* ve *hars* ayrımlarında da gördüğümüz üzere, (kozmopolit) *Zivilization* ve (Cermanik) *Kultur* (s. 82-83) kavramları etrafındaki ulusçu ve modernleşmeci ideolojiler açısından irdeler.

Etienne Balibar (1994:82-83) da, Fichte'nin Alman ulusunun *kültürel* ve *tinsel* niteliklerinin özgüllüğüne yaptığı vurguyu serimler. Fichteci ulusçu formülasyona göre, 'Alman dirilişini' sağlayacak bir biçimde 'eğitim sisteminin' yeniden düzenlenmesini ve merkezîleştirilmesini savunur. Gökalp (1977:76-79) de, "ulusal tinin" inşası ve entellektüel mobilizasyonun mümkün kılınması için İmparatorluğun halkı ve seçkinleri birbirinden ayıran ikili dil yapısının, birincisi lehine aşılması gerektiğini savunur.

lebilir; yaratılabilir; çarpıtılabilir bir hal almaya başladığıdır. 80'li yıllardan itibaren, hızlı göçün, yüksek işsizlik oranlarının, mülksüzleşmenin, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının ve kapitalizmin yayılımının bir sonucu olarak Türkiye'nin toplum psikolojisi de, bu süreçte hızla dönüşmektedir. Türk-İslâm Sentezinin *kitlelerin travmatik tepkilerini* açığa çıkardıkları bir ideoloji olarak sivrilmesi bu sürecin halihazırda olgunlaştığının bir göstergesidir.[10] Bu ideolojik merkezîleşme ile eşitsiz kapitalist gelişme arasındaki ilişki, Tanzimatla birlikte hız kazanan Osmanlı modernleşmesi (Mardin, 1989;30-31) ve Cumhuriyetin 1929 krizi sonrası kalkınma stratejileri özelinde de gözlemlenebilir. Merkezî mantığın yerleşmesi açısından II. Abdülhamid'in Pan-İslâmist siyaseti,[11] haberalma teşkilatı ve demiryolu projeleri arasında nasıl yaşamsal bir bağlantı var ise; Cumhuriyetin Onuncu Yıl Marşı'nda ifade edilen "Türk ulusçuluğu", "sınıfsız imtiyazsız bir kitle" ve "demir ağlarla örülmüş anayurt ülküsü" arasında da güçlü bir bağlantı var. Kapitalizm, ulus-devletin sınırları içinde merkezîleşip, pratik olarak ulusal coğrafyayı denetlenebilir hale getirdiğinde, kitlelerin "psikolojik-imgesel" dünyaları ve "siyasal fantazyalarını" da biçimlendirmenin, yönlendirmenin olanaklarını yaratmış olur.[12]

---

10 Genelde kapitalizmin Türkiye'deki gelişimi özelde ise Türk-İslâm burjuvazisinin söylemi özelinde gözden kaçırılmaması gereken temel nokta, Türkiye'de özellikle II. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda "bağımlı gelişmenin" artan bir biçimde kalkınma stratejilerini etkilediğidir. Bu etki özellikle, 80'li yıllarda dışa açılma ve neo-liberal kalkınma stratejileri ile daha belirgin hale geldi. İthal ikameci bir büyüme stratejisinden, ihracat merkezli bir büyüme stratejisine geçiş, yerli burjuvazinin ekonomik ve kültürel yönelimlerini de önemli ölçüde etkiliyor. 80'li yılların ikinci yarısı ile birlikte, görece artan bir biçimde yabancı sermaye ile ortaklık yapan yerli girişimci sayısını artışı yerli girişimcilik söylemlerini de önemli ölçüde etkilemektedir. Yabancı sermaye ile eklemlenme ve dış pazarlara açılma (özellikle AT ve eski Sovyet Cumhuriyetleri pazarı) süreci, Türk-İslâm sermayesini de siyasal ve ideolojik olarak kutuplaştırabilmekte. Yabancı sermaye ile ortak girişimde bulunan Türki-İslâmi holdinglerin önemli bir bölümü, ulusal izolasyon yerine uluslararası rekabet ve işbirliği söylemlerini geliştirebiliyorlar. Bu son nokta, makalenin başında ileri sürdüğümüz önermeyi de desteklemektedir; Türk-İslâm Sentezinin ve onun Mazlumluk ideolojisinin, kapitalizmin ülkedeki gelişim süreçleriyle dolaysız ilişki içinde şekillendiği önermesiyle, Periferideki gelişimin değişen sosyo-ekonomik boyutları için bkz: Keyder (1979, 1987, 1993), Keyder-Öncü (1994), Gülalp (1994).

11 Şerif Mardin (1989), Tanzimatla hız kazanan ve yerel güç dengelerini dönüştüren 'bürokratik-idarî düzenlemeler' ve 'iletişim devrimi' gibi iki temel süreci imparatorluğun düşünsel yapısının ve toplumsal yaşamının dönüşümünün başat bir koşulu olarak görür. Bu gelişmelerin özelde sonucu ise Kutsal Sentezin bir başka yorumunu oluşturan Said Nursi'nin düşünce dizgesinin şekillenmesinde de önemli bir rol oynamış olmasıdır. Mardin'e göre, Said Nursi'nin ilk dönem pan-İslâmist ideolojisine temel hazırlayan süreçler, bu global ve aynı zamanda da merkezîleşmiş dönüşümler içinde ortaya çıkacaktır. Pan-İslâmist ve İslâmist ideolojilerin İmparatorluğun dağılma dönemindeki oluşumu ve geçirdiği dönüşümler için detaylı bir çalışma bkz: Türköne, M. (1991).

12 Avrupa'da *modernist* ve *futurist* ideolojinin de bir metafor olarak kullandığı *trenin*, Cumhuriyet'in resmî söylemi içinde ortaya çıkışı önemli bir gösterge olarak kabul edilmek gerekir. Gerçekten de, *tren* ve onun temsil ettiği *hız*, sadece bir metafor olarak değil, fakat aynı zamanda kapitalizmin yayılımını taçlandıran bir altyapısal mantık olarak da Amerika'dan Sibirya'ya Anadolu'dan İtalya'ya kadar pekçok modernist ideolojinin, futurist sanat akımının ve kapitalist kalkın-

Norbert Elias, *Civilizing Process* [Uygarlaşma Süreci] (1978) adlı eserinde merkezî siyasal iktidarın bir *üstben* işlevi gördüğünü siyasal ve kültürel alanlardan örnekler vererek göstermeye çalışır. Elias'a göre *merkezî devlet,* onu önceleyen sosyal ve ekonomik süreçlerle birlikte, feodal dönemin *öz-denetim eksikliğini* ortadan kaldıran bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Elias'ın *Uygarlaşma Süreci*'nde vurguladığı nokta, modern Leviathan'ın ve merkezî otoritenin, siyasal olduğu kadar kültürel-psikolojik açıdan da bir *öz-denetim* mekanizması getirdiği ve teker teker bireylerin öz-denetim süreçleri üzerinde etkili olduğudur. Bu yolla Elias, siyasal kozmosun merkezîleşmiş yapısı içinde bireylerin iç dünyalarının da şekillendiğini göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle, siyasal otoritenin yitimi, Elias'a göre, benliğin üzerindeki kısıtlılığın da yitimine yolaçacaktır. Elias'ın psikanalitik süreçleri tarihe uygulaması, uzun erimli sosyal-siyasal süreçler içinde sınıfların *ethos*larının nasıl dönüştüğünü (Elias; 1983) göstermeye çalışması açısından önemli bir katkıdır. Elias'ın çalışmasındaki merkezîleşmenin "nevrotik" ve "kendini-kısıtlayıcı" davranış kalıplarının gelişimine katkıda bulunduğu önermesi, modern kapitalist toplumlar ve modernleşme süreci açısından da göz önüne alınmalıdır. Merkezî denetleme, sınırlama ve yönlendirme süreçlerinin, Foucaultcu 'hükümetçi dizge' içinde geçirdiği dönüşüm, kapitalizmin eşitsiz gelişim süreçleri ile ilişkilendirildiğinde nasıl sonuçlar doğurur? Bir metafor olarak *merkezî otoritenin,* nevrotik psikolojik süreçleri açıklamaktaki işlevi nedir? Bu soruların ışığında Elias'ın psikolojik kategoriler aracılığıyla tarihsel süreçleri açıklamaya çalıştığı eserlerindeki en sorunlu nokta, "kitlesel psikolojik deneyimleri", altyapısal süreçlerin kırılmaya dahi uğramayan doğrudan bir yansıması biçiminde görmesidir. Oysa nesnel gerçeklik (ekonomik yapı) ile öznel yaşam (insan iradesi) arasındaki ilişki tek taraflı olmaktan uzaktır (Gramsci, 1996;402-403). Öznel yaşam, nesnel yaşamın basit bir yansıması olmadığı gibi, Elias'ın nevrotik oto-kontrol mekanizmaları ile siyasal aygıt arasında paralellikler bulması da, reel dünya ve psikopatolojiler arasındaki ilişkiyi "di-

---

ma stratejisinin sembolü olmuştur. Ahmad (1994;90) Türkiye'de trenin ideolojik ve ekonomik olduğu kadar askerî mantık açısından da önem taşıdığını ifade eder. Sentez örneğinde ise 80'li yıllarla birlikte, belli İslâmî çevrelerce kullanılagelen (Mardin, 1989:209-210) *Newton fiziğinin mekanik metaforlarının* yerini, Özal'ın kişiliğinde de cisimleşen *elektronik metaforlara* bıraktığı (bazen de atomik: hatırlanacağı üzere Özal, ABD ziyaretlerinin birinde 'big bang teorisi'nin Kur'an'da da yazılı olduğunun altını çizmişti) görülebilir. Tıpkı Kemalist *'futurizmin',* Özal'cı *'new age'* tarza yerini bırakması gibi. Paradigmadaki değişimin izlerine, Türkiye'de İslâmcı inteligentsiyanın sözde pozitivizm, modernizm ve Marksizmin eleştirisinde sıkça karşılaşılabilir. Sentezin entellektüel söylemindeki modelsel ve metaforik değişiklikler, düşünsel hegemonyanın kurulmaya çalışıldığı yeni mecralarla işaret ettiği gibi, daha genel olarak da Sentezin pekçok kanadının kapitalizm ve modernleşmenin 'nimetleriyle' eklemlenebilme esnekliğine fazlasıyla kavuştuklarını da göstermekte; pekçok İslâmî söylemde (Mardin, 1989:209-210) ve Özal örneğinde de görüldüğü gibi, bazen *teknoloji fetişizmine* de varabilen bir eklemlenme ve pragmatizm. Dinsel kozmolojinin Newton veya Kuantum fiziği aracılığıyla kendine 'meşrulaştırım', 'yeniden üretim' ve 'hayat alanı' bulması, 'Çağdaş İslâm Kozmolojisinde Bir Yüceltim Biçimi Olarak Teknoloji Fetişizmi' adı altında ayrı bir çalışmanın konusu olarak karşımızda duruyor.

yalektik" bir çerçevede yorumlamaktan uzaktır. Dışarıdan sistemi kontrol altında tutan *Leviathan* ile öz-denetim sağlayan güçlü bir *süper-ego,* aldatıcı benzerliklerine karşın taban tabana zıt saiklerden beslenirler. Birinin varlığı –metaforik anlamda da olsa– diğerinin yokluğunun koşuludur da. Aynı biçimde, tinin ve kültürün maddî yaşamla diyalektik bir ilişki içinde varolabileceğini ileri sürerken dayandığımız önerme, ütopyaların ve fantazilerin gerçeklikle ilişkilerini açıklayan temel önerme ile çok yakından ilişkilidir. Siyasal fantaziler, ütopyalar ve rüyalar, gerçekliğin sadece basit birer yansıması olmak bir tarafa, nesnel zorlukların reddedildiği, koşulların dönüştürülmesi için 'hayalî' enerjinin üretildiği ve öznel gereksinimin dışa vurulduğu alanlardır. Bu mecralarda kurulan dünyalar, sadece yeniden üretimin değil fakat aynı zamanda nesnel yaşamın hayal kırıklığı yaratan yönlerinin aşılması çabası olarak da görülmelidir; nesnel olumsuzlamaya uğramış isteklerin dışa vurulmasıdır. Elias, maddî yaşam ve kültür arasındaki ilişkinin bu yönünü kısa yoldan ihmal eder.

Maddî altyapı ile kültürel yaşamın merkezîleşimine, modern Türkiye örneğinde Süleyman Demirel, Turgut Özal ve Necmettin Erbakan'ın temsil ettikleri siyasal hareketler ve "kalkınma ve refah söylemleri" açısından yaklaşabiliriz. Bu dönemin belirgin niteliği ekonomik yaşamın merkezîleşme sürecinin, kapitalizmin gelişme mantığına uygun olarak devam etmesidir. Demirel'in "ülkeyi barajlarla ve ağ gibi ören enerji hatlarıyla" donatmasından, Necmettin Erbakan'ın "ağır sanayi hamlesi" projesine, Özal'ın "dağları delip geçen su tünelleri"nin "yüzlerce kilometrelik otoyollarına" kadar, onların en önemli paydası ülkenin modernleşme yolunda dönüşümünü mümkün kılacak olan *iktisadî merkez mantığını* yerleştiren, kamu görevlerinde de bulunmuş *mühendisler* olmalarıdır. Kapitalist merkezîleşmenin önemi, onun mekânsal ve bürokratik düzenlemeler aracılığıyla kitlelerin tinsel deneyimlerini de kontrol edebilecekleri bir altyapısal aygıt yaratmasından kaynaklanır. Süleyman Demirel'in Anadolu'nun pekçok yerinde ve kitlelerin önemli bir bölümünün nezdinde bir "baba" olarak, bir "kurtarıcı baba" ve "Ödipal imge" olarak söylemleşmesi, Demirel'in şahsî kişiliğinde modernleşme-merkezîleşme süreciyle birlikte iki şeyin açıkça çakıştığına işaret ediyor; ülkenin (köprüsünden barajına, elektrik ağlarından gazete dağıtım ağlarına vb. kadar) maddî alt-yapısının ve imgesel-ideolojik çağırma mekanizmalarının merkezîleştiğine (Althusser; 1993). Birinci altyapısal koşul gerçekleşmeden ikinci sürecin –sadece söyleme önem atfeden postyapısalcı analizlerin aksine– gerçekleşmeyeceğini belirtmek gerekir. Althusserci "çağırma"nın ve Foucaultcu "söylem"in gücü, boşlukta uçuşan bireyleri birer özne haline getirmesinden, ipnotize olmuş birer taşıyıcı olarak kurmasından kaynaklanmaz. Aksine merkezîleşmenin maddî dizgesi, *yeniden üretimin* gerçekleşmesi için, özellikle ulusçu siyasal fantazyalar ve ideolojiler için, ortak semboller, dil, ortak algı tabanı, merkezî eğitim süreçleri (Hobsbawm, 1995;9-13) vs. gerektiğini iyi bir biçimde açıklar. Senteze dönecek olursak, bu sürecin gelişiminde

merkezîleşmenin her iki ögesinin de olgunlaştığı gözlemlenebilir. Bir yandan merkezinde tanıdık bir ezik öznenin yeraldığı emperyal bir mantığın ortaya çıkışı, diğer yandan ise bunun için ezik öznenin anlam ve imge dünyasının seferber edildiği görülebilir. Aşağıda da tartışacağımız üzere, modernleşmenin merkezî süreçleri ile "mazlum öznenin ben-merkezli dünya algısı", Türk-İslâm Mazlumluğu özelinde birbirini tamamlar. Şimdiye kadarki tartışmanın kısmî bir sonucu olarak şunu diyebiliriz ki; *Kutsal Mazlumluk,* içinde ezikliğin ve acı söyleminin önemli bir yer tuttuğu –Hegelyen bir ifade ile– kapitalizmin Türk-İslâm coğrafyasındaki "tinsel görüngüsüdür". Sınıfsal ve kültürel olarak maddî dayanaklarını yitiren, toplumsal sürecin edilgen-ezik öznelerinin; köksüzleşmiş yığınların; periferinin-taşranın zincirlerinden boşalmış enerjisinin; arabeskin "ben *de* Allah kuluyum" diyen öznesinin baskıcı bir siyasal aygıtla eklemlenmesidir. Yığınların, ekonomik rekabetin gerilimine ve güç fetişizmini körükleyen bir siyaset söylemine teslimiyetidir. Çile, ızdırap ve hınç söylemlerinin gündelik yaşamdan siyasal aygıta transfer olduğu *iki yönlü (ambivalent)* çalışan bir mekanizmanın; bir yandan sınırsız sevgi ve şefkat gereksiniminin, diğer yandan da patolojik iktidar isteminin ve intikam eğilimlerinin bileşimidir.[13] Kendini reddederek yeniden yaratan, çevresini yıkarak biçimlendiren; geçmişi kendi elleriyle yıkıp onun yasını tutan geç kapitalizmin –Türk-İslâm coğrafyasındaki– Faustvâri (Berman, 1995) serüvenidir. "Dünyanın acımasızlığı", "Avrupa'nın nankörlüğü", "sisteminin adaletsizliği", "hayatın zalimliği" ve "feleğin kahpeliği" karşısında *ben-ideali* tehdit altına giren yığınların ideolojisidir. Siyasal fantazya aracılığıyla "iade-i itibar", "iktidar", "saygınlık" ve "hınç" arayışıdır. Periferideki hoyratlığın ardına gizlenmiş "sevgi ve şefkat gereksinimidir" (Horney, 1946:41). Kısaca yığınların içinde baskıcı bir şekilde kanalize olduğu *yanlış gerçekliğin yanlış bilincidir.*[14]

Bu yanlış bilinç, daha önceki dönemlerde kıyaslanmayacak çoklukta, mazlumluluk/eziklik söylemleri içinde şekillenerek, siyasal imgeler, tarih anlatıları, gazete başlıkları, şarkı sözleri, stadyum sloganları ile gündemimizi kaplamakta. "Mazlumluğun/ezikliğin karşı konulmaz meşruiyeti" ideolojik, siyasal ve kültü-

---

13 *"Ambivalence"* kavramını, Freud'un Nevrotik çatışmaları tanımlamak için kullandığı anlamda ele alıyorum. Freud, bu kavramı nevrozun çatışmalı doğasını tanımlamak, Oeidipal karmaşayı nitelemek üzere kullanmıştı. Sembolik babaya karşı aynı anda duyulan, sevgi ve nefret ikililerini tanımlamak üzere, bkz. Freud (1971).

14 *Yanlış* nitelemesini, yöneltilebilecek epistemolojik kökenli karşı-pozitivist eleştirilere rağmen kullandığımı belirtmem gerekir: "Yanlış gerçeklik" ifadesi ile göreli yoksulluğun egemen olduğu negatif bir öge olarak sosyolojik-politik bir durumu; "yanlış bilinç" nitelemesi ile de daha çok psikolojik/psikanalitik bir ayrımı vurgulamak istedim. Amacım, psikanalik-sosyolojik bir perspektiften varolan gerçekliğin ideoloji-imgelem dünyasında nasıl şekillendiğini; öznelerin gerçeklikle imgelem dünyasında nasıl 'etkin' ve 'kırılmalarla' dolu bir etkileşime girdiğini göstermek. İdeoloji ve psikanaliz tartışmalarının sonunda gelip dayandığı nokta, gerçekliğin kurgusu ile gerçeklik arasındaki kaçınılmaz ayrımının kavramlaştırılmasıdır. Öznenin 'ben-ideali' ile, 'gerçeklik algısı ve söylemleri arasındaki örtüşmezliğin ve farklılaşmanın altını çizmek üzere. Bu konuda bkz: Freud (1995).

rel nitelik kazanarak yayılıyor. Bu yolla, eziklik, bastırılmış hınç duygusu, hesaplaşma istemi ve iade-i itibar beklentisi içinde olan toplum kesimleri ve bireyler, baskıcı toplumsal hareketlere ve radikal ulusçu söylemlere tahvil ediliyor. İtilmiş kakılmış, horlanmış, haksızlığa ve ihanete uğramış yığınlar/özneler intikam ideolojisinin ve güç aygıtının içinde kendini yitirmiş birer taşıyıcıya dönüşerek; tarihin karşısına birer *müntekim özne* olarak çıkmanın koşullarını arıyorlar.[15] Kutsal Sentezin öznesi, bu şekilde, insanlık dramını kendine emsal seçerek; acıyı eklektik bir biçimde biraraya getirerek; öznel-toplumsal deneyimini kamusala taşıyarak; acıyı, toplumsal, ontolojik ve kozmik paydalarda kenetleyerek kendi söylemini yaratır.[16] *Masumiyeti,* tarihin kendisine "reva gördüğü" eziyetle ve çektiği ızdırapla ters orantılıdır. Mazlum özne içinde yaşadığı döneme ve tarihe öyle bir perspektiften bakar ki, onun gözünde tarih, bir mazlumluk manzumesi olarak dillenir. Tarihe döndükçe acısı canlanır; acısı canlandıkça tarihe döner. Mazlum özne tarih yazmaya başladı mı; tarih, –Cannetti'nin de tanımladığı– tek yönlü çalışan bir kurguya dönüşür (1994:141).

> "Günümüzün yeni tarihçileri, hiçbir kan lekesini silmemeye özen gösteriyorlar. İnsanlar öldükten sonra dahi daha önce akan kanın her damlası değer kazanıyor. İnsanlar, sanki her biri bütün atalarının ölümünün öcünü almakla yükümlüymüş ve sanki bu atalardan hiçbiri doğal bir ölümle ölmemiş gibi davranıyorlar."

Sentezin ezik öznesi, sadece aidiyetinin, hıncının ve acısının yeniden üretilmesi anlamında değil, fakat geçmişteki huzurlu ve mutlu günlerinin yeniden üretilmesine de aynı mantık içinde yaklaşır. Tarih anlatısı içinde, eski toplumun huzurlu, güçlü, barış dolu ve benliğini kabartan imgesi her zaman kullanılabilir durumdadır. Eskinin *maneviyatına, kültürüne* ve *bilincine* dönüş ideali, intikam/tazmin ve acılarla dolu geçmiş söylemi kadar önemli yer tutar. Ezik öznenin tarih anlayışındaki kopukluluklar ve süreklilikler, onun acıdan kaçışı ile huzurlu günlerini özleyişi arasında gider gelir. Bu yüzden, ezik öznenin tarih anatılarını şekillendiren de onun *kollektif bilinçdışıdır* diyebiliriz. Ancak tarih anlatıları aracılığıyla bu geriye dönüşler sadece psikolojik anlamlar taşımaz, aksine yükselen toplumsal sınıfların tarihsel projeleri ve maddî gereksinimleri ile eklemlenir. Kutsal Sentezin öznesi için kapitalizm öncesi *emperyal geçmiş,* bu nedenle "simbiyotik huzur" anlamı taşır.[17] Sentezin mazlum öznesinin modern-

15 Bir IBDA-C sempatizanının, bir TV kanalıyla yaptığı görüşmede, "müntekim olan Allah'ın *(intikam alıcı)* günün birinde "zulmü" de ortadan kaldıracağının altını çizmesi bunun bir örneği olarak karşımıza çıkıyor.

16 Emine Şenlikoğlu'nun *"Bize Nasıl Kıydınız?"* adlı filmi, imgelem, tarih anlatısı ve mazlumluk ilişkisinin politik bir bağlamda (modernleşmenin eleştirisi) nasıl yeniden kurulduğunun iyi bir örneği olarak karşımızda durmakta.

17 *Huzur ideasının* Türk-İslâm Sentezinin gündeminde ne denli önemli bir yer tuttuğunu "Huzur Sokağı", "huzur ve asayiş", "huzur veren gazete", "huzur İslâmdadır" vb. sloganlardan da anlamak olası.

leşme ve kapitalizmle ilişkisini özetleyen tarih anlatısı da, bu nedenle ödipaldir. Kapitalizm ve modernleşmeyle karşılaşmadan önceki, emperyal yenilginin ve sosyo-ekonomik geriliğin henüz tescil edilmediği döneme övgüyle göndermede bulunulur. Böyle değerlendirdiğimizde, geçmişi kurgulama/hayal pratikleri açısından, "şanlı tarih anlatılarının" seküler ya da dinsel nitelikte olması önemli bir özellik taşımaz. Zira kollektif bilinçdışını şekillendiren dinamikler dinselliğin kendisi olmaktan çok, onun da içinde *yeniden üretildiği* toplumsallıktır.

Sentezin perspektifinden tarih, sosyo-ekonomik geriliğin ve azgelişmişliğin devamı anlamında, yitimin, kaybın ve acı veren bir yenilginin perspektifinden görünür; acısı sadece bugünkü "negatif toplumsaldan" beslenmez, geçmiş de en az bugün kadar acı vericidir onun için. Tarihe baktığında, kendi trajik yıkımını görür; emperyal emellerinin birer birer gerileyişini. Başta diğer emperyal güçler olmak üzere, azınlıklar, gayri-müslim ticaret burjuvazisi, kozmopolit ve Avrupa mukallidi entellektüeller, Ermeniler, Rumlar, Yahudiler, dönme gayr-ı müslimler ve Masonlar vs. bu gerileyişten farklı nedenlerle sorumlu tutulurlar (Bora, 1995:38-44). Uğradığı haksızlıkların meşru gerekçelerine binaen Türk-İslâm Mazlumluğu, geçmişi –faturasını 'malûm başkalarına' ödeterek– yeniden inşa etmenin, benliğini kurtarmanın ve "üç kıtada" egemen olmanın hayalini kurar. İslâm dünyasına liderlik ederek Batıya karşı oluşturulacak paktın başına geçme ülküsünden, Türkî Cumhuriyetlerin ağabeyliği konumuna kadar sentezin farklı yorumlarında, bu emperyal imgeyi görebiliriz. Özal'ın Arap ülkeleriyle ilişkileri iyileştirme çabalarından, Türkî Cumhuriyetlere bir "arka bahçe" stratejisi ile yaklaşmaya kadar bu büyük siyasal projelerin arkasında, mazlum öznenin "şanlı geçmişi yeniden inşa etme" ve "Türk'ün Gücünü" dünyaya yeniden ispat etme isteğini görebiliriz. Tabii sosyolojik olarak önemli bir farkla, Osmanlı'nın geçmişte sefere giden *şanlı akıncısı* (Kısakürek, 1993:398-400) yerine bu coğrafyayı tarayan *bir Türk-İslâm burjuvazisinin* ikame edilmesi yoluyla (Ahmad, 1994;96). Bu "özgüven" (Bora, 1994:16) ve "emperyal düş", doğal olarak artık at sırtında ve "400 çadırla" değil, Türk Hava Yolları'nın X sayılı Aşkabat-İstanbul uçağında taşınacaktır. Bu nedenle Kutsal Sentezin, emperyal geçmişe ve tarihe bakış biçimini anlamak onun gelecek tasarımını ortaya çıkarmamıza da önemli ölçüde katkıda bulunacaktır. Onun "tarihsel bir haksızlığa uğramışlık ideolojisinden" "adaletin tecellisi ideolojisine" ve "güç istemine" geçişini anlamamıza da yarayacaktır. Onun kendisini –yükselen yeni sınıfların sırtında– bir kaplan sıçrayışı ile nasıl geleceğe atmaya çalıştığını gösterecektir. Bu perspektiften bakıldığında, Sentezin öznesi de, emperyal düşleri de, onun mazlumluk ideolojisi de *tarihseldir.*

Eski mutlu günlerin, "negatif bir bugünün" perspektifinden dillendirilmesinin örneklerinden biri Necip Fazıl Kısakürek'in anlatısı aracılığıyla da gözlemlenebilir. *Tarihsel ezikliğin* tarih anlatıları dolayımıyla, *kollektif bilinçdışını* harekete geçiren bir öge olarak karşımıza çıkışı, modernleşme karşıtı bir söylemi İs-

lâmi sufist temalarla kesiştirmeye çalışan Necip Fazıl Kısakürek özelinde açık bir biçimde görülebilir. Kısakürek'in bireysel ve sanatçı yönü ile, siyasal yönü arasındaki köprüyü kuran söylemin "mazlumluk söylemi" olduğu iddia edilebilir. Kısakürek, İslâmi sufizm, çile çekme ve Tanrı'nın iradesine teslim olma vb. temalar ile Osmanlı mirasının yitimi, modernleşmenin yıkıcılığı, kent yaşamının kokuşmuşluğu, Batı uygarlığının aile kurumunu etkilemesi vb. temalar ekseninde mazlumluğun birey, toplum ve tarih eksenini buluşturmaya çalışır. Bu yönüyle Necip Fazıl Kısakürek'in Türk-İslâm İdeolojisinin, CHP'nin iktidardan uzaklaşmasıyla birlikte başlayan yükselişinin, en sistematik formülasyonlarından biri olduğunu söylemek abartılı bir iddia olmayacaktır. İçinde modernleşme muarızlığının, İslâmî motiflerin, İmparatorluk geleneğinin savunusunun, Türk Milliyetçiliğinin ve mazlumluk söyleminin eklemlendiği bir alan olarak Kısakürek'in söylemi, diyebiliriz ki, Türk-İslâm Sentezinin kristalleşmiş örneklerinden biridir. Kısakürek'in eserleri "kapitalizm", "ulusçuluk", "kentleşme", "modernleşme", "şanlı tarih ideası" ve "İslâmî değerlerin" eklemlenmesi anlamında daha yakından çözümlenmeyi bekliyor. Diyebiliriz ki, Kısakürek, ideolojik olarak Mehmet Akif Ersoy'la birlikte Türk-İslâm Sentezinin imgesel mimarlarından biridir. Aşağıdaki şiir *(Sakarya Türküsü),* mazlumluk ideolojisinin yukarıda sıraladığımız temalar etrafında nasıl işlendiğini ve bir "güç söylemine" dönüşme potansiyelini bünyesinde nasıl barındırdığını göstermesi açısından önemli bir örnektir. Necip Fazıl Kısakürek'in kitabının *Çile* adını alması, mazlum söyleminin sufist ve modernleşme karşıtı çağrışımlarını da çakıştıran bir nitelik taşıyor.

....
Su iner yokuşlardan hep basamak basamak
Benimse *alın yazım* yokuşlarda susamak.
....
Fakat Sakarya başka yokuş mu çıkıyor ne,
Kurşundan bir yük binmiş *köpükten gövdesine;*....
  Rabbim isterse, sular büklüm büklüm kurulur
  Sırtına Sakarya'nın, Türk tarihi vurulur.
Eyvah, eyvah Sakaryam sana mı düştü bu yük?
Bu dava *hor,* bu dava *öksüz,* bu dava büyük!..
  İnsandır sanıyordum *mukaddes yüke* hamal.
  Hamallık ki sonunda ne rütbe var, ne de mal,
Yalnız *acı bir lokma, zehirle pişmiş aştan;*
Ve ayrılık, anneden, vatandan arkadaştan,...
  Nerede kardeşlerin, cömert Nil yeşil Tuna;
  Giden şanlı akıncı ne gün döner yurduna?
Vicdan azabına eş, kayna kayna Sakarya,
Öz yurdunda *garipsin,* öz vatanında *parya!*
  Sakarya *saf çocuğu, masum* Anadolu'nun,
  Divanesi ikimiz kaldık Allah yolunun!
Akrebin kıskacında yoğurmuş bizi *kader;*
Aldırma böyle gelmiş, bu dünya böyle gider!

....

Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya;
Yüzüstü çok sürüdün ayağa kalk, Sakarya!... (1949)[18]

Yukarıdaki örnekte de gördüğümüz gibi, bugünden duyulan hoşnutsuzluğun ve güncel olanın acı veren koşullarının perspektifinden bakan (kollektif) yaralı özne, "uğradığı haksızlıkları" *tarihsel anlatılar* yardımıyla diri tutar. Tarihin derinliklerinden "bir tanıdık ses" ona şanlı ereğini gösterir; "tarihsel haksızlığı", beşerî (veya ilâhî) bir *adalet*le gidermelidir. Tarih, bu yolla *hafızanın yaratılmasında* önemli bir işlev üstlenir.[19] Tarih, burada, hafızayı canlandırarak sadece pasif bir *hatırlama* işlevi görmez, aksine tarih anlatıları aracılığıyla yaratılan "hatırlama", öznenin bilinçdışını besler. *Yaralı özne,* kendi geçmişine baktıkça zulme maruz kaldığını anlar; zulme uğradığını her düşündüğünde de geçmişe bakar. Bu yüzden, "geçmişe dönüş-hatırlama" sadece bir bugünden kaçış değildir; aynı zamanda arzu edilen pratiklerin kurulması ve siyasal erek için gerekli ivmenin kazandırılması sürecidir. Geçmişle kurulan ilişki, mazlum öznenin siyasal platforma çıkmak üzere olduğunu imler. Walter Benjamin, "tarih, bir inşa faaliyetinin nesnesidir"[20] derken buna işaret ediyordu. Her siyasal erek, geçmişi şu veya bu şekilde yağmalar. Ancak bu yağmalama, içinde barındırdığı *seçmeci ögelere* karşın tamamen rastlantısal da değildir. Kökene inilir ve yine Benjamin'e göre, *köken,* hedeftir. Kendi geçmişinde zulümden başka bir şey gör(e)meyen mazlum özne, bunu siyasal mücadelesine tahvil eder. Tarih, savaşı kazananların zaferlerinin ve ihtişamının tanığı olduğu kadar, mazlumların elinde geçmiş haksızlıkların "tanıklığını" üstlenir. Mazlum, idealize ettiği geçmişi hem kutsar, hem de reddeder. *Geçmişle hesaplaşma* ve *adalet* isteği ile kitleleri politize eder. Geçmişi telâfi etmek için *tazmin söylemlerini* olgunlaştırır.

Telâfi etme, doğrudan intikam ve hınç eşliğinde gelişebileceği gibi yüceltme biçiminde de ortaya çıkabilir. Kısakürek'in eserinde bu tazmin etme istemini açık bir biçimde görmek mümkün. Kısakürek "tarihsel haksızlığın" kalkması gerektiğine ilişkin inancını, şiirinin son satırında açık bir biçimde ortaya serer:

---

18 Vurgular bana ait.

Kısakürek'in şiirinde öne çıkan sözcüklere dikkatli bir biçimde baktığımızda mazlumluk ve haksızlığa uğramışlık temalarını gündeme getirecek sözcüklerin ezici ağırlığını görebiliriz. Alın yazısı, köpükten gövde, kurşundan yük, hor, öksüz, mukaddes yük, hamallık, acı lokma, zehirle pişmiş aş, anneden vatandan ve arkadaştan ayrılık, gariplik, paryalık, saf çocuk, masum Anadolu, akrebin kıskacı, kader, angarya vb. Şiirin tamamı için bkz: Kısakürek (1993:398-400) "Nerede kardeşlerin cömert Nil yeşil Tuna" dizesi ise Osmanlı İmparatorluğu'ndan arda kalan emperyal imgeye duyulan özlemin doğrudan bir ifadesi olarak anlaşılmak gerekir.

19 Tarih anlatılarının, siyasal bilinçdışının oluşturulmasında üstlendiği rol ayrı bir çalışmanın konusu olarak karşımızda duruyor.

20 Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine" adlı yazısında şöyle devam eder: "... Yapı, homojen ve boş bir zamanda değil, *'şimdi'nin zamanının'* doldurulduğu bir zamanda yükselir. Nitekim Robespierre için eski Roma, tarihin sürekliliğinden koparıp aldığı, *şimdi'nin zamanıyla yüklü* bir geçmişti. Fransız devrimi kendisini eski Roma'nın tekrarı olarak görmüştü." Benjamin (1993:46-47).

"yüzüstü çok sürüngün/ayağa kalk Sakarya". Sakarya'nın şahsında ayağa kalkacak olan, 'kozmik adaletsizliğe' de son verecek olan ezik öznedir. Tazmin/hınç söylemleri ve olumlu yüceltim söylemleri arasındaki fark, ikincisinin daha uzun erimli olmasının yanısıra, ereğin daha eşitlikçi-özgürleştirici ve daha kapsayıcı olmasıdır. Uzun erimlidir zira yüceltme, sonuçta ortaya çıkaracağı yapıtı elde etmek için daha fazla zamana gereksinir. Daha zor bir süreçtir. Doğrudan değildir; *dolayımlıdır.* Öznenin nesnel gerçeklik kadar, *kendisini de dönüştürme* isteğini ve iradesini içerir. Toplumsal/öznel eksikliğin ve olumsuzluğun *kathartik bir olumluluğa* (Gramsci, 1996;366-367) dönüştürülmesi çabasıdır. Hegemonik mücadelesini, kendi ekonomik-korporatist yerelliği üzerinde değil, evrenselin özgürleşmesi temelinde verir. Mazlumluk söylemleri ise –genellikle– ilk elden kendi hınçlarını giderebilecekleri, elde edilebilecek bir tazmine yöneldiklerinden *nadiren* püriten bir yüceltim sürecine girebilirler. Mazlum söylemleri genel olarak püriten bir pratiğin gerektirdiği *iradeden* yoksundurlar. Ancak "iradeden yoksunluk", seçilmiş olmaktan ziyade sosyo-ekonomiktir. Bu yüzden mazlum öznenin intikam istemini, bir irade belirtisi olarak değil; daha ziyade bir irade yoksunluğu olarak algılamak gerekir. İrade kavramından burada kabaca şunu kastediyoruz: püriten pratikler toplumların, etnisitelerin ve sınıfların iradî tercihlerinden kaynaklanmaz, daha ziyade öznenin dışındaki sosyo-ekonomik ve kültürel koşullarca *belirlenir.* Nevrotik püriten pratikleri, bu nedenle, rasyonel öznenin kendi elleriyle yaptığı bir yaşam anlayışının parçası olarak değil, daha çok toplumsal, ekonomik, kültürel *zorlanımların* sonucu olarak ele almak gerekir. Başka bir deyişle, Türk-İslâm Mazlumluğunun püriten öznesinin *zorlanımlı ve nevrotik doğası,* kendi istenci ile oluşturulmuş değildir,[21] aksine modernleşmenin ve kapitalizmin bu coğrafyadaki gelişim süreci içinde şekillenmiştir. Yani Türk-İslâm Sentezinin mazlum öznesi, içinde farklı sembolik, siyasal ve toplumsal momentlerin kesiştiği tarihsel bir üründür. Bu nedenle Kutsal Sentezin bilinçdışı *sadece* dil gibi değil, uluslararası rekabet koşullarının biçimlendirdiği doğrultuda ve "kapitalizmin sürati" biçiminde yapılanmıştır. İçinde "iktidar istemini", "azgelişmiş ülke ulusçuluğunun popülist çağrışımlarını" ve "Ortadoğu dinlerinin teslimiyet ve feda olma söylemini" eklemlemeye çalışmaktadır. Bütün bu tarihsel söylemleri de ezik yığınların, beklentileri hayal kırıklığına uğrama eşiğinde olan yığınların can havliyle ortaya çıkardıkları enerji yardımıyla gerçekleştirir. Bu varoluş biçimiyle de Adorno'nun (1990) Almanya'da Nasyonal Sosyalistlerin yükselişi üzerine yaptığı analize benzer biçimde konumlanır:

---

21 Sözcüğün toplumsal anlamında "iradecilik", salt püriten-dinsel pratikler içinde ortaya çıkan bir olgu olmaktan ziyade, modernizmin ve sosyalist siyaset söylemlerinin merkezî rol atfettikleri bir kavram. Modernizmin, neredeyse tarih dışı ve tarihe rağmen rol atfettiği 'iradenin', kentsoylu hukuk felsefesi tarafından da yüceltilişi rastlantı değildir. İradenin "kendinde" bir öge olarak değerlendirilmesi, onu hazırlayan toplumsal koşulların anlaşılmasını engellemekte ve siyaset söylemini Kantçı bir idealizme ya da püritanizme hapsetmektedir. Özne merkezli Kantçı iradecilik ve toplum ve tarih merkezli iradecilik arasındaki farklılıkların sunumu için bkz; Gramsci, A. (1996).

> "Kitleleri rasyonel nedenlere dayanarak kazanmak elinde olmadığından faşizm, propagandasını ister istemez usavurumcu düşünceden uzaklaştırıp onun yerine psikolojik temellere dayandırıyor, böylece irrasyonel, bilinçaltı, geriye-yönelik süreçleri seferber etmeye çalışıyor. Bu eğilim, anlamsız *vaatler* altında *acı çeken* ve bu yüzden de *ezik-büzük* bir irrasyonel zihniyete kapılan *bütün toplum katlarının ruhsal koşulları* sayesinde güçleniyor."[22]

20. Yüzyılda faşist ideolojilerin, kitlelerin "hayal kırıklığını" "mazlumluk söylemleri" aracılığıyla başkalarını ezen bir siyasal aygıta dönüştürmesi ancak bu sayede mümkün olabilmişti. Kitlelerin ezikliğini, daha trajik bir eziklik yaratmak için, başkalarının mazlumluğunu hazırlamak için kullanmıştı. Göring, "Benim vicdanım yok, benim vicdanım *Führer*" (Borch-Jacobson; 1991) derken, kollektif bilinçdışını çepeçevre saran bir nevrotik hayalkırıklığını dile getiriyordu. Ulusunu, emperyal rekabetin ortasında, gururu ayaklar altına alınmış ve tarihsel haksızlıklara uğratılmış; "düşmanlarla", "Yahudilerle", "komünistlerle", "kozmopolit expresyonistlerle" ve "emperyalistlerle" çevrilmiş bir "mazlum halk" olarak kurguluyordu (Reich; 1979). Kapitalist rekabetin körüklediği bir uluslararası sistem içinde. Alman halkının sözde mazlumluğu, milyonlarca insana karşı inşa edilecek bir "imha aygıtının" da meşrulaştırılmasına yaramıştı.

II. Ezikliğin, çilenin ve acının fenomenolojisi

> "O halde, arkaik insanın *bu tarihe* nasıl katlanabildiğini, ... felâketlere, kötülüklere ve her bireyin ve her topluluğun çektiği *acılara* nasıl dayanabildiğini bilmek ilginç olacaktır."
>
> Eliade (1994:97)[23]

> "İbrahim'in yaptığının ahlâkî ifadesi şudur: O İshak'ı *katledecekti.* Dinî ifadesi ise şudur: O İshak'ı *kurban* edecekti. Oysa buradaki çelişki tamamen dehşetten, insanı uykularından edebilecek bir dehşetten ibarettir ve bu dehşet olmaksızın İbrahim, İbrahim değildir."
>
> Kierkegaard (1990;26)

> "*... din,* aklın içinden atıldığı toplumsal koşulların ruhu olduğu gibi, *ezilmiş yaratığın iç çekişidir, taş yürekli bir dünyanın ruhudur.* Din halkın afyonudur."
>
> Marx[24]

Mazlumluk, acı çeken öznenin, acısını mazoşistik biçimde seven (Horney; 1939), ve bunu baskıcı biçimlerde yeniden –bu defa da öteki üzerinde– üreten; meşruluğu "acısından" menkul –Nietzscheci anlamda– bir tinsel patolojidir (Nietzsche, 1968:86-87). Hayal kırıklığına, yenilgiye uğramış; gerçeklik karşısında

22 Vurgular bana ait (F.A.).

23 Vurgular bana ait (F.A.).

24 Vurgular bana ait (F.A.).

geriye çekilmiş yığınların, nesnel gerçekliği, ideolojik ve tinsel kavrayışıdır. Tarihsel ya da bireysel deneyimin, öznenin söyleminde dolayımlanmış, kırılmış, yansıtılmış ve yeniden odaklanmış ifadesidir. Negatif gerçekliğin salt bir *yansıması* olarak değil, *kırılmış-yoğunlaşmış-aktif* kurgular olarak anlaşılmaları gerekir.[25] Dinsel söylemlerden milliyetçiliğe, yurtseverlikten çevreciliğe, sosyalist siyasetten ve feminizmden etnik söylemlere kadar pekçok siyaset alanının kurucu ögesidir. Modern zamanların görece dinsellikten arınmış yapısına karşın modern zamanların siyasal hareketlerinin dahi belirleyici ögelerinden biridir.

Din sorununa epistemolojik bir perspektiften, onun "hakikatinin" biçimsel geçerliliği açısından yaklaşan Aydınlanma geleneğinin iddiasının aksine, eziklik ideolojisinin "hakikati" onun "taş yürekli dünyanın kalbi" ve "ezilmiş yaratığın iç çekişi" olmasında yatar. Söylemin inşası da doğrudan onun epistemolojik dayanaklardan değil, tersine estetik-ontolojik içeriğinden beslenir. Mazlum ideolojisini kuran öge, bu açıdan bakıldığında dinsel düşünüş değildir; aksine dinsel düşünüş ontolojik ve sembolik anlamlarda ezilmiş yaratığın ideolojisi aracılığıyla kurulur. Ezikliğin temel bir sosyo-ontolojik deneyim olması itibariyle ki, Üçüncü Dünyanın milliyetçilik ideolojilerinden sosyalist siyaset söylemlerine kadar pekçok siyaset anlayışı bu temelde biçimlenir. Eğer bu önerme doğru ise, "mazlumluk-eziklik söylemini kuran şey din değil; tersine dinsel kozmolojiyi temellendiren bu ezikliktir" diyebiliriz. Bu açıdan Marx'ın ifadesinde bir ikili anlamın varolduğunu görebiliriz; birincisi yukardaki önermemizi destekleyen ve *ezikliği-ezilmiş yaratığın iççekişini* merkez alan bir din anlayışı. İkincisi ise daha çok, "afyon metaforu" üzerinden tartışmayı yürüten görece Aydınlanmacı yorum.[26]

---

25 Burada, Althusser'in üst-belirlenim *(overdetermination)* tartışmalarını hatırlayalım. *Refleksiyon* ile *projeksiyon* arasındaki fark bize tinin pasif ve aktif kuruluşu arasındaki farkı da verecektir. Birincisinde, tin gerçekliğin bir yansıması olarak değerlendirilirken; ikincisinde gerçekliğin algısını dönüştürerek yeniden kurgulayan bir aktif süreç olarak ele alınır. Bu nedenle, mazlumluk ideolojilerini genel olarak dünyanın edilgen bir algısı olarak değil; dünyayla *çatışmalı-çelişkili ilişkiye* giren ideolojiler olarak değerlendirmek gerekir.

26 NB: Aydınlanmacılığın ve Türk-İslâm Sentezinin, *kurtuluş sorununu* (birincisi için özgürleşme, ikincisi için kapitalizmin zararlarından kaçma ve *selâmet)* bir *kültürel sorun* olarak, dar anlamda da bir *bilinç sorunu* olarak görmeleri çarpıcı bir benzerliktir. Türkiye coğrafyasıyla sınırlandırılamayacak olan bu modernleşme muarızlığı, toplumsal dönüşüme –tıpkı Türkiye'deki sosyal demokrat sosyalbilimcilerin önemli bir bölümü gibi– bir bilinç sorunu olarak yaklaşır. Modernleşmeye bir kültürel sorun olarak yaklaşmak ve Türk-İslâm Sentezini de kültürel görünümleri ile anlamaya çalışmak Aydınlanmanın bilince atfettiğine benzer bir iradeciliği öne çıkarmak anlamına gelir. Bauer kardeşler özelinde Sol Hegelciliği ve onun tinsel aydınlanma ideasını eleştirirken, Marx, toplumsal yaşamın dönüşümünün bilinçsel özgürleşme ve sınırlı tutulmasının yetersizliğini vurgular. Gerek *Yahudi Sorunu,* gerekse *Kutsal Ailenin Eleştirisi,* bizce "aydınlanmanın bilinç merkezli" özgürleşme ideasının eleştirisi niteliğindedir ve bu eleştirel açılımın tartışılarak derinleştirilmesi gerekir.

Aydınlanmanın bilinç-kültür merkezli özgürleşme ideası ile Türk-İslâm sentezinin benzerliği ise –ilk başta çelişkili görünmekle birlikte– oldukça çarpıcıdır. Kutsal Sentezin kapitalizm sadece bir 'aracı' indirgeyen algısı, eşitsiz kapitalist gelişmenin patolojilerinin "geleneksel mutfakta hazırlanmış bir kültür sosu" ile giderilebileceğine olan inancı bilince-kültüre atfettiği 'mutlak' öne-

Burada ezikliğin anlaşılmasında "afyon" nitelemesi ile hareket etmenin; ezikliği toplumsal-psikanalitik merkezde değil de, epistemolojinin hijyen sahasında tartışmanın sakıncalarına değinmek gerekiyor. Birincisi, belirttiğimiz gibi Aydınlanma perspektifinden, sadece "hakikat perspektifi" çerçevesinde yürütülen bir tartışma yetersizdir. Epistemoloji, mantık, vs. "ezilmiş yaratığın iççekişi" konusunda sözedebilecek enstrümanlara sahip olmadığı gibi, gerçekliğin "verili bir zihinsel ayıklık" ölçütünden hareketle yorumlanabileceği de şüphelidir. Afyon metaforu üzerindeki tartışma, aslında hakikati yansıtacak daha ideal bir "zihinsel ayıklık" durumunu merkez alır kendisine. Oysa böyle bir ideal ayıklık-bilinç durumunun kendisi bir kurgu olduğu gibi, "radikal zihinsel rasyonalizasyonun" kendisi başlıbaşına bir psikanalitik tartışmanın konusudur. İkinci sorun ise, afyonun gerçekliği örten, onu kilitleyen bir metafor olarak kullanılmasından kaynaklanıyor. Burada gözden kaçan nokta, diğer uyarıcı-uyuşturucularda da farklı biçimlerde ortaya çıktığı gibi, "afyon metaforu" genel olarak bir felç-uyuşma-pasif bir gerçeklik kurgusu vs. olarak değerlendirilir. Bu kısmen de doğrudur. Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta, "afyon metaforunun" gerçekliğin algısını sadece *karartan-gizleyen* vs. bir anlamla sınırlı tutulmaması gerektiğidir. Burada metafor bir kısmî felç durumuyla değil, bizce tam tersine gerçekliğin farklı bir biçimde, imgelerin *yerdeğiştirmiş, yoğunlaştırılmış,* belli mekanizmaların ise *aşırı* biçimde *inşa edildiği,* kısaca bilinçdışının yeniden organize edildiği, hakikatin ise farklı bir görünüm kazandığı bir süreç içinde anlamlandırmak gerekir (Althusser, 1990:87-128). Din de afyon gibi, salt bir uyuşturma ve felç olma süreci olarak değil, gerçekliğin, hakikatin ve eylemliliğin yeniden kurulması süreci olarak anlaşılmak gerekir.

Ezikliğe-mazlumluğa ve onun dinsel görünümlerine bu açıdan baktığımızda, *negatif süblimasyon* süreçleri dahil, pekçok yan-etki bizim için daha kolay anlaşılır hale gelecektir. Ve toplumsal-tinsel "eziklik ideolojisine" epistemolojik menşeli yaklaşımların yetersizliği ortaya çıkacaktır. Burada epistemolojinin alanı ile psikanalizin ve toplumbilimin alanı arasında ortaya çıkan yarılmayı da farketmek gerekiyor. "Ezilmiş yaratığın iççekişine", "mazlumun" *anlam dünyasına* ve *sözüne* (Lacan, 1992:131) *sadece* biçimsel hakikat sinemaları yardımıyla yaklaşmak, toplumbilim açısından bir anlam taşımayacağı gibi epistemolojik bir katkı da getirmeyecektir. "Ezilmiş yaratığın iççekişi" pozitivist epistemolojinin ve hakikatin düalist kurgusunun ötesinde bir yaklaşımda kavranmayı ve eleştirilmeyi bekliyor;[27] şimdiye kadar vurgulanmayan yönüyle Marx'ın ifadesi-

---

min de bir göstergesi. Kapitalizmin, geleneksel kültürel kalıplar içinde domestike edileceğine olan naif inanışla, kültürel aydınlanmacılığın bilinç merkezli özgürleşme ereği bu noktada birbiriyle radikal bir benzerlik gösteriyor. Yani aydınlanmacı rasyonel tinin ve Türk-İslâm terminolojisindeki *millî şuurun/maneviyatın* kader birliği, kültürel-tinsel formları "öncelikli" addederek sosyal projelerin önüne koymalarından kaynaklanan bir benzerlik sergiliyor.

27 Aydınlanmacı din eleştirisinin eleştirisi için, dinsel yabancılaşmanın farklı yorumu için Lacan'ın yorumu bir başlangıç olabilir. Lacan, "bâtıl inanışların üstesinden gelmenin" yeterli olmadığını,

nin yeniden değerlendirilmesini.

Mazlumluğun-eziklik söyleminin pasifleştirici yönüne ilişkin genel yargı da üzerinde ayrıca tartışmayı gerektiren bir yargıdır. Mazlumluk-eziklik söylemlerinin teslimiyet telkin ettiği ve geri çekilmeyi meşrulaştırdığı yönündeki genel kanı ise aynı derecede tek yönlüdür. Eziklik söylemlerinin böyle bir indirgenmeye tabi tutulması genelde eziklik anlayışının (özelde ise dinin) diyalektik bir anlayıştan uzak bir biçimde değerlendirildiğinin göstergesidir. Özellikle Türk-İslâm Sentezinin bazı yorumlarında daha da açık hale geldiği üzere, mazlumluk ve dinsel eziklik söylemleri teslimiyetçi olmaktan ve gerçeklik karşısında sadece edilgen bir konum almaktan uzaktırlar. Mazlumluğu, kaba bir teslimiyet olarak değil de, *potansiyel bir iktidar istemi olarak* değerlendirdiğimizde varacağımız sonuçlar şüphesiz farklı olacaktır. Özellikle modernleşme ve kapitalizmin gelişim süreçleri içinde aldığı tepkisellik açısından dinsel imgelemin ve toplumsal ezikliğin birer direnme mekanizması olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Ancak dine asıl iktidar istemi aşılayan, uluslararası düzeyde yayılan kapitalizmin yayılma sürecidir. Bu özellikle İslâmî radikalizmde daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Mazlumlar için taklit edilecek model psikanalitik değil, tarihseldir. Ezik öznenin güç istemi sadece, tarihsel olarak karşısına çıkan bu "suretle" eklemlenir. Mazlumun fantazyalarının malzemesi tarihseldir; yani günün koşullarına göre semboller onun söylemine dahil edilir (Ağır sanayi, elektronik devrim, barajlar, köprüler, big bang teorisi, vs.). Ezik özne için, sembollerin birbiriyle eklektik bir biçimde kenetlenmiş olmaları çok önemli sorun yaratmaz. *Kolajcı bir tarz, sembolik seçiciliği* ve tarihi *kendi beğenisine* göre yapılandırma eğilimi nedeniyle ezik öznenin beğenisine denk düşer.

Bu seçmeci (eklektik) söylem inşa süreci, ezik öznenin ideolojisinde daha açık bir biçimde karşımıza çıkar. Mazlumun, "his dünyası" onu, kendisiyle aynı kaderi paylaştığını düşündüğü herkesle ittifaka götürür. *Kozmik kötülüğe* karşı *meşru ittifaka.* Sembolik olarak, mazlumlar ellerine geçirebildikleri diğer bütün mazlumluk örnekleriyle *özdeşleşmeye* yakındırlar. Bu durum, Kutsal Mazlumluk özelinde daha da açık bir biçimde karşımıza çıkar. İlk Müslümanların çektiği sıkıntılar, Mekke'nin kâfirlerinden çektiği eziyetler, savaşta şehit düşen Müslümanların imgesi, Türkiye tarihiyle ilgili olarak da, gerileme devrinde yaşanan zorluklar ve siyasî bunalımlar, ihanetler, modernleşme süreci içinde halkın uğradığı kültürel yabancılaşma, dışlanma temaları vs. birbiriyle örtüştürülür. Ezik özne, adeta bir domino etkisi içinde zincirleme olarak bütün eziklik imgeleriyle

---

kendisi de bir haz kültürü olan aydınlanmanın (1994:264) eleştirel yaklaşımının ötesinde bir yaklaşım geliştirmek gerektiğini vurgular. Lacan'ın Kartezyen metodolojiyi eleştirisini bir tarafa bırakacak olursak, imgelem, sembolik düzen ve dünyadaki varoluş sorununa yaklaşımı –önemli bir ölçüde Heideggeryen okumaların da etkisiyle– dinsel anlayışın aydınlanmacı olmayan bir eleştirel kavrayışın olanaklarını önümüze çıkarmakta. Lacan'ın, bu bakışaçısının ipuçları için, bkz; Lacan (1994), Kristeva (1987).

eklemlenir. Başkalarının ezikliğinde, mağdurluğunda kendini; kendi mağdurluğunda başkalarınınkini bulur. Kozmik kaderin, kendisini diğerlerine bağladığını düşünür. Bu özellikle, dinsel, etnik, ulusçu vb. ideolojilerde baskın bir özellik olarak karşımıza çıkar. Özellikle *çileci kozmolojik* açıklamalara sıklıkla başvuran üç Ortadoğu dini, Adem'le Havva'nın cennetten kovulması, Kabil'in Habil'i öldürmesi, Mısır'dan ve firavunun zulmünden kaçış, İbrahim'in İshak'ı kurban etme eşiğine kadar gelmesi, müminlerin baskıcı iktidarların gazabına uğraması, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, Allah'ın onu masumiyetinden ötürü yanına alması, Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti vb. gibi çileli temaları içinde barındırır. Dinlerin özellikle yayılış döneminde çekilen sıkıntılar çileci bir tarih anlatısı ve estetiği içinde ifade edilirler.[28]

Yukarıda sıraladığımız eziklik, çaresizlik, gariplik vb. temaların tek tanrılı üç Ortadoğu dininin söylemlerinde baskın temalar olduğu ileri sürülebilir. Bu önermeyi izleyerek, Weber'in (1995) nitelemesi ile Ortadoğu dinlerini "kurtuluş dinleri" kategorisi içine dahil etmek yanlış olmayacaktır.[29] Ancak daha derin bir dinler tarihi çalışması, şüphesiz, mazlumluğun kurgusu konusunda daha kapsamlı sonuçlar verecektir. Bu konuda benzerliklerin ve farklılıkların üzerinde çalışılması da ayrı bir önem taşımaktadır. Kur'an daha önceki peygamberlerin karşılaştıkları haksızlıkları, zulümleri ve kötü muameleleri sıklıkla işler; diğer peygamberlerin çektiği cefaları sürekli dile getirir. İslâm peygamberleri de Davut'tan Musa'ya, Nuh'tan İsa'ya kadar pekçok peygamberle aynı soya ve peygamberlik-cefa çekme geleneğine bağlı kabul edilir. Onlarla –mazlumluğu açısından– *kader birliği* içinde olduğu yinelenir. Yani diğerleri gibi sürekli dışlanan, ezilen, horlanan, alay edilen, sürgüne gönderilen bir peygamber olduğu vurgulanır. İslâmî gelenek, firavunun baskısı karşısında Mısır'dan kaçan Musa kavmi ile çarmıha gerilen Hz. İsa'nın 'cefasının' da bir anlamda devamcısı kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında, Ortadoğu dinlerinde dinsel söylemler ve peygamberlik, "cefa çekme", "zulüm ve hakarete" uğramayla beraber gelişen süreçlerdir. Ta ki Tanrı'nın yardımı yetişip, zulmü ortadan kaldırıncaya ve zalimleri en ağır biçimde cezalandırıncaya kadar.

Ortadoğu dinlerinin peygamberleri özelinde çarpıcı noktalardan bir diğeri de, sosyo-kültürel ve sembolik yaşamla ilgili bir niteliktir. Bu nitelik, peygamberlerin çocukluklarının eziklik-masumiyet imgesinin kuruluşunu doğrularcasına gelişmiş olmasıdır: Musa'nın firavunun askerleri tarafından öldürülme

---

28 Bu estetizasyon, 80 sonrası İslâmî yazın için daha açık bir biçimde geçerlidir. "İslâmiyet, *garip* olarak başlamıştır ve bir gün gelecek yine başladığı garip hale dönecektir. Bu yüzden garipler mübarektir". Bkz: Dallas (1987:167).

29 Weber, *Sosyoloji Yazıları*'nda, "kurtuluş dinlerinin" terminolojisinde sıkça karşılaşılan "çile" sözcüğünün, gerçekten varolup olmadığına, yoksa sürekli bir tehdit olarak mı ortaya çıktığına, ya da içsel-dışsal olup olmadığına bakmaksızın bir ortak özellik olduğunu vurgular. (Weber 1995:330)

korkusu ile sepet içinde nehre bırakılmasından Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelişine ve Meryem'in bu nedenle horlanışına, Hz. Muhammed'in henüz doğmadan babasını, küçük yaşta da annesini kaybedişine kadar, yani genel olarak "baba" otoritesinden uzak ve normal aile koşulları dışında yetiştirilmiş olmalarından kaynaklanan sıradışılık. Peygamberlerin ya babasız-ailesiz olmaları, ya da babalarıyla çatışarak yuvadan ayrılmış olmaları tipik bir özellik olarak göze çarpar. Özellikle, peygamberlerin "yetimlik-kimsesizlik" aracılığıyla tanımlanması, paternalist kültürün egemen olduğu bu coğrafyada pek çok anlam taşımakta. Ancak en belli başlı vurgu, bizce, "yetimlik", "eziklik" ve "mağdurluk" imgesi etrafında kümeleniyor. *Yetimlik,* dinsel ve politik söylemlerin liderlerinin karizmasını dilselleştirmelerinde rol oynayan bir öge. Yetimin zavallılığı, yürek yakıcılığı ve masumiyeti farklı biçimlerde dilselleşir. Büyük liderlerin-peygamberlerin "babasız olarak yetişmeleri" onların mitleştirilmesinde önemli bir psikanalitik öğe olarak çıkar karşımıza.

Çileye, mağduriyete ve zulme maruz bırakılma temaları açısından diğer Ortadoğu dinlerinin peygamberleri gibi Hz. Muhammed de, peygamberliğini ilan ettikten sonra toplumsal ayıplamalardan ve dışlama süreçlerinden kaçmak için "konforsuz" ve "çileli" bir yaşam pratiğine atılmıştır. Çilenin ve mazlumluğun vurgulanışına, İslâmî anlatıların dağ, mağara, sürgün metaforlarına sıklıkla yerverişinde tanık oluruz (Sırma, 1995). Ortadoğu dinlerinin yayılma dönemlerinde karşılaşılan "müminlerin karşılaştığı hakaretler", modernleşme muarızlığı ile paralellik kurmaya çalışan İslâmî hareketlerin söylemleri içinde de önemli bir yer tutar. Bu özellik üç büyük Ortadoğu dininin, güçlü siyasal aygıtlar içinde yayılmaya çalışmasıyla da ilgili olabilir. Eski Filistin'de çileciliğin farklı biçimlerinin ortaya çıkışının sosyal ve tarihsel koşullarını Reinhard Bendix (1973, 200-213) Max Weber'in kuramsal yaklaşımı açısından betimler. Özellikle Ortadoğu dinlerinin kendi tarihlerini "zulüm", "cefa", "sürgün", "eziyet" ve "hakaret" gören dinler olarak söylemleştirmeleri bunun bir belirtisi olarak alınabilir. Engels de (1969:209) erken Hıristiyanlığın tarihinde, bütün haklardan yoksun ve Roma'nın her tarafına yayılmış baskı altındakilerin ve henüz özgürleşmiş yoksul kölelerin etkili olduğunu belirtir. Ona göre, erken dönem Hıristiyanlığın üzerinde yükseldiği toplumsal kesimlerle, modern işçi sınıfı hareketi arasında kayda değer benzerlikler vardır. Her ikisi de tutsaklığın ve sefaletin sona erdirilmesini istemişlerdir. Ancak Engels'e göre bu ikisi arasındaki önemli farklılık, Hıristiyanlık kurtuluşu yaşamdan sonra yani semâda bulmayı umarken, sosyalizmin ona bu dünyada, onun dönüştürülmesinde ulaşmayı amaçlamasıdır.

Ancak başlangıçta ezik-mazlum kitlelerin dinî olarak söylemleşmelerine karşın, Hıristiyanlık ve İslâmiyet özelinde de görüldüğü gibi, bu dinler birer "İmparatorluk söylemine" yani "fetih yapıp ganimet toplayan", "topraklarını savaşarak büyüten" ve kaynakları kontrol eden güçlü siyasal aygıtların söylemine dönüşmüşlerdir (Engels, 1969:210-211). Periferik mazlumluk söyleminden, emperyal

fütuhat söylemine geçişin örneklerini Hz. Muhammed'in yaşam pratiğinden de çıkarmak mümkün.[30] Özellikle Mekke Dönemi tartışmaları mazlumluğun, bir yayılma söylemi biçiminde örgütlenmesinin iyi bir örneği olarak çıkar karşımıza. Mekke Dönemi ile Medine Dönemi arasındaki neredeyse diyalektik geçişliliği, mazlum söylemlerinin kendi içinde birer emperyal güç istemine dönüşmeleri özelinde değerlendirmek gerekiyor. Hicretin başladığı tarihe kadar süren bu dönem genel olarak Müslümanların hakarete uğradıkları bir dönem olarak dilselleşmiş ve mazlum söylemine temel oluşturacak ögeleri ortaya çıkarmıştır. Bu dönem İslâm peygamberinin de işkenceye maruz kaldığı bir dönem olarak söylemleşmektedir. Mekke döneminin çileye ve cefaya katlanma dönemi olarak kabul görüşü, Hz. Muhammed hakkında "deli, kâhin, sihirbaz, şair" [s. 55] gibi ifadelerin kullanılması ile de desteklenir. "Ancak bütün bu hakaretlere rağmen o, bunlara sabrediyordu" [s. 55]. Ne var ki "bütün bunlar önemli değildi... Mümin işkence görecek, dayak yiyecek, şehit olacaktı ki savunduğu İslâm hükümran olsun" [s. 58]. Nitekim İslâm Peygamberi de bu konuda uğradığı işkenceleri şöyle belirtiyordu:

> "Benim Allah yolunda çektiğim ezayı hiç kimse çekmedi; benim Allah yolunda korkutulduğum kadar hiç kimse korkutulmadı."

Yukarıda da vurguladığımız gibi, pek çok cefa, çile, zulüm söylemi İslâmın mazlumluk (Mekke) döneminin basat karakteristiği olarak karşımıza çıkar. Bu dönem İslâmın sivil dönemi olarak da kabul edilebilir. Mekke dönemi, henüz siyasallaşmanın ortaya çıkmadığı ve İslâmın bir siyasal aygıtla ve onun güç-fütuhat ideolojisiyle eklemlenmediği bir dönemdir. Söylemsel kırılmayı başlatan olay ise, başlıbaşına "çileli bir yolculuk" olarak değerlendirilen Mekke'den Medine'ye göçtür (Hicret). Bu mazlumluk söyleminden güç söylemine geçişin de ilk somut adımı olarak düşünülmek gerekir. İslâm siyasal ve askerî karakterini bu dönemde almış ve geliştirmiştir. Bu açıdan Hicret, sözcüğün formel anlamında siyasal İslâmın başlangıcı olarak kabul edilmek gerekir. Bu dönemde Medine'de Müslümanlara sempati besleyen 'ensar'ın da onayı ile kâfirlerin mallarına-kervanlarına karış ilk saldırılar düzenlenmiş ve kervanlar Medine Müslümanları faydasına kullanılmak üzere yağmalanmıştı. Devletin ortaya çıkışı, yağmalanan malın bölüşümünün kurallara bağlanması ile sabitlenmiştir. Bu İslâm devletinin, sadece askerî örgütlenişi itibariyle değil, aynı zamanda yasal-malî düzenlemeleri itibariyle de ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir. Yeni siyasallık ve onun özne tasarımı "barış, acı çekme, çilecilik ve Allah yolunda sıkıntıya dayanma" temalarından daha ziyade fütuhat söylemleri üzerinde yük-

30 İslâmın yayılma dönemi içinde geçirdiği söylemsel dönüşümü, yani mazlumluk söyleminden güç söylemine geçişinin izlerini gözlemlemek üzere başvurulabilecek İslâmî yayınlardan, bkz: Sırma (1995 ve 1996).

selmektedir. Savaşçı bedevi kabilelerinin ideolojisi kentli yoksulların, dışlanmış eski zenginlerin ve horlanan yeni din mensuplarının ideolojisiyle etkileşim içine girerek dönüşmüştür (Engels, 1969;210). Weber'in İslâmı savaşçı kabilelerin dini olarak değerlendirmesi de bu anlamda önemli gerçeklik payı taşımaktadır (1995:269). Bir fütuhat ideolojisi olarak "Cihad", imparatorlukların yayılma döneminde, şüphesiz mazlum söyleminin bir uzantısı olarak değerlendirilemeyecektir.[31] Abbasi hanedanları döneminde özellikle Orta Asya'nın savaşçı Türkî ve Moğol kabilelerinin siyasal yapılarla eklemlenmeleri yoluyla da böyle bir mazlumluk söyleminin yerini daha savaşçı ve emperyal bir söyleme bıraktığını söyleyebiliriz. Bu önerme aynı zamanda, değişik toplum katmanlarının ve sınıfların din yorumlarının, pratiklerinin ve tahayyüllerinin farklı olacağı önermesi ile de atbaşı giden bir önermedir (Gramsci, 1996;420).[32]

Fütuhat söylemi ile de İslâm, Hıristiyanlığın ilk zamanlarına benzeyen mazlum-çilekeş özne söylemini geride bırakmıştır. İslâmın siyasallaşması onun siyasal aygıtın güç mekanizmalarıyla eklemlenmesi süreci ile tamamlanmış ve kozmik mazlum özne yerini başka dinlerin mensuplarını kılıçların gölgesinde kendi dinine davet eden bir siyasal ideolojiye dönüşmüştür. Tıpkı Hıristiyanlığın mazlum söylemlerinin İmparatorluğun siyasal söylemi içine dahil edilerek dönüştürülmesi gibi, İslâm da kendi emperyal aygıtını yaratarak sadece mazlumluk söylemini değil, fakat mazlumların pratiklerini de geride bırakmıştır. Ancak bu geçiş şaşırtıcı olmaktan ziyade zorunlu bir geçiştir. Ve mazlumluğun diyalektiği bu kaçınılmazlıkta ve dönüşlülükte yatar. İslâmî gelenek içinde, sünni İslâmın siyasal söylemlerle eklemlenmesiyle mazlumluk ideolojisinin geçirdiği dönüşüm için Şii ve Alevî mazlumluk ideolojilerinin tarihsel gelişimine bakmak gerekir. Zira Sünni İslâm cephesinde genel olarak, en azından kapitalizm ve modernleşmeyle karşılaşıncaya kadar, hem imparatorluk yönetip, hem de mazlumluğu savunmanın pratik olanakları ortadan kalkmıştır. Şii kozmoloji belli koşullarla istisna olmak kaydıyla. Hz. Ali'nin, Hasan ile Hüseyin'in

---

31 Weber, İslâm tarihini eziklik, haksızlığa uğramışlık ve muzdariplik temaları etrafında yeniden değerlendiren 80 sonrası İslâmcı söylemin aksine, İslâmın yayılma döneminde 'disiplinli savaşçı kültürün' baskın etkisi olduğunu ileri sürer.

32 Türkiye'de 90'lı yıllarda, farklı İslâmî yorumların ortaya çıkışının koşulları ve bu yorumların hangi toplum katman ve sınıfları arasında ne tür bir yayılma stratejisi izledikleri konusunda bkz: Laçiner, Ö. (1995) Laçiner, Fethullah Hoca'nın İslâm yorumunun orta-üst sınıflar ve seçkinler için beliren cazibesine vurgu yapmakla, farklı toplumsal-kültürel gelenekleri temsil eden 'havass' ve 'avam'in İslâm yorum ve pratiklerinin farklılaştığına işaret eder. Bu farklılaşmanın siyasal sonuçları ise, "orta ve alt gelir –ve statü– gruplarına yönelik strateji" (s. 6) izleyen Refah Partisi'ne karşı, hoşgörülü, seçkin ve sofistike/su bir İslâmi geleneği temsil eden alternatifin ileri sürülmesidir. Aslında Laçiner'in Fethullah Hoca Cemaati özelinde altını çizdiği *seçkincileşme* özelliği, Nurculuğun modernleşme süreci içinde geçirdiği dönüşümü gözlemlemek açısından önemli bir tesbit. Zira Şerif Mardin, Said Nursi üzerine yazdığı eserde Said Nursi'nin özellikle, "modernist elit arasına karışmamış, daha ziyade alt-katmanlardan *(underprivileged)* ve hâlâ yerel kültürün etkisi altında olan" kesimleri seçtiğini belirtir (1989:217-218).

öldürülmelerini içselleştiren *Şii kozmoloji* ile Osmanlı İmparatorluğu'nun Sünnileşmesi sürecinde merkezin baskısına maruz kalan *Alevi gelenek* istisna olmak kaydıyla. İslâmî mazlumluğun bu iki koldan; yani farklı biçimlerde ve söylemler altında Şiilik ve Alevilik içinde şekillenmesi ayrı bir araştırmanın konusu. Ortadoğu dinlerinin perspektifinden, çilenin, sıkıntının ve dehşetin dinsel imgelem içinde önemli bir yer tuttuğunu ve farklı momentlerde bu mazlumluk söylemlerinin siyasal iktidarla eklemlenme olanağının yüksekliğini görmek gerekiyor.

Dinsel çileciliğin söylem dizgesi içinde sevgi ve korku, teslimiyet ve isyan, umut ve mazlumca karamsarlık temaları aynı anda çalışan ikililer olarak karşımıza çıkarlar. Tanrı'nın iradesine korku, çile, sıkıntı vb. süreçler içinde teslim olan özne, korkunun ve sevginin ikili varlığını kendi iç dünyası içinde de üretir. İbrahim'in anlatısında da bu türden benzeri bir ikililiği *(ambivalance)* gözlemlemek mümkün. Kozmik ezikliğin bir terör söylemi içinde nasıl şekillendiğinin en önemli örneklerinden biridir Soren Kierkegaard'ın (1990:26) ifade ettiği biçimiyle İbrahim'in serüveni:[33]

> "İbrahim'in yaptığının ahlâkî ifadesi şudur: O İshak'ı *katledecekti.* Dinî ifadesi ise şudur: O İshak'ı kurban edecekti. Oysa buradaki çelişki tamamen dehşetten, insanı uykularından edebilecek bir dehşetten ibarettir ve bu dehşet olmaksızın İbrahim, İbrahim değildir."

Kendini feda etme ve teslimiyet ile başkalarının yaşam çizgisini ihlâl etme arasındaki çizgi; yani şehit olma ile kutsal savaş uğruna başkalarını öldürme arasındaki çizgi; ezik öznenin sevgi gereksinimi ile onulmaz intikam isteği arasındaki gerilim kadar belirsizdir. Ve bu nedenledir ki, psikolojik olarak mazlumlar/ezikler yani bedbahtlar çelişkili bir biçimde, zalim olmaya adaydırlar. Bu, Mircae Eliade'nin kastettiği anlamda, tarihin kendine dönüşlülüğünü de açıklayan bir özelliktir. Mazlum öznenin pratiğinde *yansıtma,* bu noktadan itibaren çalışmaya başlayan bir süreç olarak çıkar karşımıza. Eğer Erich Fromm'un ifadesiyle (1990:32), insanın, "sıkıntı duyabilen ve hoşnutsuz olabilen, kendini cennetten kovulmuş hissedebilen tek hayvan" olduğu önermesi eziklik/çile/sıkıntı söylemleri açısından doğru ise, Fromm'un ifade ettiği şeyin tam tersi de önemli ölçüde bir hakikat payı taşıyor demektir. "Sıkıntı verebilen, hoşnutsuz kılabilen ve başkalarını kendi cennetinden kovabilen tek hayvanın" insan olduğu anlamında. Yani mazlum öznenin intikamcı tazmin eğilimlerinin geri dönüşlülüğü anlamında.

---

33 İman, teslimiyet ve feda tartışmalarının Hıristiyan teolojisinde ve öznelerin kendi pratiklerini biçimlendirmede kapladığı yer Kierkegaard'ın bu eserinde çarpıcı bir biçimde ortaya seriliyor. İnanmış müminin, imanın, korkunun ve şüphenin psikanalitik çözümlemesi için başvurulabilecek sayılı sayıdaki eserden biridir, *Korku ve Titreme,* (Kierkegaard 1990).

Burada dikkat çekici nokta, Kierkegaard'ın anlatısında da karşılaştığımız bir biçimde, psikanalizin tarih kurgusu ile dinlerin tarih kurgusunun çileyi/sıkıntıyı/suçluluğu kendilerine merkez almaları itibariyle birbirine oldukça benzemesidir. Ve bu yüzden denilebilir ki, aslında kültürel uygulamaları açısından psikanalizin tarihi, dinlerin psikanalizi ile önemli bir gelişme durağına geldiğini de göstermiştir. Psikanalizin metaforlarının hatırı sayılır bir kısmının ya dinler tarihinden alınmış olması, ya da dinler tarihinde karşılığının bulunması bize, psikanalizin bir bilimsel disiplin olarak kendi tarihsel gelişimi içinde "dinsel söylemler aracılığı ile acı çeken öznenin" analizini merkezî bir yere koyduğunu göstermekte. Oedipus'un anlatısı ile Adem ve Havva'nın, Habil ile Kabil'in anlatılarının çakışması, sadece 'kriminal bir aile modelini' merkez almaları açısından değil, fakat "ilk cinsel cürmü" merkezî bir yere koymaları açısından da ayrıca üzerinde tartışılmayı bekliyor.

Burada önemli olan nokta, sembolik ve imgesel temelleri itibariyle üç büyük Ortadoğu dininin tarihsel-dinsel anlatılarının psikanaliz tarafından tüketilmiş olmaması ve hâlâ üzerinde çalışılmayı gereksiniyor olmasıdır. Bu olgu, özellikle İslâmiyet özelinde daha da belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Ancak, eziklik-mazlumluk özelinde söylenebilecek şey, tematik benzerlikler açısından yukarıdakinden farklı değildir. Dinsel anlatı, ontolojik düzeyde insanın mağdurluğu, çaresizliği, günahkârlığı, yalnızlığı, evinden kovulmuşluğu vb. gibi temalar etrafında şekillenir. "Babanın yasasının" (Lacan, 1992;131-132) ihlâline karşı oluşmuş suçluluk, pişmanlık, eziklik, mazlumluk, vs. duyguları temelinde.[34] Psikanaliz, *suçluluk duygusunu (remorse)* kültürün ve dinin ayırdedici bir niteliği olarak ortaya atar (Nietzsche, 1968:134-136, Freud, 1971 ve Marcuse; 1995:55-56). Böylece, insan, *acı verici* bir ikilemin kıskacına düşer. Dinsel imgelem içinde bu ikilem daha belirgin hale gelebilir. Fromm, imgesel olarak dinlerin bireylerin "günahkâr bedenlerinde" arınma süreci içinde nasıl karşılık bulduğunu şöyle belirtiyor (Fromm; 1990:55): İnsan "... Tanrı'yı övdükçe kendi içini boşaltmış olur. Kendi içini boşalttıkça da kendini daha *günahkâr* hisseder. Kendini *günahkâr hissettikçe* Tanrı'yı daha çok *över* ve böylece, kendini yeniden kazanma yeteneği daha da azalır". Nietzsche de, Tanrı ve birey arasındaki ters orantıyı ve olumsuzlama ilişkisini –"Dindar İnsanın Temel Psikolojisi" başlığı altında– benzeri bir biçimde ifade eder (1968:86-87): "... din, insanın bütünlüğüne ilişkin şüphenin ürünüdür, kişiliğin değişimidir: kişi, kendindeki büyük ve güçlü nitelikleri insan üstü ve dışsal şeyler olarak algılarken; kendisini, küçülterek, zayıf ve önemsiz bir şey gibi değerlendirir... Kendini iki ayrı parçaya ayırır;

34 İster Oedipus'un ya da Kabil'in olsun, ister yılanın sözünü dinleyen Adem ve Havva'nın olsun, "geri-döndürülmüş söz", yani "babanın-klanın-tanrının sözü", kültürün ortak özelliği olarak karşımıza çıkıyor. Bu konuda Freudiyen ve Jungçu ayrımların hangisinin daha elverişli olduğu tartışmasını bir tarafa, her iki kategorinin de önemli açılımlar taşıdığını ve belli toplumsal olguların açıklanmasında etkili olduğunu düşünüyorum.

birini "Tanrı" diğerini "insan" olarak adlandırır."

Freudiyen öznenin dramı, babanın –sembolik olarak ortadan kalkışının–, onun moral bir hakikat olarak ortaya çıkışının da koşulu olmasında yatıyor. Suçluluk duygusu ya da güçlü bir süperego üzerinden, baba sahneye yeniden döner; eskisinden daha güçlü olarak. Ezik özne bu anlamda tarihi tersine çeviren bir aktör olarak değil, tersine onu bir adım daha ileriye fırlatan bir ivme olarak karşımıza çıkar. Babanın –sembolik de olsa– ölümü onun daha güçlü ve yaygın formlarda üretilmesinin de koşuludur. Yani mazlum özne tarihin bir olumsuzlaması olarak değil, tersine onu kendi "iktidar istemi" içinde güçlendirerek besleyecek bir taşıyıcı olarak karşımıza çıkar. Ezik özne kendi öznel isteklerini, güçsüzlüğünden kaynaklanan mecburî eylemsizliğini, *ilâhî adaletin* gerçekleşeceğine inandığı tarih momentine değin, biriktirerek erteler. *Adalet getiren bir gelecek,* mazlum öznenin icadıdır; onun çaresizliğinin, güçsüzlüğünün, içine akıttığı öfkesinin ve beklentilerinin *ütopik ifadesidir.* Gramsci de (1996;405), "dinleri, tarihin gördüğü en büyük ütopya ve en büyük metafizik olarak" adlandırır ve "tarihsel yaşamın gerçek çelişkilerini mitolojik formlar içinde" örgütlediğini vurgular. *İlâhî adalet* ve *kozmik dönüşlülük* fikirlerine, mazlumların *mutlak iktidarsızlığının* yansıtılmış (ütopik) ifadeleri olarak bakmak bu nedenle, somut tarih ile kültür-mit arasındaki ilişkileri de daha bütünlüklü bir biçimde anlamamıza yarayacaktır. Mircae Eliade, *"Tanrı'nın tezahürü olarak tarihin anlamını"* ilk keşfedenlerin İbraniler olduğunu ve bu yaklaşımın Hıristiyanlık tarafından devralındığını ileri sürerken, bu dinlerin sosyal tarihi ile ilgili de önemli bir noktaya ışık tutuyordu (Eliade, 1994;106): Sürgünün, köleliğin, yurdundan atılmanın ve işkencenin sonuçta imgesel olarak nasıl bir Tanrı ve tarih kurgusuna yol açtığına. Mazlumların kozmik yasasının neden *simetrik* ve *dönüşlü* olduğu sorusuna cevap vermekle sadece Ortadoğu dinsel ütopyalarının değil, fakat modern siyasal ütopyaların sosyopsikolojik temellerine de ışık tutmuş olacağız.[35] Mircae Eliade, arkaik insan için "gerçekliğin" ebedî dönüş mitosu içinde şekillendiğini söyler. *Tekerrür ideası,* ekonomik ve toplumsal yaşamın yanısıra kozmoloji algısını da önemli ölçüde etkiler. *Çevrimsellik* ve *dönüşlülük,* modern zamanlara gelinceye dek denilebilir ki zaman üzerine üretilen mitlerin en önemli özellikleri arasındadır. Bu özellik, ölümden sonra yaşam, ölümden sonra mükâfat-ceza, cennet-cehennem, tanrısal adalet vb. gibi kavramların niteliğinde daha da belirginleşir. "Tanrısal adalet ideası", bu anlamda arkaik dönüşlülük mitinin bir uzantısı olarak kabul edilebilir. Bu anlamda, modern zamanların *lineer tarih anlayışı* –üzerinde yürütülen sayfalarca tartışma bir tarafa– bu kozmolojiden radikal bir kopuş sergiler.

Dinsel ütopyaların ezik öznelerin hayal kırıklıklarının bir sonucu olduğunu

35 Bkz: Eliade, M. (1994), Eliade, M. (1992), Eliade, M. (1993).

yukarıda vurgulamıştık. Burada dinsel ya da seküler niteliğine bakmaksızın ütopyalar genelinde belirtmemiz gereken şey, onların üç şeyle çok yakından ilgili oldukları gerçeğidir; a) onu ifade eden toplumsal/tarihsel öznenin (dinsel grupların, sınıfların, ulusların, yeni toplumsal hareketlerin) nesnel koşulları içerisinden süzülerek inşa edilir; b) gerçeklikle ve tarihle olan bütün bağlarına rağmen, ütopik olan, –negatif ya da pozitif– imgesel düzeyde de olsa süblimasyon ögesi barındırır; yani Benjaminyen bir ifade ile "sıçrayış isteği" içerir; c) bu kollektif özneler hayal kırıklıklarını ve umutlarını yeni bir dünya tahayyülü içinde acıdan kaçarak kurarlar; geri dönüşlü bir olumsuzlamadırlar. Bütün radikalliğine karşın döner dolaşır toplumsal ve siyasal gerçeklik ile "verili olanın dayanılmaz sıkıcılığı" ile eklemlenir. Ayrıca hiçbir ütopya acı merkezli bir dünya tasarımı etrafında kurulmaz. Ütopyalar *katharsis*'in olduğu kadar *hazzın* da kurgulandıkları yerlerdir. Dönüşlüdürler çünkü, sıkıntıların günün birinde biteceğine duyulan inanç başat tinsel özelliktir. Bu eğilimi kabaca bir "kendini aldatma" ya da gerçekliği yeterince algılayamama özelliği olarak değil, tersine siyasal-toplumsal mücadelenin kitleleri motive edici, yaşama bağlayıcı bir ögesi olarak düşünmek gerekir. Siyasal ve toplumsal savaşımların içinde biçimlenen umut, kabaca bir epistemolojik perspektiften yani hakikati örten bir çerçeveden çözümlenemez; bir ütopik öge olarak, adalet isteminin ve özgürlük savaşımının bir ögesi olarak umut; "can çekişen siyasal öznelerin" toplumsal pratiklerini ve mücadelelerini de kenetleyen bir öge olarak değerlendirilmek gerekir. Ütopyada kendini ortaya çıkardığı kadarıyla umut, toplumsal bilinçdışının dışavurumudur. Bu nokta, özellikle ezikliğe yolaçan sefalet koşulları içinde, kitlelerin eşitlik ve adalet ütopyalarında daha da belirgindir (Horkheimer, 1993; 61). Bu nedenle ütopyada içerilen tinsel deneyimi, mazlumluk özelinde gerçekliğin salt bir yansıması olarak değil, aksine eleştirel reddiyesi yani *bilinçdışı yadsınması* olarak algılamak gerekir. Bu noktada genel olarak, eziklik ideolojisi ile ilkel kozmolojilerin simetrik dönüşlülüğü arasındaki benzerlik çarpıcıdır.

Türk-İslâm Sentezinin ezik öznesinin ütopyası ise kapitalizm karşısındaki hayal kırıklığından türer. Başlıbaşına bir özgürleşme ütopyası olarak değil; bir haddini bildirme ve yitik itibarını geri alma mücadelesi olarak karşımıza çıkar. Ütopik kurgusu kapitalizmin o günkü sureti ile sınırlıdır. Adalet istemi, söylem düzeyinde dahi evrensel nitelikte değildir. Tersine ezikliğini aşmanın bir yolu olarak ötekilerin himaye edilmesi projesini seçer. Ütopyası eşitlikçi ve özgürlükçü olmak bir yana, himayeci ve vesayetçidir; Batıya karşı Arap devletlerinin liderliğinden Avrupa'ya kafa tutan güç odağı imgesine ve Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte Adriyatik'ten Çin Denizi'ne kadar iki kıtayı kaplayan coğrafyanın sembolik merkezi olma düşüne kadar. Kutsal Sentezin, özgürlükçü ve eşitlikçi olmayan bu siyasal ütopyası, onun tarihsel adalet nosyonunu da önemli ölçüde ortaya serer. Sentezin mazlum öznesi, adaleti, zulmü sona erdirmek için

değil, yükselen sınıfların önderliğinde ve yeni dünya düzeninin olanakları içinde, tarihsel ego-idealini gerçekleştirmek için ister. Bu açıdan bakıldığında, mutlak mazlumların radikal adalet ve özgürlük istemiyle, Kutsal Sentezin öznelerinin güç istemi arasındaki siyasal fark daha açık bir biçimde ortaya çıkar.

Mutlak mazlumlar, Türk-İslâm Sentezinin mazlumlarından farklı olarak, iktidarsızlıklarından, dünya karşısındaki zayıflıklarından ve ezikliklerinden sıyrılabilmek için; zulme son verip *mutlak adaleti* tecelli ettirecek *mutlak yelkeyi* (Tanrı, tin ya da tarih) gereksinirler. Mutlak iktidar ve mutlak Tanrı mazlumların icadıdır. Bastırılmış öfkelerinin, intikam gereksinimlerinin. *Varoluşun olumsuzlanmış enerjisinin* (Jameson; 1989) –Nietzscheci dizgeyi doğrularcasına– kendini projektif bir biçimde göstermesidir. Ta ki maddî koşulları onu eziklikten (kölelikten) güçlülüğe (efendiliğe) çıkaracak koşullara erişinceye kadar. Bu geçiş –yani eziklikten güce, kölelikten efendiliğe geçiş– tamamlanıncaya kadar, özne, sürekli olarak bu iki eğilim tarafından esir alınmaya devam edecektir. Sevgi ve hınç; eziklik ve güç; şefkat ve sertlik söylemleri arasında gidip gelecektir. Bir yandan "perişan, umutsuz ve yardıma muhtaç", bir köşeye büzülme eğilimini sürdürüp acıları ve çaresizliği ile teselli bulurken; diğer yandan da Sivas sokaklarında gazlı bez tutuşturacaktır. Bir gün çarmıha gerilip acı çekecek; bir diğer gün ise muhalifleri cezalandıracaktır. Bu yönüyle ezik özne, Jivago'nun öznesidir de – Dr. Jekyll ile Mr. Hyde arasında gidip gelen özne (Horney 1946;41). Benliği bölünmüş; istekleri çelişkilidir. Ezikliğin diyalektiği, mazlumun, bir yandan kozmik teslimiyete uygun bir biçimde çarmıha gerilmeyi kabul etmesinde, diğer taraftan da tarihsel adalet adına hıncını ve öfkesini başkalarına karşı kanalize edebilmesinde yatar.

Eziklik söyleminden güç söylemine geçişin dinamiklerini görebilmek için, ezik öznenin kendi "hakikatini" nasıl gördüğüne, kendini nasıl söylemleştirdiğine bakmak gerekiyor. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ezik öznenin ben tasarımını ve bu öznel perspektiften dış dünyaya karşı oluşturduğu tavrı görmemiz gerekiyor. Karen Horney (1939;218), nevrotik eziklik söylemlerinin *öz-küçümseme eğilimi* ile bir arada gittiğini ve bu yetkinsizlik duygusunu *doyumsuz bir şefkat* ve *ilgi görme* gereksiniminin izlediğini belirtir. Bireyin hoşlanılma, ilgi görme, sevecenlik ve onaylanma ihtiyacı bu perspektiften bakıldığında *uysal* ve *boyun eğmeci* bir görünüm sergiler. Şefkat gereksiniminin şiddetinden kendini küçümseyişinin derecesini çıkarsayabiliriz; bu yönüyle mutlak bir bağımlılık içindedir. Benliği bu bağımlılık noktasında geri çekilmiştir. Bu durum, özneye dışarıdan bakan birini yaralar; mazlum özne meşruiyetini, başkalarının ona acımasından ve mazlumluğunu tescil etmesinden edinir. Aşık öznenin aşk acısını sevmesi gibi, ezikliğini idealleştirme ve kendini daha zayıf ve çaresiz görme eğilimini güçlendirir – nihilizan bir niteliğe bürünmeye aday *"bir zavallı küçük ben"* anlayışı. Ancak Nietzsche'nin ifadesiyle bu geriye çekiliş ve bu hiçlenme dahi "benliğin kendini yok ederek savunma" mekanizmasının bir parçasıdır. Benliği

–mazlumâne bir eziklikle– geriye çekmek onu korumanın da en iyi yoludur, Nietzsche'ye göre. Ezikliği nesnel koşullar karşısındaki hayal kırıklığından ve güçsüzlüğünden kaynaklanması anlamında bu geriye çekiliş anlaşılırdır. Ancak mazlum özne patolojik olarak, zayıflığını ve haksızlığa uğramışlığını onulmaz sevgi gereksiniminin giderilmesi için kanalize eder. Bunu kullanır. Hazzı, imgesel olarak kendini küçümseyişinden, hiçliğe indirgeyişinden alır.

Öz-küçümseme, onun hem öznelliğini nasıl şekillendirdiğini, hem de dünyayı nasıl algıladığını gösterir. İçinde bulunulan çaresizlik ve teslimiyet belli bir toplumsal, tarihsel gerçekliğe denk düşer. Mazlum bir yakarış biçiminde şunu tekrarlar: "Beni sevmeli, korumalı, bağışlamalısın, beni terketmemelisin, bana iyi davranmalısın, çünkü öylesine zayıf ve çaresizim ki". Horney bu yolu, benliğini ezilmiş ve horlanmış öznenin, dünyaya "sevgi yoluyla kendini kabul ettirme yolu" olarak görür. Mazlumluğun bağrında barındırdığı "sevimlilik" de böyle bir ereğe hizmet eder. Roland Barthes, benzeri bir betimlemeyi "acı çeken âşık özne" için yapar: Meşruiyeti ve karşı konulamazlığı çektiği acıdan ve acısını sevişinden menkûl olan: Ezik özne, dışarıdan bakan birinde sempati duygularını harekete geçirir. Mahzundur. Ve acısını sürekli meşrulaştırma ihtiyacı içindedir. Çelişkili olarak, bir yandan şiddetli bir biçimde sevgiyi gereksinir, diğer taraftan da acı çeken halini devam ettirme eğilimindedir. Onu mahzun bir güzelliğe ulaştırdığını düşündüğü çilesini sever.[36] Yoksunluk, onu "süslemiş", "saflaştırmış" ve "güzelleştirmiştir". Biraz da bu nedenden ötürü çileli durumundan kurtulmayı istemez. Sevgiyi gereksinir ve bunu edilgenliğini koruyarak almaya çalışır. Mazlum öznenin, bedenini acı çeker bir halde bulmaktan duyduğu hoşnutluk onun narsizan eğiliminin bir başka açıdan daha ispatı olarak karşımıza çıkıyor. Türk-İslâm Sentezinin "mazlum öznelerinin" acıyı ve bedenlerini metaforik olarak dillendirmelerinden, "tarihsel haksızlığa uğramış olma" ideasına olan bağımlılıklarından bu narsizan ögeyi çıkarsayabiliriz. "Acı çeken bedenin estetizasyonu" hemen hemen bütün mazlumluk söylemlerinin önemli bir ögesi olarak çıkıyor karşımıza. Ve "öznenin kendi çileli serüvenini", "acı çeken bede-

36 80'li yıllardan itibaren hızla yaygınlaşan İslâmcı Arabesk romanların en önemli temalarından birini, "mazlumların" acıyla olan bu imgesel ilişkisi oluşturuyordu. Eziklik mizanseni içinde *acının estetizasyonu,* meşruiyetin kuruluşunun aşamalarından da biridir. Kırdan kente göç, kültürel dönüşüm, modernleşme, ailenin kurumsal dönüşümü, mülksüzleşme ve yoksullaşma süreçleri içinde geliştirilen bu söylemler, bir yandan sosyo ekonomik mazlumluğu, diğer yandan İslâmî mazlumluk idealarını eklemleme başarısına ulaşmıştı. *Minyeli Abdullah*'tan *Derdimi Seviyorum*'a kadar modernleşme içinde İslâmî mazlumluk idealarını eklemleme başarısına ulaşmıştı. *Minyeli Abdullah*'tan *Derdimi Seviyorum*'a kadar modernleşme içinde İslâmî pratiklerin geçirdiği dönüşümü anlatan pekçok İslâmî Arabesk romanın ortak özelliği, *beden ve acı merkezli* bir perspektiften siyaset söylemlerini ivmelendirmeleriydi. İslâmî mazlumluk söylemlerinin 80'li yıllardaki kısmî başarısı siyaset söylemleri ile acı merkezli imgelemi buluşturabilmesinde ve bunu kendini yoksun-mülksüz hisseden kitlelerin içselleştirebileceği bir olanağa kavuşturabilmesinde yatıyordu. İslâmî Arabesk romanların sosyolojik bir perspektiften analizi önemli bir alan olarak eğilinmeyi bekliyor.

nini sevişindeki" *mazoşizan-narsizan* ögeyi daha açıkça gözler önüne seriyor (Horney, 1939:236).

Ezik öznenin sevgi gereksinimi o denli yüksektir ki en küçük bir ilgisizlik dahi kırılgan yapısını tehdit eder (Horney, 1962:112). Mazlum özne, *alıngandır.* Kendine ve kutsal addettiği şeylere karşı aşırı duyarlıdır ve kıskançtır. İhmal edilmeye tahammülü yoktur. Çelişkili görünmekle beraber, bu alınganlık abartılı özdeğer duygusunun bir sonucudur. Horney'e göre *"yüksek öz-değer duygusu"* zayıf öznenin kırılganlığı ve alınganlığıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu nedenle, ezik öznenin sevgi gereksinimi karşılanmadığında tepkisini (Horney, 1962;147), kırgınlığın yanısıra *kızgınlık* ve *öfke* şeklinde gösterir. Mazlum psikolojisinin, bireysel düzeyde şefkat söyleminden kırgınlık ve öfke söylemine dönüşümü toplumsal düzeyde eziklik söyleminin nasıl güç söylemine gebe olduğunu anlamamıza da ışık tutar. Mazlum, kendisini dünyaya kabul ettirmeyi sağlayacak iktidar ve itibar araçlarından yoksun olduğu için, bir masumiyet-mahzuniyet dili üretir. *Sevgi söylemi,* onun kendisini dünyaya kabul ettirebilmesinin neredeyse tek yoludur. Ancak belirttiğimiz gibi, sevginin önemli bir bölümü yine kendi acısı aracılığıyla kendisine yöneliktir. *Pozitif bir süblimasyon* pratiğine dönüşmediği sürece, mazlumun sevgi söylemi *yüksek düzeyde* bir narsizan içerik barındırmaya devam edecektir.[37] Kutsal Sentezin mazlum öznesi özelinde, böyle bir pozitif süblimasyondan bahsetmek mümkün değildir. Zira yukarıda da açıkladığımız gibi, Sentez enerjisini özgürleştirici ve eşitleştirici kamusal bir üst erek etrafında değil (Castoriadis, 1989), intikamcı-tazminci bir öznel erek etrafında örgütler; ütopyası bir "haddini bildirme" ya da "kendi itibarını kurtarma" amacıyla sınırlı kalır. Bu nedenle, kendisinin ciddiye alınmadığı, benliğinin rencide edildiğini düşündüğü durumlarda bunu doğrudan kendi egosuna karşı girişilmiş bir tarihsiz haksızlık, bir ihanet olarak algılar. Horney'e göre benliği dışarıdan gelen ortalama zorluklara bile direnecek güçte değildir.

Mazlumların *komplo teorilerine* bu denli fazla başvurmalarının bir nedeni de, önü alınmaz ben-merkezli oluşlarıdır. *Dış* ve *iç düşmanlar,* mazlumun teorilerinin bu nedenle verimli söylemsel enstrümanlarıdır. Birileri hep dışarıdan

37 *Süblimasyondan* (yüceltme) yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, püriten ideolojiye geçişi ve benliğin *çileci* bir dünya pratiğine savruluşunu kastediyorum. Burada, negatif ve pozitif süblimasyon arasındaki farkı, nitelemelerin normatif çağrışımlarından değil, daha ziyade dış dünyayla ilişkilerin hangi biçimde gerçekleştiğinden çıkarsamak gerekir. Negatif sublimasyon dış gerçekliğin, şiddet ve baskı içerir nitelikte olumsuzlanması *(negation)* anlamında, milliyetçi ve baskıcı dinsel yüceltim mekanizmalarının önemli bir bölümü tarafından kullanılıyor. 'Diğerinin' radikal yokluğuna bel bağlaması anlamında ve olanca yerelliği ile bir 'ben' tanımı yapması anlamında. Pozitif sublimasyon ise, negatif sublimasyonun ve çoğu mazlum ideolojilerinin aksine yıkıcı olmayan püriten pratiklerce yönlendirilir. İki dinsel sublimasyon biçimi arasındaki fark ise dışarıdakinin-ötekinin radikal yokluğu (Sivas yangını) ile benliğin ve bedensel pratiğin kendi de dahil diğerleri için dönüştürülmesine dayalı yüceltim mekanizmalarına işaret eder; benzin bidonu ile Yunus arasındaki farka. Birincisinin olanca ben-merkezli ve baskıcı şovenizmi ile ikincisinin hegemonik evrensel yönelimi arasındaki farka.

'köstek olmaya' çalışmaktadır, 'onların gelişimini engellemeye' çalışmaktadır. Kapitalizmin izlediği rekabetçi tarihsel seyir gözönünde bulundurulduğunda bu iddia pek çok gerikalmış ulus için doğrudur. Ancak bu komplo teorilerinde ihmal edilen temel nitelik hikâyenin sadece özne etrafında geçiyor olmasından anlaşılabilir. Kutsal Sentez örneğinde bu ben-merkezli komplo teorilerinden yararlanacak şüphesiz en önemli toplumsal kesim, Türk-İslâm burjuvazisidir. Birinci bölümde de açıklamaya çalıştığımız gibi, Türkiye'de burjuvazinin Ermeni, Rum, Yahudi vb. kökenli ticaret burjuvazisine karşı gelişimi (Boratav, 1989:17-18 ve Toprak, 1995) sadece Kemalist dönemle sınırlı kalmamıştır. Türk-İslâm Sentezinin farklı kanatları İttihat ve Terakki Cemiyeti ile başlayıp Cumhuriyetin kuruluşu ile daha da hız kazanan toplumun[38] ve sermayenin *Türk-İslamlaştırılması süreciyle* –farklı saiklerle de olsa– eklemlenmişlerdir. Türkiye'de ulusal komplo teorilerinin yerli sermayenin gelişim süreçlerine tahvil edilmesi 80'li yıllardan itibaren özellikle yabancı sermaye ile eklemlenme olanakları görece sınırlı olan küçük burjuvazinin söylemlerinde önemli bir yer tutmuştur. Ancak buna rağmen, 80'lerin ikinci yarısına gelinceye kadar diyebiliriz ki, mazlum eksenli komplo teorileri ulusal paranoyanın körüklenmesine ve kapitalizmin ulusal sınırlar içinde –gayrımüslim burjuvazinin tasfiyesi ile birlikte– geliştirilmesine katkıda bulunmuştur. Ulusçuluk, nevrotik göç istemi ve kapitalizm arasındaki ilişkilerin psikanalitik-sosyolojik bir perspektiften çalışılması, yükselen sınıfların gölgesinde ulusal egonun nasıl inşa edildiğinin gösterilmesi ayrı bir çalışmanın konusudur; ancak kabaca şunu söyleyebiliriz ki, gerek intikamcı mazlumluk ideolojisinin yaygınlaşması, gerekse ulusal tinin bir güç ekseni etrafında ulusal burjuvazinin söylemiyle eklemlenmesi anlamında, ulusal burjuvaziler –en radikal örneğini *III. Reich*'in Yahudi düşmanlığında görebileceğimiz– nevrotik mazlumluk tinini kendi siyasal projelerine tahvil edebilmişlerdir.

Mazlum ideolojisinin –bireysel ya da ulusal-kollektif ölçekte olduğuna bakmaksızın– şekillendirdiği komplo teorilerinin genel özelliği, işaret edilen "kötülüğün-olumsuzluğun" nesnel bir olumsuzluk değil, fakat özellikle kendi şahsına karşı girişilmiş bir eylem olduğu düşüncesinin baskın olmasıdır. Bu nedenle, böyle bir ideolojinin en fazla vurguladığı öge kendi mağduriyetidir. "Bütün kötülük ona karşı –kasden– yapılmaktadır. Düşmanları onun menfaatlerini baltalamak için pusuda beklemektedir. Hakettiği şeylerden mahrum bırakmak için, düşmanları kendisine karşı kutsal bir ittifak kurmuştur". Şüpheci ve paranoya merkezli değerlendirmeler önemli bir önkabulden beslenir: öznenin kendini dünyanın merkezinde konumlandıracak denli değerli olduğu düşüncesinden. Çelişkili görünmekle beraber, azgelişmiş ezik öznenin ben-merkezli söy-

38 Akçam (1995), bu sürecin ilk adımı olarak *İslâmlaşma*, ikinci adımı olarak da *Türkleşme* safhasını gösterirken ihmal ettiğimiz bir noktaya da dikkatimizi çeker. Akçam'a göre, günümüzde yükselen İslâmî hareketlere karşın, ikinci safhayı dramatik bir biçimde öne çıkaran gelişme, sistemin Kürt Sorunu karşısında derinleşen krizidir.

lemi, onun narsistik ideolojisinin bir uzantısıdır. Komplo teorilerine kaynaklık eden paranoya da, bu açıdan bakıldığında, azgelişmiş benliğin çarpıtılmış (veya ters çevrilmiş) bir narsisizmidir. Bu ben-merkezli narsistik yapı içinde ezik özne, edilgenliğini sinik ve kaderci bir biçimde dışa vurabileceği gibi, kırgınlık, yakınma, şüphe ve alınganlık biçiminde de ortaya serebilir. Başkaları tarafından ona yönelik en küçük saygısızlık ve ihmal işaretine karşı aşırı duyarlıdır. Bu şekilde ortaya çıkan *içerleme,* mazlum öznenin başkalarına ihtiyaç duymayla onlardan nefret etme arasında gidip gelmesine yol açar (Horney, 1939;191). İrade ve sorumluluk sahibi olmadığından (ya da olamadığından, nedenselliğin ne yönde kurulduğuna bağlı olarak değişir) püriten pratiklerle çelişir. Türk-İslâm mazlumluğu bu yönüyle diyebiliriz ki, gelişiminin erken aşamalarında püriten pratikle tamamen çatışır. Aşağıda, hem bu çatışmanın karakteristik özelliklerini, hem de mazlumluk ile püritenlik arasındaki geçişli ilişkileri inceleyeceğiz. Aradaki farklılıkların ve geçişlerin incelenmesi, bizce Türk-İslâm Mazlumluğunun analizinde hayatî bir öneme sahiptir. Çünkü, bu karşılaştırma çalışmamızın temel önermesinin geçerliliği ile de doğru orantılıdır. Önermemiz, kapitalizmin gelişiminin Türk-İslâm Mazlumluğu özelinde nevrotik bir siyasal toplumsal yapının ortaya çıkışının koşullarını sağladığı biçimindedir. Yani klasik Weberyen tezin tam tersi bir biçimde, kapitalizmin eşitsiz gelişiminin, kültürel dönüşümün ve radikal mülksüzleşmenin yolaçtığı hem bireysel, hem de toplumsal nevrotik süreçlerin oluşumunun koşullarını hazırladığı yönündedir. Toplumsal ve siyasal süreçlerin psikanalitik yaklaşımlar aracılığıyla çözümlenmesi, maddî gelişimlerin bireysel/toplumsal etkilerini gözönünde bulundurmamızı gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, kapitalizmin 80'li yıllarda ivme kazanan gelişimi nevrotik bir tinselliğin de koşullarını sağlamıştır. İşte bu noktada, mazlumluk ve püritenlik söylemleri arasındaki farklılıkların incelenmesi bize Weberyen tezin yeni bir sosyolojik perspektiften anlaşılma olanağını da sunacaktır; püriten veya mazlum tin ile kapitalizmin maddî koşulları arasındaki ilişkiler açısından.

Bu noktadan itibaren, "ezik öznenin çileciliği" ile "püriten çilecilik" arasındaki temel farklardan birine de ulaşmış oluruz. Her iki çilecilik de, belli ölçüde yoksunluk, acı ve olumsuzlanma pratikleri üzerinde yükselir; ancak mazlum özne kötülüğe karşı edilgenliği kurgularken, püriten özne kendini yaralama-telkin pratikleri ile ereğine ulaştırmaya çalışır. Mazlum özne bir pratik koy(a)maz ortaya; edilgendir; –kozmik ve tarihsel olarak– kötülüğe maruz bırakılmıştır. Kendisine yapılan kötülüğü de iyiliği de dış dünyaya yüklerken; püriten özne kendisinin hem cennetidir, hem de cehennemi. Özne olarak "kuruluşu henüz tamamlanmadığından" mazlumun sorumluluk düzeyi düşüktür. Nefs-i müdafaa durumundadır. Salt hukuken değil, vicdanî olarak da mazlum öznenin sorumluluktan uzak durduğunu söyleyebiliriz. *Kendini* –stratejik ve politik bir biçimde– *hiçe sayar.* Bu sayede kendisini kusurlu bulmaktan da kurtarır. Zira ken-

disini "edip eyleyen", "sorumlu" ve "irade sahibi" bir birey olarak, "modern bir burjuva birey olarak" değil; ancak bir *yokluk* olarak ortaya çıkarır. Kantçı hiçbir ödevi yerine getiremeyecek denli merkezsizdir, iradesizdir ve zayıftır. Bu, onu, sadece Kant'ın kişisel püritenizminden farklılaştırmakla kalmaz, fakat püriten çileci (asketik) ideolojiden de uzak bir yere yerleştirir. Kötülükleri ve iyilikleri hep başkaları yapar; şaşırtıcı bir biçimde her şey onun *dışındadır;* her şey *onun etrafındadır.* Tarihsel ve toplumsal olarak hatta hukukî olarak da süreçlerin edilgen nesnesidir. Minimum bir irade söylemine sahiptir, bir anlamda *yapısalcıdır.* Kendini kaderin çaresiz oyuncağı gibi görür, ya da kader kurbanı olduğuna inanır, kaderini eline alma olasılığını görmez. Fromm, bu eğilimi biraz da aydınlanma rasyonalizminin terminolojisiyle, insanlığın "en akıldışı eğilimi" olarak, yani "güçsüz ve zayıf olma isteği" olarak niteler. Ezik öznenin, bu aşamadaki gelişimi, –aldatıcı biçimde– onun *sorumsuzluğunu* ve *metaforik yokluğunu* onaylar.[39] Gerçekte ise gerçekliğin bu algısı, onun "benliğinin zayıf-azgelişmiş doğasına" işaret eder. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Fromm'un eziklik ideolojilerinin "güçsüz ve zayıf olma eğilimini" yorumlayışı diyalektik olmaktan ve "güç söylemlerine" dönüşebilme yeteneğini görmekten uzaktır. Fromm'un altını çizdiği, "güçsüz ve zayıf olma" eğiliminin dinsel kozmolojileri beslediği önermesi önemli bir önermedir. Ancak bu önermenin doğruluğu güçsüz ve zayıf olma eğiliminin sadece bir başlangıç, bir açılış olması ile sınırlıdır. Zira mazlumluk, güçsüz ve zayıf olma durumundan türemekle birlikte kendisi için mutlak iktidarı amaç edinir. Bunu da en iyi bir şekilde mazlum dinlerinin tanrılarının, *omnipotent*-her şeye kadir niteliğinden anlayabiliriz. Çelişkili olarak en fazla acı çeken dindarlar, en zalim ve güçlü tanrılara sahip olurlar. Tanrı anlayışı, kulların dünyevî iktidarsızlığının, kendine semavî bir karşılık bulmasıyla çözülür; ancak ters yansıtmayla. Mazlum, kendi iktidarsızlığını, mutlak iktidara sahip bir Tanrı aracılığıyla giderir. Bu nedenledir ki, en güçlü ve büyük tanrılar (Fromm, 1990), mazlumların (veya kölelerin) tanrılarıdır. Zira en fazla tazmin gereksinimi içinde olanlar onlardır. Mazlumlar, tıpkı adaleti ve umudu bir başka kozmik yetkeye havale ettikleri gibi, intikamı ve iktidarı da havale ederler. Mazlumların varoluşu, –bu nedenle– Fromm'un kasdettiğinin aksine güçle/iktidarla diyalektik bir ilişki içindedir. Türkiye'nin 80'li yıllardan itibaren kabaran arabesk mazlumluk/eziklik yazınında bu ilişki, kendisini şu ifadede de yeterince ortaya seriyor sanırım: "gidişim suskun oldu ama, dönüşüm muhteşem olacak". Fromm'un, bu noktada, çok yaklaşmasına karşın ihmal ettiği şey, dinlerin mazlum öznelerinin de, "muhteşem bir dönüşü" *omnipotent (kadir-i mutlak)* bir Tanrı aracılığı ile sağlamayı isteyeceğidir. Ancak Fromm'un göremediği noktayı, Nietzsche bizlere "Şimdiye Kadarki En Yüksek Değerlerin Eleştirisi"nde gözler önüne serecektir (1968:83-146).

---

39 "Öznenin sorumsuz olduğu söylemi", ideoloji tartışması içinde başlıbaşına bir yer tutuyor. Bkz: Coward, R. & Ellis J. (1985:136-137).

Yukarıdaki süreçten de anlaşılacağı üzere, artık "haksızlıkların ve gamların" bilincine ulaşmış bir mazlum için *adalet* ya da *intikam/tazmin söylemine* geçişin koşulları tamamlanmak üzeredir. Öznenin edilgenliği ve makûs kaderi, haksızlıkların giderilmesinin ardından sona erecektir. Mazlum zalime/kadere/tarihe/modern devlete/emperyalist işgalcilere vb. karşı kendisini *adalet gününe* hazırlar. Karşı tarafa haddini bildirme ve zalime geçmişin bedelini ödetme isteği olgunlaşır. Artık maruz bırakıldığı *zulmün* ayırdına varmaktadır. Dünyayı algılama biçiminde önemli bir eşiğe ulaşmak üzeredir; zaman, söylemi –kaçınılmaz olarak– değiştirme zamanıdır. Bunu da ya mutlak güce sahip bir Tanrı'nın adalet getirici öfkesiyle, ya da kendi elleriyle gerçekleştirecektir:

> ... bin dertle bin gamla yaşadık çok yılları
> sardıkça ezdi bizi yoksulluğun kolları
> Yılların günahı kaderde mi kalacak
> elbet bir gün *insanlık* sizden *hesap soracak*.[40]

Mazlum özne, –Lacancı psikanalizin sıklıkla rağbet ettiği o meşhur metafordan– *yokluk/eksiklik metaforundan* güç alarak; iktidarsızlığını/güçsüzlüğünü ortadan kaldırmaya çalışır. *Arzusu,* yokluğunu hissettiği şeye yani iktidara yöneliktir. Yokluğunu/eksikliğini duyduğu şeyi nesnel yaşamında gerçekleştiremezse, onu bilinçdışı aracılığıyla fantazyalarına oradan da gündelik söylemine taşır. Arzusu, bilinçdışını şiddetle işgal eden tekinsizlik, güçsüzlük ve iktidar eksikliği giderilinceye dek sürer. Bu "arzunun şiddeti" ve "dokusu", mazlumun gerçeklikle nasıl eklemleneceğini, isteklerini nasıl gerçekleştirmeye çalışacağını da bir biçimde belirleyecektir. Aşağıda, bu eklemlenmenin olası biçimleri üzerinde kısaca duracağız.

Weber'in modern kapitalizmin doğuşunda hayatî önem atfettiği püriten özne, öznelliğini kurgulayışı ve söylemleştirimi açısından, Kutsal Sentezin mazlum öznesi ile önemli benzerlikler ve farklılıklar sergiler. Mazlumluk ideolojisinden püriten pratiklere geçişi açıklayabilecek bir teorik çerçeve çizmenin ve bu iki olgu arasında "karşılaştırmalı" bir çözümleme yapmanın önemli kuramsal sonuçları olacaktır. Eğer mazlum ideolojisinden püriten pratiklere geçiş arasında bir bağlantı var ise; sürdüregeldiğimiz tartışmanın kısaca ön sonuçları şunlar olacaktır; a) Mazlumluk, toplumsal düzeyde bir kurgu olmaktan çok, kollektif öznelerin gerçeklikle ilişkisini ortaya seren bir ideolojidir. b) Pozitif süblimas-

---

40 Bu konuda daha geniş örnekler için bkz: Özbek (1991:199). Arabesk müziğin (ki önemli ölçüde mazlumluk/eziklik ideolojisi içerir) önemli tematik özelliklerinden biri de budur. Orhan Gencebay'ın şarkılarının bir bölümünde bunu gözlemlemek mümkündür. Kişisel bir gözlem olarak, Gencebay'ın şarkılarını mazlumluğun radikal örnekleri olarak almanın doğru olmadığını düşünüyorum. Zira eziklik söylemini çok daha keskin bir biçimde kuran örneklerin varlığı ortada. Gencebay'ın şarkılarında daha az rastlanan radikal ögeler, muhtemelen sanatçının sosyo-ekonomik ve kültürel geriplanı ile doğrudan ilgili olabilecektir.

yon, içinde sıkıntı, mazlumluk ve çile söylem ve pratiklerinin dönüştürülmesi koşuluyla mümkündür. c) Negatif toplumsallıktan kaynaklanan sentetik mazlumluk –yine kuramsal olarak– yüceltimini çoğunluğun özgürleştirilmesi niteliğinde değil, başkalarının yoksunluğu pahasına gerçekleştirebilmektedir. d) Sentezin içinde barındırdığı nevrotik güç istemi, kapitalizmin bu coğrafyadaki gelişiminin bir sonucudur. e) Yükselen sınıfların söylemiyle eklemlendiği sürece, kutsal mazlumluk kapitalizmin bir başka düzeyde *yeniden üretilmesine* aracılık etmektedir. f) Mazlumluk püritenizme dönüştüğü noktadan itibaren, klasik Weberyen argümanın aksine Türk-İslâm püritenizmi bu coğrafyadaki kapitalizmin bir nedeni olarak değil, tersine onun patolojilerinin bir sonucu olarak düşünülmek gerekir. 'Ekonomik ve siyasal püritenizmi' bağımsız bir kültürel-tinsel adacık olarak görmek yerine, belli bir sosyo-kültürel tarihselliğin parçası ve –özellikle nevrotik süreçler özelinde– eşitsiz gelişimin bir sonucu olarak görmek gerekir. Aşağıda, eziklik ideolojisinden püriten pratiklere geçişin olanakları üzerinde durmadan önce, bu iki olguyu karşılaştırmak faydalı olacaktır.

Kutsal Sentezin belli yorumlarının gerek sosyal organizasyonlar (tarikatlar, kapalı devre vakıflar, yardımlaşma cemiyetler vs.) aracılığıyla gerekse modern yaşam biçimini belli ölçüde yadsıyan ideolojileri ve obsessif çalışma ve ibadet pratikleri yoluyla bir püritenizm yarattıkları söylenebilir. Bunu farklı hayır cemiyetlerinden, açılan özel okullara, yeni ticaret söylemlerine kadar pekçok biçimde gözlemlemek mümkün. İslâmî püritenizmin, pre-kapitalist kültürel ve sosyal yaşamdan kentli yaşama geçiş sürecinde ortaya çıkması: yani kırın/periferinin merkeze eklemlenme aşamasında ortaya çıkması, üzerinde düşünülmesi gereken bir nitelik olarak görünüyor. İslâmî püritenizmin, geleneksel yapının kapitalizmle karşılaşması sürecinde içinde obsessif nevrotik ögeleri de barındırır bir biçimde ortaya çıkışı, Weberyen ifade ile kapitalizmin ruhu ile İslâmî püriten ahlâk arasındaki ilişkinin doğası hakkında bize ipuçları veriyor. Daha açık bir ifade ile, *İslâmî püritenizm* –mevcut haliyle– kendinden menkul bir pratik/söylem olarak değil, tam tersine kapitalizmin Türk-İslâm coğrafyasındaki patolojik gelişiminin ve geleneksel yapıyı radikal biçimde dönüştürmesinin bir sonucu olarak karakteristik nitelik kazanıyor. Genel anlamda püriten obsessif nevrotik pratikler de, kapitalizm, kentleşme ve yeni komüniteryen süreçler gözönüne alındığında anlamlı hale geliyor. Özellikle, büyük kentlerde püriten özellikleri öne çıkan "Türkî-İslâmî ahlâkla" kapitalizmin eklemlenişini gözlemlemek mümkün. Bu yönüyle denilebilir ki, kapitalizmin belli bir gelişim aşamasında Türk-İslâm püritenizmi, iki farklı yaşam sembolik, sosyal ve ekonomik alanının geçiş noktasında ortaya çıkmış; ve her iki alanı birbirine *dikişlemeye* çalışmıştır. Yani başlangıçta da sözünü ettiğimiz gibi, *kapitalizmin maddî doğası* ile *geleneksel toplumun* (sembolik-kültürel) *tinini;* modern güç istemi ile modern öncesi kültürel formasyonları kaynaştırmaya çalışmaktadır. Başlangıçtaki "anakronik eklemlenme" nitelemesini de bu şekilde anlamak gerekiyor; içinde

söylemsel ve ideolojik olarak *Türk milliyetçiliğinin, İslâmî değerlerin* ve *kapitalizmin güç isteminin* eklemlendiği bir sentez. Sosyolojik açıdan ise bu eklemlenmeyi, yoksul kitlelerin kentleşme, ağır kapitalist rekabet, liberal bireycileşme ve modernleşme karşısındaki muarızlığının, gücü önemli ölçüde artan Türk-İslâm burjuvazisinin ekonomik ereğiyle örtüştürülebilmesinde aramak gerekir. Mazlumluktan püritenliğe geçişin aşamalarını gösterebilmek bize kapitalizmin Türk-İslâm Sentezinin farklı kanatları tarafından nasıl ve ne ölçüde içselleştirildiğine ilişkin önemli noktaları sunacaktır. Bu nedenle, bu iki dünya görüşü ve pratik arasında kısa bir karşılaştırma yapmanın faydalı olacağına inanıyorum.

Yukarıda, gerçeklik/tarih karşısında ezik öznenin kendisini nasıl edilgen bir söylemle tanımladığını tartışmıştık. Onun kendine acıma ve kendisini paralize eden imgesel olarak zayıflıktan haz alma eğiliminin ne denli güçlü olduğunu da. Aşağıda püriten özne için bu kavram ve pratiklerin ne anlama geldiğini ve onun varoluşsal pratiklerini nasıl biçimlendirdiğini tartışacağız. Püriten pratik, mazlum ideolojinin aksine vicdanî açmazlar açısından farklı temel bir farklılık sergiler; zira püriten kendisini bir özne, sorumluluk sahibi bir aktör, yapıp eden, davranışlarından ve davranmayışlarından sorumlu bir ajan olarak görür. Yani sorumluluk ve ehil olmak açısından hiçbir kısıtla karşı karşıya olmayan bir yasal kimlik olarak. Mazlum öznenin aksine, kısıt ve yükümlülük altında değildir. Hukuken "baliğ" ve "yetkindir" de. Gelişmiş bir sorumluluk anlayışı vardır. Üst-benin (süper-egonun) buyruklarını içselleştirmiştir; bu nedenle kendisine karşı –tutarlılığı korumak açısından– acımasızdır (gelişkin bir süperego). Bu yüzden, ezik özne, dış dünyayı suçlama ve sorumluluktan kurtulma eğilimi gösterirken; püriten özne radikal bir biçimde kendi pratiklerini sorgular ve suçluluk duygusuyla karışık bir biçimde bunları gözden geçirir (Horney, 1939:243); yeniden organize eder. Ta ki pratikleri kusursuz düzeye ve süper-egonun itiraz etmeyeceği bir mükemmelliğe erişinceye dek. Püriten özne kendini eleştirerek motive eder; kendini suçlar; günahkâr/yanlış taraflarından iğrenir; kendi pratiklerine karşı son derece acımasızdır. Esnekliğini yitirmiştir; ve *takıntılı* (obsessif) bir biçimde ideolojik doğruyu pratik yaşama geçirmeye çalışır. Daha mükemmel bir pratik için kendini reddeder. Bu yönüyle denebilir ki kendini arındırma pratikleri *ahlâkî/imgesel bir katharsisi* amaç edinmiştir. Püritenizm sistematik bir biçimde keyiften, cinsel hazdan, eğlenceden, aşırı yemek vb. aşırılıklardan kaçar.[41] Pürite-

41 Aynı partilere ve psikolojiye, Max Weber'in püriten çileciliğin dışa vurulan *enerjisini* anlattığı pasajlarda rastlamaktayız. Bu çileci ideoloji, eğlenmeyi ve boş zamanları değerlendirmeyi, yaşamın kısalığı nedeniyle Tanrı iradesinin buyruklarına karşı olduğu gerekçesi ile şiddetle kınar. Sadece Tanrı'nın kabulüne mazhar olacak etkinliklere izin verilir. Zamanın boşa geçirilmesi püriten ahlâka göre en büyük günahlardan biridir. Gereksiz sosyal ilişkiler, boşuna konuşmalar, lüks ve hatta altı, en fazla sekiz saat uykunun dışındaki dinlenme şiddetle ahlâkî bir eleştiriye sebep olur. (Weber 1958: 157-158) Kapitalizmin gelişiminde "püriten ahlâkın" oynadığı rol üzerine –Weber'in tezlerini destekleyen veya eleştiren nitelikte– büyük bir tartışma alanı olduğunu söyleyebiliriz. Bu tartışmaların bir bölümü için bkz; Van Dulmen (1989), Oakes (1988), Pellicani (1988a ve 1988b), Piccone (1989).

nizm denebilir ki, genel olarak bir nevrotik-kathartik pratik olarak şekillenir.[42] Püriten pratikler, *sistematik* pratiklerdir ve *irade merkezlidir.* Disiplin, irade ve sorumluluğu yüceltmeleri açısından çileci pratikler bedeni, –acıdan kaçan değil– acıyı üreten bir aygıta çevirirler. Püriten özne dünyayı kendi bedenini acı içinde dönüştürerek, kendini –katlanabileceği en üst acı eşiğini yakalayarak– aşmaya (süblimasyon) çalışır.

İdeolojileri ve söylemleri acı merkezli olmakla birlikte mazlum, nihaî aşamada, acıyı kurtulunması gereken bir pratik olarak; püriten ise kurtuluşunun bir yolu olarak görür. Mazlumun çileciliği, *dayatılmış bir çileciliktir,* mazlumluğun tanımı "negatif" olanın özneye dayatılmış olmasından kaynaklanır. Püriten ise çile mekanizmalarını dışarıdan kabullenmez, kendisi üretir; bizatihî "kurtuluşu" için üretir. Püriten öznede, "dışarıdan dayatılanın" yani "negatif" olanın şiddetli bir biçimde *içselleştirildiğini* söyleyebiliriz. "Negatif" olanı yani "buyruğu" o denli içselleştirmiştir ki, onun yabancılığının ayırdına dahi varamaz. Ona dışarıdan dayatılan şey artık onun bir parçası haline gelmiştir; onu 'içeriden yönlendiren' ve pratiklerini belirleyen bir nitelik kazanmıştır. *Püriten pratiklerin obsessif niteliğini* de bu *zorlanımlı içselleştirmede* aramak gerekir. Püriten özne zorlanımlı içselleştirme nedeniyle *kurtuluşunu,* çilenin *sistematik* uygulanışına bağlar. Bu yüzden de, mazlumun gevşek iradeciliğine karşın, püriten etkinlik *kişisel* ve *toplumsal iradesini* yüceltir; kendini dünya karşısında yapıp edebilen, irade sahibi bir ajan olarak kurgular –çilekeş formlarda bile olsa–.

Her iki dünya görüşü de, farklı görünümlerine karşın, özünde son derece *ben-merkezlidir.* Mazlum kendisinden başka herkesi ve her şeyi sorumlu tuttuğu için ego-sentriktir. Yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi, kendi üzerine sorumluluk almadığı, evren ve toplum anlayışı merkezsizmiş gibi göründüğü için. Ayrıca kendi mazlumluğunu başkalarının gözünden de seyrettiği için ben-merkezlidir. Mazlumluğunu sevdiği için ve meşruiyetini *kendi acıları* üzerinden söylemleştirdiği için ben-merkezlidir. Püriten özne ise, meşruiyetini çektiği acıların adaletsiz olduğu inancından değil, tersine bunları bir biçimde hakettiği düşüncesinden türetir. İlk günah fikri de dahil olmak üzere pek çok inanış bu öz-suçlama eğilimini besliyor olabilir (Horkheimer, 1993:52). Bireysel düzeyde ise kişi, muhtemelen kendisine bu denli sıkıntı ve acı veren, onu obsessif bir yaşam içine iten nedenlerin farkında bile değildir. Nedenini bilip bilmediğine bakmaksızın kendini suçlar, varoluşundan hoşnutsuzdur. Çözüme ise, sistematik bir biçimde acı çekerek, bedeni terbiye ederek ya da hiç durmadan çalışarak ulaşılabileceğine inanır. İçinde yuvarlandığı suçluluk ve kirlilik duygusunun şiddetince, çalışır, temizlenir ve süblimasyon için gerekli *kathartik düzeye* ulaşır. Diyalektik bir biçimde, onun disiplininin, çalışkanlığının ve başarısının ar-

42 *Temizlik ve arınma ideolojilerinin* kimi püriten pratikler içinde ve genelde kültürel yapıda işgal ettiği yer için, bkz: Açıkel, F. (1995).

dında huzursuz, suçluluk duyan, obsessif ve muzdarip bir öznenin varlığını okuyabiliriz. Pratik ve bilinçdışı arasındaki ilişki, kaba bir yansıtma ilişkisi olmaktan ziyade, bu yönle de çelişkilidir. Püriten özne, çalışkanlığına ve kendini bir ideale adamış görünümüne rağmen mazlum özne kadar ben-merkezlidir. Bütün kötülüğün ve kurtuluşun nedeni olarak kendini gördüğü için. Ezik özne ise, kendisini tarih ve somut yaşam içinde hiçbir yere koymadığı için merkezdedir; bütün kötülüklere *kendisinin* maruz bırakıldığına inandığı, üzerine hiçbir tarihsel sorumluluğu almamakta direndiği ve ısrarla Kantçı özne olmayı reddettiği için. Kendi mazlum yokluğunu, otoriter-monist bir iktidar söylemi üretmek üzere mobilize ettiği için.

III. Sonuç: Özgürleştirici siyasal yüceltimin olanakları

Kapitalizminin eşitsiz ve baskıcı gelişimi, *modern mazlumluk söylemlerinin* ortaya çıkış koşullarını da hazırlıyor. Bu yönüyle, geç modernleşen ülkeler kapitalist kalkınma paradigmaları ve onun patolojik sonuçları açısından (göç, işsizlik, kötü çalışma koşulları, yoksulluk, gelir dağılımının eşitsiz dağılımı vb.) "çağdaş mazlumluk söylemlerinin" de mecralarıdırlar. Bu ülkelerdeki sosyo-ekonomik eşitsizlik ya da baskıcı siyasal gelenekler beraberinde, "mazlumluk ideolojisinin" ontolojik ve psikolojik koşullarını da getirmektedir. Bu koşullarda sorun, eziklik ideolojisinin kendisini bir "intikamcı güç istemi" olarak yeniden üretmesini önleyecek ve onu toplumun geniş kesimlerinin özgürlük, eşitlik ve barış beklentisi içinde mobilize edecek bir siyaset ve söylemin geliştirilmesidir. Böyle bir yönelişin başarısı, hegemonyasını "etik ve estetik" düzeylerde gerçekleştirmesine de bağlıdır. Kutsal Sentez, olanca dağınık yapısına karşın, politik, etik ve estetik düzeylerde bu hegemonyayı, toplumsal projeleri ile belli ölçülerde bağdaştırmıştır: baskıcı ve eşitsiz bir yapının yaratılması yoluyla.

Bu örnekten de anlaşılacağı gibi "eziklik", Kantçı anlamda 'bir kendinde iyilik' taşımamaktadır. Tam da aksine, ezikliğin negatif varoluş koşulları mevcut güç ilişkilerinin daha üst düzeylerde yeniden üretilmesinin de bileşenleridirler. Bu nedenle 'eziklik', olumlu ve kapsayıcı bir toplumsal ütopyanın ideolojik bileşeni olmadığı sürece, kendinde bir estetik değer de taşımaz. Kitlelerin 'ezikliklе' *vicdanî ilişkileri* ezikliği sahici anlamda aşmaya değil, kendi imgelemlerinde 'ezikliğin sureti' yardımıyla narsizan bir acı duymalarına dayanır. Bu narsizan acının örneklerini yukarıda tartışmıştık. Eziklik söylemlerinin otomatik olarak *özgürleştirici süblimasyon* yaratmadığını, aksine Nietzscheci 'iktidar istemi'nin üretilmesine tahvil edildiğini 'hınç, intikam ve iktidar arayışları' bize göstermekte.

Negatif süblimasyon, bu açıdan mazlumların kendi mazlumluklarının *müsebbibi* olan siyasal-iktisadî yapılarla tarihsel ittifaka girdikleri anda belirir. Bu tür ittifaklara tarihte sıkça rastlamak mümkün. Ezik yığınların, kırılgan ve

umarsız varoluş koşulları bu tür baskıcı yapılar içine dahil edilmelerini kolaylaştırır. Kolaycı çözümler, vaatler ve güçlü siyasal aygıtlar içinde erime umudu vb. manipülasyonlarla bu eklemlenme sağlanabilir. "İkinci yabancılaşma" süreci olarak adlandırdığımız süreçle de halka tamamlanır. Kutsal Sentez, bu ikinci halkayı tamamlamak üzeredir. "Baskıcı yüceltim mekanizmalarını", kapitalizmden mülhem Nietzscheci "iktidar istemi" aracılığıyla bireysel ve kamusal yaşamının vazgeçilmez bir ögesi haline getirmek üzeredir; *kitlelerin eleştirel negatif enerjisini* yükselen sınıfların meşruiyetini perçinleyen, onların tarihsel ereklerıyle buluşturan bir mobilize kuvvet haline getirerek. Türk-İslâmlaşmış toplumun ve onun burjuvazisinin önündeki nesnel ve imgesel engelleri kaldıran, *kollektif bilinçdışını* yeniden şekillendiren bir proje olarak.

Ereğinin yerel ve güç merkezli kalması nedeniyle, mazlumluğun kendisini ortadan kaldıracak bir radikal proje olmaktan çok, mevcut iktidar ilişkilerinin pekiştirilmesine hizmet etmesi anlamında bir baskıcı yüceltimdir bu. Temsil etmeye çalıştığı toplumsal kesimlerin eşitlik, özgürlük ve dayanışma beklentilerine sırt çevirir; yapıyı dönüştürebilecek hayal kırıklıklarının (Craib, 1994) eşitlikçi ve barışçı ütopyalara dönüşmesini engeller. Ancak yine de yukarıdaki ifadelerden, bütün "siyasal yüceltim mekanizmalarının" (Castoriadis, 1989) kaderinin kutsal mazlumluk söylemininkine benzeyeceği sonucuna da varılmamalıdır. Ayrıca bütün mazlumluk ideolojilerinin, kaçınılmaz olarak olumsuz yüceltime yolaçacağı da ileri sürülemez. Tıpkı bütün dinsel eziklik söylemlerinin, negatif süblimasyon örnekleri olmadıkları gibi. Yine de, bu önermemiz "özgürleştirici yüceltimin" kolay bir süreç olacağı sonucuna götürmemektedir bizi.

Özgürleştirici yüceltimin olanakları, toplumsal hareketlerin içinden çıktıkları tarihsel koşullar, toplumsal eşitsizliğin ve baskının bileşenleri, kültürel arkaplanlar, kitlesel dayanışma gelenekleri, bireysel adanma düzeyleri, kollektif kararlılık, altruistik ahlâkî değerlerin gerçekçi temeller üzerinde yükselip yükselmediği ve mevcut irade söylemlerinin niteliği vb. gibi koşullarca belirlenir. Eşitsiz, bireyci ve rekabetçi kapitalist gelişmenin farklı momentlerinde toplum katmanlarının özgürleştirici siyasal süblimasyon süreçlerine verecekleri tepkiler, mevcut siyasal-toplumsal koşulların etkisi altında şekillenecektir. Althusser'in siyasetle psikanalizi buluşturmaya çalıştığı noktada, yani toplumsal hareketlerin psikanalitik alegoriler aracılığıyla birbirini dönüştürdüğü noktada, toplumsal yüceltimin psikanalitik yüceltim mekanizmalarından ne ölçüde farklılıklar sergileyeceği, ayrı bir tartışmanın konusudur. Ancak biz her ikisinin gerçekleşme koşulları açısından önemli benzerlikler gösterdiğini düşünüyoruz. Eğer bu önermemiz doğru ise ve Aristo'nun siyaset için yaptığı teleolojik tanım geçerliliğini koruyorsa; Gramsciyen hegemonya tanımı (kabaca özetlemek gerekirse 'ekonomik korporatist koşulların daha geniş bir toplumsallık içinde aşılması') yani olabildiğince geniş kitlelerin gereksinimini karşılayacak bir pratik olarak "siyaset, en yüksek iyinin arayışı" olmaya devam ediyorsa, siyaseti bir pozitif

yüceltim ereği etrafında düşünmenin olanakları hâlâ ortadan kalkmamış demektir. Kapitalist eşitsiz gelişmenin ve baskıcı siyasal pratiklerin varlığı "radikal olumsuzluklar" olarak varolmaya devam ettiği sürece, hem psikanalitik, hem de siyasal yüceltimin koşulları ortadan kalkmamış demektir. Bu sürecin öznel bir görünümü olarak 'ezik özne' başlıbaşına bir estetik-etik tasarım olarak değil, ancak 'dönüştürülmesi ve aşılması gereken' bir nitelik taşımalıdır. Onun varlığı eşitlikçi siyasal projeler için gerekli koşul olmakla birlikte yeterli değildir.

Bu çerçevede psikanalizin politik okumaları, sözde-mazlumluk söylemlerinin tuzağına düşmeden onu aşmanın olanaklarını da sağlayacaktır. Onu bir normalleştirme projesinin içinde değil, özgürleştirme ütopyasının etrafında mobilize edecektir. "Ezikliğin iktidar istemlerini" ortaya sereceği gibi, onun olumlu yüceltim mekanizmaları içinde dönüşümünü de yönlendirecektir. Siyasal psikanalitik okuma, 'mazlumluk hayali' etrafında kümelenen haleyi aralayacağı gibi, daha eşitlikçi bir sosyal projenin yapıtaşlarından biri hâline gelerek kendini günümüzün sözde-bilimsel açmazlarından da kurtaracaktır.

KAYNAKÇA

Açıkel, F. (1995) "Claneuse ya da Deterjan Çağında Temizlik", *Birikim* 77, s. 50-61.

Adorno, T.W. (1990) *Eleştiri, Toplum Üzerine Yazılar,* çev. M. Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul.

Ahmad, F. (1993) *The Making of Modern Turkey,* Roudledge, Londra & New York.

Akçam, T. (1995) Hızla Türkleşiyoruz, *Birikim,* Sayı 71-72, s. 17-33.

Alford, F., *Nature and Narcissism: The Frankfurt School,* New German Critique, sayı 36, ss. 174-192.

Althusser, L. (1993) *Essays on Ideology,* Verso, Londra ve New York.

Althusser, L. (1990) *For Marx,* çev. B. Brewster, Verso, Londra ve New York.

Baudrillard, J. (1995), *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme,* çev. E. Abora & I. Erguden, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Balakrishnan, G. (1995) *The National Imagination,* New Left Review, 211, ss. 56-69.

Balibar, E. (1994) *Masses, Classes, Ideas,* tra. by J. Swenson, Roudledge, New York & Londra.

Barthes, R. (1993) *Bir Aşk Söyleminden Parçalar,* çev. T. Yücel, Metis Yayınları, İstanbul.

Benjamin, W. (1992) *Illimunations,* ed. Hannah Arendt, çev. H. Zohn, Fontana Press.

Bendix, R. (1973) *Max Weber: An Intellectual Portrait,* Methuen & Co. Ltd., Londra.

Benjamin, W. (1993) *Son Bakışta Aşk,* Metis Yayınları, İstanbul.

Berman, M. (1995) *All That is Solid Melts into Air,* Verso, Londra & New York.

Bogner, A. (1987) Elias and the Frankfurt School, *Theory, Culture & Society,* cilt 4, s. 249-85.

Bora, T. (1994) Türkiye'de Milliyetçilik Söylemleri: Melez Bir Dilin Kalın ve Düzensiz Lugati, *Birikim,* Sayı 67, s. 9-24.

Bora, T. (1995) Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar, *Birikim,* Sayı 71-72, s. 34-50.

Boratav, K. (1989) *Türkiye İktisat Tarihi; 1908-1985,* 2. Baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Borch-Jacobsen, M. (1991) The Freudian Subject: From Ethics To Politics, *Who Comes after the Subject,* ed. E. Cadava vd. Roudledge, New York.

Canetti, E. (1994) Notlar'dan, *Cogito,* Sayı 2, Güz, İkinci Baskı, ss. 136-145.

Castoriadis, C. (1989), The State of The Subject Today, *American Imago,* çev. D.A. Curtis, cilt 46, Sayı 4, ss. 371-412.

Castoriadis, C. Logic, Imagination, Reflection, *American Imago,* cilt 49, Sayı 1, ss. 3-33.

Coward, R., & Ellis, J. (1985) *Dil ve Maddecilik,* çev. E. Tarım, İletişim Yay., İstanbul.

Craib, I. (1994) *The Importance of Disappointment,* Roudledge, Londra.

Dallas, I. (1987) *Gariplerin Kitabı,* çev. İ. Özel, İklim Yay., İstanbul.

Dallmayr, F. (1991) Heidegger and Psychotherapy, *Between Freiburg & Frankfurt* içinde, The University of Massachussets Press, Amsherst.

Eliade, M. (1991) *Kutsal ve Dindışı,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara.

Eliade, M. (1992) *İmgeler ve Simgeler,* çev., Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara.

Eliade, M. (1993) *Mitlerin Özellikleri,* çev. Sema Rıfat, Simavi Yay., İstanbul.

Eliade, M. (1994) *Ebedi Dönüş Mitosu,* çev. Ümit Altuğ, İmge Yayınları, Ankara.

Elias, N. (1978) *The Civilizing Process: History of Manners,* çev. E. Jephcott, Pantheon Books, New York.

Elias, N. (1983) *The Court Society,* çev. E. Jephcott, Pantheon Books, New York.

Engels, F. (1969) *On the History of Early Christianity,* Marx & Engels: *Basic Writings on Politics and Philosophy,* içinde, ed. L.S. Feuer, Collins, Londra and Glasgow.

Foucault, M. (1991) *Governmentality,* ed. G. Burchell & vd. *The Foucault Effect,* içinde, Harvester, Londra.

Foucault, M. (1995) *The Archeology of Knowledge,* çev. A.M.S. Smith, Roudledge, Londra.

Freud, S. (1971) *Totem ve Tabu,* çev. Niyazi Berkes, Remzi Yay., İstanbul.

Freud, S. (1995) *On Narcissism: An Introduction,* ed. Peter Gay, Vintage.

Freud, S. (1961) *Civilization and its Discontents,* çev. J. Strachey, W.W. Norton Company, New York.

Freud, S. (1992) *The Thoughts on War and Death, The Major Works of Sigmund Freud,* içinde, Encyclopaedia Britannica, The University of Chicago, Chicago.

Freud, S. (1952) *Group Psychology and Analysis of the Ego, The Major Works of Sigmund Freud,* içinde, Encyclopaedia Britannica, The University of Chicago, Chicago.

Fromm, E. (1990) *Psikanaliz ve Din,* çev. Şükrü Alpagut, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Fromm, E. (1994) *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı,* çev. S. Budak, Öteki Yay., 2. Basım, İstanbul.

Gökalp, Z. (1963) *Türkçülüğün Esasları,* Varlık Yay., 5. Baskı, İstanbul.

Gökalp, Z. (1972) *Milli Terbiye ve Maarif Meselesi,* İş Matbaacılık, 2. Baskı, Ankara.

Gökap, Z. (1977) *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak,* Türk Kültür Yayını, 3. Baskı, İstanbul.

Gökalp, Z. (1982) Makaleler VII, Haz. A. Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Gramsci, A. (1996) *Selections From Prison Notebooks,* ed. ve çev. Q. Hoare & G.N. Smith, Lawrance and Wishart, Londra.

Gülalp, H. (1994) "Capitalism and the Modern Nation State: Rethinking the Creation of the Turkish Republic", *Journal of Historical Sociology,* cilt 7, No. 2, ss. 155-176.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (ed.), *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge.

Hobsbawm, E.J. (1995) *Nations and Nationalism Since 1780,* Second Edition, Cambridge University Press.

Horkheimer, M. (1990) *Akil Tutulması,* çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 2. Basım, İstanbul.

Hokheimer, M. (1993) *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings,* çev. G.F. Hunter vd., The MIT Press, Cambridge.

Horney, K. (1994) *Psikanalizde Yeni Yollar,* çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., Ankara, 1994.

Horney, K. (1939) *New Ways in Psychoanalysis,* Kegan Paul, Londra.

Horney, K. (1946) *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis,* Kegan Paul, Londra.

Horney, K. (1962) *The Neurotic Personality of Our Time,* Roudledge & Kegan Paul, Londra.

Jameson, F. (1989) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act,* Roudledge, Londra.

Jameson, F. (1988) *Imaginary and Symbolic in Lacan, The Ideologies of Theory, Essays 1971-1986,* içinde, Cilt 1: *The Situations of Theory,* Roudledge, Londra, ss. 75-119.

Keyder, Ç. (1987) *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development,* Verso, Londra & New York.

Keyder, C. (1979) "The Political Economy of Turkish Democracy", *New Left Review,* sayı 115, ss. 3-45.

Keyder, Ç. & Öncü, A. (1994) "Globalization of a Third-World Metropolis: İstanbul in the 1980's", *Review,* XVII-3, 384-421.

Keyder, Ç. (1993) The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe, *Review,* XVI, 1, 19-33.

Kısakürek, N.F. (1993) *Çile,* Büyük Doğu Yayınları, 21. Basım, İstanbul.

Kierkegaard, S. (1990) *Korku ve Titreme,* çev. N.E. Düzen, Ara Yay., İstanbul.

Kristeja, J. (1987) *In the Beginning was Love: Psychoanalysis and Faith,* çev. A. A. Goldhammer, Columbia University Press, New York.

Lacan, J. 1992) *Ecrits: A Selection,* çev. Alan Sheridan, Roudledge, Bristol.

Lacan, J. (1994) *The Four Fundemantal Concepts of Psychoanalysis,* çev. A. Sheridan, Penguin Books.

Laçiner, Ö. ve Bora, T. (1992) "Türkî Cumhuriyetler ve Türkiye: İkinci Vizyon", *Birikim,* Sayı 37, s. 7-16.

Laçiner, Ö. (1995) "Seçkinci Bir Geleneğin Temsilcisi Olarak Fettullah Hoca Cemaati", *Birikim,* Sayı 77, ss. 3-11.

Lasch, C. (1981) The Freudian Left and Cultural Revolution", *New Left Review,* Sayı 129, 23-34.

Lash, S. (1990) "Coersion as Ideology: the German Case", *Dominant Ideologies* içinde, ed. N. Abercrombie vd., Unwin Hyman, Londra.

Löwy, M. (1987) "The Romantic and Marxist Critique of Modern Civilization", *Theory and Society,* 16:891-904.

Löwy, M. (1980) Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension, *Telos,* sayı 44, 25-33.

Mardin, S. (1989) *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi,* State University of New York Press, Albany.

Marx, K. & Engels, F. (1991) *Komünist Manifesto,* çev. M. Erdost, Sol Yayınları, Ankara.

Marx, K. & Engels, F. (1969) *Basic Writings on Politics and Philosophy,* ed. L.S. Feuer, Fontana, Londra.

Marcuse, H. (1991) *One-Dimensional Man,* Roudledge, Londra.

Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power,* çev. W. Kaufmann & R.J. Hollingdale, Random House, New York.

Nietzsche, F. (1990) *Ahlakın Soykütüğü Üzerine,* çev. A. İnam, Ara Yayıncılık, 2. Bası, İstanbul.

Nietzsche, F. (1991) *Putların Alacakaranlığı,* çev. H. Kaytan, Akyüz Yay., İstanbul.

Nietzsche, F. (1994) *Human, All too Human,* çev. M. Faber & S. Lehmann, Penguin Books.

Oakes, G. "Farewell to the Protestant Ethic?", *Telos,* 78, 81-94.

Özbek, M. (1991) *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Parla, T. (1989) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Pellicani, L, "On the Genesis of Capitalism", *Telos,* 74, 43-61.

Pellicani, L, "Weber and the Myth of Calvinism", *Telos,* 75, 57-85.

Piccone, P., "Rethinking Protestanism, Capitalism and a Few Other Things", *Telos,* 78, 95-108.

Reich, W. (1979) *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı,* çev. B. Onaran, Payel Yay., İstanbul.

Richardson, W.J. (1993) *Heidegger among Doctors,* ed.by. John Sallin, Indiana University Press, Boomington & Indianapolis.

Richardson, W.J. (1994) *The Word of Silence,* ed.by. S. Shandasani & M. Münchow, Routledge, Londra & New York.

Richardson, W.J. (1982) Lacan and non-philosophy, (in) *Continental Philosophy Since Marleau-Ponty,* ed.by. H.J. Silverman, Routledge, New York & Londra.

Ricoeur, P., *Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek,* (içinde) Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

Samuels, A. (1993) *The Political Psyche,* Routledge, Londra.

Sırma, İ.S. (1995) *İslâmî Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad,* Beyan Yayınları, 21. Baskı, İstanbul.

Sırma, İ.S. (1996) *İslâmî Tebliğin Mekke Dönemi ve İşkence,* Beyan Yayınları, 29. Baskı, İstanbul.

Toprak, Z. (1995) *Milli İktisat-Milli Burjuvazi,* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Türköne, M. (1991) *Siyasî İdeoloji olarak İslâmcılığın Doğuşu,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Van Dulmen, R. (1989) "Protestanism and Capitalism: Weber's Thesis in Light of Recent Social History, *Telos* 78, s. 71-80.

Weber, M. (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* çev. Talcott Parsons, The Scribner Library, New York.

Weber, M. (1995) *From Max Weber; Essays in Sociology,* ed. By H.H. Gerth & C.W. Mills, Roudledge.

Psychopathology of "The Holy Synthesis"; Capitalism, nationalism and Islam in the foundation of *Turkish-Islamic Synthesis*

Turkish-Islamic Synthesis is the discourse and technique of modernization in the history of Turkish Republic for capitalist mobilization of human and material resources and psychic energy of masses. It can be regarded as semi-official ideology of the Republic as wel. Its power is based upon the fact that its being massively supported and widely accepted principles which are neurotically internalised by the majority of country's population. The popular support behind "The Holy Synthesis", and the level of legitimation it created in the consciousness of the masses requires sociological and psychoanalytical approaches so as to reveal the social and psychic dynamics behind that process, through an analysis which could not be grasped by merely discursive analysis. Due to the fact that Turkish-Islamic Synthesis is the authoritarian ideology of the pathological developments of capitalism and modernization.

Its logic is based on the search of re-regulation of symbolic and social structures so as to find a "peaceful" matching between supposed *Geist* of traditional society and modern economic-technological institutions. Its Holy character, thus, is resulted from the constant endeavour of the employment of the *pre-capitalist symbolic-imaginary formations* in the newly emerging social phenomena within the process of rapid transformation of society alongside capitalist market relations. *Uneven* and *anachronic* development of capitalism (with rapid urbanization, wide spread poverty, abysmal cultural differences, cultural deprivation and traumatic effects of the threat of the "dissolution" of the social) creates the opportunities for authoritarian articulations for Synthesis.

"Holy Synthesis" in that contradictory relationship with uneven and anachronic capitalist development searches a twofold solution expecting that a successful articulation of two structures; that of pre-capitalist symbolic and imaginary formations derived from traditional religious and communitarian ethos and that inevitable realities of capitalism (the question of development) would be possible. The neurotic will to power is, thus, produced at these levels of articulation and historical transformations in the unbridgeable gap between material and cultural change of society. The success of Holy Synthesis in mobilizing the hopes and frustrations of the repressed masses within an oppressive

political discourse which manipulatively creates omnipotent image of political apparatus, can be understood within that neurotic and uneven development of the very centrifugal social transformation. The psyche of Holy Synthesis is deeply rooted in that historical *frustration*.

Neurotic aggressivity, self-assured legitimation, pathological self-pitying and the search for proper compensation, thus, appear to be crucial symptoms of that social psycho-pathology. Holy Synthesis so as to mobilize (or interpellate) economically repressed masses, successfully employs counter-authoritarian political fantasies under the name of *the discourse of the repressed*. In so doing, Holy Synthesis doubles the alienation of the social psyche of the frustrated and the repressed, and thus finds the opportunity to manipulate the wrath of social negativity for constructed political telos, the telos of Turkish-Islamic bourgeoisie and petty-bourgeoisie. For that reason, the represedness in the discourse of Holy Synthesis, behind being a description of the existing reality, should be understood as political *telos* of rising nationalist-religious social movements in the leadership of rising classes since the last terms of Ottoman Empire alongside the ideologies of Turkish nationalization and Islamization. As to be discussed below, from psychoanalytical point of view, *the discourse of the repressed* is potentially the precondition for the discourse of *the will to power*. Its irresistible re-construction for political and economic vengeance through nationalist discourses of development. So psycho-pathologies of repressive political ideology and silent articulation of masses to that process cannot be properly understood without touching upon psychic pathologies of capitalist development which constantly maintains the possibility of the will to power for even each individual subject. That process continues through the creation of illusions for sublimation as well. The main argument of our study is that as an ideology of late modernization and late capitalisation "Holy Synthesis" tries to articulate nationalist-religious symbolic levels with the paradigm of development in such an authoritarian way and repressive way that economically repressed masses are caught by the gravity of sublimation promises of Nietzschean *Will to Power*.

Klasik-sonrası imge, okyanussal benlik

*Victoria Holbrook**

> Bu istek, bu acz, bize insanın vaktiyle yaşadığı ama şimdi geride sadece boş bir nişanesi, cansız bir izi kalmış olan ve kaybını hazırda bulunan şeylerle telâfi etmeye çalıştığı mutluluğundan başka ne anlatıyordur? Ama bunların hepsi yetersiz, sonsuz uçurumu kapsayabilen sonsuz ve sabit bir tek şey olabilir: ancak Tanrı.
>
> Pascal, *Penséés*

Béla Grunberger *Narsisizm* adlı kitabına yukarıdaki epigrafla başlar. Klasik-sonrası şiirde deniz imgesini ele alan bu makale için de uygun bir başlangıçtır bu.[1] Osmanlı tarihinde denizin hep bir im, bir gerçek, bir korku olarak varolmasına karşılık, en fazla işlenmiş yazın türü olan gazelin imge repertuvarında denizin temsilinin hemen hemen hiç olmaması düşündürücüdür.[2] Başkent İstanbul'un deniz görmeyen pek az köşesi vardı, İmparatorluğun Akdeniz'de, Karadeniz'de, Kızıldeniz'de, Ege'de, Hazar denizindeki pek çok sahil şehirleri için de aynı şey söylenebilir. Üstelik Türklerin sahillere varmadan yüzyıllar önce de

(*) Ohio State University.

1 Klasik-sonrası, yazınsal bir dönem olarak Osmanlı'da aşağı-yukarı 17.-18. yüzyıllara rastlayan, *sebk-i Hindi* denen üslûbun ortaya çıkıp yayıldığı çağdır. Bunu başka yerde etraflıca anlattım. Bak. Holbrook 1996. Burada şunu da ekleyeyim: Bir bakıma 8. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar, Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca v.s. yazılmış "İslamî" denilen edebiyatın bütününe "klasik" dense doğrudur; devamlılığını korumuş olan, yenilikçi yazın ile karşılaştırılabilen ortak bir estetiği olmuştur çünkü. Ama pratikte bu kadar uzun bir zaman diliminin yazınsal ürününü ele almak –çoğu defa öyle ele alınmıştır– anakronik değerlendirmelere yol açmıştır. Onun için klasik-öncesi, klasik ile klasik-sonrası dönemlerini ayırdetmeye çalıştım. Gene de nasıl ki modern-öncesi ve modern-sonrası modernle ilgilidir, bunlar da tabii ki klasizmle ilgili.

2 Bu yazının ilk taslağını, geçen Mart ayında Cambridge Üniversitesi'ndeki Skilliter Merkezi etkinlikleri arasında Kate Fleet'in düzenlediği *Osmanlılar* ve *Deniz* konferansının edebiyat paneline katılmak üzere hazırlamıştım.

sözlü veya yazılı edebiyat yoluyla bildikleri başka denizler ve okyanuslar olsa gerektir. Bir bakıma, İmparatorluğun deniz yoluyla (Çanakkale boğazının geçilişiyle) oluşmaya başladığı söylenebilir; 17. yüzyılda Hint Okyanusu'nda uğradığı felâketin çöküş sürecinin başlangıç noktalarından biri olduğu da. Savaş veya ticaret ya da korsanlık için donanmaların inşası, bunların yıllık bakımı için çok sayıda çeşitli meslek erbâbına gerek duyulması, İstanbul halkının deniz zaferlerinin kutlamalarına iştirak edip bozgunlara yas tutması v.s. – bütün bunlar Osmanlı deneyiminde asırlarca yaşandığı halde gazelde denizin temsiline pek az rastlanır. Bunun düşündürücü olduğunu söylerken, divan şiirini itham eden alışılagelmiş değerlendirmeleri tekrarlamak niyetinde değilim. Araştırmak istediğim doğrudan doğruya imgenin halidir; deneyimle yazınsal temsil arasındaki labirentli irtibat. Üzerinde duracağım klasik-sonrası gazelde denizin kendi imgesi yok denecek kadar az geçmesine rağmen gene de dönemin şiirine özgü bir tür dolaylılıkla deniz vardır; psikanalizde narsisizm teorisinin bir kavramı olan "okyanussal duygu"yla alâkası da o dolaylılıktadır.

Evrensel bir şekilde deniz imgesi, denizi çağrıştıran imgelerin bir kısmı, sonsuzluğun, fazlalığın, enginliğin simgesi olmuştur hep. Böyle imgeler klasik-sonrası gazelde de vardır ama dönemin şiirine özgü olan şey, deniz imgesinin yerine sanki –karmaşık da olsa yazınsal göreneklere, uzlaşımlara uygun biçimde– bir benlik imgesinin geçmesidir. Bu noktaya gelindiğinde çetin bir metodoloji sorunu, daha doğrusu bir metodoloji yokluğu karşımıza çıkar. Bu sorunu çözümlemeye yönelik öneriler getirmeden önce sorunun ne olduğu ile başlayalım.

Divan şiirinin hayatla alâkası yoktur diye yıllardır dolaşımda olan bir yargı vardır. Bundan yola çıkılırsa, "divan şiiri zaten canlı hayattan her hangi bir şeyi temsil etmediği için denizi de temsil etmemiştir" deyip geçilebilir. Son zamanlarda bazı Türkologlar, buna karşı çıkıp *Hayır alâkası vardır* diye ısrar edip durmuşlardır. Kaideyi bozan örnekler getirerek bunun yanlış olduğunu, divan şiirinden Osmanlı'da gündelik yaşantı hakkında çok şey öğrenebileceğimizi göstermeye çalışmışlardır. Gene de öbür taraf, *Hayır alâkası yoktur* deyip durur. Benim esas ilgimi çeken sorunsal, divan şiirinin hayatla alâkası olup olmadığından çok, böyle yargıların incelemeye dayanmadan aktarılan birer inanç, bir nevi ideolojik mirasın parçası olmasıydı.[3] Şimdilerde ise hayatla alâkası bu şekilde soruşturuldukça şiir hakkındaki tartışmanın millî kimlik hakkında bir tartışmaya dönüşüverdiğini ve bunun, edebiyat eleştirisinin gelişmesini engellediğini vurgulamak isterim. Başka bir deyişle metodoloji sorunu tarihselleştirilememektedir.

Akademik bir alan olarak meydana çıktığı yıllarda Türkoloji, 19. yüzyıl Avrupa filolojisinin yöntemleriyle Osmanlı eleştiri yöntemlerinin bir kısmını birleştirmiştir. Ancak bu yöntemler karışımı başlangıçta olduğu gibi kalmış, geliştiril-

3 Kaynakçada anılan yazılarım bu konu ile ilgilidir.

memiştir. Bir yanda edisyon kritiği hazırlanır, öbür yanda ona önsöz olarak Osmanlı tezkirecilerinin değerlendirmeleri alıntının alıntısı olarak aktarılır. Bazen de kaynak gösterilmeyip tezkirecilerin değerlendirmeleri, sahibi ve geçmişi olmayan nötr bilgilermiş izlenimi verecek şekilde sunulur. Metin açıklamaları, Osmanlı şerh yöntemlerine dayanır; gerçi bunlar güzel olabilir ama yine kaynak göstermeden ve bir tek yapıt üzerine yazılmış olan şerhin kelime ve kavram açıklamaları, 600 yıllık divan şiiri metinlerine uygulanarak anakronik bir şekilde kullanılabilmektedir.[4] "Çeviri"ler, sadeleştirmeler de çoğunlukla açıklama yönteminin yol açtığı anakronik, basmakalıp, hiç de şiirsel duyarlılığı olmayan sözcük seçimleriyle yapılır. Divan şiirinin meşhur tekdüzeliğinin biraz da Türkoloji yöntemlerin bıraktığı izlenimlerden doğduğunu söylemek abartma olmayacaktır.

Divan şiiri üzerine güzel çalışmalar da vardır. Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyat Tarihi*'nin ikinci baskısına eklenen önsözüyle ve çeşitli denemeleriyle divan şiirine ilerici bir eleştirel bakış getirmiştir. Türkologlardan Ali Nihat Tarlan'ın da eleştirmen olarak özgün eserleri vardır. Asıl yöntemler karışımını ortaya koyan Köprülü olmuştu. Eskilerden bilhassa Sadettin Nüzhet dikkate değerdir. Türkolojide çok sayıda sevimli, samimi, eksantrik, bazen de titiz çalışmalar vardır. Dev bibliografyacılar, deha ansiklopediciler, hatta önemli transkripsyoncular vardır. Şu anda da gerek mevcut gerek yetişen kuşaklar içinde divan şiiriyle ilgili çabalar mevcuttur. Yine de *şiir eleştirisine* bakılırsa, en büyük ölçekte Türkoloji'nin yüzyıllık genel çizgisi belirttiğim gibidir; ne Osmanlı eleştirisinin geliştirildiği ne de yeni bir eleştirinin oluşturulup yerine oturtulduğu söylenebilir. Yöntemleri bir bilim alanı olarak Türkoloji'yi yalıtıp edip teselli edici bir yanı da olan o eşsizlik havasına büründürmüştür. Alanın gerçekten baskı altında geliştiğini unutmamak gerekir; "aşırı koruyucu" (Lewis 1985) yöntemleri seçmesi anlaşılabilir, bunun sosyo-ekonomik nedenleri de açıklanabilir. Oysa alanı yalıtan şey eşsizliği değil; tarihsel duyarlılığına sahip çıkmaması, bilinçli bir şekilde kökeni tarihte olan bir eleştiri yazını oluşturmamasıdır. Oysa böyle bir literatürün oluşma koşullarından biri de görecelik duyarlılığını geliştirecek karşılaştırmalı bir geleneğin yaratılmasıdır.[5]

---

4 Abdülbaki Gölpınarlı, kitapların baskısında dipnotlardaki referans sayfa numaralarında hata olmuşsa, seçtiği kaynak bazen uyguladığı metine pek o kadar uymamışsa bile, büyük bir titizlikle kaynak gösterirdi.

5 1941'de Tanpınar çok başka bir deyişle de olsa söylediklerimle yakınlığı olan şu cümleleri yazmıştır: "Eski şiiri seviyorum, fakat eskiyi sevenlerin çoğu ile anlaşamıyorum. Ve bizzat bu anlaşamamazlık, bu şiirden uzak kaldığım zamanı boş geçirmediğimi bana ispat ediyor. Benim ve arkadaşlarımın (Nurullah Ataç, Sabahaddin Rahmi gibi) bu sevgisiyle onlarınki arasında büyük bir fark var. Onlar eskiyi devam halinde kendilerinde bulup seviyorlar. Beraberce mahbus oldukları bir daire içinde onu tanıyorlar ve yalnız onu bildikleri için onu sevmeseler bile bu sevgiye doğru bir intihabın zevk ve şuurunu koyamıyorlar" (1969 bas., 189).

* * *

Deniz imgesinin yokluğu gibi bir meseleyi değerlendirmeye çalışırken yazınsal görenek (uzlaşım, konvansiyon) tarihine baş vurmak, işe yarar gibi görünüyor ilk bakışta. Böyle bir yaklaşımın sonucunda ortaya çıkan şu olabilir: Gazel, tür olarak aşk şiiri olup coğrafyası hep bahçeyle bezm (safa/içki sofrası) olmuş; onun dışında tabiatı temsil etmeye yeltenmemiştir. Koyu görenekçi bir edebiyattır; İslâm dininin meydana çıkmasıyla klasik-sonrası dönemin arasındaki 10 yüzyıl boyunca, kökeni Arap çöl kültüründe olan gazel, başlangıcındaki birçok niteliği korumuştur. Zaten yazınsal biçim, insan tarihi boyunca kendini en iyi koruyan yapılardan biridir. Modern çağda görülen biçim yenilikçiliği, çok-biçimcilik de, tarihte ender rastlanır bir şeydir... Bu, bir ölçüde doğru; gene de metodoloji yokluğunu gidermiyor; imge hakkında hiç bir şey söylemiyor. Türkoloji'de imge kuramı hayli ihmal edilmiştir. Görenek tarihine başvurmak, ancak imge kuramı ve onun tarihi geliştirilerek yapılırsa ilginç olabilecektir.

Gerek bilinçte gerek şiirde imge, Aristo'nun *De Anima*'daki *phantasia* bahsinden (1957: 137,177) bu yana "temsil" olarak düşünülmüştür. Hem kendi içiyle hem çevresiyle bir ilişkiyi içerir. Asıl ilişki ise, iki şeyin arasındadır: temsil ile temsil edilen. İmgedeki ilişki sayısı türlü bileşimlerle çoğaltılabilir. Örneğin teşbih, benzetme, iki temsilin arasındaki ilişkiden oluşturulur. İstiarede, eğretilemede ise bunlardan biri silinip çağrışımı kalır, böylece ikisi de bir temsil içinde yoğunlaşmış olur. Klasik-sonrası gazelde çok görülen bir şey de, temsil edilenin kendisinin istiare olup imgenin taşıdığı öğe ve öğe ilişkilerinin sayısının daha da fazla çoğalmasıdır. Bu gelişime bakarsak imgenin yazınsal bir geçmişinin bulunduğunu da hatırlayabiliriz; temsil edilen şey de önceden yazın tarihinde gezmiş bir imge olabiliyor. Bunlar da okuyucu tarafından bilindiği için uzlaşımı sağlayan, yazınsal tarihi taşıyan göreneksel imgelerdir.

İmgenin durumu, genelde iki kavramsal eksen gözetilerek tartışılmıştır. İlk eksenin bir ucu imgenin katıksız eşya temsili olması gereken durumudur; öbür ucu da yazınsal geçmişi olan bir betimleme temsili. İmge, doğrudan doğruya eşyaya yönelik (görece "doğalcı") olabilir, geçmiş edebiyattan dolaylı gönderme de yapabilir. İkinci eksenin bir ucu, imgenin dünyayı yansıtan bir ayna olması gereken durumudur; öbür ucu da insanın iç haline, bilincine açılan bir pencere. Uçlardaki durumlar tabii ki tamamen kavramsaldır; pratikte imgenin konumu ancak ya bir uç ya diğerine eğilimli olarak vardır. Ne sadece dünyayı, betimleme geçmişine başvurmaksızın, aynen yansıtan bir yazın olabilir, ne de dış dünyaya hiç bir gönderme yapmayıp sadece betimlemeyi ya da bilinci anlatımlayan bir yazın. Her hangi bir yazın bu eğilimlerden bir karışımı işler. Klasik-sonrası gazel ise daha çok insanın içsel halleriyle yazınsal betimlemeye yönelik olmuştur.

Roland Barthes, *Yazının Sıfır Derecesi* adlı kitabında Fransız yazınındaki klasik imge ile yenilikçi imgeyi karşılaştırırken, klasik dilin ekonomisinin ilişkisel

olduğunu yazmıştır; "sözcükler, mümkün olduğu kadar ilişkiler uğruna soyutlanmıştır. Onda hiç bir sözcüğün tek başına kendi yoğunluğu yoktur (yenilikçi imge, çarpıcı *duyumsal* yoğunluğuyla bilinir-V.H.); bir şeyin im'i olmaktan çok ilişkiyi taşımak için bir vasıtadır" (44). Divan şiirinde de benzer bir ilişki yoğunluğu, imge öğelerinin *zihinsel, ussal* ilişkileri işlemesi vardır (ifade edilen içerik ussal olmasa da). Osmanlı belâgatinde de imge ussal ilişkilere göre tanımlanıp sınıflandırılmıştır. İmge kuramını geliştirirken, belâgatte imgeye nasıl yaklaşıldığını bilmek yararlı olacaktır.

* * *

Belâgatte teşbih "hakikî" ve "mecazî" olarak ayırtedilmiştir. Hakiki teşbihlerde benzetme, eşyaların aralarındaki cisim, cevher (töz) ve araz benzerliği dolayısıyla yapılır. Mecazî teşbihlerde ise benzerlik, çeşitli anlamlar dolayımıyla kurulur; benzeyenle benzetilen şeylerin arasındaki ilişki hayalî de olabilir (Tahir 1984,169). Bu ayrım felsefeden gelen kavramlara dayanır. Belâgatin getirdiği ayrımların önemli bir kısmı da dilbilgiseldir, örneğin "izafet-i teşbihiyye," "izafet-i istiariyye," "izafet-i itibariyye" vasıtasıyla yapılan benzetme ayrımları vardır (Timurtaş 1980, 263). Osmanlıca'da izafet (-ı, -i), sözcükler arasında ya iyelik ya sıfat, ya da her ikisinin tamlamasını sağlar. İzafet-i teşbihiyye vasıtasıyla yapılan imgelerde benzeyenle benzetilenin arasındaki ilişki de böyledir, *bahr-i cezbe* (esrime denizi, deniz gibi esrime), *bahr-i nutuk* (söylem denizi, deniz gibi söylem) örneklerinde olduğu gibi. İkisi Şeyh Galip'in şiirlerinde geçen bu örnekler çok yaygın olarak kullanılmıştır; bunlar daha önce sözünü ettiğim denizin sonsuzluğu simgesi olmasına örnektir. Nabi de bir beytinde aynı göreneği espri olarak kullanır:

Her bir yere muyundan akar ab-ı letafet / Derya-yı letafette şinadan mı gelirsin

Bir güzelin saçı *(mu)* fazlasıyla parladığı için, saçından her yere letafet suyu aktığını söyler, *"demin letafet denizinde yüzmekten mi geldin"* diye sorar.

Belâgatin yine dilbilgisine, bu sefer de cümle yapısına dayanan bir ayrımı da bir imgede, o imge türünün aslî öğelerinin hepsinin zikredilip zikredilmediği gözetilerek yapılır. "Teşbih-i mufassal," teşbihin her dört öğesinin zikredildiği benzetmedir (Tahir, 169), Nabi'nin şu beytinde olduğu gibi:

Bezm-i safaya sagar-ı sahba gelir gider / Gûya ki cezre ü medd ile derya gelir gider

Teşbihin dört öğesi şunlardır: şarap bardağının *(sagar-i sahba)* bezme getirilip götürülmesi "müşebbeh"dir (benzeyen). Denizin gelgitle *(cezr ü medd)* kabarıp alçaması ise "müşebbehünbih"dir (kendisine benzetilen). "Vech-i şebeh"

(arasındaki ilişki) de, şiirin öznesinin içki sofrasındaki kadehlerin deniz kadar bollukla ve devamlılıkla gelip gittiğini düşünmesidir. "Vasıta-ı teşbih" (benzetmenin vasıtası) ise, *gûya ki* sözüdür. Vech-i şebehi zikretmeyen benzetmelerse "teşbih-i mücmel," hem vech-i şebeh hem vasıtası silinirse de "müekked" diye tanımlanır. Aslî öğeler atlandıkça imgenin ilişkilerinin ve dolayısıyla hayal gücünün kuvvetlendirildiği düşünülmüştür; imgede makbul görülen şey hayal gücü olduğu için de böyle olanlar daha çok beğenilmiştir. Teşbihin nerede mufassal, nerede mücmel, nerede müekked olarak kullanılması gerektiği üzerinde çok durulmuştur (Tahir, 169).

Belâgatte dikkat edilen bir başka şey de, teşbihte benzeyen ile benzetilenin tek veya çok olmasıdır. Benzeyen tek, benzetilen çoksa aralarındaki ilişki "teşbih-i cem"; benzeyen çok, benzetilen tekse "tesviyye" olur. Her ikisi çoksa sırasına göre iki türlüsü vardır: benzeyenler önce gelirse "teşbih-i melfuf"; önce bir benzeyenle benzetilen, sonra başka bir benzeyenle benzetilen arka arkaya gelirse "teşbih-i mefruk" olur (Tahir, 170). Nabi'nın şu beytindeki, müekked bir teşbih-i tesviyyeye benziyor:

Dür ü mercan bulunurmuş tutalım deryada / Bu kadar çin-i cebin satmaya erzende midir

Oysa işler daha karışıktır. Benzeyen, alın kırışıklığı (*çin-i cebin*, kaş çatma) olup benzetilen de inci ile mercan değildir çünkü. Göreneğe göre denizde dalga izleri, suyun altında gizli kalmış bir definenin bulunduğunun belirtisidir. İnsan sinirlendiğinde alnında beliren çizgilerle denizin yüzündeki dalga izleri arasında bir benzerlik olduğu düşünülmüştür; bu da Allesandro Bausani'nin (1958) "biçimsel uyum"lu dediği benzetmedir (Holbrook 1996). Nabi, peki, diyor; senin alnındaki kırışıklık, dalga izleri gibi inciyle mercan bulunduğunun belirtisi olabilir ama, acaba o (sendeki) define, bu kadar kırışıklığı *satmaya* değer mi (*erzende* midir)? Böyle bir imge "temsiliyye" olarak tanımlanır: temsiliyyede iki veya daha fazla şeyin arasında kurulan ilişki, başka bir takım şeylerin arasında kurulan ilişkiyi doğrular (Bilgegil 189, 148).[6] Alın kırışıklığıyla denizin dalga izleri arasındaki benzerlik, kıyas yoluyla kırışıklığın da define belirtisi olduğunun sonucunu çıkarmaya vesile olmuştur. İnciyle mercanın, dişlerle kırmızı dudağın göreneksel imgeleri olduğunu söylemiş bulunalım. *Satmaya* sözü ise, benzetileni fiil veya ortaç olan "istiare-i tebaiyye"ye örnektir (Tahir, 72)[7] – belâgatin yine dilbilgisel bir ayrımı. "Hava satmak" gibi deyimlerde kullanılsa da "satmak" sözcüğü, burada kendi asıl anlamında kullanılmadığı için istiare olup beyitte dolaşan değer temasını destekler; *erzende* de daha çok pazara ait sözmüş zamanında.

---

6 Prof. D. Bilgegil "temsilî" sözü kullanmışsa da "temsiliyye" olarak yazılması da geçerlidir.

7 Tahir Bey'in kitabında bu sözcük "tebeiyye" olarak basılmıştır. Lügatlarda ise yazdığım gibi geçer.

* * *

Sanırım verdiğim örnekler, belâgatte imgesel ilişkilere nasıl ussal bir bakışla yaklaşıldığına dair az da olsa bir fikir vermiştir. İlişkinin felsefî ve dilbilgisel niteliğine bakılır; birimleri sayılıp sırasına göre sınıflandırılır. Tabii ki bugün ilgileneceğimiz farklı, belâgatin değinmediği konular vardır. Bunu düşünürken şunu da göz önüne almak yerinde olur: yazınsal hareketler, *bittikten* sonra değerlendirilir; halbuki klasik-sonrası dönemin son yıllarında dikkat, Batı edebiyatıyla eleştiriye, Türk halk edebiyatına, yeni bir Türkçeyle Türk yazınını meydana getirmeye çevrilmiştir. Belâgatle sentez oluşturmaya çalışanlar meydana çıktıysa da son tahlilde belâgat gözden düşmüş, klasik-sonrası dönemin son yıllarındaki durumu ne idiyse öyle kalmıştır; klasik-sonrası dönem yazını da, üzerinde en az durulmuş Osmanlı yazınıdır. Batı'da da romantikler, Avrupa'da geçerli olan Yunan'la Latin kökenli belâgatten (aslında Osmanlı'daki de aynı kökendendir) vazgeçmişlerdir. Gene de belâgatte ilişkiler üzerinde durulurken hayal gücüne çok değer verilmesi, deniz imgesinin yokluğunu bir ölçüde açıklayabilir. Metodoloji sorununa girerken deniz imgesinin yerine sanki bir benlik imgesi geçtiğini söyledim. Sanırım bu, divan şiiri tarihi boyunca görülen, gittikçe imgenin hem daha fazla soyutlaşması hem yoğunlaşması sürecinin sonuçlarındandır.

Teşbihin aslî öğelerinden vech-i şebeble vasıta-yı şebebi silinmiş olan imgeler, daha *kuvvetli* oldukları düşünüldüğü için daha çok beğenilmiştir. *Kuvvet* dedikleri, yoğunlaşma yoluyla elde edilen bir şeydir.[8] Temsiliyye, ilişki sayısını çoğaltarak imgeyi yoğunlaştırır. Teşbihten daha kuvvetli sayılan istiare (Tahir, 71) türlerinin bazılarında da imgenin uzantıları aranıp bağlantılı hususlar zikredilir; bu da imgeyi daha fazla yoğunlaştırarak canlandırır. Şimdi yorumlamasına geçeceğim deniz-benlik imgesinde her üçü de vardır; anlaşılması kolaysa da çözümlenmesi zor, son derece soyut ve yoğun bir imgedir. Belâgatte hayal gücünün belirtisi olarak değerlendirilip çok önem verilen "mübalağa" *(hyperbole)* da bu süreçte bir rol oynamış olsa gerek. Abartmada hep yoğunlaşma eğilimi var çünkü bu soyutlaşmaya da yol açar. Galip'in şu beyti, mübalağanın en kuvvetli üçüncü derecesi olan "gulüv"e örnektir:[9]

---

8 Tahir Bey, "Çünki teşbihin rükünleri azaldıkça mânâsı kuvvetlenir." (169) ve istiarenin teşbihten daha kuvvetli olmasının nedenini anlatırken, "Çünki bir askere 'Arslan gibisin!' demek 'Arslana benzersin.'; 'Arslanım!' diye hitâb etmek ise 'Arslanın tâ kendisisin!' demektir." (71) diyorsa da, *imgede* olup biteni düşünmemiş olsa gerektir. (Askerî örnekleri vermesi kendisine ve yaşadığı döneme ait bir şeydir, belâgate değil. Tahir Bey 1877 doğumludur.)

9 Tahir Bey, "mübalağa" ve "kuvvet" sözcüklerini birbirinin yerine geçermiş gibi kullanıyor: "mübalağa, yani kuvvet" (169). Ayrıca mübalağa bahsinde Namık Kemal'in gulüvü "medhul" (kusurlu) olduğunu söylediğini söyler ve Tahir Bey'in buna karşı çıkarken aldığı tavır, hayali nasıl değerlendirdiğine ilişkin bir ipucu verir bize: "Acaba bu 'medhûl' hükmü tamim edilebilir mi? Yâni aklen mümkün olmayan her şeyin düşünülüb söylenilmesi edebî kusur mu sayılmalıdır? Böyle olacak olursa edebiyatın bir rüknü bulunan hayâlin yıkılıvermesi lâzım gelmez mi?" (105).

Saki keramet sende ya bende / Bahri hababa mihman edersin

İçkinin verdiği bol ferahlık, kayıtsızlık halini, denizin genişliğine benzeterek sakinin onu bir tek hava kabarcığına misafir edecek kadar keramet gösterebildiğini söylüyor. Nedim'in şu beyti de deniz kadar büyük bir duygunun, bilincin şiddetli bir uç durumunu anlatıyor:

Billah ne saht ateş imişsin gönül meğer / Gark oldun eşk-i huna söyünmez misin dahi

Deniz sözü geçmiyor ama şiirin öznesinin döktüğü kanlı gözyaşlarının, içinde boğulunabilecek *(gark)* kadar fazla olduğu varsayılmıştır; gönlün ateşli hali de o kadar fazladır (*saht,* sert, aşırı) ki gözyaşlarının içinde boğulmasına rağmen söndürülemez. Galip'in yine deniz sözünün geçmediği ama *zevrak* (hem "şişe" hem "kayık" demektir) ile *kenar* (hem "yan" hem "sahil") sözleriyle deniz kokusu veren şu meşhur beyti de insanın içsel bir uç durumunu anlatır:

Yine zevrak-ı derunum kırılıp kenare düştü / Dayanır mı şişedir bu reh-i sengsare düştü

Verdiğim örneklerin çoğunda deniz imgeleriyle çağrışımları, denizden çok insanın sonsuzluk, aşırı duygu ve bilincin uç durumlarıyla ilgilidir. Öznenin durumu, dolaylı bir şekilde denize benzetilmiş olur; sonra deniz sözü geçse de geçmese de o durumla bağlantılı şeyler söylenir. *Bahr-i cezbe* imgesini bir daha düşünelim. Belâgate göre cezbe, izafet vasıtasıyla *bahr*e benzetilmiş bulunuyor. Salt dilbilgisel yolla bu çözümde aradığımı bulamıyorum. Bana öyle geliyor ki *bahir* istiaredir (eğretileme); istiare, bir teşbihin iki tarafından birinin silinip sırf öbürünün zikredilmesiyle meydana gelir; bahir, denizi değil, silinmiş olan şiirin öznesini temsil ediyor, bu temsildeki temsil edilen de istiaredir. Özneyle denizin ilişkileri kat kattır; imgenin anlamı, *bahir-benliğim-i cezbe, esrikken deniz gibi benliğim* gibi bir şey olur; şiirin öznesi, "bu haldeyken ben şöyle olur şöyle yaparım, falan olay geçer" diye anlatmaya devam eder. Gene de bu tür özne-imgede açıklanmamış bir dolaylılık vardır. Bir şiirin bütününe yayılan bu özne imgesi nasıl çözümlenebilir?

* * *

Belâgate göre "izafet-i istiariyye" vasıtasıyla yapılan imgelerde benzeyen, benzetilenle bağlantılı bir hususla tamlanır. Benzetilenin kendisi silindiği için istiare olur, aşağıda göreceğimiz Neşati'nın bir gazelinde geçen *dil-i gonce* izafet-i istiariyyeli imgede olduğu gibi. *Gonce,* göreneksel olarak önce insana benzetilmiştir, insana ait olan gönülle bağlantılandırılması daha sonradır. Aradaki ilişki, hayalî de olsa kişileştirme *(personification)* yoluyla gerçeğe benzeyen bir yan kazanır. Yine aşağıda geçen *rişte-i can* terkibi de öyledir – bu sefer eşyalaş-

tırma yoluyla; *can* önce halı gibi dokunulmuş bir metaya benzetilmiştir, sonra ona ait olan iple bağlantılanır. *Bahr-i cezbe* de öyle mi? *Bahir,* önceden insana benzetilmiş midir? Durum daha karışık galiba.

Böyle istiarelerin de bir kısmı "itibarî"dir; izafet-i itibariyye imgedeki şeyleri, gerçek olmayan, kuramsal ve öznel, şair tarafından ortaya konmuş olan bir dolayımla bağlantılar. Aşağıdaki imgeler buna örnektir: *gevher-i mana* (mana mücevheri, özü), *rengini-yi mana* (mana renkliliği), *şekvetiraz-ı gam* (derdin şikâyet-yontanı), *hame-i şekva* (şikâyet kalemi). *Bahr-i cezbe* bunlardandır; gene de sözcükler arası ilişkiler düzeyinde bir çözümdür bu. Belâgatin diğer istiare ayrımları da tatmin edici değil: benzeyen silinirse "istiare-i musarraha" olur, benzetilen silinirse "istiare-i mekniyye." Musarrahanın üç türünden birincisi olan "mutlaka"da ne müstearünminh ne müstearünleh[10] ile bağlantılı her hangi bir husus zikredilmez; ikincisi "mücerrede"deyse müstearünleh'in uzantıları aranarak bağlantısı zikredilir; üçüncü ve en kuvvetlisi olan "müreşşeha"da da müstearünleh'in bağlantısı. Mekniyyede ise silinmiş olan benzetilenin bağlantısı zikredilirse "istiare-i tahyiliyye" olur (Tahir, 72-73).

Bu ayrımlar daha çok imgenin fizikî yapısıyla ilgilidir; imgenin halini ancak bir yere kadar çözümleyebilir. Gene de çok önemli bir nokta vardır: itibarî imgelerde "muşahhas ve mücerred mefhumlar uzak ve yakın münasebetler göz önünde tutularak biribirlerine izafe edilebilmektedirler" (Timurtaş, 263). Başka bir deyişle klasik-sonrası sebk-i Hindî denen üslûpta sık kullanılan bu tür isti-

10 Teşbih gibi istiarenin de aslî öğeleri dört tanedir. Bunları bir örnek getirerek söyleyeyim: sevdiğim bir erkeği "bebeğim" diye çağırdığımda, "bebek" sözcüğü "müstear"dır (eğreti; istiarede zikredilen sözcük veya sözcükler); "müstearünminh" de (müstearden eğreti alınan anlam), bebeğe ait cicilik; "müstearünleh" ise (istiarede silinmiş ve böylece eğretileme yoluyla müstearın anlamı kendisine atfedilmiş olan şey), sevdiğim erkeğin adıdır; "cami'" de (vech-i şebeh gibi aradaki uyarlık), hem o erkeğin hem her hangi bir bebeğin sevimlililiği. "Karine-i mania" denen şey de var ki müstearın kendi asıl anlamında anlaşılmasını önleyen, okuyucunun imgedeki bağlamdan çıkarsamasıdır.

Bu yazıya, belâgatin imgeyle ilgili esas ayrımları için başvurulabileceğini düşünerek şunları da söylemiş olayım: istiare, belâgatte "mecaz" kategorisinde yer alır. Mecaz, arasında bir ilişki kurularak asıl anlamından başka bir anlama nakledilmiş, ve kendi anlamında anlaşılmasını önleyen bir karine-i maniaya sahip sözcük veya sözcükler grubudur. Kurulan ilişki benzerlikse istiaredir. Benzerlik değilse iki türlüsü vardır. Birincisi "mecaz-ı akli"dir: bir fiil, asıl öznesinden başka bir özneye atfetmektir. İkincisi, "mecaz-ı mürsel" de denen "mecaz-ı lügevi"nin ise çok türlüsü vardır. Bunlardan imge kuramı için önemli bulduklarımı vermekle yetineceğim: "aliyyet," sözcüğün (veya sözcük grubunun) asıl anlamının mecaz anlamına alet olmasıdır; "mazhariyyet," asıl anlamının mecaz anlamına zuhur yeri olması; "hulûl," asıl ve mecaz anlamlarından birinin öbüründe yer alması; "sebebiyyet," asıl ve mecaz anlamlarından birinin öbürüne sebeb olması; "cüz'iyyet," asıl ve mecaz anlamlarından biri öbürünün bütününün parçası olması; "umum," asıl ve mecaz anlamlarından birinin öbüründen daha fazla genel olması; "ıtlak," asıl ve mecaz anlamlarından birinin mutlak, öbürünün mukayyed (kayıtlı) olması; "kevniyyet," bir şeye eski halinin adını vermek; "evveliyyet," bir şeye sonra alacağı halinin adını vermektir (Tahir, 96). Avrupa'da belâgatte mecaz-ı mürsel türlerin çoğu ya *metonymy* ya *synecdoche* olarak tanımlanmıştır.

are, şairlerin eline somutla soyut arasında olan bağlantıyı yoklayıp aradaki sınırı çiğneyebilecek bir alet vermiştir. Bunu göz önünde tutarak Neşati'nin meşhur şiirine bakalım:

Şevkız ki dem-i bülbül-i şeydada nihanız / Hunuz ki dil-i gonce-i hamrada nihanız
Biz cism-i nizar üzre döküp dane-i eşki / Çün rişte-i can gevher-i manada nihanız
Olsak n'ola bi nam ü nişan şöhre-i alem / Biz dil gibi bir turfe muammada nihanız
Mahrem yine her halimizde bad-ı sabadır / Daim şiken-i zülf-i dilarada nihanız
Hem gül gibi rengini-yi mana ile zahir / Hem neşe gibi halet-i sahbada nihanız
Geh hame gibi şekvetiraz-ı gam-ı aşkız / Geh nale gibi hame-i şekvada nihanız
Ettik o kadar ref-i taayün ki Neşati / Ayine-i pürtab-ı mücellada nihanız

Şiirde deniz sözü geçmiyor ama söyleyen öznenin benliği sınırsızdır. Tabii ki durumun tasavvufla ilgili olduğu açıktır. Gene de, hatta bu nedenle, siirin öznesini düşünelim.

"Biz" diyor, "ben" demiyor. Bu, göreneksel bir kullanımdır; *biz,* "aşıklarız, arif şairleriz" anlamına gelir. Onunla beraber özne, ussal bir bakış açısıyla yaklaşıldığında özellikle korunması gereken bir sınırı silip kendini anlatıyor. *Biz* aynı anda her durumdayız; her yerde ve her şeyiz. Somutla soyut, "burada bulunuş"la "burada olmayış," maddesel durumla ruhsal durum karşıtlıklarının sınırını çiğniyor. Bunu da itibarî istiareleri kullanarak yapmıyor –imgelerin çoğu göreneksel olduğu için aslında bu çok sade bir şiirdir– çok sade bir teknik kullanarak yapıyor: karşıt imgeleri yanyana getirmekle. Yalnız öznenin durumu itibarîdir; kendini özdeşleştirdiği imgesel konumlarla ilişkisi itibarîdir.

Biz hem bülbülün ötüşünde *(dem)* şevkiz, hem kızıl *(hamra)* goncanın gönlünde kanız; hem zarif tene *(cism-i nizar)* gözyaşının *(eşk)* tanelerini döker, hem canın ipi gibi olur; hem dünyada meşhur, hem garip bir bilmecede *(turfe muamma)* nihanız. Hemen hemen her beyitte, dizenin ilk yarısında zikredilen şeyler beş duyuyla algılanan şeylerdendir, ikinci yarı ise algılanmayanlardan oluşur. Ötüş kulakla duyulur; *biz* ancak içindeki şevk olsak da, goncanın gönlü diye bir şey olsaydı içinde dolaşan kan dışarıdan algılanmazdı. Ten dokunulur, görünür, gözyaşı da öyle; can ipi ise öyle değildir. Renklilik gözle görülür; hâlet ise ruhsal bir şeydir, şarabın *(sahba)* hâleti de olsa. Gündoğumu rüzgârı *(bad-ı saba),* öznenin sırdaşı *(mahrem)* olsa da ortaya çıkan şeydir; sevgilinin saçı *(zülf)* görünse de kıvrımı *(şiken)* daha soyuttur. Denizin gelgitle kabarıp alçalması gibi dizenin ilk yarısında öznenin ortaya çıkmasına karşılık ikinci yarıda geriye gidip kaybolur. Şiirin son dizesindeki oluşu ortadan kaldırma *(ref-i taayün)* durumuna sonra geleceğim; parıltılarla dolu *(pürtab)* cilâlı *(mücella)* aynaysa ancak kendisinden başka bir şeyi ortaya çıkartabilir. Özne daima oluşun her durumunda vardır, hem de hiç birinde yoktur. Sınır kalmamıştır.

Klasik-sonrası gazelde böyle öznelere rastladıkça narsisizm teorisinde temel bir kavram olan okyanussal duygunun, imge poetikasında da bir yeri olabilir di-

ye düşündüm. Neşati'nin şiirinde ifade edilen benlik okyanussaldır. Psikanalizi edebiyata ugulamanın sorunları malûm; birini diğerine indirgemek tehlikesi vardır. Benim yapacağım ise karşılaştırmalı bir deney olup cevaplardan çok sorular türetecektir. Bu da fena bir şey değil; karşılaştırmalı çalışmaların, tarih duyarlılığına sahip olan eleştiri yazınının önkoşulu olduğuna inandığımı belirtmiştim.[11]

* * *

Okyanussal duygu, narsisizm denen özsevginin ilkel durumu olarak tanımlanmıştır. Kökeni insan yavrusunun bilinç durumunda yatar. İnsan ana rahmindeyken bağımlılığını hissetmez; kendini kadirimutlak, evrenle bir, kendi kendine yeter bilir, ihtiyaçlarının ayrı bir vücut tarafından karşılandığını farketmez. Doğduktan sonra da ancak yavaş yavaş muhtaçlığının kaçınılmaz gerçeğiyle devamlı karşılaşarak çevresindekilerin onun ihtiyaçlarını karşılayabilen, ya da karşılayamayabilen, ama kendileri de ihtiyaç sahibi birer ayrı insan olduğunu kabul edebilir. Yanılsama da olsa vaktiyle bağımlılık bilincinden azade olarak gerçekten yaşamıştır, ilk önce kendini engin, sınırsız bilmiştir; ilkel özsevgisi okyanussal duygunun verdiği mutluluğa dayanır. Başkalarına muhtaç olduğunu öğrenmekse bebeklik benliğini "narsistik kayba" uğratıp zedeler. Zedelenerek olgunlaşır; yaşadıkça zedelenmenin telâfisi olacak şeyleri keşfederek kaybını bir ölçüde nötralize eder – eğer ederse. Gene de yetişkin insan, kadirimutlak olmanın yanılsamasından vazgeçmeyi öğrense de ilkel özsevgisi, ruhsal yapısının temel evresi olarak benliğinde durmaya devam eder; yitirdiği ve özlediği ideal bütünlüğün ancak bazı aşırı duygu/bilinç durumlarında tekrar yaşatılabilirliğini hisseder.

O arkaik hale dönmenin bedeli vardır elbette. Olgun benlik zor tecrübelerle oluşturulur; sınırları her zaman geçirginleşebilir, aşırı durumlarda yıkılabilir de. Neşati'nin şiirindeki öznenin benliği de sınırsız olsa bile ilkel değil tabii; muhtaç olmayı bilhassa öğrenmiştir, bunu hissettirir. Duygu tonu çağdaşı Nefi'nin öznesinde sık sık olduğu gibi şişkin değildir, dengelidir; kabarmasını alçalmasını da unutmayarak teşhir eder. Gene de klasik-sonrası gazelde –özellikle sebk-i Hindî'de en başarılı şairlerin (Neşati'nin yanı sıra başlıca Naili ile Galip aklıma geliyor) gazellerinde– çok yaygın olan bu tür öznenin hem dış dünyadaki denizle hem de iç dünyadaki okyanussal duyguyla ilişkisi vardır bence.

Klasik-sonrası gazelin düşünsel dünyası içinde Tanrı'ya kavuşmanın uğruna benliğin sınırlarını yok etmek erişilecek ideal olmuştur. Bu bağlamda "benlik," *nefs*in eski anlamını taşır: şehvet düşkünü, öfkeye kışkırtan, haset dolu benlik;

11 Osmanlı edebiyatına psikanalitik bakış açısından yaklaşan iki güzel makale için bak. Walter Andrews 1993; Saffet Murat Tura 1995.

biz de belki ona ilkel özsevgisinden vazgeçmeyi öğrenemeyen benlik deriz. Kavuşmaksa *fena* ile *beka*nın –geçici varlıktan ayrılarak ölmez varlığa kavuşmak ve onda durmak, onunla devam etmek– süreciyle olur; benlik, kendi varlığının Tanrı'ya bağımlı olduğunu farkedip Onun sonsuz varlığına kavuşmak uğruna kendininkinden vazgeçer:[12] Neşati'nin söylediği *ref'-i taayun,* "(kendi) oluşu(nu) ortadan kaldırma"yı icra edip kazandığı "neşe" denen manevî olgunlukla dünyevî yaşamına devam eder.

Bu süreç de bilinç aşırı deneyimler yaşanarak olur; bunlardan en çok bahsedileni de insanı muhtaç konumuna düşüren aşktır. Gazel göreneğinde, kavuşulacak olan, sevgilidir; oysa klasik-öncesi dönemde imgenin tarihiyle tasavvuf düşününün gelişmesi kesişmiştir. Şiirin göreneksel dünyevî birimlerinin soyutlaştırılmasına ve manevîleştirilmesine yönelik bir şekilde, şairin manevî bir anlamı, dünyevî imgelerle betimleyebilmesi çoktan sağlanmıştır. Sağlanmıştır ama elde edilen imkân, ancak yavaş yavaş geliştirilmiştir. Klasik-sonrası dönemin bu özelliği, İslâm düşününün genel tarihsel çizgisinde dev bir eğilimin sonucudur: gittikçe ve özellikle Osmanlı'da klasik-sonrası dönemde yoğunlaşan, aşkın *(transcendent)* bir Tanrı felsefesi yerine, İbn Arabî ekolü tarafından ve Melâmilik'te, Mevlevilik'te de geliştirilmiş varlık birliği *(vahdet-i vücud)* "neşe"sinin egemenlik kazanmasıdır. Böylelikle klasik dönem şiirde görülen, dünyevî olana karşı düşmanlık azalır; yerini soyutla somut, "burada olmayış"la "burada bulunuş," manevîyle dünyevî olanın arasındaki devamlılığının şiirde işlenmesine bırakır. Neşati'nin *biz*i, her iki konumda durabildiğini ve dolayısıyla hiç birinde sınırlanmadığını müjdeliyor olsa gerek. Özne imgesindeki sınırsızlık hali, denizin sonsuzluğu, okyanussal duygunun özlemi ve özlemin telâfisi olan ilahî varlık arasında kurulmuş itibarî ilişkinin içselleştirilmesinin sonucudur.

Psikanalitik kuramlara göre insanın kayıplarıyla başedebilmesi "dışa yansıtma" *(projection),* "içe yansıtma" *(introjection)* ve "özdeşleştirme" *(identification)* süreçleriyle olur. Ego'nun inşası dış dünyanın yönlerinin içselleştirilmesiyle işler; bu süreçler de hayat boyunca devam eder. "Bir insan, cinsel bir nesneden vazgeçmek zorunda kaldığında ego'sunda, bu nesnenin ego'nun içerisinde kurulması olarak ancak tarif edebileceğimiz bir dönüşüm sık sık olur, melankolide olduğu gibi; bu ikamenin niteliğinin tam ne olduğu bizce meçhuldur... Oysa ki bu süreç, özellikle gelişimin erken evrelerinde çok sık olur ve ego'nun özyapısının, vazgeçtiği nesne-yatırımlarından *(object-cathexes)* kalan ve bu nesne-yatırımlarının geçmişini içeren bir tortu olduğunu düşünmemize yol açar (Freud 1923; akt. Frosh 1991, 69). "Diş dünyadaki arzu [nesnesi] ulaşılamaz olduğunda –ki sonunda hep böyledirler– ruh içinde içselleştirilir, zihnin yapısının parçası

12 Kullanım tarihinin daha öncelerinde *fena,* dünyada maddesel ölümlülük, beka da ahirette ruhsal ölmezliliğin zorunlu durumları olarak tanımlanmıştır. Buradaki kullanımdaysa kıyas yoluyla bu tecrübeleri henüz hayattayken gönüllü olarak manevî yaşamanın anlamını taşır.

olur... Arzunun nesne kaybından kaynaklanan hüsranı çok tehlikelidir; id'i bir nevi öfke enerjisiyle yüklenmiş olarak bırakır çünkü – sonuçta Freud'un kuramına göre, dürtünün amacı tatmine erişmektir ve bu,ancak nesnenin vasıtasıyla olur. Böyle vaziyetlerde kişiliğin kırılgan sağlığı, dürtünün serbest kalmamış, id'in içinde geri tutulmuş enerjisinin karşısında çözülmekle tehdit edilir; ego, butünlüğünü kurtarmak için fahişelik yapar, kendini nesnenin yerine sunar" (Frosh, 69). "Bir deyişle ego, nesnenin niteliklerine bürünmekle kendini id'e bir arzu-nesnesi olarak zorla kabul ettirmeye çabalar ve 'Bak, beni de sevebilirsin, ben nesnenin tıpkısıyım' diyerek id'in kaybını telâfi etmeye çalışır" (Freud, akt. Frosh, 69). Böylece nesne-libido, yüceltim *(sublimation)* yoluyla narsisistik libidoya, özsevgiye dönüştürülmüş olur.

Edebiyat eleştirmenleri Freud'un rüya kuramında [yer değiştirme] "deplasman" ile "kondansasyon" [yoğunlaşma] diye adlandırılan süreçlerinin karşılığı olarak yazınsal imgede eğretileme, metonimi *(metonymy)*, simge olarak işleme üzerinde çok durmuşlardır. Neşati'nin öznesinde görülen şeyse insan benliğini aşan bir nesnenin, benliğin yerine ikame olarak ego'sunda kurulmasıdır. Aradığımız dolaylılık bu olabilir. Gazel, tür olarak hep ayrılıktan yakınmaktadır; arzunun kayıplarına karşı Neşati, bize her nesneye ulaşabilen bir özne sunar. Aynı zamanda ayrılık özlemi yaşamış bir öznedir bu. Deniz imgesiyle okyanussal duygu arasında itibarî bir ilişki göreneksel olarak kurulmuştur; birbirleriyle özdeşleştirilmiş, bu karışımın yerine de ilâhî varlık ikame edilmiş, öznenin benliğinin içerisine yansıtılmıştır. Özne imgesi, çifte bir istiaredir. Arkeolojisi şöyle özetlenebilir: önce okyanussal duygu silinip yerini deniz imgesi almış; sonra da deniz imgesi silinip yerine –öznenin kendi varlığından vazgeçmesiyle– ilahî varlık geçmiştir. Gazelde deniz yok değil; şiirin bütününe sinmiştir; o kadar var ki seçilemiyor.

KAYNAKÇA

Andrews, Walter (1993) "Singing the Alienated 'I': Guattari, Deleuze, and Lyrical Decodings of The Subject in Ottoman *Divan* Poetry." *The Yale Journal of Criticism* 6 (2): 191-219.

Aristo (1957) *De Anima*. Çev. W.S. Hett. Cambridge: Harvard UP.

Barthes, Roland (1967) (Fransızcası 1953). *Writing Degree Zero.* Çev. Annette Lavers & Colin Smith, intro. Susan Sontag. New York: Hill and Wang. [Türkçesi: *Yazının Sıfır Derecesi*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis, 1989.]

Bausani, Allesandro (1958). "The Development of Form in Persian Lyrics: A Way to a Better Understanding of the Structure of Western Poetry." *East and West* 9 (3): 145-153.

Bilgegil, Prof. Dr. M. Kaya (1989) *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*. İstanbul: Enderun K.

Frosh, Stephen (1991) *Identity Crisis. Modernity, Psychoanalysis and the Self.* Londra: Macmillan.

Holbrook, Victoria (1996) "Alegorinin Ölümü, *Hüsn-ü Aşk*'ın Özgünlüğü." *Defter* 27 (1996), 65-80.

—— (1994a) "Philology Went Down to the Crossroads of Modernity to Meet Orientalism, Nationalism, and... Ottoman Poetry." *New Perspectives on Turkey* 11 (Fall): 19-41.

—— (1994b) *The Unreadable Shores of Love: Turkish Modernity and Mystic Romance.* Austin, Texas: U. of Texas Press.

Lewis, Philip E. (1985) "The Measure of Translation Effects." In *Difference in Translation,* ed. and intro. Joseph F. Graham, ss. 31-62. Ithaca: Cornell UP.

Tahir'ül-Mevlevi (1984) (1. baskı 1973). *Edebiyat Lügatı.* İstanbul: Enderun K.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1956) *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.

—— (1969) *Edebiyat Üzerine Makaleler.* İstanbul: Milli Eğitim.

Timurtaş, Faruk K. (1980) *Osmanlı Türkçesi Grameri.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.

Tura, Saffet Murat (1995) "Şeyh ve Ayna." *Defter* 24 (Yaz), 62-89.

The post-classical image, the oceanic self

Although the Ottomans had a great deal of experience on the sea, it is extremely rare to find images of the sea in the most ubiqultous of Ottoman literary genres: the gazel lyric. Explanations of this absence which rely upon the history of poetic genre tend to *explain away* the question rather than address it from a literary-critical point of view. When we approach the question from this point of view, we find that while Turkology has generated methods of interpretation, it has created very few, perhaps no, critical methods for the analysis of poetic imagery. In previous writings of mine I have tried to problematize such gaps in the field of Turkology in terms of the history of its ideological relationship to the construction of national identity, and to propose critical techniques for the study of Ottoman poetics and for periodization of the history of Ottoman poetry. Here I work towards constructing a theory of the image in the gazel, taking the absence of sea imagery in post-classical poetry as an example, by reviewing the ways Ottoman rhetoric analysed imagery and combining these with an approach based on psychoanalytic theory of narcisism.

In the gazel of the post-classical period (17th-18th centuries) we find at its height a tendency running throughout the history of "Islamic" poetry: a tendency toward further abstraction and density in imagery. Ottoman rhetoric, in its approach to the image, concentrated on the logical relationships between elements within the image. The relationship most characteristic of Indian Style (a post-classical movement) poetry is based on a theoretical inference, rather than, say, a likeness. Two or more elements within the image are linked on the basis of a theoretical relationship inferred between them. Such linkages are typically made between an abstract and a concrete thing, often by violating the logical differences between concrete and abstract, presence and absence, profane and sacred, spiritual and material. I find this process at work in a kind of oceanic subjectivity typical of the post-classical gazel, wherein, furthermore, the relationship between the subject and the situations and conditions in which the subject is found is theoretical.

This type of subject is present within the entire poem and cannot be analysed by rhetorical techniques, which concentrate largely upon the linguis-

tic relationships between words and groups of words. It is clearly related to the spread of "unity of being" theory in the post-classical period, but this observation, too, is not in itself a contribution to theory of the image. It is this sort of subject-image which led me to think there might be a place for theory of narcisism in imagery theory. "Oceanic feeling" is the term given by psychoanalysis to the state of the infant in the womb. After birth the infant only gradually, by means of continual confortation with its dependence on others for survivial, relinquishes its belief in its own omnipotence which, although illusory, is based on lived experience in the womb. Although a person, through the process of maturing, leams to find compensations for the loss of that ideal state, it remains in the psyche as the developmental trace of that primary narcisism which does seem to be relivable in certain extreme states of emotion.

With this in mind we can theorize that the oceanic subject is a double metaphor. The oceanic state is the ornitted term in a sea image, which in turn is the omitted term in an image of the subject reunited with divine being.

Masalda büyüyen kızlar: Sözlü gelenek masalları,* çocukluk ve düşsellik

*Onur Cankoçak***

Baba bana bez getir
Çarşıya git tez getir
Eğrilmemiş iplikten
Dokunmamış bez getir

(Erzurum'dan bir uyku bilmecesi)

Grimm kardeşlerin 1812'de yayınlanan "Masallar"ının ilk cildinin önsözünde şu sözler vardır:

> Bu masallar, çocukları gözümüzde bu denli olağanüstü ve kutsal kılan saflığın ta kendisi ile yıkanmışlardır. Tıpkı çocuklarınki gibi, bedenleri ne kadar hassas, çelimsiz ve beceriksiz olursa olsun; kocaman, kusursuz, parlak ve maviye çalan gözleri vardır. O gözler ki çocuk ne kadar büyürse büyüsün hep aynı büyüklükte kalırlar. (Grimm, 1967)

"Masallar çocuklar için midir; öyle ise neden?" sorusuna Grimm kardeşlerin verdiği bu yanıtı David daha sonra şöyle yorumlamıştır (David, 1964):

> Her ne kadar çocuklar masal dinlerken zevk alsalar da masallar aslında çocuklar *için* değil, çocuklar *gibi*dirler. Çocuklar arasında yaşamış, aile içinde tıpkı çocuklar gibi değerli birer varlık olarak korunmuşlardır.

(*) Bu yazıda incelemek istediğim masalları, Paris X-Nanterre Üniversitesi'ne emanet edilmiş olan Pertev Naili BORATAV sözlü gelenek arşiv kaynaklarından sevgili Boratav'ın izni ile araştırarak aldım. Sözkonusu kaynakların son derece zengin (üçbin kadar derlenmiş masal) olan masallar bölümü kısmen arşivlenmiş, arşivleme çalışmaları malî kaynak bulunamaması nedeniyle yarıda bırakılmıştır.

(**) Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Bu kuşkusuz fazla romantik yanıtın sezgisel bir doğruyu içerdiğini Freud'un psikanaliz kuramı açıklamakta ve doğrulamaktadır. Masallar gerçekten de çocuklara benzer. Öyküleme yapıları karmaşık figürasyonlar halinde düzenlenmiş çocukluk kökenli gereçlerden oluşur. Bu yazıya da kaynak olan sözlü gelenekten derlenme masalların oluşum ve işleyiş düzenekleri ile rüyalarınki aynıdır: figürasyon,[1] yoğunlaştırma,[2] yer değiştirme,[3] ikincil işleme.[4] Rüyalar gibi masalların da kaynağını çocukluğa özgü gereçlerden alması mantıklı görünmektedir.

S. Freud rüyalarla masallar arasındaki ilişkiyi incelerken etnograf Ernst Openheim'ın araştırmalarından yararlanarak öncelikle masallar, halk öyküleri ve fıkralardaki rüyaları ele aldı. Oppenheim, masallarda görülen rüyalardaki simgeselliğin, psikanalistlerin hastalarının rüyalarında çözümledikleri simgesel anlam ile tümüyle örtüştüğüne dikkati çekiyordu. Oppenheim'ın altını çizdiği

---

1 Figürasyon (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*-betimlenebilirliğin hesaba katılması): düşsel düşüncelerin tabi olduğu bir zorunluluktur. Bu düşünceler özellikle görsel olmak üzere, imgeler halinde temsil edilmeye elverişli olabilmek için bir değişimden ve elemeden geçiriliyorlar. Bu işlemle:

a. "Rüyanın esas düşünceleri arasından görsel betimlemeye en uygun olanı elenir" (Freud).

b. Kaymalar *(déplacement)* imgelenmiş ikame öğelerine doğru yönlendirilir. Böylelikle anlatım kayması, soyut kavram ile duyumsal imge arasında bir ilinti –somut bir sözcük– oluşturmuş olur. Örnek: "aristokrat" teriminin "yüksek konumlu" terimine kayarak bir "yüksek kule" imgesi ile temsil edilmeye elverişli oluşu.

2 Yoğunlaştırma *(condensation-Verdichtung):* Bilinçdışı süreçlerin temel işleme biçimlerinden biridir. Birkaç çağrışım zincirinin kesişim noktasında bulunan bir tasarım, bu zincirleri yalnız başına temsil eder. En çok rüyada öne çıkar.

Rüyanın açık anlatısı saklı içeriğinden çok daha kısa ve özlüdür. Anlatı, içeriğin kısaltılmış bir çevirisi gibidir. Bununla birlikte yoğunlaştırma işlemi bir özet değildir: açık öğelerin her biri birden çok saklı anlam *(signification)* ile belirlenirken bu anlamların her biri birden çok açık öğede bulunabilir. Öte yandan açık öğe, kendisinden kaynaklandığı her bir anlamı aynı ilişki çerçevesinde temsil etmez. Dolayısıyla sözkonusu anlamları bir kavram gibi içinde barındırması düşünülemez.

Yoğunlaştırma işlemi bir yandan sansürün bir sonucu iken, diğer yandan da sansürden kaçmanın bir yoludur. Yoğunlaştırma, açık anlatının çözülmesini güçleştiren bir işlemdir.

Rüyada yoğunlaştırma mekanizmasının işlemesinin sonuçlarından biri sansürü etkisiz hale getirmektir. Ama yoğunlaştırma her şeyden önce bilinçdışı düşüncenin özelliklerindendir.

3 Yer değiştirme –kayma *(déplacement– Verschiebung):* Bir tasarımın vurgu, yoğunluk ve öneminin kendisinden koparak temelinde daha az yoğun ve birinci tasarıma bir çağrışım bağı ile bağlı başka tasarımlara geçebilme olgusu. Özellikle rüya çözümlemelerinde karşımıza çıkan bu olgu, psikonevrotik belirtilerde ve genel olarak bilinçdışının tüm oluşumlarında görülür.

Psikanalizdeki yer değiştirme kuramı, tasarımlardan koparak çağrışım yollarına kayabilen bir yatırım enerjisinin varlığına dayalı ekonomik varsayımdan hareket eder. Bu enerjinin serbestçe yer değiştirmesi bilinçdışı sistemin işlemesini sağlayan birincil sürecin *(processus primaire)* en önemli özelliklerindendir.

4 İkincil işleme *(élaboration secondaire-sekundäre Bearbeitung)* ya da anlaşılabilirliğin hesaba katılması (Rücksicht auf Verstandlichkeit): Rüyanın, görece anlaşılır ve tutarlı bir tutarlı bir senaryo biçiminde sunulmak amacıyla yeniden elden geçirilmesi.

Tanımlar, J. Laplanche ile J.-B. Pontalis'den (1967) kısaltılarak alınmıştır.

bir başka nokta da halkın masallardaki rüyaları tıpkı psikanalizin yorumladığı gibi yorumlaması, yani sözkonusu rüyalara arzuların gerçekleştirilmesi ve gereksinimlerin karşılanması anlamı yüklemesidir.

Freud *"Rüya ve Yorumu"* (Freud, 1967) adlı kitabında:

> İlginç olan şu ki, halk aklı rüyaların gelecekten haber verdiğini söylerken haklıdır. Gerçekten de rüyaların bize gösterdiği, gerçekleşeceği biçimde değilse de bizim gerçekleşmesini istediğimiz biçimiyle, gelecektir. Ve halk ruhu burada da her yerde gelenek haline getirdiğini yapıyor: istediği ne ise ona inanıyor.

diyor. Elbette rüyanın masaldan çok önemli bir farkı var: Rüya bireysel bir süreç iken masal kollektif bir süreç. Masal da kökeninde bireysel bir eser, ancak bu kökenin belirlenmesi olanaksız. Bir kez ortaya çıktıktan sonra masal, Jacobson'un "koruyucu sansür" dediği toplumsal denetimden geçiyor; böylelikle ya kabul ediliyor ve topluma malolarak aktarıldıkça çeşitli değişimlere uğruyor, ya da reddediliyor; yani aktarılmayarak unutulmaya terkediliyor. Bu süreç kuşkusuz yazılı değil, kulaktan kulağa yayılan sözlü gelenek masalları için geçerli.

Geleneğin masal dışında sunduğu diğer gereçler de (deyimler, bilmeceler, türküler, oyunlar...) psikanalitik kuramda sözü edilen simgelerle dolu. Bu tür simgelerin yorumlanması geleneksel olguların (örneğin geçiş törelerinin...) derin anlamlarının açığa çıkmasına yaradığı gibi, bu anlamlar da masallarla karşılaştırmalı inceleme yoluyla doğrulanabilir. Gelenek ürünlerinin psikanalitik yorumundaki bu sürekli birbirine gönderme yapma olgusuna, zengin bir örneklendirme gerektirdiği için burada yalnızca değinmekle yetiniyorum.

Bu noktada, psikanalizdeki simgeler ve yorumlarına ilişkin sonuçların hiçbir zaman antropolojik verilerin bilgisine dayanmadığını, bu sonuçların kişiler üzerinde yapılan uzun (klinik) çalışmalardan elde edildiğini anımsatmak isterim. Ancak sözkonusu sonuçların doğrulandığı yerlerden biri de halk bilgisi ürünleridir.

Freud'un dikkat çektiği bir başka önemli nokta masalın, rüyadan farklı olarak anlatma ve dinlemek için oluşu (Freud ve Oppenheim, 1987). Bu olgu masal üzerinde sansürün etkilerini hafifletici niteliktedir. Masal anlatmak ve dinlemek, yani masal ile iletilen tasarım keyif veriyor ise bu aynı zamanda bir tür gizleme, ama çözülebilir gizleme keyfidir. Anlatan ile dinleyenlerin ortak bir kodlama dizgesi ile çözebilecekleri bir giz var masalda. Sözkonusu giz sansür, simgeleme ve bastırılanın geri dönüşü düzenekleri ile keyif alma ve yorumlama ağının ortaklaşa kullanımıyla çözülebilecektir.

René Kaës "Masalın örgüsü" başlıklı makalesinde (Kaës, 1984) "masalda düşleyen kimdir?" sorusunu sorup yanıt olarak şöyle bir varsayım ileri sürüyor:

> "Düşleyen, masalı anlatandaki ve dinleyendeki düşleyendir. Yani grup kapsamında, grup üyelerinin özdeşleştikleri ortak, anonim bir düşleyendir. Üyelerden her biri ma-

> salda daha önce görülmüş, istenen ya da korkulan bir rüyanın anlatısını bulur. Bu anlatıda anlayan ve dinleyenlerden her biri kendi 'geceden kalan tortularını' *(restes nocturnes)* bağdaştıracak birşeyler bulur".

Kaës'in bir diğer varsayımı da masalın, "arzunun oyunlarını" ve "kültürün kurnazlıklarını" kişilerin rüyalarından daha açık biçimde düzenleyip ortaya koyması ve bu yolla bir bilinçdışı fantazmlar bütününe, 'daha önce söylemiş olan'ın *(déja-dit)* meşrulaştırıcı tanıklığını sunuyor olmasıdır. Kaës'in sözünü ettiği bu "meşrulaştırıcılık" özelliği yukarıda sözünü ettiğim "masalın anlatmak ve dinlemek için" oluşu ve sözün, hele hele masal gibi kollektivitenin sahiplendiği bir sözün yazıya göre sansürden daha fazla kaçabilme yetisiyle ilgilidir. Türkçe'deki rivayet kipi için, bu özelliği zenginleştirici nitelikte bir "masal aracı" denebilir.

Masal incelemesi yaparken, mümkün olan en büyük sayıda anlatmaya (versiyon) başvurmak çok önemli bir ilkedir. Ancak bu biçimde bütünlüklü bir masal imgesi, masalın bir tür "robot resmi" oluşturulabilir. Bir masalın yorumu ancak değişkelerden *(variantes)* yola çıkılarak gerçekleştirilebilir. Bu noktada Freud'un rüya yorumu için belirlediği ilke geçerlidir:

> Hastalarımın rüyalarını çözümlerken her zaman başarıyla sonuçlanan bir yol denerim: Bir rüyanın anlatısını anlamak bana güç geldi mi hastadan rüyasını yeniden anlatmasını isterim. İkinci anlatıda hastanın aynı sözcükleri kullandığı nadirdir. Ve biliyorum ki farklı biçimde dile getirilen bölümler, rüyayı eleveren zayıf noktalardır. (...) Yorum için bu noktalardan yola çıkılabilir (Freud, 1967).

Masalda en çok kullanılan yöntem, *"figuration"*, yani "masal düşüncelerinin" imgeler haline çevirilmesidir. Masal da Freud'un rüyalar konusunda sözünü ettiği bir "betimlenebilirlik kaygısı" ile düzenlenmiştir:

> "Rüyanın oluşumu sırasında düşünceler görsel imgelere dönüştürülüyor. Yani sözsel tasarımlar, tüm sürece bir betimlenebilirlik kaygısı hakimmişcesine kendilerine uygun nesnesel tasarımlara dönüşüyor." (Freud, 1967)

Masalların aktarılma (bir başka deyişle dönüşerek yayılma) mekanizmasını anlamak için J-P Valabrega (Valabrega, 1987) Jacobson'un "diliçi çeviri" kavramına başvurulmasını öneriyor. Freud'un hastalarından istediği de bir tür diliçi çeviri yapmaları.

Çeviri kavramı, masalın söylemek istediklerini hangi yollarla bildirdiğini, yani masalın açık anlatısı ile gizli içeriği arasındaki bağları anlamak için de yardımcı bir kavram. İçlerinde aynı izleği bulduğumuz masal anlatmalarında kullanılan farkı figürasyonların (değişkelerin), kendi aralarında bir diliçi çeviri oluşturduklarını düşünebiliriz. Aşağıda "Yasak Oda'lı Masallar" bölümünde verdiğim değişke örnekleri, bu konuyu anlamakta yardımcı olabilir. Öncelikle de-

ğişkelerdeki ortak ortak payda bulunmalı, daha sonra masalın yapısı içerisinde bu paydanın neden var olduğu, hangi anlamı tamamladığı düşünülmelidir.

Masallara bu genel bakıştan sonra yukarıda söylenenleri örneklendirme ile açıklamak amacıyla bir alan seçmek gerekiyor. Bu alan, Türk sözlü gelenek masallarında dikkat çekici ölçüde sık rastlanan yasak oda motifi olacak.

Yalnızca psikanalitik bakış açısı ile dahi son derece geniş bir yorumlama çerçevesi sunan bu masalların bir anlatmasını değişkeleri ile çözümlemek yerine, bu çerçevede ilgimi uyandıran iki konu (yasak ve ihlâl kavramları ile masalda zaman boyutu) üzerine birkaç noktaya değinmeyi yeğledim.

Yasak Oda'lı masallar*

Bu yazıda yalnızca bazı yönleri ile ele alabileceğim "yasak oda'lı masallar", Aarne ve Thompson Uluslararası Masal Kataloğu'nun (AaTh) 311, 363, 425, 425A, 710 ve 894 numaralı masal tipleri altında sınıflandırılabilir. Bu tipler birçok değişiklikle de olsa Türk Masalları Kataloğunun (TTV/Eberhard-Boratav) sırasıyla 157/III, 152/III, 153, 154, 185, 136, 291, 103, 104, 95, 125/IV, 197, 258/III numaralı tiplerine denk düşüyor.**

Bu masallardaki ortak izleksel noktaların ilki, özet olarak, bir nedenle evinden ayrılmış olan kızın, yolculuğunun bir noktasında karşısına çıkan ve sıradışı özellikleri olan adam (iğci kılığındaki yaşlı canavar, evlendiği yabancı, insandışı bir biçimi olan kocası, onu evlat edinen babası, bir Arap, bir Derviş, mektep hocası...) tarafından tuhaf bir yasağa tabi tutulması: sana anahtarlarını verdiğim otuz dokuz (ya da kırk) odayı aç, kırkıncısını (ya da kırk birincisini) açma.

Ek bölümde örneklerini sunduğum masallarda bu izlek etrafında çok çeşitli olaylar dönüyorsa da bu karmaşık yapıdaki her bir örnek, yapmaya çalışacağım yorumu doğrular görünüyor.

Yasak oda'lı masal anlatmalarından birkaç örneğe bakalım, odalarda neler var?:

AaTh 311:

\+ 39 odada: "... altın, kumaş, elbise, kap kaşık, her şey..."

40. odada: "... saçlarından tavana asılmış çok güzel bir padişah oğlu..."

\+ 40 odada: "... mücevherler, altınlar, gümüşler, pırlantalar..."

41. odada : "... iki başla bir de kırbaç..."

\+ 40 odada: "... her odada ayrı bir güzellik ve görülmemiş mücevherler..."

41. odada: "... ayın ondördü gibi bir delikanlı tavana asılı duruyor..."

(*) "Yasak oda motifi" dememin nedeni, sözkonusu motifin adlı adınca yeralmadığı bazı anlatmaları da, diğerleriyle anlamsal bir bütünlük oluşturduklarını düşündüğüm için inceleme kapsamına almış olmamdır.

(**) Masal kataloglarının sınıflandırmalarını yalnızca masal incelemesinde kaçınılamaz pratik nedenlerle kullandığımı, sınıflandırma ölçütlerini benimsemediğini belirtmek isterim.

+ 39 odada: "... her odayı açmış ve beğendiği şeyleri almış..."
40. odada: "... oda çok karanlıkmış ve çok dik bir merdiven varmış. Ayşe korkarak hemen odayı kapamış..."
+ odalarda: "... inciler, elmaslar, halılar..."
küçük anahtarlı küçük odada: "... ablalarının cesetleri..."
+ 40 odada: "... her gün bir odayı açıyor, orada görmediği şeyleri görüyordu..."
41. odada: "... gördüğü manzaranın dehşetile oraya yuvarlandı. Çünkü iki ablası da saçlarından tavana asılmış gözleri büyümüş bir halde asılı duruyordu..."
AaTh363 (bu tipde yasak olmayan odaların tasviri yok)
+ ".. Bakmış ki içerisi bomboş. Yalnız ortada bir masa var ve üstünde bir mum. İçeri girmiş. Pencereden gözü dışarı kaymış. Bir bakmış mezarlık. Cin de orada bir mezarı açmakla meşgul..."
+ "... gördüğü manzara şu imiş: öldürülmüş bir sürü kadın. O kadar çok korkmuş ki hemen hasta olmuş."
+ "... açınca bir de ne görsün, her tarafta bir sürü ölü ve ölü kemikleri yığılı duruyor. Şaşkınlık içinde iken, ölülerden biri dile gelerek: 'Pir Goca seni de yiyecek, bizim gibi olacaksın. Çünkü Pir Goca ölü yiyerek geçinir", demiş..."
+ "... bakır ki bir ölü goydular. Onun eri olduğunu tanıdı. Öliyi goyup gittikten sonra öliyi çıkartı yedi. Anahtarını vermediği odanın pencereden içeri kefinini attı, gız horti bayıldi..."
AaTh425
+ "... Bir de bu kapıyı açınca ne görsün? Güzel renkli bir oda, bu odanın içinde bir karyola, içinde biri kız, biri oğlan iki genç yatıyor. Bir de salıncak içinde güzel bir çocuk, pencereden yüzüne güneş gelmiş mışıl mışıl uyuyor. Gelinceğiz buna dayanamayarak başındaki çevresini hemen pencereye germiş ve dışarı çıkacağı sırada karyolada kız esneyerek uyanmış, geline: "Beni Adem şimdiye kadar benimdi, bundan sonra senin olsun" diyerek odadan kaybolmuş. Bundan sonra eşek kafası ortalıkta görünmemiş."
+ "... Nihayet kız dayanamamış, kırkıncı kapıyı açmış. Burası güzel bir bahçeymiş. Orada bir delikanlı ile bir peri kızı yatıyorlarmış. Üstlerine güneş gelmiş terlemişler. Kız da üstlerini örtmek isterken peri kızı görmüş ve 'şimdiye kadar bunu ben zaptettimdi, bundan sonra senin hakkın', demiş...

(AaTh425 anlatmalarında yasak –ya da sadece gizli– odada kızın, kendisine yalnızca insan olmayan şekliyle –kütük, eşek kafası, kuru kafa, ...– görünen esrarengiz kocası ve onu büyülemiş olan peri aynı yataktalar. Kocası insan biçiminde. Odada bir de bebek var. Kızın odaya girişinden ve perinin kocasını azad etmesinden sonra bebek de masaldan sessizce çıkıyor. Bu, bir yanıyla o bebeğin masal boyunca büyümüş olan kızın ta kendisi olduğunu düşündürtüyor.)

AaTh4251:
+ "Peri padişahının oğlu uyuduğu zaman kız bakıyor ki oğlanın alnında bir anahtar ve karnında da kilit varmış. Kız merak edip kilidi açıyor. Bir yol var, bu

yoldan yürüyor. İçeride çocuk takımı hazırlıyor kızlar, bir faaliyettir gidiyor. .. Kız çıkıyor ve kilitlerken mum damlıyor. Peri padişahının oğlu yandım diye feryat ederek eski şekline girip kayboluyor..."

Masalda görünürde yalın, ama aslında çok yoğunlaştırılmış oldukları için son derece karmaşık figürasyonlar var. Bu figürasyonlarla masal, ergenlik yaşındaki kızın geçirdiği evrelerin geçiş noktalarında düğümlenen itkilerden *(pulsions)* sözediyor.

> "Çözümleyici gözlem, fallik düzenlenme, Ödipus karmaşası, iğdiş tehdidi, üstben oluşumu ve uyuklama devresi *(période de latence)* arasında bu tür bağlantıların varlığını tanıma ya da sezme olanağı veriyor" (Freud, 1969).

Bunlara oral ya da *"cannibalique"* (yamyamca) itkileri de ekleyebiliriz.

Yasak oda motifi içeren masal anlatmalarına tek tek ve daha derinden bakarsak kız –ya da daha nadiren erkek–* çocukların ergenlikten yetişkinliğe varışta cinselliği keşfederken geçtikleri aşamaları bulabiliriz.

Bu anlatmalarda klasik baba figürü "iğci baba", "derviş baba", "Arap dev" ya da "ihtiyar adam" biçiminde karşımıza çıkıyor. Kız çocuk, ancak bu baba figüründen kopmayı başardığında "şehzadesine" kavuşabiliyor.

Masallardaki kız kişiliklerin başlarına gelen kötü maceraların, karşılaştıkları büyük güçlüklerin ödipyen saplanma sorunsalının çözülmesi girişimlerini temsil ettiği söylenebilir. Yani bir anlamda babanın "ayartmasından" *(séduction)*** kurtulma girişimleridir sözkonusu olan.

Kız kahramanın karşılaştığı tüm dehşet verici olaylar böylelikle ödipyen yasağın aşılmasının yolaçacağı tehlikeleri metaforize eder.

Yasak oda motifinin ortak imgelemde genel olarak temsil ettiği, varoluştaki örtülü ve gizemli kalmış tüm noktalar. Çözümlemeci bir yaklaşımla bakıldığında yasak oda motifinin masallarda "ilksel sahne"yi*** simgelediği yorumunu yapabiliriz.

Freud'un "ilksel sahne"si ödipyen düşselliğin temelini oluşturan cinsel birleşmenin sırrını yüklenmekte.

(*) Bu incelemeye, daha ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir başka incelemenin konusu olacağını düşündüğümden, erkek kahramanlı masalları katmadım.

(**) Ayartma ile kastedilen gerçek öznenin geçmişinde yeralan bir olgu değil, tarihsel olarak ancak bir efsane bağlamına oturtulabilecek yapısal bir veridir. (Laplanche-Pontalis)

(***) Freud'un ortaya koyduğu "ilksel sahne" *(Urszene)* terimi, çocuk tarafından gözlenmiş ya da birtakım belirtilerden yola çıkarak düşlenmiş, anne-baba arasında yaşanan cinsel ilişki sahnesini anlatıyor. Sahne çocuk tarafından genel olarak babanın anneye şiddet uygulaması biçiminde yorumlanıyor. İlksel sahnedeki gerçeklik ve düşsellik paylarına ilişkin tartışmanın ötesinde Freud, bu sahnenin bireyin bireyoluşsal *(ontogénique)* ve soyoluşsal *(phylogénique)* geçmişine ait olduğu ve kendisine sonradan yüklenecek *(nachträglich)* anlamlardan önce var olan, efsanevî nitelikte bir olay olduğu fikrini savunuyor (*L'Homme aux Loups-Aus der Geschichte einer infantilen Neurose,* 1918).

Yasak ve ihlâl

Masal sahnesi: Elinde kırk anahtarıyla yasak odanın kapısı önünde bir kız durmaktadır. Kıza anahtarları veren ile sonuncu odayı açma yasağını koyan, aynı kişidir. Kızın içinde bulunduğu durum, yasağın dile getirilmesi ile ihlâle kışkırtılmanın aynı anda gerçekleştiği bir durumdur.

Yasak, özü gereği ihlâlsiz düşünülemez. Bu masal sahnesinde ihlâl aracı nesne (anahtar) yasağın dile getirildiği anda yasağın muhatabına (en küçük kız kardeşe) verilerek yasağın ihlâli kendi özünde niteliği açıkça işlenmiştir. Kızın elinde kırk anahtarlık bir deste (bütün) var. Anahtar destesinin oluşturduğu bütünde, yasağın buyurulması ile bir bölünme meydana geliyor: Kırkıncı oda açılmayacaksa diğer otuz dokuzunu ne diye açmalı? (Bir anlatmada yasak şöyle dile getiriliyor: "Kütük 40 tane anahtar vermiş ve 'otuz dokuz odayı aç kırkını açma' demiş".)

Bu bölünme geçici: yasağın delinmesi (bütün odaların açılması) ile bütünlük yeniden oluşacak. Ne var ki ilk bakıştaki anahtar-destesi-bütünlüğün kendisi de içinde bir bölünmeyi barındırmakta: mutluluk, bolluk, rahatlık imgeleriyle yüklü otuz dokuz oda görüntüsü korku, zulüm ve iğrençlik içeren kırkıncı odanın açılması ile bozulur, kanla lekelenir (tıpkı kimi anlatmalarda çıkmayan bir kan lekesiyle kahramanı eleveren kırkıncı oda anahtarı gibi).

Arzu daima yitirilmiş bütünlüğün arayışına yönelir. Bütünlük, yasağın ihlâli pahasına aranmakta. Kırkıncı oda kapısının açılması anında, bu bütünlüğün hayalî biçimde bulunması ile yitirilmesi bir olur.

Yasak oda motifi içeren masallarda dile getirilen yasak, yalnızca bir kapının açılmasına ilişkin. Kahramanın merakı kapının ardında olup bitenlere yönelik bir merak. Burada yasağın nesnesi keşfedilmek istenen bir bilinmeyen. Yasak kapının açılmasında nesnesi bilinmeyen bir ihlâl sözkonusu olduğuna göre, bunu "saf halde bir ihlâl" diye adlandırabiliriz.

Oda, kapının açılma anına dek boş bir alan –yani herhangi bir şeyle dolu olabilecek bir alan–. Yasağın nesnesi, bir bilgi nesnesi. İhlâlin kahramanı olan kızın aradığı, bir bilgi, kendi varoluşunun gizemini taşıyan ve saklayan kapalı odanın içinde ne olduğunun bilgisi.

Henüz-açılmamış-oda'nın gizemi başdöndürücü. Kimi anlatmalarda yasak odanın kapısını açtığında kendisini fazla dik bir merdivenin başında bulup da bayılan, ya da kapıyı açmasıyla bayılması bir olan kızın yaşadığı başdönmesi gibi...

Yasak olmayan otuz dokuz oda güzellikleri ve değerlerinin ötesinde bir olağandışılık taşımayan, sıradan nesneler içerirken yasak olan son oda beklenmeyen, korkunç ve iğrenç nesneler içeriyor. Kırkıncı odada olanlar katlanılamaz, fazla gerçek.

Otuz dokuz odada bulunan değerli nesneler ya da iştah açıcı yiyeceklerin çağrıştırdığı sıcaklık, güven ve doyum daha çok anne figürüyle ilişkilendirilebi-

lir. Kırkıncı, yani yasak oda ise içinde cinsellik gerçekliğini barındırıyor. Masalların çoğunda daha figürüyle bağdaştırılıyor kırkıncı oda. Kız çocuk için cinselliği öğrenmede yolgösterici *(initiateur)* rolü, ilk aşk nesnesi olan babaya aittir. Kız yasağı ihlal edip de odaya girerek cinsel ilişkinin kökeni ile ilgili bir soru sorup kendisini de içine dahil etmek istiyor. Kız ancak bir baba metaforu olan kötü adamın hakkından geldiği, onu öldürdüğü zaman sevdiğine ve meşru (Yasa'ya uygun) bir kadınlık boyutuna kavuşabiliyor.

Peki masal neden geleneksel kurallara, yasaklara uymayan itaatsiz küçük kardeşi kayırıyor? Nasıl oluyor da en küçük kız, kardeşler arasında, toplumda kızlar için hiç de hoşgörülmeyen başeymezliğe karşın –ve aslında o yolla– seçilip masalın sonunda muradına erdiriliyor? Bu seçim hangi gerçekliğe denk düşüyor?

Aarne ve Thompson Uluslararası Masal Kataloğuna göre 311. tipe dahil edebileceğimiz Türkçe masal anlatmalarında yamyam *(cannibale)* adamın insan eti yeme buyruğuna uymayan ve uymuş gibi yapmak için yeterince kurnaz da olmayan iki abla kurban ediliyor. En küçük kıza gelince, onun öyküsü kısmen iki ablasının kurban edilmesi ile çizilmiş oluyor. İki abla biraz da küçük kızın ta kendisi. Ablalarının da kendisinin de uymadığı insan eti yeme buyruğu sınaması geçildikten (yani yeme ya da yenmenin vahşetli dinamiğine bir biçimde dahil olunduktan) sonra küçük kız bir de yasakla karşı karşıya kalacak: kırkıncı oda kapısını açma yasağı.

Masal, ablalara kıyarak, küçük kızı henüz yasağı ihlâl etmeden önce, ihlâlden sonra başına gelecek bir dizi belânın habercisi olan bir felâket iklimine yerleştiriyor. Çünkü burada kendini dayatan bir gereklilik var: Özneyi, arzunun "Yasa" tarafından denetlenmediğine tehlikeli hale gelen yazgısıyla yüzleştirmek.

Küçük kızın davranışı, ablalarının başına gelen felâket biçiminde ifadesini bulan geriye etkili sonuçları içinde barındırıyor. Masaldaki bu neden-sonuç karmaşası, masalın zaman-dışılık özelliği ile açıklanabilir.

Masalda zaman boyutu

Masalda mantıksal ve gerçekçi değil, düşsel bir zaman yapılanması sözkonusu. Bilinçdışı ürünlerindeki zaman-dışılık masallarda da var. Önce ve sonra, ileriye ve geriye yönelim karşıtlıkları masalın düşsel sahnesinde ortadan kalkıyor ve epik-çizgisel olmayan, dolayısıyla zaman-dışı bir zaman kalıyor.

Freud'e göre bilinçdışının ayırdedici özelliği yalnızca kaynaklarının değil, asıl çok çeşitli ögelerinin birbirlerine eklemlenerek düzenlenme tarzının özgüllüğünde. Bilinçdışı tasarımlar çelişkisizlik ilkesine uymaksızın ve herhangi bir dışlama biçimi de kabul etmeksizin yanyana gelirler. Freud kuramının yapı taşlarından biri olan "bilinçdışının olumsuzlamayı* tanımadığı" tezi bu anlama ge-

(*) Olumsuzlama, yerine göre inkâr ya da yokumsama olarak da çevirilebilir *(dé-négation, die Verneinung)*: Öznenin o ana kadar bastırılmış bir arzu, düşünce ya da duygusunu yadsıma yoluyla dile getirme biçimidir.

lir. Bir öykülemenin çeşitli unsurlarının çizgisel düzenlenişi ancak olumsuzlamanın işleme gücü ile mümkün olur. şimdiki zaman bir öncekini dışlar ve böylelikle bir zaman çizgisi ilerler.

Olumsuzlama ve dışlama ilkelerinin işlemediği bilinçdışında, uyanık bilince göre geçmişe ait olan tasarımlar güncelliklerini olduğu gibi korurlar. Böylelikle yapılanmış ve bir yöne doğru giden, "önce"den "sonra"ya doğru akan zamanın karşıtı olan bir tür "askıdaki zaman"a, "sonsuz bir şimdi"ye varılır. Bilinçdışı süreçler için zaman-dışı *(zeitlos)* kavramının kullanılması, bu süreçlerin, zamanı bir düzenleme ve dışlama ilkesi yapan şeyin elinden kaçtıkları anlamına gelir.

Türkçe masallardaki "bir varmış, bir yokmuş" girişi ile, masalda zaman ve mekânın bir göz kırpma anında kaçıverişi en yalın ve hoş biçimde dile getiriliyor. Bunun dışında birçok tekerleme de zaman-dışılığı pekiştirici, dinleyiciyi ilk bakışta "saçma" gibi görünen, aslında "düşsel" ve bir o kadar da sihirli bir havaya daldırıcı özellikte:

"Az gitmiş, uz gitmiş, dere tepe düz gitmiş, bir de dönüp arkasına bakmış ki bir arpa boyu yol gitmiş..." ("zaman"ın ancak "mekân" ve "hareket" ikilisi aracılığı ile anlaşılabilir bir boyut olduğu düşünülürse, az gidip, uz gidip, dört mevsim bir yaz gidip, hele hele birçok kez demir asa ile demir çarıkları da eskitip 'bir arpa boyu', yani kısalığı bir yana, "ufkî"de olmayan, yani asında "gidilemez" bir boy gidilmesi herhangi bir öykülemede zorunlu gibi görünen mantıksal ve çizgisel zamana bir meydan okuma gibidir).

"Ben babamın beşiğini tıngır mıngır sallar iken..."

"Babam beşikte, annem eşikte..."

"... baban doğdu dediler..."

(Soy zincirindeki mantıksal düzen de çizgisel zamanın en emin tanıklarından biri değil mi? Masal düşselliği onu da altüst etmekten geri kalmıyor)

"Ben üçyüzbir yaşındayken..."

M. Schneider (Schneider, 1980) bir masal kahramanının yolculuğu için "kökensel bir zaman ve mekâna dalış" tanımını yapıyor. Schneider masalda kökenin bir "önce-zaman"dan çok sürekli etkin bir "kurucu-zaman"a oturtulduğundan sözediyor.

Bu noktada masalın işlevinden, yani simgesel etkililiğinden (Claude Lévi-Strauss) sözedecek olursak, kişiler üzerinde yapılan çözümlemelerden yola çıkan psikanaliz kuramındaki nevroz tanımına başvurmamız gerekir.

Freud nevrozu geçmişin hakimiyetini sürekli olarak korumak ve gerçek olayların bıraktığı izleri, açtığı yaraları yokumsamak için girişilen bir teşebbüs ola-

---

1. "Olumsuzlama bastırılmış arzu, düşünce ya da duygudan haberdar olmanın bir yoludur."

2. "Olumsuzlama ile ortadan kaldırılan, bastırma işleminin sonuçlarından yalnızca biridir (olumsuzlama ile temsil edilen içerik bilince ulaşamaz). Bundan çıkan sonuç, bastırmanın esası sabit kalırken, bastırılanın bir tür zihinsel kabulüdür."

3. "Olumsuzlama simgesi yoluyla düşünce, bastırmanın koyduğu sınırlandırmalardan kurtulur".

rak da tanımlıyor. Gerçekte uğranmış kayıpların tanınmaması, Freud'un çözümlemesine göre, imgelemde hep canlı tutulan bir geçmişe hapsolma sonucunu doğurabilir. Bu tür bir "geçmişe sadakat" da ancak bilinçdışının zamandışılığı ile mümkündür.

Yani haz kaynaklarının keşfi için önce gerçeğin neden olduğu kayıpların tanınması gerekir. Gerçeklik ilkesinin dayattığı bir gerekliliktir bu. Bu gereklilik ise ancak bir ayrılma, kopma deneyimi ile yerine getirilebilir.

"Önce" ile "sonra" arasında bir ayırım bu deneyimle yerleşecek, yani gerçeklik ilkesi etrafında yeni, çizgisel bir zaman boyutuna varılacaktır. Bu kopma ve ayrılmada esas işlev, Winnicott ve Lacan'a göre baba figürüne düşüyor. Simgesel anlamda göbek bağının kesilmesi ve bu yolla önce ile sonranın kopuşu gerçekleşiyor. Ancak bu kopuş deneyiminin gelecek olarak algılanabilecek bir boyutu da canlandırabilmesi için özneye bir bağış, bir armağan vaadi gerekiyor. Bu vaat ile düşsel boyut uyanacak ve özne kendisine düşsel kökenini bulma olanağını veren bu aracılıkla kesintisiz zamansallık boyutuna girebilecektir.

Pek çok masalın sonunu bağlayan evlenme ya da çıkılan ilk noktaya –aile yuvasına– dönüş ile tamamlanan çevrimsel yapı, içinde kökenle yeniden kurulan bağı mümkün kılan kopuş anını içerir. Yasak oda'lı masallarda bu kopuş, önce evden ayrılma, sonra baba figürünün koyduğu yasağı çiğneme ile betimleniyor. Sözkonusu yasağın ihlâli, ihlâl deyince ilk akla gelen hukukî, ahlakî, vb... yargı taşıyan olumsuzluğu değil, bir eşik aşmayı, bir sınır geçmeyi ifade ediyor. Bu, küçük kızın kendi sınırları (Ablalarının aşamayarak bir biçimde çizdikleri). Yasak odanın kapısı, önce kendisine varılan, sonra da aşılan bir içsel sınır sanki. Sınırı aşmak yasağı tanımamak değil; tam tersine, varlığını, sınayarak tanımak demek. Bir önce ile bir sonra arasına çekilmiş bu sınır, çocuğun, toplumsal bir zamana göre konumlanması, yani büyümesi için kurucu bir deneyim.

Masalda büyüyen kızların öyküsü masalla büyüyen çocuklara, varoluşlarına ilişkin "gerçekler"in etrafında dönüp dolaşabilecekleri yollar açıyor.

Al milidi milidi
Küçük odanın kilidi
Baba Allahını seversen
Akşam gelen kim idi?

(bir rüya bilmecesi)

KAYNAKÇA

David, A. ve M.E. (1964), A literary approach to the brothers Grimm" *Journal of Folklore Institute* içinde, 1 (3).

Freud, S. (1967), *L'interprétation des rêves,* Paris, PUF.

Freud, S. (1969), *La vie sexuelle,* Paris, PUF.

Freud ve D.E. Oppenheim (1967), *Dreams in Folklore,* International Universities Press, Connecticut, 2. baskı.

Grimm, J. ve W. (1967), *Les Contes,* Paris, Flammarion.

Kaës, R. (1984), *Contes et Divans,* Dunod, Paris.

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

Schneider, M. (1980), "le temps du conte" in *"La Narrativitê",* Editions du CNRS, Paris.

Valabrega, J.-P. (1987), "Sur le concept de la traduction et sa nébuleuse. Essai d'une théorie générale" *Topique,* 39 içinde.

Masal örnekleri

Masal 1 (AaTh 311)
İğci Baba
Derleyen: Zahide Çakır, Ankara, 1945

Vaktiyle hiç kimseleri olmayan üç kızkardeş vardı. Bunların üçü de birbirinden hamarat idiler. Boş vakit geçirmezler, daima ev işiyle meşgul olurlardı. Günün birinde ihtiyar bir iğcinin kapılarının önünden geçtiğini gördüler ve onu çağırdılar. Kızlar iğleri evirip çevirip baktılar. Hiçbirini beğenmeyerek sordular:

– Baba, bunların iyisi yok mu, biz bunları beğenmedik.

İhtiyar büyük bir sevinçle:

– Evet, var. Fakat burada değil, evde. İsterseniz birlikte gidelim. Siz beğendiğinizi alırsınız, dedi.

Bu söz üzerine büyük kız gitmeğe razı oldu. Beraber yola çıktılar. Az gittiler, uz gittiler. Bir dağda küçük bir eve geldiler. Evin bütün her yeri insan etleri ile dolu idi. Zavallı kız bunları görünce çok korktu. Tabii sesini çıkarmadı. Bir tuzağa düştüğünü anladı. Akşam olunca ihtiyar kıza bu insan etlerinden birisini pişirmesini söyledi. Kız pişirmeğe mecbur oldu. Onu da akşam yemeğinde sofraya koydu. İhtiyar yemeğe başladı. Kızın yemediğini görünce sordu.

– Af buyurun, ben böyle etten hoşlanmam.

– Böyle aç durulmaz, parmağımı versem yer misin?

– Tabii yerim, dedi.

İhtiyar parmağını kesip kıza verdi. Kız bu işten çok korktu ve gizlice sofranın altına attı. İhtiyar sorduğunda "Yedim" dedi. İhtiyar sordu:

– Yemedinse seni öldüreyim mi?

Biçare kız "Öldür", demek mecburiyetinde kaldı. İhtiyar seslendi:

– Parmağım, nerdesin?

– Sofranın altındayım.

İhtiyar hemen kızı kesti ve duvara astı. Ertesi gün iki kızkardeşin evine gitti ve hemşirelerini bir şehzadeye verdiğini söyledi. "İsterseniz sizi de götüreyim" dedi. Ortanca kız da kanarak aynı akibete uğradı. Küçük kızı da kandırarak evine getirirken kız çok sevdiği kedisini de götürmeyi ihmal etmedi. İhtiyar ona parmağını verdi. Kız parmağı sofranın altına attığında kedi kapıp yedi. İhtiyar parmağa seslendi:

– Parmağım, nerdesin?

– Sıcacık bir karındayım, dedi.

İhtiyar yedi zannetti. Çok sevindi ve ona kuzu eti verdi.

Günün birinde kıza kırkbir anahtar vererek.

– Bu anahtarları al, kırk odayı aç, kırkbirincisini açma, dedi.

Kız ihtiyar çıkar çıkmaz odaları dolaştı. Her odada ayrı bir güzellik ve görülmemiş mücevherler vardı. Kız ihtiyara verdiği vaadini unuttu ve kırkbirinci odayı açtı. Bir de ne görsün, ayın ondördü gibi bir delikanlı tavana asılı duruyor. Kız hayretle sordu:

– İn misin, cin misin?

– Ne inim, ne cinim, senin gibi bir ademim.

– Buraya nasıl geldin?

Çocuk başından geçenleri anlattı. Kız da vaziyetini anlattı. Kurtulmak için çocuk şunları söyledi:

– Başından saç koparırsın. O kırk gece uyur. Biz de bundan istifade kaçarız.

Akşam olunca ihtiyar geldi. Kız onu dizinde uyutarak saçını kesti ve ihtiyar uyumaya başladı. Hemen çocuğun odasına girdi. Onunla birlikte tekrar ihtiyarın yanına döndüler. Onun başından aşağı sıcak su dökerek onu öldürdüler. İki genç bütün mallara sahip oldular ve rahatça yaşadılar.

Masal 2 (AaTh 710, AaTh 894)
Anlatan: Hüsnü Toruk
Derleyen: Lütfü Civelek
İstanbul, 1945

Bir varmış bir yokmuş, evvel zaman içinde bir Fatma Kız varmış. Bu kız bir sabah yanılarak erkenden mektebe gitmiş. Sınıfa girince hocasının bir ölüyü yediğini görmüş. Korkmuş, geri dönmüş, eve gelmiş. Ertesi sabah mektep zamanı mektebe gitmiş.

Hocası karşısına gelmiş "Kız Fatma, söyle bakalım mektebe geldiğin zaman hocan ne yapıyordu?" demiş. Kız "Bilmem, görmedim" demiş. O gece hocası Fatma'nın odasına girmiş, tekrar sormuş. Kız yine "görmedim" demiş. O zaman hocası evin altını üstüne getirmiş. Tabakları, çanakları kırmış, gitmiş. Fatma'nın üvey annesi "Kız!" Hınzır kız, bu haltı sen karıştırdın!" diyerek Fatma'yı kapı dışarı atmış.

Zavallı Fatma erkek kıyafetine girmiş, bir terzi dükkanının kapısının önünde sabahtan akşama kadar oturmuş. Karnı da acıkmış. Artık akşam olmuş. Terzi dükkânını kapayıp giderken Fatma'yı görmüş. "Ulan burada ne yapıyorsun?" demiş. Fatma hiç ses çıkarmamış. Terzi "Bana çırak olur musun?" demiş. O zaman Fatma başını sallamış. Terzi Fatma'yı dükkânda yatımış, karnını doyurmuş, sonra gitmiş.

Fatma çok seviniyormuş. Gece uyurken hocası yine gemiş. Yine sormuş. Kız yine cevap vermemiş. Hoca dükkânda bitmiş, bitmemiş bütün elbiseleri parça parça etmiş, gitmiş. Sabah olmuş. Terzi dükkânı açıp da bu hali görünce bir sopa kapmış; eşek sudan gelene kadar Fatma'yı dövmüş, dövmüş, sonra kapı dışarı atmış.

Fatma oradan da nasibini aldıktan sonra bir kuyumcu dükkânı önüne gelmiş. İşte yine aynı şekilde akşama kadar kapının önünde durmuş. Kuyumcu giderken bunu görmüş, dükkâna çırak almış. Dükkânda yatırmış. Gece uyurken hocası yine gelmiş. "Kız Fatma, mektebe geldiğin zaman hocan ne ediyordu? Söylersen söylersin, söylemezsen halin haraptır" demiş. Fatma yine "Bilmiyorum, görmedim" demiş. Hocası dükkândaki bütün mücevherleri tuzla buz etmiş gitmiş.

Sabahleyin dükkânı açan kuyumcu bu hali görünce, "Ah çocuk, beni kül ettin" diyerek kapmış sopayı, Fatma'yı dövmüş, dövmüş, sokağa atmış.

Fatma kız ondan sonra daha birçok yerlere gitmiş. Her yerde hocası görünmüş, türlü zararlar yapmış, onların cezasını kızcağız çekmiş. Fatma artık hayatından bırmış. "Dağa çıkayım da kurda kuşa yem olayım" demiş.

Dağda bir ağaca çıkmış. Ağacın altında bir dere varmış. Padişahın atları buraya su içmeye gelirmiş. O sabah da gelmişler, fakat atlar bir türlü su içmemişler, içmek istememişler, ürkmüşler, geriye kaçmışlar. Bu hali şehzadeye haber vermişler. Şehzade gelmiş. Suda gölgeyi görmüş. Başını kaldırınca ağaçta kızı görmüş. "İn misin, cin misin?" demiş. Fatma "Ne inim, ne cinim, senin gibi bir ademim" demiş. Ağaçtan inmiş. Fatma'yı almışlar, saraya götürmüşler. Yıkamışlar, paklamışlar, şehzade bu kıza tutulmuş. Hemen düğün dernek kurulmuş, kızla evlenmiş. Gel zaman, git zaman, kızın bir çocuğu olmuş.

Şehzadenin bir işi çıkmış, onun için dışarıya gitmiş. O gece uyurken hocası tekrar gelmiş. Sormuş. Kız yine cevap vermemiş. Kızın çocuğunu yemiş. Kızın ağzını kana bulamış, gitmiş. Ertesi sabah kaynana bu hali görünce oğluna hemen bir mektup yazmış. "Aman oğlum, bu bir canavar, çocuğunu yiyor" demiş. Oğlu "Ziyan yok anne, cahillik etmiştir" demiş. Kızı yine kabul etmiş. Şehzade teyzesinin kızı ile nişanlı imiş.

Fatma'nın bir çocuğu daha olmuş. Hoca yine gelmiş, yine çocuğu yemiş. Kızın ağzını kana bulamış, gitmiş. Üçüncü çocuk da böyle olunca şehzade annesine hemen bir mektup yazmış. "Toprağa gömün, gelen geçen tükürsün. Düğün hazırlansın, teyzenin kızıyla evleneceğim" demiş.

Düğün dernek kurulmuş, bu sırada hoca tekrar Fatma'nın karşısına dikilmiş. "Kız Fatma, çocuklarını sana vereyim mi?" demiş. Kız ses çıkarmamış. Hoca çocukları çıkarmış, o zaman kendisi ölmüş.

Çocuklar düğün evine gitmişler. Ortada dolaşmaya başlamışlar. Bunları tanıyan kimse yokmuş. "Bunlar kimin çocukları?" diye ortada sözler dolaşmaya başlamış. Bunlara "Haydi, annenizin yanına" demişler. Çocuklar "Aa, dedemizin, babamızın evinden bizi kovuyorlar" demişler. Annesinin yanına gelmişler. Tam koltuk gireceği zaman çocuklar yine kovulmuşlar. Çocuklar o sözü söylemişler. Bu söz padişahın kulağına gitmiş. Oğlunu çağırmış, onunla konuşmuş. Sonra çocukları çağırmış, "beni annenizin yanına götürün" demiş. Fatma'nın yanına gitmişler, onu çıkarmak istemişler. "Önce ilerdekini çıkarın, sonra beni" demiş. Topraktan dev gibi kocaman bir adam çıkarmışlar. Bu kızın hocası imiş. Sonra kızı çıkarmışlar, hemen hamama götürmüşler. Kız bütün olanı biteni anlatmış. Yeniden düğün kurulmuş. Yeniden evlenmişler. Onlar ermiş muradına, biz çıkalım kerevetine. Gökten üç elma düşmüş. Biri benim, biri masalı anlatanın, biri de Hüsnü'nün.

Masal 3 (AaTh 725)
Altın Kaz

İstanbul Laleli, 74 yaşındaki Fatma Hanım, anneannesinden dinlemiş, (1944) Toplayanlar: C. Akkor, M. Eryazıcı

Bir padişahın üç kızı vardı. Bunlar bir gün babalarına biri geçmiş, biri geçmek üzere, biri de tam olgun üç kavun kesip gönderiyorlar. Babası vezir-i vükelasını toplayarak bunun ne ifade ettiğini soruyor. Vezirlerinden biri "kızlarınız evlenmek istiyor efendimiz" diye cevap veriyor. Padişah kızlarını çağırarak "bu gece rüyanızda kimi görürseniz yarın sizleri ona vereceğim" diyor. İki kardeş yattıkları halde en küçük abdest alıp namaz kılıyor ve ondan sonra yatıyor.

Sabahleyin babaları çocuklarına rüyalarında ne gördüklerini sorduğu zaman büyük kız rüyasında vezirin oğlunda niyeti olduğu için "vezirin oğlunu gördüm" diyor. Ortanca kız da ablası gibi şeyhülislamın oğlunu gördüğünü söylüyor. Küçük kızı hakikaten rüyasını aynen babasına anlatarak şöyle diyor:

– Baba, benim ellerim kanlı halde karyolada yatıyordum. Annem elimi yıkıyor, sen de havlu tutuyordun.

Daha cümlesini bitirmeden padişah gazaba geliyor. Celladlara, kızını kesip kanlı gömleğini kendisine getirmelerini emrediyor. Celladlar küçük kızı alarak dağa götürüyorlar. Fakat bu güzel kızı kesmeğe kıyamıyorlar. Kızın gömleğini alıp bir serçe kanı ile boyadıktan sonra bir daha buralarda bulunmamasını kıza tenbih ettikten sonra gidiyorlar. Ve boyadıkları gömleği padişaha teslim ediyorlar.

Dağ başında bırakılan küçük kız büyük bir ızdırap içinde yürürken karşısında bir köşk görerek yaklaşıyor. Ve açık bulduğu kapıdan içeriye giriyor. Fakat köşkün tamamiyle boş olduğunu görüyor. Hemen faaliyete geçip yemekler yapıyor, evi temizliyor. Öğleye doğru beyaz sakallı bir ihtiyar kapıda görünüyor. İhtiyar evi temiz, yemekleri yapılmış olduğunu görünce etrafında da kimseyi göremeyince hayretler içerisinde kalarak şunları söylüyor: "Acaba bunları yapan in midir, cins midir? Eğer ihtiyarsa kardeşim, gençse kızım olsun" diyor. O sırada kız saklandığı yerden çıkarak ihtiyarın ellerini öpüyor. Ve kızı gibi yaşamaya başlıyor. Bu ihtiyar derviş kıza kırkbir anahtar vererek "bunun kırkını kullan, fakat bir tanesini kullanma" diyor. Fakat kız kırk anahtarı kullanıyor, kırkbirinci anahtarın ait olduğu odayı merak ediyor. Ve anahtar deliğinden buranın ne olduğuna bakıyor. Bir hamam olduğunu görünce sırmalı havlularını alarak banyo etmek üzere odayı açıp giriyor. Yıkanıp kurulandığı esnada bir ses işitiyor:

"Alçak kız, rezil kız... Şehzadem seni görünce aşık olur. Çekil buradan!"

Bu sesi müteakkip büyük bir çatırtı oluyor. Kız bu sesin geldiği pencere tarafına baktığı vakit büyük bir havuz içerisinde altın bir kaz, havuzun demir parmaklıkları arasında bir şehzade başının sıkılmış olduğunu görüyor. Hemen giyinerek çıkıyor. Akşam derviş geldiği zaman kıza şunları söylüyor:

"Kızım ben sana o odaya girme dememiş miydim? Niçin girdin? Madem ki girdin, gene o

odaya gireceksin ve sakın korkma. Çünkü altın kaz parçalanacak ve bundan büyük bir gürültü nasıl olacak" diyor.

Kız mecburen ikinci gün de aynı odaya gidiyor. Yine aynı muamele ile karşılaşıyor. Bunun üzerine gelen sese karşı olarak dervişin öğrettiği gibi "Çatla, patla, şehzade benim" diyor. O anda büyük bir gürültü oluyor. Kız pencereden bakınca havuzdaki altın kazın parçalanmış ve şehzadenin de boynunun kafeslerden kurtulmuş olduğunu görüyor. Meğer şehzadeyi peri padişahının kızı sevdiği için burada esir etmiş ve kendisi de onu daima karşısında görmek için altın kaz şekline girmiş.

Akşam kız bütün hadiseyi dervişe anlatıyor. Birkaç gün sonra kurtulan şehzadenin annesi kızı istemeye geliyor. Ve dervişin ısrarı ile kız şehzadeye zevceliği kabul ediyor. Derviş her türlü mücevherlerle kızı gelin ediyor. Ve kırk gün kırk gece düğün yapılıyor. Dokuz ay sonra kızın bir çocuğu dünyaya geliyor. Bunun şerefine bütün padişahlar ve sultanlar davet ediliyor. Herkes yemekte iken dervişle kız odada otururlarken derviş kızına şunları söylüyor:

"Kızım ben şimdiye kadar sana hiçbir babalık nasihatında bulunmamıştım" deyip kızın eline bir bıçak verip bununla başını kesmesini ve bu başı da vücudunun ortasına koymasını söylüyor. Kız dervişe bunları yapamayacağını söylediği halde dervişin ısrarı ile başını kesip orta yerine koyuyor. Ve ellerinin birini bir yana, diğerini de diğer yana fırlatıp atıyor. Bir feryat atarak düşüp bayılıyor. Bu feryadı işiten davetliler koşup geliyorlar. Kız ayıldığı zaman dervişin vücut parçaları yerine muazzam bir havuz görüyor. O anda misafirlerden ihtiyar bir kadın kanlı ellerine su döküyor ve yaşlı bir erkek de havlu ile kurulamaya çalışıyordu. Gül fidanları arasından derviş beliriyor ve yaklaşarak kıza hitaben:

"Kızım, bu gördüğün su döken ihtiyar senin annen ve havlu tutan ise babandır". Bunu işiten baba yaptığı büyük hatadan dolayı af dileyip kızının ayaklarına kapanıyor. Kız baba ve annesini affedip beraber mesut bir hayat yaşamaya başlıyorlar.

Girls growing through tales: Oral tradition folktales, childhood and imagery

This article is part of a larger study investing the domain of Turkish folktales, issued from the archive corpus prepared Pertev Naili Boratav. Alongside the parallelism sketched by the psychoanalytical work of Freud between the dreamwork and the motives represented in folktales, one theme is approached: the recurrent motive of "forbidden chamber", factually constituting a well known category of themes, close to the motives of "censorship" and "transgression". As in the dreamwork, what is essential in the function of the tale is figuration, that is, the translation of tale thoughts into images. Here, particularly, the motive of "forbidden chamber" represents in the collective imagination a kind of "primal scene", issued from the Oedipal dream which expresses the sexual relationship. In the analysed "figurations", in spite of the structural complexity of the tale, it should be stressed that the most striking theme represents a girl, in her stages of development –cannibalism (oral) effects, Oedipal effects (castration) and the like... No ban or censorship could be thought without transgression, and the girl, through transgressing the rule of not entering into the "last" room, which was forbidden preferably by a figure of Father (a giant or magician) acquires her development and familial scene. As the most observed characteristic of the folktale (as in the myth) is its a-temporality, this privileged theme occurs in a recurrent fashion, especially when the elder sisters of the girl fail to acquire the last stage due to their refusal of facing the pre-given uncanny fate, provoked by the ordeal offered by the figure of Father. This a-temporality functions at the level of the unconscious as a possibility of articulating contradictory themes and making them acceptable in the scene of narration.

"Topoğrafik okyanuslardan masallar" Freud, Jung, psikanaliz ve edebiyat

*Mustafa Yılmazer**

Psikanaliz, ilk baştan itibaren, edebiyatla içiçe olmuştur. Freud yazarların bilinçdışını kendisinden önce keşfettiğini söylediği zaman bu gerçeği ifade ediyordu. Psikanalizin edebiyata uygulanması da ilk kez Freud'un aklına gelen bir düşünce değildi. Bunu ilk yapan, Viyana İmparatorluk Tiyatrosu direktörü Alfred von Berger'dir. Daha 1895 yılında, Freud'un teorilerini izlemeye başlamıştı ve bu tür bir psikolojinin şairler tarafından zaten kullanıldığı kanısındaydı. Ona göre "Shakespeare Freud ve Breuer'le benzer düşüncelere sahipti. Örneğin Lady Macbeth'in psikolojik gelişim ve yıkımını onlarınkine benzer düşüncelere dayandırmıştı. Lady Macbeth Duncan'ın öldürülmesinden ötürü duyduğu dehşet ve anksiyete duygusunu bilincinden zorla itmek için düzenli bir savunma nevrozundan muzdariptir." Bu gibi örnekler vererek, Berger onların teorilerinin edebiyatta karakterlerin eylemlerini açıklamakta kullanılabileceğine işaret etti. Daha sonra bazı psikanalistler karakterleri analiz etmekle yetinmeyip yarattıkları karakterler aracılığıyla yazarları analiz etmeye giriştiler. Psikanaliz ağırlıklı edebiyat eleştirisinde son eğilim ise okur-merkezli eleştiridir ve metnin okur üzerindeki etkilerini, yani okurun eserdeki fantazi materyalini 'içe yansıtışını' analiz etmeye çalışır. Kısacası psikanalitik eleştirinin, edebiyat eleştirisindeki metin-, yazar- ve okur-merkezli ekolleri kendi içinde izlemiş olduğu söylenebilir.

Bu parantezi kapatarak Freud'a dönersek, Freud'un konuyla ilgili yazdıklarına bakmak gerekir. Freud'un ilk edebi analizi önemli eseri Rüyaların Yorumlanması'nda bir paragraflık bir nottur. Bu paragrafta hem Hamlet hem de Oedipus karakterlerinin aynı kaynağa, yani Oedipus kompleksine bağlanabileceğini söyler. Aralarındaki fark Oedipus'ta ensest güdüsü açıkça ifade edilirken, Hamlet'te baskılanmış olmasıdır. Hamlet bir türlü Claudius'u öldürmeye kalkışamaz, çünkü Cludius onun fantezisinde yapmayı dilediği şeyi yapmıştır. Daha sonra, öğrenci-

(*) Yazar.

lerinden Ernest Jones, bu görüşü bir kitap boyutunda geliştirdi.(Jones 1954)

Freud daha sonraki değinisini 1906 yılında yazdı. Konu "sahnede psikopatik karakterler"dir. Freud burada eski Yunan tiyatrosunu yorumlayıp sahnede fiziksel şiddet gösterilmemesi geleneği üzerinde duruyordu. Ona göre sahnede zihinsel acının görülmesinden hoşlanmakla birlikte, fiziksel şiddetten rahatsız oluruz. (Burada insanın aklına televizyondaki ve sinemadaki yaygın şiddetten neden rahatsız olmadığımız sorusu geliyor ama Freud bunu hesaba katmak için fazla erken doğmuştu.) Freud özellikle kahramanın zihninde acıya yolaçan çelişkinin ölümle değil, çelişen itkilerin birinden vazgeçilmesiyle çözüldüğü psikolojik dram üzerinde durur ve her iki çelişen itkinin açık olduğu psikolojik dramı, bunlardan birinin gizli, yani bastırılmış olduğu psikopatolojik dramdan ayırır. Hamlet'i örnek olarak alıp, oyunun üç nedenle başarılı olduğunu söyler: Birincisi, kahraman en baştan psikopatolojik değildir, sonradan olur. İkincisi, bastırılan arzular izleyiciler tarafından paylaşılan arzulardır. Üçüncüsü bu arzu, istek, açıkça adlandırılıp ortaya çıkarılmaz. Eğer açıkça ortaya konsaydı izleyicide özdeşleşmeye karşı direnç gelişirdi.

Bu kısa denemede sonradan geliştirilecek pek çok fikrin çekirdeği vardır. Herşeyden önce, yapıtların değerlendirilmesi için ölçütler sunulmaktadır. Psikanalitik eleştiri (aynı yapısalcı eleştiride olduğu gibi) edebi değerlendirme ve yüksek edebiyatla sıradan kurgu arasında bir ayrım yapmamakla eleştirilir. Ama Freud bu doğrultuda girişimlerde bulunmaktadır. Okuru kolayca tiyatro seyircisinin yerine koyabiliriz, bu saptama okur-merkezli psikanalitik yaklaşımın başlangıç noktasını oluşturur. Fanzatiler ne kadar az kamufle edilir ve arzular doğrudan ifade edilirse edebiyat yapıtı o kadar sığ ve sıradan sayılır. Pornografinin kaliteli sanat olmaması bundandır. Popüler edabiyatın basit ve kalitesiz görülmesinin nedenlerinden biri de budur.

Freud somut bir eserin somut analizinden sonra (Jensen'in Gradiua'sı) 1907 yılında psikanalitik eleştirinin temel yazılarından birini kaleme aldı: "Yaratıcı yazarlar ve gündüz düş görme". Bu doğrudan belli eserlerin analizine yönelik bir makale değildir. Freud'a göre yazarlar aynı oyun oynayan bir çocuk gibi bir fantazi dünyası yaratırlar. Bu fantaziyle dileklerini yerine getirir ve hoş olmayan bir durumun uyandırdığı güçlü bir histeri açığa çıkar. Daha sonra bu arzuyu yerine getirmek için uyanık düşler görülmeye, hayaller kurulmaya başlanır. Freud için en temel arzu bir kadının gönlünü kazanmaktır. Güncel örnekler verecek olursak, rock ya da futbol yıldızı olmak istemenin ardındaki asıl neden kadınlar tarafından beğenilmek ve sevilmektir, buna göre. (Burada şunu anımsatabiliriz: arzu her zaman ötekinin arzusuna duyulan arzudur. Yani arzu ettiğimiz, arzu edilmektir.) Bu tür gündüz düşleri, utanılan ve diğerlerinden saklanan düşlerdir. Ama yazar verdiği formel ve estetik zevk aracılığıyla fantaziyi değiştirip kamufle eder, bu süreçte egoist özelliğini yumuşatır ve okurun fantaziyi paylaşmasını sağlar. Fantazi için geçerli olan kuşkusuz korku için de sözkonusu olabilir.

Freud'un sanat eseri ve hayaller arasında kurduğu paralellik verimli olmakla birlikte, tamamen sorunsuz değildir. Bu konuya casus romanları janrında çalışan iki yazarı karşılaştırarak daha ayrıntılı girebiliriz. "007 James Bond"un yaratıcısı Ian Fleming, kahramanını fantazilerinin bir cisimleşmesi olarak yaratmıştı. Bond çok iyi kumar oynar, dövüşür, güzel kadın, yemek ve şaraptan anlar, kısacası bir süpermendir. Fleming'in romanları ciddi edebiyat değil, eğlencelik olarak görülür. Öbür yanda, yine casus romanları yazan John Le Carre, edebiyat eleştirisi alanında birçok tezin konusu olmuştur. Çünkü dünyası herşeyden önce siyah-beyaz değil gridir, bu nedenle daha olgundur. Baş karakteri, George Smiley gözlüklü, karısının aldattığı, sıradan bir kamu görevlisidir. James Bond'la mı Smiley'le mi özdeşleşmemiz kolay olurdu? Öyle görünüyor ki bu soru "kimle özdeşleşmek isterdiniz?" sorusuna ağır basmaktadır. Kurulan düşler gerçekleşmedikçe edebiyat eseri daha gerçekçi ve ciddi sayılıyor.

Freud'un edebiyat hakkında başka denemeleri de vardır. "Psikanalizin dünyasında başka karakter tipleri"nde, başarının zarar verdiği karakter tiplerini açıklamak için tiyatrodan örnekler verir. Bu yazı o kadar olumlu sayılamaz, çünkü eserden başlamaz, eser aracılığıyla göstermek istediği fikirden başlar. Oysa eğer düşüncelerinizi yapıta dayandırmazsanız, yaptığınız edebiyat eleştirisi değil, psikanalitik vaka çalışmasıdır. Bu yazıda Freud amaçlarına ulaştıkları anda yıkılan karakter tiplerin ele alır. Bunu önlemek için, çabalarını boşa çıkartır ya da başarının sonucunda hasta düşerler. Ego dileği bir fantezi olarak kaldığı sürece tolere edilebilir, ama bir kere gerçek olursa kabul edilemez. Yoksa, suçluluk duyguları yaratır. Freud, Lady Macbeth'i bu tipin örneği olarak gösterir. Ama hastalığının nedeninin başarı mı yoksa suçluluk duygusu mu olduğuna kesin karar veremeyerek, sonunda hastalığının çocuk doğuramamasına bir reaksiyon olduğu sonucuna varır. Bu saptamanın da çok sağlam olmadığını farkedince, Macbeth ve Lady Macbeth'in bir karakterin iki yüzü olabileceğini söyler. Görüldüğü gibi, bütün tespitler oldukça spekülatiftir.

Freud bu tür son yazısını 1928'de yazdı ve doğrudan yazarın analizine bir örnekti. Oysa biliyoruz ki rüya 'metni' bile görende uyandırdığı çağrışımlar olmaksızın doğrudan yoruma uygun değildir. Onun için, yarattığı eserleri semptom gibi alıp yazarı analiz etmek çok problemli bir yaklaşımdır. "Dostoyevski ve baba katli", Dostoyevski'nin kişiliğini, epilepsi hastalığını ve biseküsel yapısını inceler. Freud Dostoyevski'deki suçluluk duygusunun baba katline yönelik arzulardan doğduğuna inanır. Epilepsi nöbetleri, nefret edilen bir babaya yönelik nefret duygularından dolayı kendini cezalandırma araçıdır. Freud Dostoyevski'nin politik nedenlerle Sibirya'ya sürgün olarak gidişini protesto etmemesinin bir baba figürü tarafından cezalandırılmaya boyun eğme olarak anlaşılabileceğini söyler. Dostoyevski'nin çarın affıyla son saniyede idamdan kurtulup sürgüne gönderildiğini anımsarsak Freud'un yorumunun abartılı olduğunu görebiliriz. İdamdan son anda kurtulup sürgüne gönderilen biri, herhalde bu-

na çok büyük bir tepki göstermeyecektir.

Abartmaları ve aşırı yorumlamaları olsa da, Freud'un edebi metinlerin okunmasına, özellikle metindeki içerik sembol ve kompleks avına feda edilmezse, verimli bir yeni yaklaşım getirdiği açıktır. Bugün bu yaklaşım edebi söylemlere o kadar cok yerleşmiştir ki neredeyse otomatik olarak uygulanmaktadır. Freud'un psikanalitik eleştiri alanındaki kendi çalışmalarına göz atkıktan sonra, psikanalitik eleştirinin gelişimine katkıda bulunan diğer yazarların bazılarına değineceğiz.

Ele alacağımız ilk psikanalitik eleştirmen, *Hamlet and Oedipus* (1954) eseriyle Freud'un birkaç yorumunu kitap boyutunda geliştiren Ernest Jones'tur. Analizi Freud'un temel görüşlerinin daha ayrıntılı uygulanmasına dayanır ama doğrudan Shakespeare'in kendisinin analizine başladığı zaman inandırıcılığı azalır. Bunu yaparken, Jones Shakespeare'in Hamlet'i yazmasına neden olan koşulları belirlemeye çalışır ve babasının ölümü ve sonelerde sözedilen aşk üçgeninin mutsuz bir şekilde sonlanmasının, Shakespeare'in Hamlet'i yazdığı ruh iklimini yarattığı sonucuna varır. Kahramanı öc alamayan bir ruh olan bir trajedi yazarak, kendi acılarını hafifletmiş ve akli dengesini korumuş olmalıdır. Jones'un karakterler arasındaki ilişkilere dair somut bir analizinden örnek verecek olursak, Ophelia ile Gertrude arasında olduğu düşünülen ilişki incelenebilir. Bu iki karakter, anne imgesinin iki karşıt gifüre, yani bakire ve orospuya bölünmesi olarak düşünülebilir. Jones'un bu konuda Shakespeare'in metninden bu tezi doğrulayan somut örnekler vermeyen tümdengelimci yaklaşımının ise biraz havada kaldığı söylenebilir.

Bir yazarın tüm eserlerinin psikanalitik eleştiriye tabi tutulmasının en erken örneği, Marie Bonaparte tarafından yazılan *The Life and Works of Edgar Allan Poe* idi.(Bonaparte 1949) Bu yapıtta, Bonaparte Poe'nun ayrıntılı bir yaşam öyküsünü verir (psikobiyografi) ve şiir ve öykülerini yaşamındaki olayların ışığında yorumlar. Poe'nun eserlerini edebi eserden çok semptomlar olarak görür ve içeriklerini doğrudan enfantil fantazilere indirger. Metin id'in dikte ettirdiğinin pasif ifadesinden başka birşey değildir. Örneğin "altın Böcek" hikÉyesinin analizinde, gömülü hazine anal dünyanın enfantil bir fantazisi, altın dışkı ve dışkı da çocuk olarak yorumlanır. Metinden gelen destek ise, hazinenin Güney Carolina kıyılarında gömülü olmasıdır. Poe da büyük olasılıkla bu kıyılarda doğum bulmaası hakkında düşünmüş olmalıdır. Bonaparte'ın yapıtının psikolojik analiz olarak bir ağırlığı olabilir ama aynı şeyi edebiyat analizi için söylemek pek mümkün değil.

Freud'un ilk müridlerinden olan Hans Sachs'ın edebiyat eleştirisi alanında psikanalize orijinal katkıları olduğu söylenebilir. Hayaller ve metni karşılaştırıp, birinin ötekine hangi mekanizmalar aracılığıyla dönüştürüldüğünü sorar Sachs. Ona göre, hayal ego-merkezlidir, şekilsizdir ve hayal kuranın dileklerinin açık, doğrudan bir şekilde yerine getirilmesidir. Buna karşın dileklerin, istekle-

rin hemen yerine getirilmesi, yalnızca popüler, düşük kalite edebiyatta görülen birşeydir. O zaman hayalden edebiyat yapıtına nasıl geçiyoruz? Edebi yapıt 'karşılıklı' bir hayal, düş yaratır. Tek başınıza olsanız, buradaki fantaziler suçluluk duygusuna neden olabilir, ama bu suçu paylaşırsanız, suçluluk duygusu da azalır. Yazar okurları ağına çekebilmek için dileği, arzuyu mümkün olduğunca iyi kamufle etmelidir. Yoksa, okurlara bilinçdışılarının içeriğiyle karşılaşmak itici gelebilir. Bu nedenle, yapıt dikkatle oluşturulmalı ve bunun için de forma, biçime gerek vardır. Form yapıtı okur için hoşnutluk verici kılan herşeydir. Okur yapıtı beğenip aynı duyguları paylaşırsa, fantazi herkesin ortak hayali haline gelir. Bu noktada, Sachs'ın şu şekilde çözdüğü bir problem ortaya çıkar: Normalde düş kurarken fantaziyi narsistik doyum için kullanırız, ama bu başkalarıyla paylaşıldığı zaman narsizme ne olacaktır? Bu süreçte başlangıçta bir araç olan form bir amaç haline gelir. Yazar narsizmini yapıta transfer eder ve onunla özdeşleşir. Sachs'ın görüşleri daha sonra Ernst Kris ve Norman Holland tarafından geliştirildi. Sachs'ın öngördüğü gibi form kendine ne kadar çok dikkat çekerse, fantazi o kadar az rahatsızlıkla içe yansıtılabilir.

Psikanalitik edebiyat eleştirisinin ilk döneminde, ağırlık daha çok bilinçdışı ve id üzerineydi. Daha sonra, özellikle ego psikolojisinin gelişmesiyle, egonun rolü öne çıktı. Ernst Kris *Psychoanalythic Explorations in Art* (1952) kitabında bu gelişmeleri toparladı. Kris'in yaklaşımında ego birincil süreci yani bilinçdışını denetler ve kullanır. Kamunun tepkisi bu yaklaşımda çok önemlidir. Kamu tarafından beğenilmek artistin yapıtına inancını sağlamlaştırmak ve yaratıcılığın bozmuş olabileceği dengeyi yeniden kurmak için önemlidir. İzleyicinin, okurun onayı yazarın süperego'dan kaynaklanan bilinçdışı suçluluk duygusuyla başetmesini kolaylaştıracaktır. Kris'in çerçevesinde, sanatçı, yazar bilinçdışı itkilerin gödümünde olan birinden çok, materyaline hakim olan ve ne yaptığını bilen birisidir. Freud'un "idin olduğu yerde ego olacaktır" ilkesiyle uyumlu bir şekilde, egonun rolünü vurgular. Karakterleri analiz ederken de, savunma mekanizmalarının bastırmak için kullanıldığı bilinçdışı arzulardan çok savunma mekanizmalarının kendi rolü üzerinde durur. Savunma mekanizmaları egonun hizmetindedir.

Kris'ten sonra psikanalitik edebiyat eleştirisine önemli katkılardan biri Simon Lesser'den geldi. Simon Lesser yazarları hangi güdülerin yazmaya ittiğinden çok, hangi güdülerin okurları okumaya ittiğiyle ilgilendi (okur-merkezli yaklaşım). Tamamıyla doyumlu bir insan nasıl hayal kurmaya yeltenmezse, edebiyat okumaya da gerek duymaz Lesser'e göre. Okuyoruz, çünkü anksiyete, suçluluk duyguları ve tatmin edilmemiş arzularla doluyuz. Edebiyat okumak dolaylı bir tarzda, gereksinimlerimizi gidermemizi, anksiyetelerimizin rahatlamasını ve suçluluk duygusunun hafiflemesini sağlar. Sachs'ın daha önce belirtmiş olduğu gibi, form yanıtların kontrolünü sağlar ve asgari anksiyete ile azami doyumu mümkün kılar. En ünlü yapıtlar kutsal suçlar, tabuların çiğnenmesi,

baba katli, cinayet, ensest ve benzeri konuları ele alır. Bu tür konularla uğraşan bir edebiyat haz alınarak okunacaksa, form ve dilin sağladığı perdelemeler ve savunmaların gerekli olduğu açıktır.

Son dönem psikanalitik edebiyat eleştirmenlerinin en önemlilerinden birisi Norman N. Holland'dır. O da okur-merkezli yaklaşıma yakındır. En tanınmış eserinin adından da bellidir bu: *The Dynamics of Literary Response* (Edebi Yanıtın Dinamikleri, 1968). Baştan çalışmasının edebiyat eleştirisi olmadığını belirtir. Asıl problemi okurun "metinde nesnel olarak bulduğu örüntülerle kendi öznel deneyimi arasındaki ilişkiye" yanıt bulmaktır. Burada da klasik psikanalitik formülü yineler. Her yapıtın çekirdeğinde bilinçdışı bir enfantil fantazi vardır ve anlam bilinçdışının bilince dönüştürülmesinin dinamik bir sürecidir. Bilinçdışı korku ve arzuların anlamlı ve bütünlüklü hale getirilmesi edebiyattan aldığımız hazzı sağlar. Eser bilinç ve bilinçdışı arasındaki bir iletişim kanalı açarak terapi işlevi de yüklenir. Daha sonraki *5 Readers Reading*'de, okur tepkilerinin doğrudan analizini yaparken yapıtın bağımsız kimliğini iyice arka plana iter. Yapıt, okurun kendi kimliğini yeniden yaratması için bir platform haline gelir: Edebi yapıtı kendimizi sembolize etmek ve çoğaltmak için kullanırız. Onu içimize alır ve psişik ekonomimizin bir parçası kılarız. Okur kimliğini yapıta gösterdiği tepkiler aracılığıyla kurar, burada yapıt adeta okurun serbest çağrışımla yaptığı bir 'sözcük' gibidir. Ve yapıtın analizi sonuçta okurun analizine dönüşür. Bu yaklaşım alımlama estetiğinin bir boyutu olmakla birlikte, eleştiriyi yapıttan ve yazardan iyice uzaklaştırmaktadır. Holland'a göre okurdan bağımsız bir anlam ve edebi yapıt yoktur.

Psikanalitik edebiyat eleştirisinin yukarıda saydıklarımız dışında pek çok uygulayıcısı vardır ama tümünü ele almak çok daha geniş kapsamlı bir çalışmayı gerektiriyor. Ama burada bugün başlıbaşına ayrı bir eleştiri ekolü haline gelmiş olan Lacan'cı eleştiri ve Melanie Klein'ın kurduğu "nesne ilişkileri" okulunun edebiyata bakışından ayrıca sözetmek gerekiyor.

Jung, arketipler, edebiyat

Jung, Freud kadar iyi tanınmadığı için önce düşüncesinin genel bir özetini vermekte yarar var. Jung, Freud'un veliahtı gibi gördüğü, en gözde öğrencisiydi. Psikanaliz hareketinden ayrılmadan önce de önemli katkıları olmuştu. Ama sonuçta görüş ayrılıkları nedeniyle ustasının çizgisinden ayrıldı. Bu görüş ayrılıklarının en önemlilerinden biri Jung'un bilinçdışı kavramında getirdiği farklı yorumdur. Jung bilinçdışını kişisel ve kollektif bilinçdışı olmak üzere ikiye ayırır. Onun terminolojisinde bireylerin kendi bilinçdışıları kişisel bilinçdışına tekabül eder ve bu kişisel bilinçdışı daha derin bir katman üzerindedir. Bu derin katman Jung tarafından "kollektif bilinçdışı" olarak adlandırılmıştır. (Jung 1950: 287) Kollektif bilinçdışı evrenseldir ve tüm bireylerde üç aşağı beş yukarı

aynıdır. Kişisel bilinçdışının içeriğini kompleksler oluştururken, kollektif bilinçdışının içerikleri "arketipler" olarak adlandırılır. Jung'un kendi sözleriyle, "Kollektif bilinçdışı insanlığın evriminin tüm ruhsal mirasının her bireyin beyin yapısında yeniden doğmasıdır." (Jacobi 1962: 34)

Arketipler sayıca sınırlıdır ve nispeten sınırlı sayıda temel ve tipik insanlık durumuna tekabül ederler. Tüm insanlarda aynı olmalarına karşın, temsilleri kişiden kişiye değişir. Çünkü arketip bireyin onun bilincine varması ve algılanmasıyla değişen bilinçdışı bir içeriktir. Belirdiği bireye göre, kollektif bilinçdışı farklı renkler alır. Jung'a göre temel arketipler şunlardır: Anima, animus, gölge, persona, tutkuların yılanı, mandala, bilge yaşlı adam ve kadın. Arketipler pür fikirler değil, belli hareket tarzlarına göre doğuştan, yapısal eğilimlerdir. Bu noktada arketiple sembolü birbirine karıştırmamamız gerekir. Sembol de diğer bir önemli Jung kavramıdır. Sembol "libidonun eşdeğer ifadesini sağlayıp onu yeni bir forma kanalize edebilen bir temsil, göstergedir." (Jacobi 1962: 91) Bu şekliyle sembol, Freud'un sembol kavramına, örneğin rüya sembollerine daha yakındır.

Arketipleri analiz ederek, Jung psikolojisinde, bir çeşit kendini gerçekleştirme olan "bireyleşme" sürecini tamamlayabiliriz. Bu süreçte bizi bekleyen iki farklı mücadele vardır. İlkinde kendimizi "persona"dan yani maskeden (bireyle toplum arasındaki insanın ne olması gerektiği konusundaki uzlaşma) arındırmamız gerekir. Diğer mücadelenin de 'gölge'ye karşı verilmesi gerekir, yani ruhumuzun görünmez ama aynı zamanda ayrılmaz bir parçası olan karanlık kardeşimize. Gölgenin illÉ kötü olması gerekmez, sadece ilkel, adapte olmamış ve geri olabilir. "Persona" ve gölge ilişkisi süperego-id ilişkisini çağrıştırabilir; yalnız Jung'un terimleri daha sanatsal ve daha belirsizdir.

"Persona" nasıl bizim dışarıya yönelik yüzümüzü temsil ediyorsa, içe dönük yüzümüzü gösteren ruh imgelerimiz de vardır. Buna erkekte "anima" kadında "animus" denir. Arketip olarak, içimizde birey ve insan türünün üyesi olarak taşıdığımız cinsiyet imgesini temsil ederler. Örneğin "animus" bir kadındaki gizil erkekliktir, "anima" da erkekteki gizil kadınlık.

Sağlıklı ve dengeli bir ruhsal yaşam için anima-animus bütünleşmesi şarttır. Bu şekilde, kadınla erkek aktif-pasif ya da baskın-boyun eğen gibi tamamlayıcı roller oynamak yerine eşit partnerler olabilirler. Diğer bir deyişle, erkek daha az erkeksi olmaya çalışmalı, kadınlar da erkeklerin baskısını kendileri eril özellikler geliştirerek dengelemeye çalışmamalıdır.

Jung'un psikolojiye diğer bir katkısı da psikolojik tipler üzerindeki çalışmalarıdır. Tiplerini yaşama karşı iki temel tutuma dayandırır: Dışadönükler ve içedönükler. Dışdönük tutum libidonun dışarı hareketi, olaylar ve insanlara ilgi, onlarla ilişki ve onlara bağımlılıkla nitelenebilir. (Fordham 1976: 30) İçedönük tipte ise, tavır içe çekilmedir; libido içeriye doğru hareket eder ve öznel faktörlere yoğunlaşır. (Bu arada Jung terminolojisinde libidonun Freud'daki gibi cin-

sel enerjiyi değil, daha genel bir yaşam enerjisini temsil ettiğini anımsatmakta yarar var.) İçedönük tip, insanlarla ilişkilerinde güvenli değildir ve sosyal olmaktan kaçar. Düşünceyi etkinliğe yeğler. Bu iki tip karşılıklı olarak diğerini değersiz görür. Örneğin, Batı dünyasında, dışadönük tutum egemendir; oysa Doğu içedönük tutumun yeridir. Jung Freud'un tutumunu dışadönük, kendisininkini içedönük kabul eder.

Jung, psikanalizden ayırdetmek için kendi yaklaşımını "analitik psikoloji" olarak adlandırdı. İşlevi, kişiliğin farklı öğelerini bilince çıkarıp, bütünle yani benlikle bütünleştirmekti. Amaçlanan sonuç kişiliğin uyumlu bir gelişimi, bir diğer deyişle kendini gerçekleştirmekti. Bununla Jung 1960'larda kendilerini keşfedebilmek için "guru"larının peşine düşen, özünü gerçekleştirmeyi arayan gençlik felsefelerine öncülük etmiştir.

Bu kısa özetten de anlaşılabileceği gibi, Jung'un dili Freud'inkinden çok daha şiirseldi ve bilimsel olmaktan çok sanatsal bir düşünce yapısı vardı. Ama bu onun görüşlerini sanat ve edebiyata uygulanabilirlikleri açısından daha uygun kılar, diye bir sonuca da varamayız.

Genelde, Jungcu edebiyat eleştirisi edebi eserlerde, arketiplerin, anima-animus'un, persona, benlik ve diğer arketiplerin keşfedilin ortaya çıkarılmasıyla ilgilidir. Bunun bir uygulamasını, *Clinical Approaaches to Literature* kitabı örneğinde ele alabiliriz. Bu örnek analizde Hauthorne'un ünlü öyküsü "Young Goodman Brown" ele alınır. Kahramanın "persona"sı aslında iyi bir insan olmasına karşın bir "kötü, yaramaz çocuk" özelliği sergilemektedir. Karısını terkeder ve gölgeyle (şeytanla) ormanda karşılaşır. "Persona"sı aracılığıyla dış dünya ile ilişki kuramaz. Karısı Faith'in (*Magna Mater:* yaşlı bilge kadın arketipi) onu, ormana kaçışından sonra bir kez daha kabul etmesini ister. Sözkonusu kitapta belirtildiği gibi: "Young Goodman Brown, kişiliğinin bütünleşmesinde bir başarısızlıktan muzdariptir. Gölgesiyle yüzleşip, onu ruhunun bir parçası olarak kabul etmeyi, sonra da bilinciyle özümlemeyi başaramaz. Kendi gölge-imgesini şeytana, toplumun bireylerine ve Faith'in kendisine yansıtmaya devam eder. Bu yüzden onun gözünde tüm dünya gölge ve karanlıktır." (Guerin vd. 1979: 182)

Burada önce bu analizin, önemli noktalar saptamakla birlikte, çözümlemeci (analitik) olmaktan çok betimleyici olduğunu görmeliyiz. Arketiplerin sorunu, çok fazla genel olmalarıdır. Örneğin hemen hemen bütün kadınlar Magna Mater, erkekler de "bilge yaşlı adam" olur. Bununla birlikte, yukardaki yaklaşım, benliğin gelişiminin dinamiklerini kavramaya yönelik olduğu için, kahramanın anlaşılması için yardımcı olabilir, ama bütün karakterler arasındaki karşılıklı ilişkiler derinlemesine incelenemez.

Jung, kendisi edebi metinlerin analizini yapmamakla birlikte edebiyatı kavrayışında ilginç özellikler vardır. Edebiyatın hem didaktik değerini, hem de özerkliğini vurgulamıştır. Ona göre, edebi yaratım arketipleri harekete geçirerek anlam yaratıyordu. "Analitik psikolojinin şiirle ilişkisi" makalesinde, sanat-

çının bilinçdışının taleplerine boyun eğdiği eserleri daha üstün olarak nitelendiriyor ve şunları söylüyordu: "Arketipsel bir durum aniden ortaya çıkarsa, üstün bir güç tarafından yakalanıp bir yere götürülüyormuşçasına, olağanüstü bir rahatlama, salınma duygusuna kapılırız. Bu gibi anlarda artık bireyler değil, tüm insanlığızdır; tüm insanlığın sesi içimizde yankılanır." (Bu iddia daha önceden hiç karşılaşmasak da arketipleri tanıyabileceğimiz varsayımını da getirmektedir.) Edebiyatın güçlü duygusal etkisi, kitolojik materyallerin harekete geçirilmesinden kaynaklanır. Bununla birlikte, sanat eseri toplum için ne kadar önemli olursa olsun, Jung'a göre temel bir estetik bağımsızlığı vardır: "Sanat eserinin anlamı ve bireysel niteliği dış belirleyiciliğinde değil, kendisinde yatar. Kişi onu insanı besin ortamı olarak kullanan bir canlı gibi tasarlayabilir. Bu canlı insanın kapasitesini kendi yasalarına göre kullanıp, kendi yaratıcı amaçlarının gerçekleşmesi için şekillendirebilir."

Buradaki mistik edayı gözden kaçırmak mümkün değil. "Belki de sanatın hiçbir anlamı yoktur... belki de doğa gibi sadece vardır ve bunun ötesinde bir anlamı yoktur." Jung sanatı neredeyse kültür düzleminden alıp doğa düzlemine yerleştirir. Jung'un teorilerini kullanan edebiyat eleştirmenleri, onun görüşlerini antropolog, teolog ve mit analizcilerininkilerle birlikte seçmeci (eklektik) olarak kullanmaktadırlar.[1]

KAYNAKÇA

Bonaparte, Marie (1949) *The Life and Works of Edgar Allan Poe,* Imago, Londra.

Fordham, Frieda (1976) *An Introduction to Jungs Pshychology,* Penguin, Londra.

Freud, Sigmund (1979) *Sanat ve Sanatçılar Üzerine,* Başak Yayınları, İstanbul.

Guerin, W. C., Labor, E., Willington, J.R. (1979) *A Handbook of Critical Approaches to Literature,* Harper and Rose, New York.

Holland, Norman (1968) *The Dynamics of Literary Response,* Oxford, New York.

Jacobi, Jolande (1962) *Psychology of C.G. Jung,* Yale Uni. Press, New Haven.

Jones, Ernest (1954) *Hamlet and Oedipus,* Doubleday Anchor Books, New York.

Jung, C.G. (1950) *Basic Writings of C.G. Jung* (derleyen Violet de Laszlo), Modern Library, New York.

Kris, Ernst (1952) *Psychoanalytic Explorations in Art,* International University Press, New York.

Lesser, Simon (1957) *Fiction and Unconscious,* Boston.

Roy, William (1989) *Literary Morning,* Blackwell, Oxford.

1 Bunların en önemlisi Maud Bodkin ve öncü eseri Archetypal Patterns in Poetry'dir.

literatür eleştirisi

Sinema ve psikanaliz

*Nezih Erdoğan**

1925 yılında MGM'nin G'si, Samuel Goldwyn, Freud'a, çekilmesi tasarlanan bir filme senaryo yazması için 100.000 dolar teklif etti. Filmde Antonius ve Kleopatra başta olmak üzere ünlü aşk hikâyelerinden sahneler yeralacaktı. Freud Goldwyn'e bir telgraf çekerek teklifi reddetti; Ernst Jones'a bakılırsa, "soyut fikirlerin plastik bir tavırla sunulmasının imkânsız olduğunu" düşünüyordu. Stephen Heath, Freud'un yazılarında bilinçdışını anlatmak için başvurduğu mecazların Hollywood'a ilginç gelmiş olabileceğini ima ediyor (1982:18, n3). Psikanalizi kuran kişinin yazacağı senaryoların iş yapabileceği düşüncesinin ardında seyircinin film izleme sırasında yürüttüğü bilişsel *(cognitive)* işlemlere kıyasla, bir başka "yer"de (yine bir mecaz!), bilinçdışında olup bitenlerin belki de daha önemli olduğu varsayımı yatıyor olmalıydı.

Bu yüzyılın başlarında Avrupa'da Ferdinand de Saussure'ün yapısal dilbilim modelinden hareketle gelişmeye başlayan göstergebilim sinemaya el attığında, dilbilimin sinema için bir model teşkil etme kapasitesi ve bununla ilişkili olarak gerçekliğin temsili başlıca problemlerdi. Christian Metz, bir sinema göstergebiliminin kurulmasının olanaklarını tartışırken, öncelikle sinemanın ne ölçüde ve nasıl bir dil olduğunu ortaya koymaya çalıştı. Vargılarını çok kabaca özetleyecek olursak; sinema bir dil *(langue)* değildi, çünkü 1) gerçekliği olduğu gibi temsil ediyordu; bu nedenle açımlanması gereken görsel-işitsel kodları ve dolayısıyla göstergeleri yoktu, 2) dildeki çifte eklemlenmeyi, başka bir deyişle en ufak anlam birimlerini ve en ufak ses birimlerini sinemaya taşımak mümkün değildi (örneğin geçmiş zaman kipini perdede gösteremezsiniz). Yine de sinema bir dildi *(langage)*,[1] çünkü öyle ya da böyle her filmde yeniden "icat" edilen

(*) Bilkent Üniversitesi, Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi.

1 Türkçe'de *langue*'ı "dil", *langage*'ı ise "dilyetisi" olarak karşılamak mümkün. Dil, toplumsal uz-

bir dildi; uyulması, daha doğrusu üretilmesi gereken kurallar dilin değil sanatın kurallarıydı, bu nedenle dilden çok daha bireysel/kişisel bir anlatıma zemin hazırlıyordu. Kodlar, dilin gramerinden farklı bir düzlemde düşünülmesi gereken bir kategori oluşturuyordu. Göstergeler yoktu ama yananlamlar vardı. Bir de, ne kadar görsel bir ortam olursa olsun sinemada aslolan, romanda ya da öyküde olduğu gibi anlatıydı, başka bir deyişle bir filmin, kurmaca olsun ya da olmasın, hikâye anlatma özelliğiydi (1974a).

Göstergebilim anlamın ortaya çıkış koşullarını inceleyen bir disiplin. Ama ilk yıllarında, gerek göstergebilimin, gerekse göstergebilimin ilkelerini belirleyen yapısalcılığın anlama ilişkin temel varsayımları ve tutumları oldukça sorunluydu. Bunu, Metz'in vardığı sonuçlarda da gözleyebiliriz. Öncelikle, göstergebilim herhangi bir anlamlı nesnenin özgül yanlarını, başka nesnelerden farklılıkları çerçevesinde bulgulamayı ilke edinmişken, sinemayı, ne kadar mükemmel bir model olursa olsun dilbilimin terimleriyle açıklamaya çalışmak gerçekten doğru bir yaklaşım mıydı? İlerde göstermeye çalışacağım gibi, dil ile sinema arasında bir bağ var, ancak bu Metz'in o dönemde ima ettiği türden bir bağ değil. İkincisi, fotografik/sinematografik görüntü gerçekliğin yenidenüretimi ya da Barthes'ın deyişiyle *analogon*'u (tıpkısı) değildir. Metz, bu noktada yalnız değildi; Roland Barthes ile ünlü şair ve yönetmen Pier Paolo Pasolini de teknik görüntülerin gerçekliği kopyalama yeteneklerini vurgulamışlardı. Umberto Eco, Pasolini'nin Pesaro film şenliğinde "sinema ile gerçeklik arasında pratik bakımdan bir fark olmadığını" ileri sürmesinden bir yıl sonra aynı yerde yaptığı konuşmada sinematografik görüntünün doğası ve sinemada eklemlenme olanaklarına ilişkin çok farklı bir bakış açısı getirdi (1977). Eco, psikanalizin terimleriyle konuşmaktan özenle kaçınsa da, argümanlarının, psikanaliz ve sinema arasındaki ilişki için çok önemli olduğunu düşünüyorum. Kameranın yenidenürettiği şey gerçeklik değil, bizim algımızdır, retinal bir imgedir, gerçeğin temsilinin temsilidir. Üstelik, bu görüntüyü görebilmemiz için, o görüntünün içinde üretildiği kültürün kodlarını kullanabilmemiz, başka bir deyişle görmeyi öğrenmemiz gerekir. Kamera açısı ve hareketleri, kompozisyon, çerçeveleme vb. gibi görüntüleme işlemleri, o yenidenüretildiği iddia edilen gerçekliğe doğrudan müdahalelerdir ve sinemada üretilen şey sonuçta yalnızca bir "gerçeklik izlenimi"dir. Sinematografik/fotografik çerçeve içindeki görüntü Metz'in ileri sürdüğünün aksine, katmanlar boyunca eklemlenen birimlerden oluşur, ama bunlar dilsel birimler değildir, üstelik dildeki gibi çifte değil, üçlü bir eklemlenme sözkonusudur. Bu durumda, teknik görüntülerin gerçeği temsil yetenekleri ve anlam arasındaki ilişki, öncelikle bu görüntüleri algılayan ya da alımlayan bir özneye işaret ediyor. Oysa, göstergebilimsel ve yapısalcı çözümlemelerin öncüle-

laşma ürünü ve sistematik bir bütünlük arzederken (örneğin Türkçe), dilyetisi, daha bireysel bir performansın sergilenmesi olarak görülebilir (örneğin benim kullandığım Türkçe).

ri, anlamı keşfedilmeyi bekleyen "kristal sertliğinde" (Eco, 1985:5) bir nesne gibi görüyorlardı. Christian Metz, "filmlerin nasıl anlaşıldığının" araştırılmasını amaçladığını (1974b) söylerken, kafasında daha çok seyircinin dışında, filmin içinde, "duran" bir anlam vardı. Başka bir deyişle anlam özneden önce geliyordu ve daha da önemlisi ondan bağımsız bir varlığa sahipti.

Bütün bunların yanısıra, sinema göstergebilimi, hedefleri bakımından fazla bir şey vaadetmiyordu. Seyirci henüz ortada yoktu; insanların neden sinemaya geldikleri, film izleme sırasında ne gibi tecrübeler yaşadıkları, anlamın üretiminde ne gibi bir payları olduğu, sinemanın ve tek tek filmlerin ideolojik etkileri gibi sorunlar göstergebilimin erimi dışında kalıyordu. Bu dönemde, Metz'in en büyük başarısı, yananlamların *(connotation)* önemine dikkat çekmesi ve tümüyle biçimsel bir anlatı çözümleme modeli önermesiydi (Le *Grand Syntagmatique)* 1968'li yılların politik ortamını hesaba katacak olursak, göstergebilimin bu ilk evresinde sunduğu "bilimsel" çözümleme olanaklarının entelijansiya tarafından pek doyurucu bulunmadığını tahmin etmek güç değil.

Şimdi, anlamın üretilişine ilişkin yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesine neden olabilecek bazı gelişmeleri kısaca özetleyelim. Aslında, göstergebilim, sorunlu yanlarını sergilemeye çalıştığım anlam anlayışını formüle ettiği yıllarda, fiziksel bilimlerde, bir deney sırasında, belli bir fenomeni gözleyen öznenin de, nihayette deneye müdahale ettiği ve böylelikle o fenomenin bir parçası haline geldiği çoktan kabul görmüş bir olguydu. Aynı şekilde, Almanya'da Konstanz Üniversitesi'nde, Wolfgang Iser'nin öncülüğünü yaptığı bir çevre okurun işlevini irdelediği bir "alımlama estetiği" *(Rezeptionaesthetik)* kurdu (1974). Ünlü dilbilimci Emil Benveniste, *söylem (discours)* ve *öykü* (ya da tarih: *histoire)* kavramlarını dilbilime tanıtırken, sarfedilmiş bir sözün sahibini ve muhatabını da çözümlemesine dahil ederek, göstergebilimsel çalışmalara bir özne olanağını kazandırdı (1971). Barthes, ünlü "Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş" yazısında, Benveniste'ten hareketle okura ilişkin kodların geliştirilmesi gereğinden sözetti (1979). 1960'lı yılların ortalarında Umberto Eco, "Açık Yapıt" kavramını ortaya attı ve göstergebilim çevrelerinde yankı uyandırdı (1985). Kaldı ki, Lacan ünlü "ayna evresi" konuşmasının ilk versiyonunu daha 1930'lu yılların sonunda Marienbad'da sunmuştu. Sinema göstergebiliminin "zamanın ruhu"nu kavramakta hayli geciktiğini söyleyebiliriz.

Bu noktada, bizi asıl ilgilendiren gelişme, psikanalizin metinlerin çözümlenmesinde kullanılmak üzere göstergebilimle bütünleşmesi. Ann Kaplan, bu bağlamda psikanalizin çeşitli kullanımları arasından birini, "edebiyat ya da film eleştirmeninin metinsel süreçleri ve okuyucu/seyirci konumlarını metin yoluyla aydınlatmak üzere bir *söylem* olarak kullandığı özgül bir süreç ya da süreçler dizisi" olarak ayırıyor (1990:13). Özellikle, Lacan'ın Freud'u yeniden okuması sonucu ortaya koyduğu bilinçdışı modeli ve psişik süreçlerle ilgili senaryolarının bu türden araştırmalar için oldukça uygun olduğu görüldü.

1970'li yıllarda, yapısalcılığın sınırlılıkları yavaş yavaş ortaya çıkarken, sinema kuramı da, göstergebilime bağlı olarak sorunların üstesinden gelebilmek için bir paradigma değişikliğine ihtiyaç olduğunu kavradı. Althusser'in, hocası Gaston Bachelard'dan aldığı "aygıt" *(apparatus)* kavramını kendi hedefi için (ideoloji) uygunlaştırması çıkış yollarından biri olarak görüldü. Althusser, üstyapı kurumlarının (din, eğitim, vb.) altyapıdan (ekonomik ilişkiler) görece özerkliğini vurgulamış, bu kurumların ideolojisinin bireylerin bilinçdışını biçimlediğini ve "uygun" bir sosyalleşmenin sağlandığını savunmuştu (1973). Yerleşik kültüre ve konformizme direnmede psikanalize büyük görevler düşüyordu. Althusser'in, Freud ve Lacan üzerine yazdığı bir denemede belirttiği gibi, psikanalizle birlikte "ideoloji üzerinde yapılacak her araştırmayı temelden ilgilendiren şeyi, yani *yanlışbilişin (tanımayışın* [yanlış tanıma: *meconaissance* -N.E.]) yapısını daha iyi biçimde kavramamızı belki de bir gün sağlayacak olan yollardan biri önümüzde açılmış" bulunuyordu (1982:127).

Film kuramı, Althusser'in görüşlerini belli rezervasyonlarla karşılasa da, bilinçdışında olup bitenler ve filmlerin ideolojik etkileri üzerinde yoğunlaşmak giderek güçlenen bir yönelim haline geldi. Ancak Althusser'den çok, onun dayanaklarına, özellikle Freud ve Jacques Lacan'a başvurduklarını söyleyebiliriz. Sinema kuramı, yapısalcılık sonrası dönemde, diğer disiplinlerle ortak bazı yeni eğilim ve tutumlar benimsemiş bulunuyordu. Öncelikle, bilim anlayışı köklü bir dönüşüm geçirmiş, çağdaş film kuramcılarının argümanlarının formüle edilmesinde, bilimsel muhakeme ve "nesnel" hakikat kaygısı terkedilmiş, hatta tam tersine kuramsal etkinlikler bilimin ve nesnel hakikatin eleştirisi çerçevesinde yürütülmeye başlanmıştır (Buckley, 1989).

İkinci olarak, diğer disiplinlerde okurun, dinleyicinin vb. ön plana çıktığı gibi, sinema kuramında da seyircinin araştırılması belirleyici olmuştur. Anlamın seyirciden bağımsız düşünülemeyeceğinin kabulünün yanısıra, sinemanın ve tek tek filmlerin seyirci-özne'nin tecrübe ettiği psişik süreçle bütünleşmesi, ideolojik etkinin filmlerde eklemlenmesi başlıca sorunlar olarak tanımlandı. Bununla ilişkili olarak, sinema bir "nesne" olarak değil, bir "operasyon" olarak düşünüldü ve *söylenen şey*'den çok *(statement, enuncee, sözce) şeyin söylenişi (utterance, enunciation, sözcelem)* önem kazandı.

Bu ilkeler uyarınca, ilk elde, Jean-Louis Baudry ve Christian Metz'in sinema kuramına psikanalizi getirdiğini görüyoruz. Jean-Louis Baudry, 1970'te Fransızca'da yayımlanan makalesi, "Temel Sinematografik Aygıtın İdeolojik Etkileri"nde, klasik sinemanın, gösterdiklerinin gerçek olduğuna seyirciyi inandırabilmek için ürünü ön plana çıkarırken kendi üretim sürecinin izlerini nasıl bastırdığını göstermeye çalışır (1985). 1975'te yayımlanan ikinci makalesi "Aygıt"ta ise daha çok Freud'un terimleriyle sinemayı (sinema salonu, projektör, seyirci, perde) betimler, genel çizgileri itibariyle sinema salonunda film izleme sırasında harekete geçen psişik mekanizmaları soruşturur (1976). Yazının ilginç bir

yanı, neredeyse bütün bir felsefe tarihinin yanılan, yanıltılan özne temasını işlediğine işaret etmesi. Örneğin Eflatun'un mağara metaforu; Baudry, sinema salonunun da bir çeşit mağara olarak seyircinin gerçeklikle ilişkisinin yanılmaya dayalı olmasına nasıl katkıda bulunduğunu sergiler. Sinema bir aygıttır ve seyircinin psişik aygıtı ile özdeşlik ilişkisi içindedir. Sinema perdesi, bir çeşit uyku halinde halinde olan seyirci için aynı zamanda bir rüya perdesi ve dolayısıyla anne memesi görevi görür.

Anlaşılacağı üzere, sinema için başka sorular sormanın zamanı gelmişti artık: Neden gözümüzü görüntülerden alamıyoruz? Neden başkalarının konuştuklarına kulak kabartmadan yapamıyoruz? Film izlemekten nasıl bir haz duyuyoruz ve bunun ahlâkî/politik bazı belirtileri var mıdır? Christian Metz, Baudry'nin görüşlerini ufak tefek düzeltmelerle geliştirerek (Baudry'nin uykuda rüya gören seyircisi, Metz'de yarı uyanık vaziyettedir) Lacancı ve biraz da (Melanie) Kleincı psikanalizin terimleriyle yeniden formüle etti. Metz'in özellikle iki makalesi "İmgelemsel Gösteren" ve "Öykü/Söylem: İki Tür Fetişizm Üzerine Notlar" (1985), göstergebilimin psikanalizi merkez aldığı bir dizi çalışmanın, çözümlemelerin ve tabii hararetli tartışmaların temeli oldu. Bu çalışmalar, dikizcilik, görmeseverlik *(scopophilia)* ve işitmeseverlik *(phonophilia),* arzu, fetiş gibi psikanalitik kavramların sinemaya ve dolayısıyla kendimize ilişkin yeni bilgilere ulaşmamızda işe yarayabileceğini gösterdi. Kabaca özetlendiğinde, özne, algı alanı içinde yeralan görüntülere bakmaktan, sesleri işitmekten haz alır. Çünkü algı alanı ona bir kontrol olanağı ve dolayısiyle bir iktidar duygusu verir. Buna genelde, dikizcilik ya da röntgencilik diyoruz. Sinema, seyirciye başkalarının bedenlerini sesler ve görüntüler halinde teşhir ederek mükemmel bir dikizcilik olanağı sağlamaktadır. Bu anlamda da sapkın bir doğası vardır.

Ancak, Metz'in asıl katkısı, bence, Lacan'ın "ayna evresi" ile seyircinin özdeşleşme süreçlerini açıklaması sayılmalıdır. Çocuk, kendisini yansıttığını varsaydığı bir imge (örneğin, aynadaki dışsal görüntü) ile özdeşleşir ve bu imge ile aradaki farkın hem kabullenildiği, hem de yadsındığı İmgelemsel bir düzene girer (Lacan, 1982). Kendini bu dışsal imge dolayımıyla tanıyacaktır ama ne var ki, bu bir yanlış tanıma, bir yanlış bilmedir. Bu evre, öznenin bundan sonraki özdeşleşmelerini de belirler ya da başka bir deyişle, seyircinin bir film izleyebilmesi için bu özdeşleşmeyi yaşamış olması lazımdır. (Psikanaliz, psişik süreçleri birincil ve ikincil olarak ayırır; ikincil süreçlerin varlığı birincilere bağlı ve dayalıdır). Ancak sinemada durum biraz farklıdır. Seyirci, ya da sinematografik özne *(cine-subject),* ayna karşısında olduğu gibi, perde karşısında da bir özdeşleşme sürecine girer. Ne var ki, bu kez perdenin ona yansıttığı kendi görüntüsü (ve onu aynaya tutan annenin görüntüsü) değil, o an orada bulunmayan imgelemsel bir evrenin görüntüleridir. Peki, seyirci, bu evrenin kendi imgesiyle doğrudan hiçbir ilgisi olmayan nesneleriyle (Humphrey Bogart, Lassie, Pembe Panter) nasıl özdeşleşebilmektedir? Ya da başka türlü söyleyecek olursak, perde,

nasıl olup da aynanın yerini almaktadır?

Sinema salonunda, görüntüleri kaydeden kameraya yer yoktur, ama projektörün perdeye gönderdiği görüntülerde kameranın bakış açısı içkindir. Yanısıra, daha önce de değindiğim gibi, kamera öznenin algısını simüle eder; yalnızca öznenin bakış açısını değil, örneğin bir yatay çevrinme ile başın soldan sağa hareketini, bir *zoom-in* ile dikkatin bir nesnede yoğunlaşmasını yeniden üretir. Görüntüler karşısında özne, kendi algısını simüle eden ama o an orada bulunmayan kamerayı zihninde aşkın bir özne olarak kurar ve onun bakışıyla özdeşleşir. Kameranın çevrinmesiyle, kendi kafasını çevirmeden çevrinme hareketini tecrübe eder. İşte, bütün diğer (ikincil) özdeşleşmeleri mümkün kılan bu psişik sürece Metz, birincil sinematografik özdeşleşme diyor. Bilindiği gibi, film karakteriyle özdeşleşme, özne ve karakter arasındaki farklılığın yadsınması (ya da bastırılması) ve kabulü arasında gidip gelir, başka bir deyişle, özne kendisini bir karakterin yerine koyar, sonra belli nedenlerle ondan kopar ve ardından yine bir karakterle özdeşleşir. Gerçekte aynı durum birincil özdeşleşme için de geçerlidir. Özne, "kamera" ile özdeşleştiği için, perdedeki görüntülerin kaynağının kendisi olduğunu sanır. Artık perde, ona kendisini yansıtan bir ayna olmuştur.

Şimdi, sinema göstergebilimindeki gelişmelerin daha çok Fransızların kuramsal etkinliklerine dayandığını bir gözlem olarak ileri sürebiliriz. Ancak özellikle bazı Anglo-Amerikan çevrelerin sözkonusu kuramları İngilizce okuyan dünyaya yaymakla kalmadığını, eleştirel bir işlemden geçirerek açımladığını, örneklediğini, çeşitlendirdiğini de teslim etmek gerek. *Cine-Tract, Camera Obscura, October, Framework* gibi İngiliz ve Amerikan dergilerinin yanısıra, *Screen* dergisinin bu işlevi görmede ayrıcalıklı bir yeri var. *Screen,* Metz'in çalışmalarını yakından izlemekle kalmadı, bu çalışmaların sinema araştırmaları içindeki anlamı üzerinde de tartışmalar başlattı. Zaman içinde bu tartışmaların feminist çalışmalarla bütünleşik bir alana çekildiğini görüyoruz. Laura Mulvey'nin 1976 yılında *Screen*'de yayımlanan makalesi, "Konulu Filmde Görsel Haz" (1985), psikanalizin ataerkil düzene karşı politik mücadelede nasıl kullanılabileceğinin önemli bir örneğini oluşturmanın yanısıra, klasik sinemanın seyircinin manipülasyonu için benimsediği stratejilere de suçüstü yapıyordu. Mulvey'ye göre, ataerkil düzenin sineması, seyirciye sunduğu haz ile kendi varlığını meşrulaştırıyor ve gücünü pekiştiriyorsa, sinema kuramının da (politik mücadelenin bir biçimi olarak) bu hazzı çözümleyerek öldürecek taktikleri geliştirmesi gerekir. Mulvey, Lacan ve Metz'in kuramlarından hareketle, sinema seyircisinin film karakterleriyle iki ilişki biçimini tecrübe ettiğini ileri sürüyor: seyirci, kadın karakterleri dikizler ve erkek karakterlerle özdeşleşir. Hazzın temel kaynakları da bu tecrübelerdir. Ancak, dikizcilik, beraberinde bir sorun getirir, çünkü dikiz nesnesi olan kadın görüntüsü aynı zamanda bir tehdit kaynağıdır. Seyirci kendisine sunulan hazzın bedeli olarak, penisten mahrum kadının ken-

disine iğdişliği hatırlatmasına katlanmak zorundadır. İğdişlik endişesi, öznenin "anne"nin bir penisi olmadığını "görmesi"[2] üzerine onun cezalandırıldığını ve kendisinin de her an penisinin kesilerek cezalandırılabileceğini çıkarsaması olgusuna dayanır. Bu olgu, Freudda daha sözlük anlamda işlenirken, Lacan'da fallusa karşıt her türlü değere işaret eden "eksiklik" olarak ele alınır. Klasik sinemada, filmler seyirciyi iğdişlikle tehdit etmek yerine haz vermek durumunda olduğundan, kadın görüntüsünün eklemlenmesinde iki kaçış yolu denenir. İki yol da, kadının bir tehdit unsuru olmaktan çıkarılıp, zararsızlaştırıldığı bir alana çekilmesine dayanır. Birincisinde, kadın bir şekilde "cezalandırılır": bir sırrı varsa açığa çıkartılır, öldürülür, erkeğe bağımlı hale getirilir, vb. Örneğin, Hitchcock'un *Hırsız Kız*'ında *(Marnie)* Mark Ruthman (Sean Connery) parasını alan Marnie (Tippi Hedren) ile evlenir ve ardından kleptomanisinin sırrını çözer. İkincisindeyse, anlatının dondurulduğu bir sahnede kadının fetişleştirilmesidir. *Gilda*'da Rita Hayworth'un eldivenlerini çıkararak şarkı söylemesi buna örnektir; Gilda tek başına çerçevededir ve anlatının süremselliğinden koparak bütün çekiciliğini sahneler. Bir fetişin kendisi zaten fallustur, bu nedenle eksikliğe gönderme yapması mümkün değildir. Ayrıca, iğdişlik tehdidi bütün diğer tehditler gibi geleceğe yönelik bir eylemdir, oysa anlatının donması, geçmiş ya da gelecek bütün kipleri dışlar. İşte böylelikle, kadın fetişleştirilerek tehdit unsuru olmaktan çıkarılır. Tabii, bunun gerçekleşmesi, kadının sinemada yenidensunumu oldukça problemli bir hale getirir.

Mulvey'nin seyirciden erkek olarak sözetmesi dikkati çekmiş olmalı. Psikanaliz, "bakış"ı doğası itibariyle eril *(masculine)* olarak ele aldığı için, bakan özne, yani seyirci erkektir. Sinema salonunda seyircinin cinsiyeti ne olursa olsun, sinematik söylem tarafından "erkek" olarak kurulur. Peki kadın seyircinin erkek olarak kurulmasını sağlayan neydi? Mulvey, bir süre sonra yazdığı başka bir makalede, Freud'a başvuruyor ve kadın öznenin küçük yaşlarda yaşadığı klitoral döneme ilişkin açıklamalarından hareketle, kadın seyircinin bu erken dönem tecrübesini devreye sokarak, erkek giysilerinden rahatsız bir travesti gibi film izlediğini ileri sürüyordu (1981).

Mulvey'nin düşüncelerinin yer yer çok iddialı göründüğü açık. Kaja Silverman, Mary Ann Doane gibi yazarlar başka kadın seyirci kuramları geliştirdiler, bununla birlikte Mulvey'nin feminist çerçevede başlatılan seyirci tartışmalarında vazgeçilmez bir referans oluşturduğunu gözlüyoruz.

En yoğun kuramsal üretim yapılan alanlardan biri sinema. Bu nedenle tamamlanmış bir manzara sunamadan, bellibaşlı noktalara, eğilimlere işaret etmekle yetinmek zorundaydım. Oudart ve Daniel Dayan'ın seyircinin sinematik söyleme zincirlenmesini anlatan "dikiş" kuramlarını, Stephen Heath'in özne

2 "Anne" ve "görme" sözlerini tırnak içinde vermemin nedeni, annenin gerçek bir anne ve görmenin de fiziksel anlamda görme olması gerekmediğinden.

çalışmasını, önemli bir örnek oluşturan *Touch of Evil* çözümlemesini, Raymond Bellour'nun Hitchcock denemelerini, Michel Chion'un ve Kaja Silverman'in uzun süre ihmal edilmiş bir alan olarak sesi ön plana çıkaran incelemelerini, Ann Kaplan ve Barbara Creed'in tür'lerin *(genre)* özgül anlamlama pratiklerini belirleme çabalarını, Zizek'ni psikanalizin tarafından filmlere benzersiz bakışını diğer birçok kuramsal-eleştirel etkinlikle birlikte bir kenara bırakmam gerekti. Değindiğim bu çalışmalar, yer yer birbiriyle çelişen, yer yer sinema göstergebiliminin ve psikanalizin genelgeçer kabullerine aykırı tutumlarla önümüze geldiler. Genellikle, son sözü, doğru ve tutarlı olanı söylemek yerine yeni tartışmalar kışkırtmayı tercih ettiler. Kuramsal etkinlik, sinemada olup bitenlerin bilinçdışı ile bağlantısını kurarken, yerleşik bilimsellik anlayışına aykırı düşen bir bilgilenme olanağı sağladı.

Kuzey Amerika'dan David Bordwell ve özellikle Nöel Carroll gibi bilişçi sinema yazarları, psikanalitik çalışmalara yönelttikleri eleştirilerde sık sık "bilimdışılık" temasını kullandılar (Bordwell, 1985; Carroll, 1988). Oysa, psikanaliz, zaten yapısalcılıksonrası dönemde, bilimin her şeyi kuşatma hırsına (yani bilim emperyalizmine) meydan okumanın giderek güçlendiği bir iklimde gelişmişti. Bilimsel bilginin mümkün tek bilgi biçimi olduğu anlayışına karşı mücadelede gösterdiği başarı, ilerde başka bilgi biçimlerine de hayat hakkı tanınmasına önayak olabilir.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis. (1982) "Freud ve Lacan", çev. Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları I. Kitap ss. 108-129.*

Althusser, Louis. (1978) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,* çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İstanbul, Birikim Yayınları.

Baudry, Jean-Louis. (1976) "The Apparatus", İng. çev. Jean Andrews, Bertrand Augst, *Camera Obscura,* cilt 1, no 1.

Baudry, Jean-Louis. (1985) "The Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus", İng. çev. Alan Williams. Bill Nichols (ed) *Movies and Methods II,* Berkeley, University of California Press.

Barthes, Roland. (1979) "Introduction to the Structural Analysis of Narratives", Barthes, *Image-Music-Text,* İng. çev ve ed. Stephen Heath, Glasgow, Fontana/Collins.

Barthes, Roland. (1979) "From Work to Text", Barths, *Image-Music-Text,* İng. çev ve ed. Stephen Heath, Glasgow, Fontana/Collins.

Benveniste, Emile. (1971) *Problems in General Linguistics,* İng. çev. Elizabeth Meek, Florida, University of Miami Press.

Bordwell, David. (1985) *Narration in the Fiction Film,* Londra, Methuen.

Buckland, Warren. (1989) "Critique of Poor Reason", *Screen,* cilt 30, no 4, Autumn.

Carrol, Nöel. (1988) *Mystifying Movies: Fads and Fallacies in Contemporary Film Theory,* New York, Columbia University Press.

Eco, Umberto. (1977) "Articulations of the Cinematic Code", *Movies and Methods I,* Bill Nichols (ed), Berkeley, University of California.

Eco, Umberto. (1985) *The Role of the Reader,* Londra, Hutchinson.

Heath, Stephen. (1985), *Questions of Cinema,* Londra, MacMillan.

Iser, Wolfgang. (1974) *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett,* İng. çev. Catherine ve Richard Macksey, Baltimore, The Johns Hopkins University.

Kaplan, E. Ann. (1990) "From Plato's Cave to Freud's Screen", E. Ann Kaplan (ed), *Psychoanalysis and Cinema* (New York, NY, Londra: Routledge)

Lacan, Jacques. (1968) "The Mirror Phase as Formative of the Function I", İng. çev. Alan Sheridan, *New Left Review,* no: 51; "Psikanaliz Deneyiminin Ortaya Koyduğu Biçimiyle 'Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi, Türk. çev. Nilüfer Kuyaş, *Felsefe Yazıları I. Kitap,* ss. 149-156.

Metz, Christian. (1974a) *Film Language: A Semiotics of the Cinema,* İng. çev. Michael Taylor, New York, Oxford University Press.

Metz, Christian. (1974b) *Language and Cinema,* İng. çev. Donna Jean Umiker-Sebeok, The Hague, Mouton.

Metz, Christian. (1985) *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and Cinema* İng. çev. C. Britton, A. Williams, B. Brewster, A. Guzzetti, London, MacMillan.

Mulvey, Laura. (1981) "Afterthoughts on "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Framework,* no: 15/16/17.

Mulvey, Laura. (1985) "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Movies and Methods II.*

literatür eleştirisi

İmge, ne hallerde?

*Ali Akay**

ORHAN KOÇAK
İMGENİN HALLERİ
METİS, İSTANBUL: 1995

Orhan Koçak *İmgenin Halleri* adlı kitabında, Mithat Şen'in resimlerine eğiliyor; O. Koçak'ın daha önceleri edebiyat yazılarındaki üslûbunu, burada da görüyoruz. Aslında, Orhan Koçak'ın psikanaliz üzerine ele aldığı sayfalar, ki bunlar daha önceleri *Defter* ve *Sanat Dünyamız* dergilerinde 1993 ve 1994 yıllarında yazmış olduğu yazılardır, belki de psikanalitik bir Plastik Sanatlar çözümlemesinin en olanaksız olduğunu gösteren sayfalardır. Yorumları boyunca, Orhan Koçak; D.W. Winnicott'un "geçişsel nesne"lerinden, Valéry'nin "bulunmuş nesne"sinden, psikanalizdeki imge kavramına kadar, Şen'in parçalanmış, ve sözde-bütünlük oluşturan bedenlerine doğru düşünsel-sorunsal bir yolculuğa çıkıyor. Her ne kadar Organsız Beden (Artaud, Deleuze ve Guattari) kavramının Şen'in bedenlerini açıklamaktan yoksun olduğunu ileri sürse bile, Koçak aslında ideolojik bir okumadan çok noolojik (düşüncenin imgesi) bir okumayı gerçekleştirirken, ister istemez Deleuze ve Guattari'nin kullandığı kavrama, noolojiye daha yakın duruyor; ve belki de, sanat eleştirisi-okuyuşu anlamında Türkiye'de yapılan en muhteşem psikanaliz eleştirisinde bulunuyor. Ancak Orhan Koçak bunun farkında mı sorusu sorulursa, "Elbette" cevabını verebiliriz: "Sadece psikanalitik eleştirinin değil, yapıta nüfuz etmeye çalışan her türlü eleştiri yönteminin" kaçınılmaz zaafından bahsediyor (s. 40). Kendi sorusunu unutan cevap kendi kendine işlemeye başlıyor. Ancak burada bir nokta üzerinde durmakta yarar var zannediyorum: Orhan Koçak "Yine de vazgeçmedim, baştaki yorumu yine de geri almıyorum" diyor (s. 40). Bu sırada iki soru. "Orhan Koçak kendisini niçin psikanalitik yorumlardan geri alamıyor?" sorusunu unutan cevabın kendi kendine işlemeye başlaması esere bakanın kendi iç sorunu olmaktan öteye gidiyor mu?

İlk olarak, Orhan Koçak'ın "Cevabın sorusu" başlığıyla ele aldığı yeni çalış-

(*) Mimar-Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

masında, psikanalizden çok felsefe ve şiir var: Sartre Genet'si, Adorno'nun Estetik Kuramı (ki, Adorno da her yerde bilinçdışı arayan psikanalitik kuşkuyla bakar), Aristo'nun Ruh üzerine olan metni, Ahmet Oktay'ın Nazım Hikmet'in modernist imgesi (var olan gerçekliği bize sunması), Oktay Rıfat, Jacquelin Chéniaux-Gendon'un sürrealizmi, Paul Valery'nin nesnesine geri dönüşü, Emanuel Velinas, Melih Cevdet Anday ve Nurdan Gürbilek söz konusu edilmekte. Görebileceğimiz gibi; psikanalistler, Koçak'ın yazı alanından çekilmekteler. Birinci yazıdaki (Klein, Winnicott), ikinci yazıdaki (Michel Pain, Janine Chasseguet-Simgel) psikanalistlerin etkinliğinden ve baskısından hatta çekiminden kurtuldukça, Orhan Koçak yavaş yavaş Oidipus'un Sfenks'e verdiği "doğru cevaba" yaklaşıyor. Aslında, burada, sanata yöneltilen sorular değil, tehlike ânını oluşturan Sanat alanı da, diğer felsefe-sosyoloji alanları gibi sorular sormakta ve cevabını sorunsallaştırmakta; bazen bulmakta bazen ise araştırmaya devam etmektedir. Adorno'nun arkasına dönüp baktığında bir şey görememesi gibi, psikanalitik sorularla cevap aranmaya kalkıldığında, belki de sadece Valéry'nin "bulunmuş nesne" adını verdiği denizin kıyıda törpülediği nesneyi bulmak mümkün olacak. Ancak psikanalitik soruları sormaktan vazgeçtiğimizde; ortada böyle bir sorunun olmadığını, hatta sorunun olmadığını değilse bile gösterilecek pek bir şeyin olmadığını, Orhan Koçak gibi, görebiliriz, Mithat Şen' in resimlerine bakarken. her ne kadar "Cevabın sorusu" bölümünde Melaine Klein'ın "ilksel nesne"si ve Winnicott'un "geçişsel nesne"si yazının başında yer alıyorsa da, bu sanki daha önceleri yazdıklarını hatırlatan bir Giriş'e benziyor.

İkinci olarak, Orhan Koçak şöyle diyor: "Yorum yapıtı (ve bıraktığı izlenimi) anlamlandırabilir, ama kurulan yorum çerçevesini anlamlı bir anlatıya dönüştüren de yine yapıtın kendisidir" (s. 40). Görülebileceği gibi, ikili bir etkileşim söz konusu; ancak sorusunu unutan cevabın kendisi kendi kendine işlemeye başlıyor. Bu, yine cevabı beklerken soruyu soranın, Orhan Koçak'ın refleksiyonunda işlerlik kazanmaya başlıyor. Bu bakımdan, soruyu soran ile cevabı bekleyen aynı kişinin yorumu yine yapıt sayesinde kendi kendine bir soru-cevap ilişkisini gündeme getiriyor.

Orhan Koçak, bu üçüncü bölümde "psikanalitik yorumların her zaman değilse bile çoğu zaman ihmal ettiği bir başka öge olan" (s. 41) yapıtın tarihsel/toplumsal bağlamla ilişkisini gösterdiğinde, yukarıda yazmış olduğum "bırakılan bir psikanalizden" söz ediyor.

Mithat Şen'in yapıtının toplumsal ve tarihsel içeriğine değinirken, Orhan Koçak, Nurdan Gürbilek'in *Vitrinde Yaşamak* (Metis, 1992) kitabından faydalanıyor. Tamamen Foucault'cu olarak nitelendirebileceğim bir Türkiye analizi içinde, N. Gürbilek baskı ve yasağın diğer tarafta bulunduğunu hatırlatıyor; yani makro-iktidarın karşısında gibi duran mikro-iktidarın "yasaklayıcı değil, oluşturucu, kışkırtıcı, içerici bir iktidar" biçimi olduğunu gündeme getiriyor. Orhan Koçak ise, Mithat Şen'in yapıtlarının toplumsal bağlamını orada kuruyor. Koçak bu yıllara

"dışavurum yılları" (s. 59) adını veriyor. Adorno'nun "kültür endüstrisi" adını verdiği 1940'lı yılların ikinci yarısında başlayan (Horkheimer ve Adorno 1944-45 yıllarından bahsetmekteydiler) bir toplumsal durumu ortaya koyuyor. Aynı şekilde soyut Dışavurumcuların (Pollock, Gorky, Newman, Gottlieb vb.) geliştiği yıllarda, New York ekolünün Soyut Dışavurumculuğu ile Horkheimer ve Adorno'nun bahsettiği "kitle toplumunun, kültür endüstrisi"nin dışavurumculuğu ilişkisi bu bağlamda açık bir şekilde ortaya çıkıyor: Reklamın hakimiyetini, insanların konuşma ve tüketim enerjisiyle, baskıcı olmayan bir biyo-iktidarın (Foucault) birlikte işlediğini söylemeye çaba sarfediyor Orhan Koçak: "Ruhun iç dünyanın ve hayal gücünün istimlâk edilerek yeni bir pazara dönüştürüldüğü bir dönem olarak" (s. 59) ortaya konuluyor bu dönem Türkiye için. Bu durum "konuşkan Türkiye'nin" kapitalist pazarla aydınlarını da buluşturmakta: Reklamcılar, danışmanlar vb. Bu durum öncü sanat için de aynı fiili durumla ifade edilmekte: "Sanatın taklit olmaktan kurtulması ve kendi bağlamına karşı eleştirel bir uzaklıkta yer alması için çalışıyordu" (s. 61) sanatçı. Bu durum, Deleuze ve Guattari'nin yazmış olduğu dilden konuşursak, daha önceden "kodsuzlaşmış akımları üst-kodlayan Devlet'in artık üst-kodlamaktan çok, olduğu gibi kodsuzlaşmış akımların kesişmelerini örgütlediği bir dönemi göstermektedir (Deleuze-Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2,* Sağlam yay. 1993, s. 80). Burada "akımlar, yersizyurdsuzlaşma ve kodsuzlaşmanın kapitalist eşiğine eriştiğinde (çıplak emek ve bağımsız sermaye), dolaysızcasına ekonomik hale gelen elde etmeyi sağlamak için aynı hukuka ve siyasi hakimiyete, Devlet'e ihtiyaç kalmadığı düşünülür" (*a.g.e.,* s. 83).

Böyle bir dönemde Mithat Şen'in resmindeki "suskunluğun" iletişim patlamasına karşı bir savunma aracı olarak görülebileceğini iddia ediyor Orhan Koçak. Ancak, hemen arkasından şunu ekliyor: "Kandinsky'nin hatta Klee'nin resimleriyle sergi salonlarını gezen gezgin-burjuva hanımlarının elbiseleri üzerindeki desenlerin ilişkisinin kurulabilmesi mümkün. Sonunda cevap soruyu sildi. Ortada bir şey kalmıyor: Dizinin herhangi bir ânında apansız beliriveren o sırıtış, o kendini silen ironi, biraz da bunu bilmesinden, kendi etkisizliğini görmesinden ve iletişimsizlik çabasının bile sonunda bir tür iletişime dönüştüğünü anlamasından mı geliyor" (s. 62). Aslında, "hep bir dil varsa, bu öncelikle aynı dili konuşmayanlarınkidir. Dil yetisi bunun için yapılmıştır, iletişim için değil, çeviri için" diye yanıtlayabiliriz bunu Deleuze ve Gugattari'den yola çıkarak.

Adorno *Estetik Kuramı* (Paris, Klincksieck, 1989) kitabında şöyle yazıyor: "Mümkün olanın, refleksiyona kendisini verenin sonsuzluğu, düşünce ve sorun olmaksızın yapılabilenin kaybını engelleyemez. Bu mümkünlüklerin genişlemesi birçok boyutta bir daralma olarak ortaya çıkabilir". Yani sanatçının yapmak istediği öncü olarak da ortaya çıksa, günün birinde toplumsal sistemin siyasi ve ekonomik değerleri tarafından kapılmakla karşı karşıya gelebilir; o zaman ne yapmalı? Yoksa, aslında ortada boşluktan başka bir şey yok mu? Ama bu boşluğu yaratacak çabaya her zaman ihtiyacımız var.

Metapsikoloji ve fenomenoloji

Saffet Murat Tura*

Bu yazıda klasik bir felsefî tartışma vesilesiyle psikanalizin bazı kavramlarını ve yönelimlerini tanıtmaya çalışacağım.

* * *

İnsanı konu alan bilimlerin felsefesi ile ilgilenenler "sanki" kendini değişik şekilde ortaya koyarmış gibi görünen bir ikilemle sıkça karşılaşırlar. En "safça" ifade edilmiş biçiminde bu ikilem "iradecilik" *(volontarisme)* "nedenselcilik" *(déterminisme)* arasındaki uzlaşmazlığa denk düşer. İnsanın içinde yer aldığı olayları incelerken bilinçli tercihleri, seçimleri mi ön plana çıkarmalıyız, yoksa insanları yönlendiren bilincinde olmadığı motivasyonları, yapıları mı?

İlk bakışta aynı ikilem daha sofistike bir düzeyde "anlamak" *(compréhension)* ile "açıklamak" *(explication)* arasındaki uzlaşmazlık şeklinde de ifade edilebilir görünür. Bu düzeydeki tartışmanın daha sofistike görünmesinin sebebi, artık nesne (insan) ile ilgili dogmatik bir yargıdan hareket etmek yerine, bu nesneyi doğru düşünmenin koşullarının ön plana alınmasıdır. Artık sanki aynı sorun, insanın "iradî" bir varlık mı, yoksa "belirlenmiş" bir varlık mı olduğu tarzındaki ontik hipotezlerin doğruluğunu tartışmaktan çok, insanın nasıl ele alınırsa derli toplu, üzerinde düşünülüp, düşünsel işlem yapılabilecek bir bilgi bütünü oluşturabileceği tarzında epistemolojik kaygılara taşınmış gibidir.

İnsan ile ilgili konularda *anlamak*, buradaki kararlılıkları, amaçları anlamak eğilimi şeklinde ortaya çıkar. İnsan ile ilgili konularda bilimsel bir çalışmayı *anlamak* temeline oturtmak, modern kavrayış temelini Dilthey'da bulduğumuz ve insan bilimlerini "yorum bilgisi" *(hermeneutic)* çerçevesine yerleştiren bir geleneğe yaklaştırır bizi. *Açıklamak* ise ilk bakışta Comte'un pozitivist yaklaşı-

(*) Psikiyatr.

mına yakındır; olaylar arasındaki neden-sonuç bağlarının kurulması.

Oysa *açıklama* işlevine daha yakından baktığımızda, mesela doğa bilimlerinde açıklamanın neden-sonuç bağlarını kurmaktan öte bir tasası olduğunu görürüz; bu neden-sonuç bağlarını mantıken açıklayan (yani mantıkî bir tutarlılık içinde ifade etmeye imkân veren) hipotetik bir yasanın kurgulanması. Mesela fizikte böyle bir hipotetik yasa öyle kurgulanır ki; özel bir durum (mesela bıraktığımız bir taşın düşmesi), bu özel durumla ilgili gerekli verilere sahip olunduğunda, söz konusu yasanın *mantıkî* sonucu gibi görünür. (Burada modern fiziğin giderek bir istatistik fiziği görünümü almasının tartıştığımız konunun esasını etkilemeyeceğini göstermeye girişmeyeceğim.) *Açıklamak* işlevinin esası "aşağıya doğru" olguları açıklamak gibi görülebilir ise de, "yukarıya doğru" olguların düzeyini aşan açıklayıcı düşünsel bütünlüklere ulaşmak, bunları kurgulamaktır.

Anlamanın ise insanî olguyu aşan düşünsel soyut bütünlüklere ulaşmaktan çok, bizzat olgunun özel somut durumuna yönelen bir tutumu vardır: Bu somut insanî durumu tüm derinliği ile kavramak, yorumlamak.

İlk bakışta "yorumlama bilgisine" yaklaşan *anlama* eğiliminin insanı "iradî" yönüyle ele aldığını, ondaki amaçlılığı önplana taşıdığını, oysa insanı doğa bilimleri modelinde ele alma tasasında gibi görünen *açıklama* eğiliminin insanı iradî değil belirlenmiş, bir anlamda maddî bir varlık olarak tasarlayan eğilimlere denk düştüğünü düşünebiliriz. Ancak kanımca bu yanıltıcı bir saptama, kolaycı bir indirgemedir.

Durumu daha iyi düşünebilmek için psikanalitik psikoterapi pratiğindeki yorum çalışmasını ele alalım. Burada yorum çalışması özel, somut bir insani durumu ve özellikle buradaki amaçlılığı anlamak çabasına dayanmakla beraber, insanı asla mutlak "iradî" bir varlık statüsüne koymaz. Tam tersine, psikanalitik yoruma tabi tutulan insanı öncelikle kendini bilmeyen, kendinin farkında olmayan bir *şey* statüsüne getirir bu çalışma. Böyle bir yorum çalışmasının temel çalışma hipotezi *bilinçdışı zihin*'dir *(unconscious mind)*.

Burada bilinçdışı zihnin varlığının insan bilimleri açısından nasıl bir skandal oluşturduğunu tartışmaya girişmiyeceğim. Sadece anlamaya yönelen psikanalitik yorum çalışmasının insanda "gayrı iradî", hatta bir anlamda maddî bir amaçlılığa dokunduğunu söylemek istiyorum. Bu ise *anlama*nın kendisini sorunlu hale getirip onu açıklamaya yakınlaştırır.

Kanımca klinik psikanalitik psikoterapi pratiğinin sunduğu bu kafa karıştırıcı durum sadece *anlama* ve *açıklama* zıtlıkları çerçevesinde düşünmenin pek de doğru olmayabileceğini telkin etmekle kalmıyor, aynı zamanda bizzat psikanaliz içindeki bir düşünme zorluğuna da işaret ediyor. Bu yazıda *anlama* ve *açıklama* ikilemi bağlamının belki de terk edilmesi gereken bir sorunsal olduğu fikrini geliştirmeyeceğim. Yazının izleyen bölümlerinde dikkatimi daha çok bilinçdışı zihnin bizzat psikanaliz içinde yarattığı simetrik güçlüğe yönelteceğim.

Bu güçlük psikanalitik metapsikoloji ile fenomenoloji arasındaki gerilimli ilişkide somutlaşır.

* * *

Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud günümüzde pek çok açıdan eleştirilmesine ve yer yer terk edilmesine rağmen, en temel bazı alanlarda geçerliliğini koruyan teorik kavramlarını, bir yandan ele aldığı nevrotik hastaların deneyimlerini, diğer yandan da kendisinin yaşadığı benzeri deneyimleri inceleyerek geliştirmiştir. Gerek Freud'un, gerek izleyen psikanalistlerin çabaları sonucu giderek olgunlaşan bu inceleme tarzı, bugünkü psikanaliz tekniği veya psikanalitik yönelimli psikoterapi tekniği şeklini almıştır.

Psikanaliz tekniği insanî deneyimlerin ayrıntılı bir şekilde incelenip yorumlanması yoluyla bilinçdışı zihnin çalışmasının hasta ve analist tarafından *anlaşılmasına* dayanır. Bu düzeyde ortaya çıkan gerçek de *anlaşılabilir*, yani insanî bir amaçlılığa dayanan eğilimlerin yorum yoluyla elde edilmesidir.

Psikanalitik yorum çalışmasını somut ve ilginç bir örnekte göstermek isterim. Söz konusu örnek Dorothy Bloch adlı psikanalistin ölümünden yıllar sonra bizzat Freud ile ilgili olarak yaptığı bir analitik yorum çalışmasıdır. Bu yorum Freud'un yaşamının ayrıntılı incelenmesinden ve kendi yazdıklarından kaynaklanmakta, üstelik daha önce de pek çok analist tarafından dikkat çekilmiş ve yaygın kabul görmüş bir noktanın ayrıntılandırılmasına dayanmaktadır. Dahası, burada psikanalitik yorum çalışmasına örnek olarak tartışacağımız konu, yazımızın bütünü yani psikanalizde metapsikoloji ve fenomenoloji arasındaki gerilimli ilişki bakımından da anlamlı bir nokta oluşturmaktadır.

Freud nevroz vak'alarının incelenmesine yönelik çalışmalarının ilk yıllarında bugün "baştan çıkarma teorisi" olarak kabul edilen bir teori benimsemişti. Bu teoriye göre nevrozun, özellikle histerinin sebebi, bu vak'aların çok erken bir yaşta bir erişkin tarafından cinsel yönden uyarılmaları, taciz edilmeleriydi. Freud'un incelemeleri baştan çıkaran erişkinin genellikle baba olduğunu gösteriyordu. Freud 1895 yılında ileri sürdüğü bu teoriyi 1897 yılında geri çekmişti. Artık hastalarının naklettiği "baştan çıkarma" olaylarını histerik fanteziler olarak değerlendiriyor ve nevrozun yaygınlığını göz önüne alarak toplumda ebeveynlerin sapıklığının bu kadar yaygın olamayacağını söylüyordu.

Freud'un "baştan çıkarma teorisini" geri çekmesi ile ilgili pek çok yorum yapılmış, hatta üzerinde giderek artan toplumsal baskıya dayanamadığı bile söylenmiştir. Ancak aralarında Dorothy Bloch'un da olduğu bazı psikanalistler giderek dikkatlerini bir başka noktaya çevirmeye yöneldi. Freud 1896 yılında babasını kaybettikten sonra depresyona girmiş ve kendini analiz etme sürecine hız vermişti. Teorinin geri çekilmesi, babasının ölümünden bir yıldan daha az zaman sonraya rastlıyordu.

Bloch'a göre Freud'un "baştan çıkarma teorisini" geri çekmesini anlamak is-

teyenler onun bir rüyasını görmezden gelmemelidir. Freud bu rüyayı babasının cenaze töreninin ertesi günü görmüş ve o dönemde tüm düşünsel gelişimini paylaştığı dostu Dr. Fliess'e 2 Kasım 1896 tarihli mektubunda bildirmiştir. Freud'un ünlü *Rüyaların Yorumu* adlı eserinde de biraz değişik bir şekilde aktarılıp yorumlanan bu rüyanın ana hatları şöyledir: Freud her gün gittiği berber dükkânındadır; İngilizce çeviride:

"You are requested
To close the eyes"

yani aşağı yukarı "gözleri kapamanız bekleniyor" yazan bir işaret okur. Freud ilk ele alışında rüyayı şöyle yorumlar. O gün babasının cenaze törenini sakin ve basit bir tören şeklinde düzenlemiş ve aile evine geç kalmıştır. Bu durum aile içinde hoş karşılanmamıştır. Freud rüyanın ölümlerden sonra hayatta kalanlardaki kendini suçlama eğilimleri ile alakalı olduğunu, ölüye karşı son vazifesini (onun gözlerini kapamak) yapması gerektiğini işaret ettiğini düşünür. Freud aynı rüyayı *Rüyaların Yorumu* adlı eserinde bir kez daha ele almış ve farklı bir şekilde dile getirip yorumlamıştır. Aradan yaklaşık üç yıl geçtikten sonra tekrar verilen rüya aşağı yukarı şöyledir.

Bu versiyonda Freud rüyayı babasının cenaze töreninden sonra değil, bir gün önce görmüştür. Okuduğu yazı ise:

"You are requested to close the eyes"

veya

"You are requested to close an eye"

yani "gözleri kapamanız bekleniyor" veya "bir gözünüzü kapamanız gerekiyor" şeklindedir. Freud bu ikinci versiyonu babasının cenaze törenleri konusundaki fikrine uyarak basit bir tören düzenleme eğilimi ile ailesinin bazı üyelerinin bu fikre karşı çıkmaları ile açıklar. Bir gözünü kapaması gerekmektedir.

Rüya yorum tekniğinde aynı rüyanın iki farklı anlatılışı önem kazanır. Freud ilk versiyonda, yani henüz babasının ölümü yakınken rüyayı kendini suçlama eğilimleri ile bağlantılı düşünmüştür. *İkinci versiyonda ise kapatılması gereken babasının değil, kendi gözüdür.* (İkinci versiyonda rüyanın cenaze töreninden önceki güne alınması muhtemelen artık suçluluk duygularının değerlendirmeye alınmadığını gösteriyor.)

Freud "baştan çıkarma teorisi"nden (yani babaları suçladıktan) kısa bir süre sonra babasını kaybetti. Bunu izleyen şiddetli depresyonunu iyileştirmek için giriştiği kendi analizinin hemen başlarında "baştan çıkarma teorisi"ni geri aldı.

Oysa babasının ölümünden önce Dr. Fliess'e yazdığı mektuplarda histerinin sebebinin sapık babalar olduğu görüşünü savunuyor ve kız kardeşlerinin, küçük erkek kardeşinin ve hatta kendi "küçük" histerisinin sebebinin babası olduğunu söylüyordu. Babası "maalesef" bu sapıklardan biriydi.

Klein'cı terminoloji ile konuşursak, Freud babasının ölümünden sonra karşı tarafı suçladığı, kendini ise akladığı "paranoid durum"dan, kendini suçladığı

"depresif durum"a geçmişti. Artık kendi nevrozundan babasını suçlu bulmuyordu. Çocukluğunda annesine âşık olmuş, babasını kendine rakip görmüş ve babası tarafından penisi kesilerek cezalandırılacağını sanmıştı. Yani suçlu olan kendisiydi.

Böylece Freud giderek nevroz gelişiminde çevre koşullarından çok çocuklukta yaşanan Oidipus kompleksinin çözüme kavuşmamasını ön plana taşımaya başladı. Çevre o kadar önemli değildi, birey kendi dürtüsel (cinsel ve saldırgan) oluşumu itibarıyla nevrotik bir yapı geliştiriyordu. (Bu yaklaşımın kendi içine kapalı, kendi içinde mekanik işlev gören psişik aygıt modeli ile yakın ilişkisi var gibi duruyor.)

İşte bu genel çerçevede Bloch, Freud'un rüyasındaki

"You are requested to close the eyes"

cümlesini Türkçede bizim aşağı yukarı "göz yumman bekleniyor" diyebileceğimiz şekilde yorumlamak gerektiğini söyler. Yani suçluluk duygularının etkisindeki Freud babasına göz yummalıdır.

Burada ilginç iki saptama devreye gider. Freud gibi kendini incelemekte kararlı, kendindeki en karanlık noktaları bile görmeye çalışan bir insan bile kendini yorumlamakta aciz kalabilir. İkinci olarak, Freud gibi bir deha bile bilinç düzeyinde tamamen akılcı temellere oturtmaya çalıştığı teorik çalışmasını hiç farkında olmadan bilinçdışı dinamiklere göre yönlendirebilir. Burada söz konusu psikanalitik yorumun Freud'un teorik akıl yürütmesine bir eleştiri teşkil etmeyeceği, bir teorinin geçerlilik koşullarının tamamen farklı bir düzeyde tartışılacağı konusunu derinleştirmeyi gereksiz buluyorum.

Şimdi konumuza dönersek yukarda verdiğimiz yorum örneğini kavramak için herhangi bir teorik derinleşmeye gerek duymadığımızı, sevilen birisine duyulan öfke ve bunu izleyen suçluluk duygularını yaşamış olduğumuzu fark etmenin yorumu anlamak için yeterli olduğunu görürüz. Psikanalizde yorum çalışması Kohut'un ısrarla üzerinde durduğu gibi anlamlı insanî materyalin empatik yoldan incelenmesi esasına dayanır. Oysa Freud tüm bu anlam araştıran çalışmalar sonucunda geliştirdiği soyut teorik yaklaşımını, yani insan ruhunun işleyişini *açıklamaya* yönelen metapsikolojisini maddî bir süreç şeklinde düşünmüştür.

Freud'un teorisinde ve genel olarak psikanaliz çerçevesinde metapsikoloji en soyut kavramsal çerçeveyi isimlendirmek için kullanılır. Bu düzeyde teori, "psişik aygıt", "dürtü enerjileri", "psişik yapılar" vs. gibi deneyimden uzaklaşmış, soyut bir model çerçevesinde yapılır. Klinik fenomenoloji ise deneyimlere, iç yaşantılara, ilişkilere dayanır. İşte Freud'un teorisinde bu iki düzey, yani klinik fenomenolojiye yakın olan ve daha çok *anlamaya* yönelik düşey ile *açıklamaya* yönelik soyut teorik model, yani metapsikoloji arasındaki epistemolojik sürekliliği izlemek daima bazı güçlükler sunmuştur. Bu konudaki şahsî kanaatlerimi bir kenara bırakarak psikanaliz literatüründe ön plana çıkan belli başlı bazı

eleştirileri dile getirmek isterim.

Psikanalist George Klein metapsikoloji ile psikanalitik klinik teorinin tamamen farklı iki söylem alanı oluşturduğunu ilk vurgulayan yazarlardan biri olmuştur. Metapsikoloji sübjektif deneyimlerin maddî temelleri ile uğraşıyor gibi görünmekte, mekanizmalardan, deşarj aygıtlarından, dürtü enerjilerinden sanki nesnel dünyada bunlar mevcutmuş gibi söz eden bir doğabilimi tablosu çizmektedir. Buna karşılık klinik teori sübjektif deneyimlerin anlamı, amaçlılık gibi alanları söz konusu ederek analitik deneyime yol göstermektedir. G. Klein'a göre, psikanalizin meşru teorisi klinik teoridir.

Psikanalist Roy Schafer da benzeri bir düşünce ortaya koymuştur. Schafer'a göre metapsikolojinin yapısal-enerjetik kavramları mekânsal metaforlardan ibarettir. Bunlar maddî olmayan sübjektif deneyimleri, arzuları, fantezileri nesne benzeri şeklinde düşünmemize sebep olarak belli bir "şeyleşmeye" yol açarlar.

Schafer bu şeyleşmiş teorik yapılanmaları terk etmeyi ve psikanalitik teoride bunlar yerine bir "eylem dili" *(action language)* koymayı önermiştir. Burada dil, şahsın kendi yaşamının bilinçli veya bilinçdışı aktörü olduğunu, yaşamını ifa ettiğini, öylece yaptığını ön plana çıkaracak şekilde kurulacaktır. İnsanın "âmil" *(agent)* olarak düşünüldüğü bu dilde eylemlerin bilinçli veya bilinçdışı nedenlerini araştırmak ön plana çıkacaktır.

Açıkça anlaşılacağı gibi, Schafer Fransız filozof Jean Paul Sartre'ın "varoluşçu" felsefesinden geniş ölçüde etkilenmiştir. Nitekim Sartre, Freud'a daha yıllar önce benzeri eleştiriler getirmişti.

Psikanalizin insanı ele alırken neden şeyleşmiş bir dil kullanması gerektiğini, bir başka deyişle, neden bir metapsikolojiye de gerek duyduğunu anlatmak için Sartre'ın sunduğu karşı örneği ele almanın verimli bir hareket noktası olduğu kanaatindeyim.

Sartre'ın ünlü "Varlık ve Hiçlik" adlı eserinde belirginleşen temalara göre, varlığı olumsuzlama, hiçlik, dünyaya bilinçlilik ile (insan ile) gelir. Varlığın kendisi yalnızca "var"dır. Oysa ki sadece bilinçlilik (insan) olumsuzlayabilir, varlığı inkâr edebilir veya kendi beklentileri çerçevesinde varolmayanı, varlığı olumsuzlanmış olanı (hiçliği) tasarlayabilir. Daha da öte, Sartre bilinçliliğin "hiçlik" olduğunu düşünür. Berkley bilinçliliğin varlık, fenomenin hiçlik olduğunu söylerdi. Sartre tam tersi bir görüş geliştirir.

Nedensellik doluluğun, varlığın kuralıdır. Oysa hiçlik, varlığın olumsuzlanması nedensellik içermez. Hiçlik nedenselliğin geçerli olmadığı yerdir. Bilinçliliğin temeli hiçlik olduğu için nedensellik burada işlevsizdir. Sartre'a göre insan varoluşu ne doğal ne de öze ilişkin sebeplerle belirlenmiş değildir. İnsan özgürdür.

Böyle bir yaklaşımda ortaya çıkan insan, sürekli olarak kendini seçerek kuran, yapan insandır. İnsan hiçliği öze dönüştürür. Kendini öylece yaparak ve yapmaya devam ederek bir süreklilik, bir kendilik kurar.

Bu çerçevede Sartre'ın Freud'a yöneltiği eleştirilere girmek istemiyorum. Yalnızca Sartre'ın insanının hiçbir yapı olmaksızın sürekli özgür seçimler üzerinde kurulmuş olduğunun, tam bir nedensizlik, belirlenmemişlik, yapısızlık, hiçlik zemininde kendini seçerek kurmaya, yapmaya çalıştığının altını çizmek istiyorum.

Oysaki klinik çalışma daima tersini gösterir. Klinik çalışmanın özel bir yöntemi olarak psikanaliz, insan için seçmenin değil, vazgeçmenin ızdırap kaynağı olduğunu saptar. İnsan ruhunda kemikleşmiş, şeyleşmiş yapılar vardır. Bu yapıları hangi kavramlarla düşünürsek düşünelim, mutlaka onların "gayrı-iradî", şeyleşmiş, kemikleşmiş tabiatının da altını çizmemiz gerekecek gibi durmaktadır. Böylesi bir genel çerçevede Freud'un metapsikolojisi özel olarak doğru veya geçerli olmayabilir. Üstelik Freud'çu metapsikolojinin geçerlilik koşullarının tartışılacağı yer burası değildir elbette. Ancak Freud'un yaklaşımı, pek çok yazarın bir kalemde yapmaya çalıştığı gibi, basitçe ondokuzuncu yüzyıl fizikselciliğinin bir yansıması olarak reddedilebilir gibi durmamaktadır.

Marx ve Engels insanın kendi ürünü toplumsal yapılaşmaların giderek insanlar üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu söylemişlerdir zaman zaman. Çağdaş psikanalizin en önemli ismi olarak kabul edilen Kernberg de, benzetilebilir bir tarzda, psişik yapıların geçmiş çocukluk ilişkilerinin içselleştirilmesinden oluştuğu fikrini benimsemiş ve geliştirmiştir.

Bununla beraber, diğer tekniklerde olduğu gibi psikanaliz de insanı son tahlilde kendi iradî çabasıyla baş başa bırakmak zorundadır. Bilinçli olan bilinçdışı olana egemen olacaktır. Bu da her zaman kolay bir ödev gibi çıkmaz karşımıza.

* * *

Bu aşamada, yukarda geliştirdiğimiz sezgileri üzerinde daha iyi düşünülebilir bir çerçeveye almak istiyorum.

Psikanalitik teori içinde metapsikoloji ve klinik fenomenoloji arasında uzlaşmaz gibi duran bir karşıtlık söz konusudur. Metapsikoloji insan ruhunu adeta maddî bir süreç gibi ele almakta, mekânsal metaforlara dayanan soyut bir dille *açıklama* yönelimli teorik bir çabayı gerçekleştirmektedir. Buna karşılık klinik fenomenoloji insanı deneyimi *anlama* çabası olarak karşımıza çıkmakta, deneyimleri, arzuları, fantezileri çözümlemeye çalışmaktadır. Metapsikoloji psikanalizin en soyut teorik düzeyi olmakla klinik fenomenoloji düzeyine de açıklama getirme iddiasındadır. Ancak bu iki düzey arasındaki mantıkî sürekliliği izlemek olanaksız gibi durmakta fakat bunlardan herhangi birinden vazgeçmek de güç görünmektedir.

Klinik fenomenoloji, psikanalitik psikoterapinin sürdürülmesinin esas dayanağıdır. Buna karşılık insan ruhunda özerkleşmiş, "gayrı-iradî", bilinçdışı belirleyici yapıların bulunduğu yolundaki güçlü kanıtlar, metapsikolojik açıklamayı adeta zorunlu kılmaktadır.

Bu yazıda ortaya çıkan sezgiler, psikanalizde metapsikoloji ve klinik fenomenoloji arasındaki uzlaşmazlığa, bunları mantıkî bir tutarlılık ve süreklilik içinde birarada düşünmekte çekilen güçlüğe rağmen her iki düşünce pratiğinin korunması gerektiği yolunda telkinde bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu iki farklı düzey birlikte düşünüldüğünde epistemolojik açıdan tüm problemli görünümlerine rağmen birbirini *tamamlamayan* teorik bakış açıları olarak kabul edilmelidirler gibi görünmektedir. Zaten yüz yıllık klinik pratik de ana hatlarıyla bu sonucu desteklemiştir.

Böyle bir "*tamamlayıcılık*" anlayışının bir ilke şeklinde tüm insan bilimlerine uygulanıp uygulanamayacağı daha detaylı ve çok yönlü bir çalışmanın sorgulama alanı olabilir.

KAYNAKÇA

Bloch, D. (1989); Freud's Retraction of His Seduction Theory and The Schreber Case, *The Psychoanalytic Review.* Cilt 76, sayı 2, 1989, s. 185-201.

Klein, G. (1976); *Psychoanalytic Theory; An Exploration of Essentials.* Int. Univ. Press, 1976.

Sartre, J.P. (1943); *L'Être et le Néant,* Gallimard, 1992.

Schafer, R. (1976); *A New Language for Psychoanalysis.* Yale Univ. Press, 1976.

iletişi

Freud ve Nietzsche "Postmodern durum"da psikanalizin ve psikiyatrinin geleceği için bazı sezgiler

*Erol Göka**

Fransız düşünürü Althusser'in modernliğin yetiştirdiği belli başlı gayri meşru çocuklar olarak gördüğü Marx, Freud ve Nietzsche'nin düşünceleri arasında bazı bağlantılar bulmak, birçok kimse için vazgeçilemez bir heves olmuştur (Althusser vd., 1982: 108-129). Bu üçü arasındaki bağlantı noktalarından bugüne kadar üzerinde en az çalışılanı ve en az bilineni, Freud ve Nietzsche arasında olanıdır.

Birçok düşünür, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanılan zamanda modern denilen dönemin sona ererek yepyeni bir durumun ortaya çıkmasından söz etmektedir. Bu yeni dönemi niteleyen postmodern ve/veya postyapısalcı diye adlandırılan düşüncenin tanımlanmasında ve meşrulaştırımında anti-rasyonalist tutumların ve süreksizlik fikirlerinin peygamberi Nietzsche'nin adı, belirgin biçimde öne çıkmaktadır. (Habermas, 1995:131-152; Göka 1993a:52-54). Freudyen düşünce ise, bir süreden beri 'nesne ilişkileri kuramı' ve 'kendilik psikolojisi' gibi adlar adlar altında yeni bir açılım yapmaya, değişen dünyada kendisine yeniden saygın ve kullanışlı bir yer açmaya çalışmaktadır. Böyle belirsiz ve kaygan bir dönemde, psikanalizin (giderek psikoterapilerin ve psikiyatrinin) geleceği ile ilgili birtakım sezgisel çıkarımlar da bulunabilmek için Freud ve Nietzsche ilişkileri ve onların düşünceleri arasındaki bağlantı noktaları üzerinde kafa yormak, bize anlamlı gibi görünmektedir.

Teğet geçen yaşamlar

Freud, yapıtlarında Nietzsche'ye bazı göndermeler yapmaktadır. Örneğin *'Psikanalitik Hareketin Tarihi'*nde entellektüel gelişiminin kösteklenmesi tehlikesi

(*) SSK Ankara Hastanesi Psikiyatri Kliniği.

nedeniyle, bile bile kendisini Nietzsche'nin yapıtlarını okumaktan mahrum bıraktığını söylemektedir. Yine örneğin 1925 tarihli otobiyografik çalışmasında Freud, Nietzsche'nin "önsezileri ve içgörüleri"nin genellikle kendisinin psikanalizde gösterdiği başarılara paralel olduğunu kabul etmektedir. Bundan dolayı Freud, Nietzsche ile aralarındaki ayrım noktalarını belirginleştirme gereği duymakta; kendi bilimini, çalışmalarını ve nesnelciliğini Nietzsche'nin sanatına, oyununa ve öznelliğine karşıt bir konuma yerleştirmektedir. Freud'un ayrıca, bırakın onun zamanını bugün bile kanıtlanmamış olan, Nietzsche'nin eşcinselliğini ve bir İtalyan genelevinde frengiye yakalanmış olduğunu ileri sürerek, bir biçimde onu zayıflatmaya çalışması da ilginçtir.

Freud ve Nietzsche arasında bunların haricinde yaşam olayları düzeyinde de birtakım bağlantılar bulunduğu bugün bilinmektedir. Örneğin Freud, 1873 ve 1877 yılları arasında Viyana Üniversitesi'nde bulunduğu sıralarda, Schopenhauer, Wagner ve Nietzsche'nin yapıtlarını dikkatle inceleyen Alman Öğrenciler Cemiyeti'nin bir üyesiydi. Freud'un yakın arkadaşı Joseph Paneth, Brentano'nun 1874'de verdiği derslerde Nietzsche'nin felsefesiyle ilgilenmişti. Kaldı ki Freud, 1990 Şubat'ında Fliess'e Nietzsche'den çok yararlandığını itiraf etmişti. Hepsinden önemlisi, Nietzsche ve Freud'un ortak bir dostları vardı: 1882 yılında Nietzsche'nin evlenme teklif ettiği Lou Andreas-Salome, bundan tam otuz yıl sonra 1912'de Freud'la çalışmak üzere Viyana'ya gelmiş ve onunla yakın dost olmuştu (Stauth, Turner, 1995:137-145)

Bütün bunlar, Freud'un Nietzsche'nin yapıtlarından haberdar olduğunu göstermekte, biraz sonra ileri süreceğimiz Freud ve Nietzsche arasındaki düşünsel bağlantıların temelini oluşturmaktadır. Eğer Freud'un düşüncesinin Nietzsche'deki temellerini gösterebilirsek, Freudyen düşüncenin muhtemel Nietzsche'ci yorumları üzerinde daha kolay ve sağlam bir şekilde akıl yürütebilecek; buradan kalkarak "postmodern durum"un psikiyatrisi hakkında bazı sezgilerimizi ortaya atmak için güç bulabileceğiz.

Freud'taki Nietzsche

Freud'un Nietzsche'den temellenen ya da Nietzsche'nin Freud'u öncelediği görüşleri, esasen ahlâk felsefesi (psikolojisi) alanındadır. Bunu ilk görenlerden birisinin hem Nietzsche'nin, hem Freud'un düşüncelerine dayanarak "postmodern durum"a uygun biçimde, her türden teleolojiyi ve insan doğası kuramını reddeden yeni pragmacılığın önde gelen isimlerinden Richard Porty olması da ilginç ve bu ilişkiyi bu denli önemsememizi oldukça açıklayıcı bir olgudur. Ancak Rorty, Freud'un yalnızca Nietzsche tarafından öncelenmediğini, fakat aynı zamanda Freud'un da Nietzsche'nin görüşlerinin ciddiye alınmasına yardımcı olduğu fikrindedir; Rorty'e göre, diğer başkalarının yanısıra Freud ve Nietzsche, insanlığın bundan böyle herhangi bir şeyi kutsal görmemesi ve hiçbir şeye ta-

pınmaması için temel taşları koyan kimselerdir (Rorty, 1989).

Şimdi Freud ve Nietzsche'nin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılık noktalarına biraz daha yakından bakalım.

Freud, Nietzsche'nin kendi düşüncesine olan etkisini sistemli bir biçimde yadsımış olsa bile, her ikisinin kuramlarında da "bastırma" kavramı birincil önemdedir. Nietzsche, modernliğin güçlü içgüdülerin boşalmasını önlediğini; dolayısıyla modern toplumlarda zalimlik, intikam ve hınç duygularının bastırılıp içe çevrildiğini ve duyumsallığın ortadan kaldırıldığını savunmakta, ahlâkın soykütüğünü bu noktada aramaktadır. Ona göre Yunanlılar'ın Dionysos'u tarafından temsil edilen yaşam içdüsünün ve güç istencinin yadsınmasından dolayıdır ki, modernliğin iflah olmaz nihilistik ve nörotik sorunları ortaya çıkmıştır.

"Bastırma"ya bu bakışı nedeniyle Nietzsche, hemen tüm yapıtlarında, yöntem olarak, bastırma sonucu ortaya çıktıklarını düşündüğü ahlâkî değerlerin ve modern kurumların diyalektik bir eleştirisine yönelmiştir. O, bu değerlerin ve kurumların tarihlerini geriye doğru izleyerek, soykütüklerini çıkarmanın peşindedir; böylece bunların tesis edilmelerindeki orijinal amaç ve işlevi göstererek, zaman içinde nasıl çürüyüp parçalanıp gittiklerini (gideceklerini) ortaya koymaya çalışmaktadır.

Nietzsche, bastırma sonucunda ortaya çıkan modern dekadansı aynı zamanda bir hastalık hali olarak görmekte; kendisini modernliğin toplumsal virüsünü anlamaya çalışan bir kültür psikoloğu veya ahlâk fizyoloğu olarak tanımlamaktadır.O, Tanrı'nın öldüğünü söylemektedir ama aynı zamanda Tanrı'nın yerini tutacak başka bir şeye ihtiyaç duyulmayan bir durumdan yanadır. Oysa modern toplumda Tanrı'nın yerini "işçi sınıfı", "cemaat" gibi yeni ahlâkî önkabuller hemen dolduruvermiştir. Nietzsche'nin istediği, Tanrı ihtiyacının tümüyle ortadan kalktığı, yaşamın olduğu gibi onaylandığı bir dünyadır. Böyle bir dünyayı ise, yaşam içgüdülerini bastırmanın yarattığı öfke ve hınçlarını, yanlış bir ahlâkın yıldızları arasında gizleyen; içgüdüsel yaşamları ile toplumsal talepler arasındaki çatışmayı çözemeyerek nörotik bir yola sapan zayıflar, hastalıklılar asla kuramayacaktır. Bu arzu inkârcıları, çektikleri vicdan azabı ve suçluluk duygusunun sonucunda ancak şimdi yaşanılan modern uygarlığı kurabilirler. Nietzsche, yeni dünyayı kurmanın üst-insanın omuzlarında olduğunu söylemektedir; üst-insanı zayıf ve hastalıklılardan ayırdedebilmek için bu bakışına uygun olarak bir kişilik tipolojisi geliştirmiştir (Göka, 1994:284-88).

Nietzsche'nin bu görüşlerinden birçoğu, Freud'un psikanalitik kuramının temellerini oluşturmaktadır. Örneğin Freud, hem *'Totem ve Tabu*'da hem *'Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde Nietzsche'nin yöntemini benimsemiş, varolan inançlar ve kurumlar karşısında eleştirelliği elden bırakmayan bir kültür soykütüğü çıkarmaya çalışmıştır. Çünkü O da Nietzsche gibi modern toplumun yaslandığı gerçek temellerin geçmişin incelenmesi ile bulunacağına inanmakta ve uygarlığın kökenlerinde cinsellik, cinayet, ihanet ve çatışmanın yattığını düşünmekte-

dir. Yine Freud, *'Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları'*nda uygarlığın bedeli sorununa eğilmiş, Nietzsche'nin iktidar istenci nosyonu, O'nda yaşam ve yoketme içgüdüleri arasındaki çatışma biçimine dönüşmüştür. Her ikisinin de Helenizm konusunda çok bilgili oluşları, yakınlaşmalarını kolaylaştırıcı bir etmendir.

Bunlardan ayrı olarak Freud'un dine ve sanata bakışı da, büyük ölçüde Nietzsche'nin bakışının aynısıdır. O da Nietzsche gibi dini ve sanatı, genel olarak tutkulardan fergat etmenin, yaşamın yadsınmasının bir biçimi olarak görmektedir.

Yolların ayrıldığı nokta

Elbette Freud ve Nietzsche arasında benzerlikler olduğu kadar birçok farklılıklar da vardır. Bize göre, bu farklılıkları asıl olarak tek bir başlangıç noktasına indirgemek mümkündür: Nietzsche, yaşam dışında hiçbir gerçeklik tanımamakta; Tanrı'nın ölümünün yol açtığı boşluğu, bilim dahil hiçbir inancın doldurmasına izin verilmemesinin gerekliliğini savunmaktadır. Nietzsche için yaşam dışındaki tüm bu gerçeklik iddialarının nedeni, dilin metaforik niteliğinin anlaşılamamasından kaynaklanmaktadır. Onun dil kuramı uyarınca, bilimin iddialarını sorgulamaksızın kabul etmek, yeni bir dini benimsemekle eşdeğerdir; din gibi bilim de kültürün bir yüceltiminden ibarettir. Bu nedenle birçok kimse gibi Freud'un da modern gerçeklik karşısında tek hakikat diye bilimsel söyleme tutunması, bir yanılsamadır. Ama Nietzsche, sanılanın aksine bir bilim düşmanı değildir; onun karşı olduğu bilimsel söylemin mutlak hakikat olarak kabul edilmesi ve bilimcinin bilim uğruna yaşamı görmezden gelen tutumudur. Nietzsche, "yaşamın küçük şeyleri öğretisi"ne dayalı "şen bilim"i savunmaktadır. Ona göre, modern yanılsamalardan insanı kurtaracak olan, bilim değil; gerçekliği yadsımadan ve bastırmadan insanın yaratıcılığını ve yaşamla birlikteliğini yeniden yaşantılayabilmesine imkan sağlayan sanattır. Daha açık bir ifadeyle O'nun modernliğin nihilistik krizine önerdiği çözüm, trajik müzik yoluyla Helenik değerlerin yeniden canlandırılmasını amaçlayan estetik bir çözümdür.

Hemen görülecektir ki, dile ve hakikate bakıştaki bu temel ayrım noktası nedeniyle, Freud, Nietzsche'nin tezlerinden psikanaliz için temel olabilecekleri seçmiş, fakat onları nihaî içerimlerine kadar götürmeyerek, zamanına göre radikal sayılabilecek çıkışını muhafazakâr bir çizgide sonlandırmıştır. (Biz bu fikirde olsak bile Rorty (1989) ve Rieff (1961:36) gibi bunun tam tersini savunanlar da vardır. Onlara göre Freud, ahlâkı kutsaldan arındırma konusunda çok daha faydalı girişimler de bulunmuştur. Çünkü Nietzsche, insanlığın büyük çoğunluğunu, zayıf ve hastalıklıları adeta ölen hayvanlar derekesine indirirken, Freud, herkese yaratıcı bir bilinçdışı vererek dehayı demokratikleştirmiştir.) Yani Freud, bir yandan içgüdülere Nietzsche'ci bakışıyla radikal bir kalkış noktasına sahiptir ama bir yandan da insan doğasının değişmezliğini savunan muha-

fazakâr bir felsefî antropolojide karar kılmıştır. Bu da onun düşüncesini çelişkili ve belirsiz hale getirmektedir. Örneğin o, cinsel içgüdüyü hem toplumsal ilişkileri tahrip eden bir fenomen olarak görmekte, hem de enerji ve canlılığın kaynağı olarak değerlendirmektedir (Breger, 1981:79). Yine örneğin onun bu çelişkili ve belirsiz düşünce yapısı, bilime pozitivistik terapiye yorumbilgisel bakışında kendini göstermekte; bilgiye ve bilime katkısının ne olduğuyla ilgili olarak yıllardan beri bitmek bilmeyen tartışmalara kaynaklık etmektedir (Göka, 1993b:22-23).

Nietzsche'nin haklı çıktığı "postmodern durum"da psikanalizin geleceği

Bir süreden beri düşünürler, modern projenin sonunun gelip gelmediğini, Marx'a karşı Nietzsche'nin haklı çıkıp çıkmadığını tartışıyorlar. Bu tartışmada şimdilik modern projenin sona erdiğini, insanlığın yepyeni bir döneme girdiğini, Nietzsche'nin haklı çıktığını öne süren, kendilerine postyapısalcı ve/veya postmodern denilen düşünürler, oldukça öne geçmiş gibi görünüyorlar. Dilin metaforik niteliğinin anlaşılması yüzünden artık hiçbir söylemin mutlak ve kesin hakikat iddiasında bulunamayacağını, dolayısıyla büyük anlatılar devrinin kapandığını; düzanlamı esas alan bilimsel söylem kadar yananlamlara dayalı anlatısal söylemlerin de önemli olduğunu savunan ve üstelik bilim felsefesinden de güçlü bir destek alan bu düşünürlerin yapıtlarında, Nietzsche'nin ruhu adeta yeniden yaşama kavuşuyor; Amerika ve Avrupa'da artık komünizmin değil, postmodernliğin heyûlası dolaşıyor. İmgesel olan simgesel olana, içgüdüsel ve bedensel olan hakikate ve akla karşı zafere yürüyor; Lyotard'ın (1990) "postmodern durum"u saptamadan çok önce, *Anti-Ödip* (Deleuze-Guattari, 1984) yazarlarıyla birlikte, iki alternatif arzu ekonomisinden egoya ilişkin olan, ikincil sürecin birincil sürece saldırdığı söylemsel'e *(discoursive)* karşı yanında tavır aldığı betisel *(figural)* arzu ekonomisinin (Lyotard, 1971) patlayıp püsküreceği yepyeni bir duyarlık, kültür ve siyaset günleri yaşanıyor.

Bütün bunlar olup biterken elbette psikanaliz de yerinde saymıyor. Zaten çelişkili ve belirsiz doğası nedeniyle daha başlangıçtan itibaren oldukça doğurgan bir nitelik sergileyen Freud düşüncesi, yeni verimlere hazırlanıyor.

Bir yandan Nietzsche ile birlikte Aydınlanma'nın rasyonalizmini büyük bir zaafa uğratan ve postmodern düşünceye yataklık eden, arzuya dayalı bir eleştirelliği bağrında taşıyan ama bir yandan da insanın ve toplumun değişmezliğini; özgürleşimi değil de muhafazakârlığı bayraklaştıran Freudyen düşüncede bugüne kadar ortaya çıkan oğulların çok büyük çoğunluğu, tıpkı Freud gibi muhafazakârlıktan yana tavır aldı. Olanca üretkenliğine rağmen psikanalitik yaklaşım, psikiyatri ve psikoloji üzerinde otuz yıl kadar süren kısa bir egemenlik döneminin ardından parçalanmaya ve gerilemeye yüz tuttu. Günümüzde bu geri-

leme ivmesi düşmekle birlikte halen devam etmektedir; psikanalitik yaklaşım kendisini, yeniden toparlanma hatları diyebileceğimiz 'kendilik psikolojisi' ve 'nesne ilişkileri kuramı' ile savunmaya çalışmaktadır.

Pozitivist ve görgülcü bilim anlayışının entellektüel cephanesi tükendikçe, psikiyatri ve psikolojide bugün egemen paradigma durumunda bulunan biyolojik ve davranışçı yaklaşımların da bir gerileme içersine gireceklerini; diğer tüm psikoterapilerin ve köklü bir tarihsel mirasa sahip bulunan yorumsal psikodinamik bakışın yeniden güç kazanacaklarını kestirmek zor değildir. Ancak bizim özellikle üzerinde durmak istediğimiz konu, psikanalizin yeniden toparlanma hatları olan 'kendilik psikolojisi' ve 'nesne ilişkileri kuramı'nın, içinde yaşadığımız "postmodern durum"un aklın evrenselliğini reddeden, dil oyunlarını önemseyen, tek ve bütünü kapsayan bir doğru ve hakikat anlayışı yerine performansı ve geçerliliğin yerel niteliğini savunan; önkabullerin yerine fenomenolojik olanın, kesinliğe karşı yanılabilirliğin, sabit olana karşı tarihsel ve kültürel değişkenliğin, birliğe karşı heterojenliğin, şartsız olana karşı her türlü nihaî temelin reddinin yanında yer tutan (Göka vd., 1995:178) zihniyetiyle asla uyuşum içersinde olmadığıdır.

Buna göre eğer postmodern düşünürlerin öngörülerinin ve çizdikleri toplumsal haritanın hiç değilse belli ölçülerde geçerlilikleri varsa, artık yavaş yavaş Freud'un düşüncesinin Nietzsche'den kaynaklanan özgürleşimci mirasına kulak verileceğini; bu mirası modernliğin *par excellence* filozofu Hegel'in ilişki ve bütünlük anlayışı çerçevesinde yadsıyan bugünkü psikodinamik yaklaşımların uzun ömürlü olamayacaklarını söyleyebiliriz. Yine aynı şekilde, postmodern düşünürlerin çizdikleri toplumsal haritanın hiç değilse belli ölçülerde gerçekliğe uygun düşme ihtimali varsa eğer, Freud'un Nietzsche'ci yorumlarının (bir dereceye kadar Lacan ve özellikle onun eleştirmenleri, *Anti-Ödip* yazarları Deleuze ve Guattari; Foucault ve Derrida'nın postyapısalcı görüşlerini psikoterapi alanına aktarmak isteyen yeni girişimler, Lacan ve Heidegger arasında dil kuramı yoluyla bağlantı kurmak isteyen yeni yaklaşımlar vs.) önümüzdeki dönemde daha öne çıkarak popülerleşeceklerini söylemek imkân dahilindedir. Ama unutulmamalıdır ki, "postmodern durum"da performans her şeyden önce gelmektedir ve öne çıkan bu Freud'un Nietzsche'ci yorumları, belirgin bir tedavi başarısı kazanamazlarsa, yeni özgürleşimci psikanaliz bu kez postmodern sosyetenin "vakit öldürme aracı" olarak kalakalacaktır.

"Postmodern durum"un psikiyatrisi

Nietzsche'nin yolunu izleyen postmodern düşünürlerin çizdikleri toplumsal haritanın belli ölçülerde bile geçerliliği varsa eğer, günümüzün postmodern denilen kültürel iklimi ya da zihin durumu yalnızca psikanalizi değil, psikiyatrinin tamamını da etkilemesi kaçınılmazdır. Bu etkilerin büyük ihtimalle şu alanlarda

ortaya çıkacağını söylemek, postmodern düşüncenin ışığında pek kehanet sayılmasa gerektir:

1. Anlatısal bilginin en azından bilimsel bilgi kadar önem kazanması ve yorumbilgisinin günümüz kültürünün ortak dili haline gelmeye başlaması (Vattimo, 1993:172-181), bir anlamda artık psikiyatrinin de artık pozitif bir bilimmiş gibi davranamayacağını ve eninde sonunda beşerî bir bilim olduğunun kabul edileceğini düşündürmektedir.

2. Psikiyatriyi beşerî bir bilim olarak düşünmeye başlamak, aynı zamanda bugün psikiyatride egemen paradigma olan biyolojik psikiyatrinin egemenliğinin parçalanacağına ve çok paradigmalı yeni bir döneme girileceğine işaret etmektedir.

3. Yerel geçerliliklerin ve küçük anlatıların öneminin artması, Batı-dışı kültürlerin "öteki" olarak damgalanmasına karşı eleştirel bir tutumun benimsenmesi (Mutman ve Yeğenoğlu, 1992:43-57) kross-kültürel psikiyatrinin önem kazanacağını göstermektedir.

4. "Postmodern durum"un en önemli niteleyicilerinden birisi de üniversitelerin öneminin azalacağına ilişkin olanıdır (Lyotard, 1990). Üniversitelerin önemi, psikiyatrik bilgi üretiminde de azalacak, psikiyatrik bilgi, merkezsiz, parçalı bir görünüm kazanacaktır.

5. Büyük anlatıların ortadan kalkıyor olması, psikiyatride ortak bir terminoloji için girişilen DSM ve ICD* gibi sınıflandırma girişimlerini gözden düşürecek, oydaşım genel sınıflamalarda değil de, farklı sınıflandırmalara hoşgörü göstermede aranmaya başlanacaktır. Hatta böyle bir sürecin sonunda metinden vakaya doğru bir kayış olabilir; "hastalık yok hasta vardır" geleneksel düsturu, modern tıp tarihinde ilk kez gerçekten yeniden düstur olarak benimsenebilir.

6. Modernliğin psikiyatri için temel niteleyicisi olan psikiyatrizasyon, "postmodern durum"da da artarak sürecektir. Nasıl postmodernliği geç kapitalizmin kültürel mantığıyla izaha çalışan kimi düşünürler, postmodernliğin kapitalizmin en saf biçimine karşılık geldiğini, zira şimdiye kadar metalaştıramadığı doğaya ve bilinçdışına sızarak buraları da sömürgeleştirdiğini ileri sürüyorlarsa (Sarup, 1995:215), aynı şekilde psikiyatri de yepyeni işlevsellikler kazanarak hiç beklenmedik platformlarda uygulama alanına sahip olacaktır (Türkçapar ve Göka).

7. "Postmodern durum"un niteleyici özelliklerinden biri de enformasyon teknolojilerinin gelişimine paralel olarak ev içi yaşamın önem kazanmaya başlamasıdır. Bu durumun sonucu olarak, büyük ihtimalle önümüzdeki günlerde, psikiyatride klinikten evde bakıma doğru bir önem kayması olacak; bizzat evde

---

(*) DSM: Amerikan Psikiyatri Birliği'nin ruhsal hastalıkları sınıflandıran indeksinin 4. ve son versiyonu.
ICD: Dünya Sağlık Birliği'nin ruhsal hastalıkları sınıflandıran 10. ve son versiyonu.

ve yaşama yerinde tedavi ve bakım ve hatta evde psikoterapi gibi yeni toplum psikiyatrisi anlayışları gelişecektir.

KAYNAKÇA

Althusser, L. (1982) *Felsefe Yazıları* (1. Kitap), çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yazko.

Breger, L. (1981) *Freud's Unfinished Journey. Conventional and Critical Perspectives in Psychoanalytic Theory.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Deleuze, G., Guattari F. (1984) *Capitalism and Schizophrenia.* Londra: The Athlone Press. (Türkçesi: *Kapitalizm ve Şizofreni,* çev. Ali Akay, İstanbul 1990-1993 (iki cilt): Bağlam.

Göka, Erol (1993a) "Küller arasındaki ruh", *Birikim* 49.

——— (1993b) "Freud'un insanla ilgili bilgiye ve bilime katkısı", *Türkiye Günlüğü* 24.

——— (1994) "Dehanın sınırlarında bir gezgin: Nietzsche", *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi* 2/3.

Göka, Erol, Topçuoğlu, A., Aktay, Y. (1995) *Önce Söz Vardı.* Ankara: Vadi.

Habermas, J. (1995) "Postmoderniteye giriş: Bir dönüm noktası olarak Nietzsche", *Modernite versus Postmodernite* içinde (der. Mehmet Küçük). Ankara: Vadi.

Lyotard, J.F. (1971) *Discourse, Figure.* Paris: Klincksieck. (Aktaran: Sarup, M. *Postyapısalcılık ve Postmodernizm,* çev. A.B. Güçlü, Ankara 1995: Ark).

Lyotard, J.F. (1990) *Postmodern Durum,* çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Ara.

Mutman, M., Yeğenoğlu, M. (1992) "Bilimlerde ve toplumda postmodernizm", *Birikim* 33.

Rieff, P. (1961) *Freud: The Mind of the Moralist.* New York: Row.

Rorty, R. (1989) *Irony and Solidarity.* Londra: Cambridge University Press. (Türkçesi: *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* çev. Mehmet Küçük - Alev Türker. İstanbul 1995: Ayrıntı)

Sarup, M. (1995) *Postyapısalcılık ve Postmodernizm,* çev. A.B. Güçlü, Ankara: Ark.

Stauth, G., Turner B.S. (1995) *Nietzsche'nin Dansı,* çev. Mehmet Küçük. Ankara: Ark.

Türkçapar, H., Göka, E. "Psikiyatrinin işlevi". 2. Sosyal Psikiyatri Sempozyumu'na sunulan bildiri.

Vattimo, G. (1993) "Ortak dil olarak yorumbilgisi". *Modernite versus Postmodernite* içinde, der. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi.

Anti-Ödip

GILLES DELEUZE & F. GUATTARI

L'ANTİ-OEDİPE, CAPİTALİSME ET SCHİZOPHRÉNİE

MİNUİT, PARİS, 1972

Gilles Deleuze ile Félix Guattari'nin birlikte kaleme aldıkları eserlerin içkin süreklilikleri, son eserleri *Qu'est-ce que la philosophie*'de (Felsefe Nedir? - YKY) bazı sırlarını açığa vurmuştu: Buna göre, felsefe (kendi giriştikleri iş) "kavramlar", bilim "işlevler", sanat ise "algılanımlar ve duygulanımlar" üretimiydi. Buradaki "üretim" sözcüğünü çekip aldığımızda, geriye yönelik olarak, onların "psikanaliz kültürü"ne yönelttikleri yoğun ve çarpıcı eleştirilerinin (özellikle *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin gövdesini ikiye bölen *L'Anti-Oedipe* ile *Mille Plateaux*'dan bahsediyoruz) temellendirilmesi ve anlaşılması kolaylaşacaktır.

L'Anti-Oedipe "üretim"i ana eksene koyarak başlamıştı. "Arzulu üretim" *(production désirante)* neden bir şizofrenin "gezintisi"nde, bir çocuğun mezarlığın önünden geçerken korkudan ıslık çalışında, ya da dilin cismanî varlıklar üzerinde ürettiği, psikanalizin "fantazma" diyerek bir kenara, yüzeye terkettiği dönüşümlerde bulunmasın? Üretimden bahsedince herkesin aklına gelen "alet-edevat" neden zorunlu bir sıçrayışla "arzu duyan makinalar" üzerine düşünmeye sevketmesin? Deleuze'ün eserinin ciddiye aldığı Stoacılığın bize öğrettiği gibi, "ölümün bir ciddiye alınışı", daha da önemlisi "ölümün üretilmesi gerektiği" bile düşünülemez mi? İşte psikanalize yönelik eleştirinin temellendiği yer ile hemen karşılaşıyoruz: Psikanaliz ve onu taşıyan kültür, "üretim"e karşıdır. Taşıdığı eski bir Platonculuk damgası, bu kültürü (kuramsal pratiğinde olduğu kadar, tedavi yöntem ve amaçlarında da) bir "anti-üretim" tarzı olmaya götürmüştür: Arzuyu, isteği, "üretim" ekseninde değil, "elde etme" ekseninde görmek. Psikanalizin "psikozlar" dünyasıyla bir türlü baş edememesi, yazarların vurguladığı gibi, özellikle şizofreniyi anlamaması kolayca kavranıyor böylece. Freud için şizofren bir fantezistti; aktarıma (transfer) karşı direniyor, hayalinin dünyasında yaşadığından tedaviye cevap vermiyordu.

Mille Plateaux'da artık terkedecekleri "arzulu makinalar" teması *Anti-Oidipus*'un başlangıç eksenini bir giriş önerisi haline getiriyor: Önerdiği, Melanie Klein'ı epeyce uğraştıran şu "kısmî nesneler" (ana memesi vb.) orada artık birbirlerine ve... ve... bağlaşlarıyla bağlanan özgün bir "makina" düzeninin unsurları haline getiriliyorlar. Clerambault'nun psikiyatrik icraatını Freudçulara üstün kılan şey (onun psikozları daha iyi "anlaması"), "hastalığın", yani "delirmenin" *(delirium)* bir öz olmaktan çıkarılarak ikincil olan önemine kavuşturulma-

sı, "hastalığın ürettiği" varsayılan bütün kısmî semptomların ise "gerçeklik" düzleminin ta kendisi haline getirilerek öncellik kazanmasıydı. Anlaşılıyor ki psikanaliz "üretim"i tersinden kavramıştı: Üründen önce, bizzat üretimin kendisinin de üretilmesi gerektiğini farkedememişti.

Peki, üretim nerede üretiliyor? Yazarlar, *Mille Plateaux*'da şu "imkânsız makina"nın yerine koyacakları, Artaud'nun "organizmaya karşı açtığı savaş" sırasında beliren bir mefhumu tam da o noktada çağırıyorlar: Organsız Beden... Belki de ancak bu mefhum sayesinde, sınaî üretimle doğanın üretimi arasında oluşturduğumuz "karşıtlığı" yıkabileceğiz. Onunla, insanı doğa ile yüzyüze, sanki bir özne-nesne, neden-sonuç ilişkisinin tarafı olarak ele almak zorunluluğundan kurtulabileceğiz. Esas olarak bir süreç olan şeyi bir amaç haline getirmekten vazgeçerek, üretimin ürünle özdeşleştiği bir düzlemden bahsedebileceğiz.

Bütün bu ters-çevirme girişiminin nedenini, psikanalizin ısrarla sürdürdüğü bir yanlış anlamanın tarihçesinden çıkarabiliriz: Bu, isteğin, Deleuze'ün iyi incelediği Spinoza'ya göre, "insanın özünden başka bir şey olmayan" arzunun "eksiklikle" damgalanıp mühürlenişinin tarihidir. Oysa, "organsız beden, üretken olmayan, tüketilemez organsız beden bütün arzu üretimi süreci için bir kayıt yüzeyi olarak hizmet eder." (s. 17) Böylece, "her zaman düzenlenmiş ve yönlendirilmiş olan" arzunun hiç de bir eksiklikle tanımlanmış olmadığını, bütün "yan ürünlerini" de kapsayan, olumlayıcı ve üretken faaliyetin ta kendisi olduğunu söyleyebiliyoruz. Arzuyla ilişki içine sokulan bilinçdışı, böylece bir aile romansının, Ödipal üçlünün oynandığı Freudçu "tiyatro" modelinden kurtarılarak, bir "üretim modeli"ne, bir "fabrika" mekânına kavuşturulacaktır. Şizofren, böylece, Freud'un onda gördüğü apatik, duyarsız, duygulanımları küntleşmiş yaratık değil, temsilin elinden kaçarak, "amaçlar" tarafından tanımlanmamış bir üretimin peşinde olan kişidir.

Organsız Beden bir "üretim malzemesi" ya da hammadde gibi değil, bizzat üretilmesi gereken yeğinlik yüzeyi olarak düşünülmelidir. Çünkü bir süreç (delirme, hastalık, mutluluk, öfori, halüsinasyon, hissetme, görme vs.) "önceden" hazır bulunan aşkın bir başlangıç noktasından yola çıkmadığı gibi, onu kendine "çekebilecek" bir "sonra"ya doğru da yönlenmez (ss. 22-3). Öyleyse, Organsız Beden'den başlayan süreç hem onun üretimidir –kayıtların, dağıtımların ve mübadelenin örgütlenişi, üretimin üretilişi, ve tüketimin üretilişi– hem de "arzulu üretim"in önkoşuludur. Yine bir terimi çekip alalım: Tüketimin de üretilmesi gerekiyor. Ama tüketim, Bataille'ın gösterdiği gibi, kederin, sıkıntının, *voluptas*'ın, ısrafın, hüznün, hüsranların üretimi değil midir aynı zamanda? Onu kolay kolay "amaçlar" ve benzeri teleolojik düzenekler aracılığıyla tanımlayamayız. Böylece libidonun üretme enerjisinin kısmen bir "kaydetme" enerjisine, kısmen de tüketim enerjisine dönüştüğü söylenecektir (s. 23). Ta baştan varsaymak zorunda olmadığımız "özne" işte tam da o noktada üretilecek, devreye girmeye çağrılacaktır. Ama engeller henüz bitmemiştir ve psikanalizle içiçe

geçmiş, onun kültürüyle, dolayısıyla "aileciliğiyle" kenetlenmiş bir sahte, fiktif "özne" karşımıza getirilecektir: Oidipus...

Oidipus, bir tasnif işlevidir, tasnifin bir metaforudur ama aynı zamanda "yasa"nın konuluşudur. Artık "Ben başkasıdır" denilemeyecek noktayı koyarak bir ayrılıkçı sentezi yürürlüğe sokacaktır. Üçleme sanki ta baştan geçerliymişçesine davranılır –anne, baba, çocuk... Kendini hem "çözülmesi beklenen" bir karmaşa, bir bunalım, hem de aile modelinin kurucu bileşeni olarak dayatır. Psikanaliz, inceleme nesneleri de dahil olmak üzere, "sorunun kendisini" aileye hapsetmekte kararlıdır.

Oidipus emperyalist ve kolonizasyoncudur. Afrikalı'yı Ödipleştirirken Ödip'i evrenselleştirir. İster etnolojik işlevselciliğin, isterse yapısalcılığın Oidipus'u olsun, onun bir tür "değişmez" değişken olarak sunulabilmesi mümkündür: Aslında çocuktaki Oidipus-öncesi, psikozludaki Oidipus-dışı, başka toplumlardaki Oidipus-ötesi görüngülerin tümü, psikanalizin hastalıklarından biri olan yorumlamanın gücüyle kuşatılarak hizaya getirilirler. Bu hizanın bir çocuğun Oidipus'a doğru yönlendirilişinde nasıl işlediğine baktığımızda ilk göreceğimiz şey, şu basit "senin arzuların nelerdir?" sorusunun sorulması yerine, her şeyin "ana-baba" cevaplarını almaya yönelik kılındığıdır. Arzunun hedefi olduğu kabul edilen Oidipus ve onun çözümü, cevabı beklenmeyen bir soru olarak çıkarılır karşımıza. Psikanaliz böylece bir "aile romansı" havasından yola çıkar. Oidipus tiyatrosunda gösteriye başlar. Tavır, "demek ki buymuş" tavrıdır: Demek ki ben annemle evlenip babamı öldürmek istiyormuşum... Psikanaliz hangi hakla bunu öznenin arzuları ya da içgüdüleri diye değerlendirmektedir acaba?

Sorun emperyalist Oidipus'un "gerçek" olup olmadığı değildir. Ailenin uygulamacı şiddetiyle o "yeterince bir gerçekliğe", "birazcık gerçeğe" kavuşturulmuştur zaten. Böylelikle arzulu üretimi ezerek onu paranoid bir şifreleme makinasına bağlar... Şizofren ile uğraşırken aldığı ödül ise onu bir çifte-bağlanmanın kurbanı haline getirmesidir: Artaud hem baba, hem oğul, hem de anne olmak isterken, Yargıç Schreber Üst-Tanrı'ya bu hazzı tattırmanın bir görev olduğuna inanması karşılığında, şimdiye dek katlanmak zorunda kaldığı onca acının ve ızdırabın bedeli olarak bazı küçük, beşerî hazlardan kendini yoksun bırakmak istemezken bu çifte bağlanmanın cenderesinden kurtulmak istedikleri besbelli değil midir? Çifte bağlanma bize 'ya... ya da...'yı getiriyor. Onun pek özel bir biçimi olarak kâh... kâh da, çifte bağlanmanın daha uğursuz ve belirsizliklerle dolu tavrını yansıtıyor.

Freud, onca aleyhte kanıtı hesaba katabilecek durumda olmasına karşın, tüm bir rüyalar, efsaneler, olaylar, gizli istekler edebiyatını mobilize ederek, gariptir, eninde sonunda belki Yunanlılar'ın inanmadığı Oidipus efsanesine "kendisi inanıyor". Lacan ise, Oidipus'u "yapısal düzleme" taşıyarak işin içinden çıkılabileceğini sanmak hatasına düşüyor: Onda artık bir "inanç" sorusu değil, bir "yapı" daha doğrusu, Hayali (imgesel) ile Simgesel *(le symbolique)* arasında-

ki hudut sorusu söz konusudur. Bu hudut aracılığıyla Simgesel'in içine taşınan bir "yapı", yani Dil, ama onun üzerine kenetlenmiş bir Yasa, Babanın-Adı ortaya çıkarılıyor.

Freud'un "cinselliğe aşırı önem verdiği" gibisinden bir tür eleştiri epeydir yapılıyor. Aslında Freud daha çok bu keşfinden dolayı kendini affettirmeye çalışıyor gibidir: Merak etmeyin, cinsellik aileden dışarı çıkmayacak! (s. 322) Bütün Oidipus'un küçük, kirli bir aile sırrının inanılmaz bir yüceltimi olduğu anlaşılıyor. Ondan bize kalan ne bir "aşk hikâyesi", ne de bir trajedidir. Aile iki anlamda belirir: Çocuğun içinde bulunduğu, somut olarak yaşadığı bir "çevre" olarak içselleştirilen aile. Suçluluk duygusuyla yüklenmiş olduğu "sorumlu yetişkin" haline getirecek olan bir aile mahkemesi. Paradoks hemen belirginleşiyor: "Hem hastalık, hem de sağlık olarak Oidipus; hem yabancılaşma faktörü, hem de yabancılaşmadan kurtarıcı faktör olarak aile..." (s. 323)

Psikanalizin ilk-gelişim tarihçesi içinde önemini gittikçe yitirmeye başlayan bir model vardı: Çocuğun ayartılması... Anababa tarafından ayartılma teması Freud'un sözlüğünden gittikçe silinip gitmeye yüz tutacaktır. Bunun nedeni kuşkusuz Oidipus davanın "ayartılan bir çocuk" üzerinde değil de, bir suçluluk duyguları karmaşası olarak çocuk üzerinde mümkün olabilmesiydi. Oidipus'un bir "baba düşüncesi" değil de, somut olarak çocuğun yaşadığı bir düşünce kılınmasına ihtiyaç vardı. Oysa, salt Oidipus tragedyasını yeniden okumak bile, Oidipus'un önce Babanın kafasındaki bir düşünce olduğunu gösterecektir: Baba katlinden ve ensesten önce, Oidipus'u dağ başına bırakan Baba'nın ta kendisi değil midir?

Oidipus'un emperyalizmi bu yüzden yalnızca uzak halkları değil, ailenin ve "özel" denilen hayatın en "içten" ve "samimi" görünümlerini kolonize etmenin peşindedir. Psikanalizin nevrozlar ile psikozlar arasında yaptığı ayrım, aile kapatımının iki farklı derecesine tekabül etmektedir: Nevrozlar ana-baba-çocuk üçgeninde çözümlenirken, psikozlar bir üst kuşağa sıçrayarak, büyükbabaları ve büyükanneleri çağıracaktır. Çünkü psikozun "bulaşıcılığı" özneye ilişkin kılınmış bir Baba'nın öte taraftan başka bir Baba'ya ilişkin bir özne kılınmasını gerekli kılıyordu. Bu yüzden, delilik de artık aileye, Oidipus'a endekslenecek, aynen cinsellik gibi, "ailenin dışına çıkmaya" bırakılmayacaktır.

Böylece, psikanalizin mantık hatalarından ilki, Oidipus'un "her zaman ve her yerde" geçerli kılınmasını sağlayacak bir paralojizmi çıkıyor karşımıza: İster nevrotik çekirdeğin, ister psikotik "genişleme"nin olsun, psikanaliz Oidipal üçlemesini inançlı bir şekilde arzuyu bir "yatırım" modeli içinde görmekte ısrarlıdır. Eksikliğin bir ideolojisini kurar ve adına hadımlaştırma der. Eksikliğin yerine konulan her şey, böylece Hayalînin alanına itilir, fantazma adını alır. Fantazma olarak eksikliğin yerine ister Lacan'ın yaptığı gibi küçük bir a harfini yerleştirin, isterseniz Masoch'un ya da Sade'ın "cinsel aşırılıklarını", ya da Küçük Hans vak'asındaki "bir çocuk dövülüyor"u, "bir at ölüyor"u fantazmalar olarak

kabul edin, libidonun enerji akışını sekteye uğratacak bir Oidipus anı, şu dehşetengiz "kader anı" delirtecek yeni varlıkların peşine düşecektir: Anti-psikiyatri bile bu sorunun üstesinden gelememiştir. Çünkü, sözgelimi şizofreninin bir öznenin ya da bireyin "hastalığı" değil, aile mekanizmasının bir hastalığı olduğunu belirlerken, "delirtme" ve "ayartma"nın düzeneklerinin nerelere kadar yaygınlaşabileceğini öngörememektedir. Oysa yalnızca "kişi"ler ya da aile mekanizması değil, "ırklar, kıtalar, kavimler ve halklar" da delirtilirler, ayartılırlar.

Kavramlarını genişleterek Deleuze & Guattari, ilkel, "damgalayıcı" ve toprağın bedeniyle bütünleşmiş *"socius"*tan Devlet'in "doğuşu"na, kapitalizmin harekete geçirdiği toplumsal-tarihsel düzeneklere erişinceye kadar geniş ve somut bir alanı tartışmalarının odağına getirirler. Dogmatik bir blokaj makinası olarak teokratik, despotik bir düzenek, Devlet ile paranoyayı eşleştirir: *Megalomania* ve kuşku... Bunlar devletlû özelliklerdir ve onun göstergeler rejimine bağlanırlar. Sermaye-para ise dolu bir bedendir ama üretim, mübadele ve bölüşüm ilişkileri içinde kodları, organizması, düzenekleri bir çözülmeye uğrar: Sanki nominal olarak "eşitçe" dağıtılır bu Organsız Beden, ama akışlarıyla karşılaşmak yönündeki "arzu hareketleri (yani üretim, tüketim, kaydetme) içinde" yer alan toplumsal formasyonlar ondan paylarını kapabilme konusunda farklı ve homojen olmayan kaderleri yaşayacaklardır.

Şizo-analiz böylece, aile kapatımının karşısına, geniş bir "deliliğin" ciddiye alınmasını önererek çıkar: Her delilik, arzunun her yönelimi (her arzunun zaten düzenlenmiş ve yönlendirilmiş olduğunu yeniden hatırlayalım) toplumsal, siyasal ve tarihseldir. Psikanaliz kültürünün onu kapatmak istediği yerde, "kutsal ailede" kendisine "küfredilen", eksiklikle damgalanarak banalleştirilen ve yolundan saptırılan bilinçdışının onun elinden kurtarılması yalnızca arzunun devrimci güçlerine yeniden kavuşturulması sayesinde gerçekleşebilir (s. 384). Bu görevin başarısı elbette *L'Anti-Oedipe*'i yetmişli yılların "kült kitapları"ndan biri haline getirecekti. Ancak daha da önemlisi, şizoanalizin önümüze koyduğu görevin salt bir "anlama" ya da "yorumlama" problemini ve yöntemini değil, arzunun özgürleştirilmesi ve yeniden-yönlendirilmesi diyebileceğimiz daha yetkin ve siyasî bir programa doğru yönlenmeyi amaçlamasıdır. Bu ise, elbette, *Capitalisme et schizophrénie*'nin ikinci kitabı olarak tasarlanan *Mille Plateaux*'nun kuşatmayı tasarladığı o geniş alana bağlanacaktır.

ULUS BAKER

• *tanıtım*

Atatürk'ün psikobiyografisi

NAMIK VOLKAN - NORMAN ITZKOWITZ

THE IMMORTAL ATATÜRK: A PSYCHOBIOGRAPHY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1986, 374 s.

Uluslararası Politik Psikoloji Derneği'nin kurucu üyesi olan ve 1983-1984 yıllarında bu derneğin başkanlığını yürüten Vamık Volkan psikiyatri camiasının tanınmış bir üyesidir. Bir ara Amerikan Psikiyatri Derneği'nin Psikiyatri ve Dış İlişkiler Komitesi'nin de başkanlığında bulunan Volkan, meslekten olmayan kişilerce daha ziyade Türkiye ve Amerika'da bazı devlet örgütleri için çalışmasıyla tanınmaktadır.

"Ölümsüz Atatürk", Volkan'ın 1973'te Princeton Üniversitesi'nde yapılan Orta-Doğu konulu konferansta tanıştığı tarihçi Norman Itzkowitz ile birlikte yazdığı bir "psikobiyografi". Yazarların kitapta anlattıklarına göre çeşitli bilimsel disiplinlerden bilim adamlarının katıldığı bu konferansta her ikisi de birbirlerinden habersiz olarak Atatürk'ün kadınlarla ilişkisi hakkında birer tebliğ sunmuşlar. İlgi alanları hakkında konuşurlarken her ikisinin yaşamında da önemli bir yer tutan Atatürk'ün psikobiyografisini yazmak için ortak bir çalışmaya girişmeye karar vermişler. Yazarların psişik dünyalarında Atatürk'ün neden önemli bir yer tuttuğunu anlatışları özetle şöyle: Volkan'ın babası Atatürk'ün şapka reformundan haberdar olduğunda çok heyecanlanmış ve eline bir şapka alıp kahvehaneye giderek sandalyenin üzerine çıkıp Atatürk'ün şapka hakkındaki sözlerini tekrarlamış. Atatürk gibi coşkulu bir karşılık almakmış amacı, ama birisi silahını çıkarmış ve sandalyeden inip sesini kesmesini söylemiş. Adamcağız da süklüm püklüm bir köşeye çekilmek zorunda kalmış. Bir "aile miti" haline gelen bu öykü anlatılıp durumuş çevrede. Sonuçta Volkan'ın babasını başarısız olarak görmesine yol açmış. Anlattığına göre, ancak çok sonraları psikanalizden geçtiğinde babasının safça cesaretini takdir edebilmiş ve onun obsesif ama dürüst ve barışsever tabiatını farketmiş. Psikanaliz sonrasında babasına yönelik sıcak duygularının açığa çıkmasına izin verebilecek duruma gelmişse de, o zamana dek ölmüş olan babasıyla hiçbir zaman sevgiye dayalı, arkadaşça bir ilişki kuramamış. Atatürk, Volkan'ın "idealize edilmiş babası" olagelmiş ve Volkan "kahramanının yaşamını incelemek için önce kendisini incelemeyi" zorunlu görmüş. Gerçek ve idealize baba imgelerinin birleştirilmesi sürecinde babasını yalnızca bir başarısızlık örneği olarak görmekten uzakla-

şırken, Atatürk'ü de tutkuları, tutarsızlıkları, inatçılığı ve gururu ile diğerleri gibi bir insan olarak görmeye başlamış. Atatürk'ü yeniden ele alır ve onun sıradan yönlerinin varlığını görürken tefrite kaçıp eski kahramanını tümüyle değersizleştirme tutumuna da savrulmuş. Sonuçta Atatürk'ü yanlışları ve yetersizliklerine karşın muazzam işler yapabilmiş bir kişi olarak görme noktasına vararak bir dengeye ulaşmış.

Polonyalı bir göçmen ailesinin oğlu olarak New York'ta doğmuş olan Itzkowitz'in bu kitabın diğer yazarı olmasına yol açan olaylar dizisi de, Itzkowitz'in Osmanlı tarihi ile ilgilenmesiyle başlıyor. 1956'dan sonra Türkiye'yi sık sık ziyaret eden yazar, Atatürk reformlarının başarısından etkileniyor ve "Atatürk ve Türk Devrimi" konusunu araştırma alanı olarak seçiyor. Ancak Türkiye'yle ilgili olarak zihninde beliren sorulara geleneksel tarihsel araştırma biçimlerinin yeterli düzeyde yanıt veremediğini, psikolojik tarihin daha uygun bir yaklaşım sunabileceğini düşünüyor. Tarihçilerin yeterince psikoloji bilgisine sahip olmadığını, psikolojik yaklaşımı benimseyenlerin de yeterli tarih bilgisinden yoksun olduğunu düşünerek, Atatürk'ün psikolojik biyografisini yazmak amacıyla psikanalitik eğitim alıp kişisel analizden geçiyor, hatta hastalarla da çalışıyor. Bu çalışmalar sırasında Itzkowitz başka kültürler ve dillere yönelik ilgisiyle annesinin kişiliğinin dinamiklerini anlamak konusundaki bilinçdışı isteği arasındaki ilişkinin farkına varıyor. Vamık Volkan'ın "ruhsal yolculuğu" babasıyla ilişkisi hakkında daha fazla bilgi sahibi olarak Atatürk'ün daha derinden kavramasına olanak sağlarken, Itzkowitz'in Atatürk'ü kavrayışı anne-çocuk ikilisinde yoğunlaşan bir içsel yolculuk sayesinde genişliyor.

Atatürk ya da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna ilişkin herhangi bir kitapta, çalışmanın kişisel motivasyon kaynaklarının böyle ayrıntılı bir muhasebesine rastlamak pek olağan olmasa da bu çalışmanın niteliği düşünüldüğünde, yazarların giriş bölümünde kendi kişisel öykülerinin konularıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu anlatmaları insana şaşırtıcı gelmiyor. Yine de kendi hesabıma buradaki açıklamaların iyi tarihçilere ya da iyi psikanalistlere yakışmayacak ölçüde basit bir teleolojik yaklaşımla yazılmış olduklarını düşünmekten kendimi alamadığımı söylemeliyim. Ortaya çıkmış bulunan bir şeyi açıklamak ya da anlamlandırmak için geçmişte olan bitenleri bu sonuçla ilişkileri içinde ele almak ve sonuçla bağlantılarını da bir zorunluluk içeriyormuş gibi sunmak biçimindeki yaklaşımın, eleştirel okur için kitapta karşılaşacağı düşünce ve savları değerlendirirken dikkatli olması gerektiği yolunda bir uyarı anlamı taşıması gerekiyor.

Şimdi gelelim kitabın konusuna ilişkin hangi temel düşünceleri içerdiğine. Yazarlara göre, Atatürk şişmiş ve "grandiyöz" bir kendilik *(self)* kavramına sahipti. Herkesin üzerinde eşsiz bir adam olduğuna inanmakta ve her durumda kendi iradesini öne sürme hakkına sahip olduğunu düşünmekteydi. Başkalarını iki kategoriden birine sokuyordu: Hayranı ve takipçisi olanlarla, böyle olmayıp kendi-

si için varlıkları yoklukları bir sayılanlar. Bu özellikler narsisistik kişilik organizasyonuyla uyumudur. (Teknik bir terim olan kişilik organizasyonu gündelik kullanımdaki karakter sözcüğüne yakın bir anlamdadır.) Bu tip kişilik organizasyonunda çocuğun kimlik duygusunun oluşması sürecindeki yoksunluk ve travmalar etkilidir. Böyle bir ruhsal gelişimde erken ve abartılı bir özerklik ve tümgüçlülük duygusu ortaya çıkar. Atatürk'le yaşamının erken dönemlerinden itibaren böyle bir duygu varolagelmiş ve onun kişilik yapısından gelen özlemleri ve psişik gereksinimleri ulusunun gereksinimleriyle buluşmuş, böylelikle Atatürk'ün tutku dolu istekleri doldurulması gereken bir boşluğu doldurmuştur.

Yazarlar bu görüşlerini bir yandan Atatürk'ün yaşam öyküsünü anlatırken bir yandan da bu öyküdeki durum ve olayların psişik anlamlarını çözmeye çalışarak sergiliyorlar. Anlatılan yaşam öyküsü hepimizin neredeyse ezbere bildiği olayların yanında, Vamık Volkan'ın kitabın hazırlanış sürecinde Atatürk'le kişisel ilişkisi bulunan kimselerle yaptığı görüşmelerden elde edilen ve yazarların bakış açısından anlamlı olabilecek ayrıntıları elde etmeye yönelik bilgileri içeriyor.

Atatürk hakkında öteden beri duyup okuduğumuz anekdotlar, Atatürk'ün kişilik yapısının gelişimini anlama amacıyla yorumlandığında farklı bir ışık altında farklı bir anlama kavuşabiliyorlar. Örneğin küçük Mustafa'nın diğer çocukların oyunlarını seyrettiğini ama onlara katılmadığını anlatan Falih Rıfkı Atay'ın aktardığı bir olayda, kendisine birdirbir oynamayı teklif eden çocukların, onun öylece durması üzerine "eğil de atlayalım" demeleri ve Mustafa'nın da "ben eğilmem, üstümden böyle atlayabilirseniz atlayın" diye yanıt vermesi Atay tarafından Atatürk'ün "çok onurlu" olduğuna bir örnek olarak gösterilir (Atay, *Çankaya,* 1968, sy. 21). Volkan ve Itzkowitz içinse bunun anlamı ve gösterdikleri oldukça farklıdır. Yazarlar, Mustafa'nın daha o günlerde bile "yalnız" olduğunu, başkalarına karşı kuşku dolu olduğunu ve kendilik kavramının yoksunluk ve travmalara karşı bir savunma sonucu oldukça şişmiş olduğunu öne sürmektedirler.

Atatürk'ün bu özel biyografisinde, onun psişik yapısının biçimlenmesi açısından en önemli sayılan olaylardan birisi, yazarların deyimiyle bir "ölüler evi"nde doğmuş olmasıdır. Bununla anlatmak istedikleri, Mustafa'nın doğumundan önce ailenin iki erkek ve bir kız çocuğunu yitirmesi ve bu çocukların en büyüğünün ancak yedi yaşına dek yaşamasıdır. Babası Ali Rıza Bey'in kazayla beşiğini ters çevirerek ölümüne yol açtığı kardeşinin adı verilmiştir ailenin dördüncü çocuğu Mustafa'ya. Zübeyde Hanım kitap boyunca "acı çeken" anne olarak tasvir edilmektedir. Daha önceki üç çocuğunu da kaybetmekten dolayı Mustafa'yla kurduğu ilişki özel bir nitelik kazanmıştır. Bir yandan onu da kaybedebileceğinden korkmakta ve bu yüzden duygusal yatırımı sınırlı kalmakta, bir yandan da onu özel, ailenin bekasını sağlayacak, onu kurtaracak çocuk olarak görmektedir.

Son üç yılını depresif bir durumda geçiren baba Ali Rıza Bey'in, Mustafa ödipal dönemdeyken ölmesi, çocuk için ayrı bir travmatik yüktür. Bu durum ödi-

pal kompleksin olağan çözülüş yolu olan babanın realistik yönleriyle identifikasyonun önünü tıkamaktadır. Sonuçta anne ve babanın "iyi" ve "kötü" yanları birleştirilememekte, birbirinden ayrı tutulmaktadır. Bu son cümle meslekten olmayan okura çok çarpıcı gelmeyebilir ama kitaptaki en önemli iddialardandır. Çünkü bu, çocuğun psişik gelişiminin en temel, en önemli aşamalarından birisidir. Yaşamının daha sonraki dönemlerindeki pek çok olay, özellikle insanlarla ilişkileri söz konusu olduğunda hep buraya gönderme yapılarak açıklanmaktadır.

Erken çocukluk yıllarından sonra kişiliğin biçimlenmesinde en önemli dönem olan ergenlik döneminde Zübeyde Hanım'ın ikinci evliliğini yapması Mustafa Kemal'in (Mustafa'nın adı artık Mustafa Kemal olmuştur) psişik gelişimindeki kritik noktalardan birisini oluşturur. Kişiliğin bu ikinci biçimlenme döneminde çocukluk çağının önemli figürleriyle ilgili içsel çatışmalar yeniden alevlenir ve ergenin anababalarının çocukluk çağındaki imgelerinden kurtulup yeni bağlanmalara ve yeni değerlere yönelmesi gündeme gelir. Dolayısıyla anababaya ait çocukluk çağı reprezantasyonlarının birleştirilmesi için ikinci bir şans anlamına gelir bu dönem. Annesinin ikinci evliliğinin zamanlaması bu yüzden Mustafa Kemal için yalnızca yeni bir travma demektir ve taşıdığı ruhsal yükü daha da arttırır. Böyle bir durumda, Zübeyde Hanım kocasından rolleri tersine çevirmek anlamına gelen taleplerde bulunur, örneğin Mustafa Kemal odaya girdiğinde üvey babası Ragıp Bey ayağa kalkar. Mustafa, kişilik yapısının özelliğinden dolayı bu evliliğe şiddetle arşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışa çözüm bulmaya yönelik bu tip davranışlarsa aynı kişilik yapısını daha da pekiştirmekten başka bir işe yaramamıştır. Yazarlar tüm bu durumların narsisistik kişilik organizasyonunun gelişimine katkısını ayrıntılı biçimde tartışmaktadırlar.

Kitabın adının seçiminde de etkili olan ve Atatürk'ün narsisistik kişilik organizasyonunun bir sonucu olarak sahiplendiği bilinçdışı ölümsüzlük fantezilerinin bir tür gerçeklenmesi anlamına gelen en önemli olaysa 1915'in 10 Ağustos'unda bir şarapnel parçasının kalbine isabet etmesi, ama göğüs cebindeki saat sayesinde öldürücü bir yara almaktan kurtulmasıdır. Yarası fiziksel olarak önemli olmasa da olayın psikolojik etkisi büyük olmuş ve Atatürk'ün kendine ilişkin bilinçdışı fantezileriyle dışsal gerçekliğin uyum gösterdiği ilk tarihsel olay Gelibolu zaferi olmuştur.

Mustafa Kemal'in, 1919 Mayıs'ında Samsun'a ayak basması da, yazarlarca içsel bakımdan önemli olaylardan birisi olarak görülmektedir. Bu olay, onun idealize baba figürünü dışarıda aramaktan giderek uzaklaşıp kendi içindeki idealize baba imajına yönelmesini ve bir tür yeniden doğuşu sembolize etmektedir.

Bundan sonraki olayların çoğu, "acı çeken sofu anne" ile özdeşleştirilmiş ulusun "kurtarılması" ve dinsel bağnazlıkla mücadele ekseni çevresinde gelişmektedir. "Gazi"lik ünvanı, Mustafa Kemal'in onarıcı, kurtarıcı rolünün tarih sahnesinde gerçeklenmesi dönemini ifade etmektedir. Soyadı kanunundan

sonra Atatürk adını alması da kendilik kavramını başka bir düzeye, "idealize baba" düzeyine getirmiştir. Yazarlara göre böylelikle anneden nihaî ayrılık gerçekleşmiş ve aynı zamanda ödipal zafere de erişilmiştir.

Belli bir yaşa dek, yaşamdaki olaylar, kişinin içinde büyüdüğü ortamın koşulları, çevredeki önemli kişilerle ilişkiler, kişiliğin biçimlenmesindeki anlamlarıyla ele alınmakta, daha sonraki dönemlere ilişkin olaylar, durumlar, ilişkiler ise yapılaşmış bulunan kişiliğin içinde gerçeklendiği ortamı oluşturmaktadır. İlk dönemde birey çevresine karşı oldukça edilgen bir durumdadır, kendi seçimleri, kararları değil, koşulları onu belirlemektedir. İkinci dönemdeyse kısmen etkin bir konuma erişir ve "eldeki malzemeyle", kendini gerçekler. Bir bütün olarak bakıldığında, yazarlar, Atatürk'ün kişisel yapısından gelen gereksinimlerini ulusunkilerle gerçekçi bir zeminde birleştirebildiği ve böylelikle olumlu bir tarihsel rol oynadığı düşüncesindedirler. Narsisistik kişilik organizasyonuna sahip liderlerin, izleyicileri tarafından hem anne, hem baba olarak *(total parent)* kavrandıklarını ve bu liderlerin yapıcı, yıkıcı ya da her iki biçimde birden davranabileceklerini söylemektedirler. Eğer lider izleyicilerinin durumunu iyileştirmeyi "başkalarının" tahribine dayandırırsa yıkıcı, böyle bir tahribata gereksinmeksizin izleyicilerini yönlendirirse yapıcı olarak tanımlanmaktadır. Atatürk ulusun liderliğini üstlendiğinde Osmanlı İmparatorluğu yenilmiş, insanlar savaştan bıkmış, pek çok kayıp verilmişti. Bu durum ulusun travmalara *"regrese"* olarak (daha az olgun ruhsal durumlara gerileyerek) yanıt vermesine yol açmıştı. Atatürk'ün kişilik yapısı onarıcı ve kurtarıcı olma yolunda güçlü bilinçli ve bilinçdışı motivasyonlar içermekteydi. Böylelikle liderle izleyicilerinin gereksinimleri arasında bir "uyum" ortaya çıkmıştı. Kısacası yazarlar, Atatürk'ün durumunu bir bireyin içsel ve dışsal koşullarının ve liderle izleyicilerinin karşılıklı etkileşimlerinin mükemmel bir örneği olarak düşünmektedirler (V. Volkan & N. Itzkowitz, *Turks and Greeks: Neighbours in Conflict,* The Eothen Press, 1994, sy. 107).

Ölümsüz Atatürk'ün en dikkat çekici tarafı, oldukça iyi bilinen ve çoğu belirli bir bağlamda kodlanmış olayların, durumların, tutumların, davranışların, düşüncelerin birdenbire kendilerine atfedilmiş anlamlarının dışına kayıvermelerine yol açan değişik, kişisel bakış açısı. Yazarların daha kitabın girişinde Atatürk'ün kendileri için taşıdığı anlamı açıklayışlarından söz etmiştim. Kitap boyunca ve yargı bölümünde de Atatürk'e karşı belirgin bir sevgi ve saygı kendini hissettirmekte. Ne var ki kitabın kişiliğin dinamiklerini araştırmaya yönelik tekniği resmî nitelikli biyografi yazarlarını dehşete düşürebilecek türden birçok çıkarsamaya yol açıyor. Dinamik yorumlama davranış, tutum ve özelliklerin gündelik anlamlarını başaşağı etmeye çok yakındır. Örneğin temizliği, titizliği, düzenliliği ve çalışkanlığı ile çevresinin takdirini kazanmış bir kimseden söz ederken, psikoseksüel gelişimin anal evresine ait dürtülerin varlığından dem vurarak, bunları "karşıt tepki kurma" olarak adlandırabilir ve tam tersi eğilimlere karşı savunmalar olarak yorumlayabilir. Ya da erkeklerin yanında yüzü kızaran

"mahçup taze"nin güçlü cinsel dürtülerinden söz edebilir: Bu tip değişik anlamlandırmalar kitapta doğal olarak yer alıyor, zaten kitaba özgünlüğünü ve ilginçliğini kazandıran da bu. Kitaptaki çıkarsama ve yorumların isabetliliği tartışılabilir. Ama diğer disiplinlerin çalışmalarının yerini tutmasa da psikolojik bakışın tarihsel olayları, durumları ve kişileri kavramada daha bütünlüklü bir yaklaşım sağladığı kabul edilse gerektir.

TÜRKAY DEMİR

• *tanıtım*

Faşizm sendromu

FRIEDRICH HACKER
DER FASCHISMUS-SYNDROM
DÜSSELDORF-VİYANA-NEW YORK:
ECON, 1990, 140 SAYFA

Viyana'daki "Sigmund Freud Derneği"nin kurucusu Friedrich Hacker (1914-1989), 1940'larda ABD'de Frankfurt Okulu'nun 'babalarının' faşizm ve otoriter kişilik üzerine yürüttüğü öncü çalışmalara katılmış olan bir psikanalizci. Bilimsel müktesebatına ve kariyerine karşılık, akademik ortamdan ziyade genel kamuoyuna hitap etmeyi önemsemiş. Çabasını, özellikle faşist temayüllerin "sıradan" ve gündelik kaynakları hakkında insanları "aydınlatmaya" hasretmiş. Nitekim ölümü de, Almanya'daki neofaşist *Republikaner* ("Cumhuriyetçiler") üzerine bir televizyon açıkoturumu öncesinde kalp krizinden olmuş! Hacker'in *Faşizm Sendromu* kitabı, sıradan faşizmin psikanalitik tahliline dönük, esasen Wilhelm Reich'ın yaklaşımını yeniden üreten ilginç bir deneme. Temel başarısı, bu alandaki bilgi birikimini vulgerize etmeden toparlaması. Hacker'in denemesi, bir bakıma da, Umberto Eco'nun "kök-faşizm" üzerine ünlü denemesinin bilimsel-akademik bir arkaplan çalışması niteliğinde.

Hacker, her otoriter veya "sevimsiz" akımı, hareketi "faşistlikle" damgalamayı, bizatihî, faşist şeytanlaştırma taktiğinin yansıması veya taklidi olarak eleştirmekle işe başlıyor. Bununla, faşizme kavramsal sarahat kazandırma gereğini vurguluyor. Bu kavramsal ihtiyat ve titizlik, faşizmi istisnaî bir görüngü de kılmıyor. Faşizm "sendromları"ndan bahsedilmesi, bütünlüklü bir hareket/ideoloji olarak faşizmin ötesinde, faşist davranışın, duygu ve düşüncelerin 'partiküller' halindeki yaygın varoluşuna dikkat çeken Frankfurt Okulu çizgisinin alâmet-i farikası.

Bu ihtiyat kayıtlarının düşülmesini izleyen 2. Bölümde, Hacker, faşizm sendromunun on kategorisini inceliyor. Bu kategorilere geçerken yaptığı vurgu, faşizmin davranış ve duyuş kalıplarınının sosyalpsikolojik ve bireysel yaşantısının, apati ve letarjinin ürünü olarak değil, öznel bir daramatikleştirme ve enerji(k)leştirme performansı çerçevesinde anlamlandırması gerektiği doğrultusunda. Faşizm sendromunun on kategorisini Hacker şöyle sıralıyor: 1) Eşitsizliğin azamîleştirilmesi. Eşitsizliği ontolojikleştirme, biyolojikleştirme. 2) Güçlünün haklılığı. 3) Lider *("Führer")* ilkesi. Asketik tabiyet erdemlerinin yüceltilmesi. 4) İrrasyonalite. Kontrolsüz ve üzerine düşünülmemiş duygusal dürtülerin kollektif biçimlerinin yüceltilmesi. Karmaşıklığa karşı irrasyonalitenin meydan okuyucu küstahlığı. Faşist ideologemlerin reel nesnesizliğine (nesnellikten uzaklığına) uyan bu keyfî-iradecilik, araçsal rasyonalitenin egemenliğinin bir ürünü: faşist davranışta yerleşik amaç-araç ilişkisi tersine çevrilip araç belirleyici hale geliyor. 5) Daimî seferberlik (mobilizasyon). Kıyamet ve felâket kehanetleriyle kışkırtılan güvensizlik duygusunun (korkuyu yoketme, korkusuzlaşma yönündeki kuvvetli ihtiyacın), toplumsal örgütlenme ilkesi olarak kitlelerin sürekli 'dinamik' tutulmasına yataklık etmesi. Letarjinin yerini, "hareket uğruna hareket"in alması. 6) Tekleştirme, yekpâreleştirme.Hacker'e göre "özgül insanî patoloji"yi teşkil eden ayrış(tır)manın (ayrışmayı, ayrışanı) yokedici fantezilerle 'aşılmaya' çalışılması. Kapalı ve paranoid bir dünya tasavvuru. 7) Organik bütünlük. Yine "birlik" miti. 8) Total angajman. Kişiliğin total (mutlak) bir politikleştirmeyle "görevlendirilmesi". Özel hayatı, insanın "kendi hayatı"nın yokolmasını cazipleştiren sadomazohizm; kendini kollektif içinde bulmanın, Ben'ini söndürme vecdine dönüşmesi. 9) Yukarıdan aşağı şiddet ve terör. Hacker, önceki çalışmalarında, şiddet tabusuna dair istisnaların, bunları koşullarına ve kurallarına dair düzenlemelerle, nasıl "şiddet talimatları"na dönüştüğünü gösterdiğini hatırlatıyor. Faşizm sendromunun şiddet kategorisi, bu uygarlık tabusunun istisnalarının meşrulaştırımının ve kurallaşmasını, kuramlaşmasını temsil ediyor. 10) Kadim-ve-Yepyeni. Paranoid mitleştirmelerle başvurulan arkaik tasavvurlarla modern-teknolojik araçların biraradalığı.

Kitabın üçüncü bölümünde, faşist "sunum"ları (veya faşizmin davetlerini) cazip kılan psişik bileşimler, bu psişik hallerin oluştuğu kişilik durumları inceleniyor. Hacker burada, Reich'ın, güdülerin bastırılmasına ve denetlenmesine ilişkin tahlillerini yineliyor. Güdüler, Üst-Ben ve İd'le birlikte kişiliğin bir bileşeni olan Ben'in, bütün-kişiliğin ifadesi kılınmasıyla gerçekleştirilen bir denetime tabiler. Ben'in (yani kişiliğin görece bilinçli kısmının) bu denetimi ve savunma mekanizmaları, toplumsal denetim, egemenlik ve baskı mekanizmalarına benzetilebilir. Gerek kendisinin gerekse Üst-Ben'in ve İd'in oluşum tarihinin koşullarına olan çok yönlü bağımlılığı, Ben'in özerkleşmesinden sonra da sürer. Ben'in özerkleşmesine, bilinçliliğine rağmen bunca bağımlı ve kudretsiz oluşu; 1. Dünya Savaşı öncesindeki liberal dönemin vaadlerinin başarısızlığına ve ya-

rattığı hayal kırıklığına tekabül eder. Ki, toplumsal olarak bireyliğin özerkliğine koşullanmış Ben, bilinçlenme/aklîleşme deneyiminde de araçsal rasyonelitenin egemenliği altında olmuştur. Faşizmin bu hayal kırıklığı üzerine yaptığı, kişiliğin (onun asli temsilcisi kılınan Ben'in) azamî geliştirilmesine dönük programın yerine, dışlaştırılan Üst-Ben'in cinsel ve saldırgan güdülerinin sonuna kadar yaşanmasıdır. Bu noktada Ben, rasyonel denetimiyle, rahatsızlık etkenine dönüşür. Kişilik bileşimindeki bu vurgu değişimiyle, Ben bir maske sayılarak değer yitirirken, İd gerçek, sahici, kurtarıcı ve kurtulmuş kişilik mercii haline gelir. "Tipik faşist", Ben yapısı güçsüz, özdeşleşme nesnelerini içine almak, dışiç sınırlarını kaldırmak isteyen (cemaate aç) birisidir. Ödipal Üst-Ben tarafından da engellenmeden geliştirdiği arzu makinesi, Klaus Theleweit'ın terimiyle bir "bütünlük makinesi"yle beraber işler. Birey, kendini (cemaate, partiye) teslim etmek suretiyle hayatının başındaki bütünle birleşerek, suçluluk hissinden ve ölüm korkusundan kurtulur, aynı zamanda saldırganlığını 'boşaltacağı' bir sübap bulur.

Hacker, olgunlaşmamış bireyin amorf, manipülasyona açık kitleyle özdeşleşmesi olgusunu; şimdi, "güçlü baba"lı otoriter ailenin eridiği modern birincil sosyalleşme süreçlerinde, Üst-Ben-Ben-İd bölünmesinin zaten "klasik" sarahatiyle gerçekleşmediği koşullarda düşünmemiz gerektiğine dikkat çekiyor. Öte yandan, arzuların ve güdülerin Ben mekanizmalarıyla bastırılmasının gelecekte bunların tatmin edileceği beklentisine dayandığını; bu beklentinin toplumsal olarak güçlü biçimde sarsıldığı koşullarda bu mekanizmaların etkisizleşeceğini belirtiyor. Bu iki sürecin işlediği koşullarda, kişilik mercilerinin "klasik" belirginliğine kavuşmaması, özdeşleşme/benlik arayışında henüz olgunlaşmamış bireyin erken bir evrede Ben-İdeali olarak yüceltilen bir grupla, kişiyle veya fikirle özdeşleşebilmesine zemin hazırlar. Hacker şu kuşkuyu dillendiriyor: Değişen toplum ve aile yapısı, birincil sosyalleşmenin alışılagelmiş biçimlerini öyle geniş çaplı bir değişime uğrattı ki, "kimlikler/benlikler" kişiliğin ("klasik" anlamda) gelişmesinden önce bulunuyor. "Otoriter kişilik" ve faşizm sendromlarının tezahürü için elverişli bir zemin bu. Faşist sendromlar, "delilik" hallerine değil, modern toplumsal varoluşumuzun ortalama psişik koşullarına yaslanıyorlar.

Faşizm Sendromu'nun "Sinyaller ve Uyarılar" başlıklı son (4.) bölümü, faşizmin yeni görünümlerine ilişkin çarpıcı tespitler içeriyor. Bu tespitlere geçerken, faşizmin unsurlarının olağanüstü esnekliğini ve "iç hareketliliğini", faşizmin "karaktersizliğini", onun kurucu bir özelliği olarak yine hatırlatıyor. Buna bağlı olarak da, faşist potansiyelin belirli sınıflarla, tabakalarla ve -3. Bölümdeki tezi doğrultusunda- belirli psişik durumlarla sınırlı olmadığını vurguluyor. Hacker'in yaptığı hatırlatmalarla verdiği "sinyaller" şunlar: 1) Faşizmin birey ve uyumu tesisi, düşman imgesini, yani düşmanlaştırdığı özneleri homojenleştirmesi dolayımından geçer - dolayım sanıldığı gibi tersi yönde değildir! Düşman

tek olmalıdır. Faşist rejimlerin çöküp faşist partilerin zayıflaması, hayatın karmaşıklaşmasıyla beraber, düşmanı tekleştiren ideolojik operasyonları zorlaştırıyor. Tıpkı, faşizmin düşman-merkezli düşünüşünü taklide yatkın olan antifaşist güçlerin, açık (tipik) faşist partilerin yokluğunda faşist eğilimleri ("içimizdeki faşisti") teşhiste zorlanmaları gibi! 2) Faşizmin aşırı-esnekliğine bağlı ittifak yeteneği, büyüyor. 3) İdeolojileri unsurlarına ayrıştırıp fragmanlaştırma, faşizmin bir başka karakteristiğidir ve daima ona güçlenme imkânı sağlamıştır. (Hacker, bütün ideolojilerin fragmanlaştığı bir evrede yaşadığımızı buna eklese, "sinyalleri" daha duyulur olacaktı doğrusu...) 4) Faşizm, devrimci retoriği hilafına, koyu konformisttir. 5) Arkaik romantizmle teknoloji hayranlığı, faşizmin en çarpıcı çift-değerliliklerinden (ambivalans) biridir. 6) Faşistler için şiddet sadece daha rahat ve düşünmeden kullanılan bir araç değildir; şiddet cinsellikle yüklüdür ve sevgi ikamesidir.

TANIL BORA

• *tanıtım*

Kenarın Avrupası: Yeni eşitsizlik mozayiği

COSTIS HADJIMICHALIS
VE DAVID SADLER (DER.)

EUROPE AT THE MARGINS:
NEW MOSAICS OF INEQUALITY

EFS (AVRUPA BİLİM VAKFI), 1995, 246 s.

Yunanistan'dan Aristoteles Üniversitesi'nden Castis Hadjimichalis ile İngiltere'den Durham Üniversitesi'nden David Sadler'in birlikte yayına hazırladıkları bu kitap, ESF'nin (Avrupa Bilim Vakfı) "Avrupa'da Bölgesel ve Kentsel Yeniden Yapılanma" adını taşıyan bilimsel programından doğan, onaltı araştırmacı ve bilimadamının katkılarıyla hazırlanmış ortak bir ürün. Ancak "yeni Avrupa"nın inşasını daha çok olumlu yanlarıyla ele alan söz konusu programın aksine, bu kitabı oluşturan proje, sürece "kaybedenler" açısından yaklaşıyor.

Aslında kitabın yazarları da "rekabetin ve bütünleşmenin" olumlu yanlarından ve yararlarından kuşku duymuyorlar. Kendi başına alındığında bütünleşen Avrupa'nın içerdiği potansiyellere de karşı değiller. Ancak kitabın hareket noktasını, neoliberal "bütünleşme" fikriyatının bütün olumlu savlarına rağmen, farklılaş(tır)ma, marjinalleş(tir)me ve dışla(n)ma ile yeni Avrupa'da eşitsizliğin

yeniden üretilmesi ve şiddetlenmesi ile ilgili sorunlar oluşturmakta. Avrupa'nın çağdaş yeniden yapılanmasının kenarlarında ilk bakışta "unutulmuş" gibi görünen ve hakim yapılanmanın periferileri olarak tanımlanan bölgeler, kentler ve toplumsal gruplar, kitabı yazanların ortak ilgisini çekiyor. Ancak "marjinalleştirilmiş" gruplar ve yerler, soyutlanarak değil, bu marjinalliğin ve dışlanmanın içinde ortaya çıktığı daha geniş ve genel toplumsal ilişkiler bağlamında ele alınıyor.

Bugün Avrupa'da yaşanan bunalımın kaynağında, Fordist dönemde olgunlaşmış büyük düzenleyici yapılar ile bu yapıların hemen her noktasına meydan okuyan yerel, etnik ve alt ulusal bağlanmalar arasındaki gerilim yatmaktadır. Fordist toplumsal sistemlerin üzerine dayandığı payandalar son yirmi yıldır yavaş yavaş un ufak oldu (Mingioe). Orta ve büyük ölçekli şirketlerde imalat geriledi; savaş sonrasının tam istihdam ve yüksek gerçek ücret dönemi, Fordist kitle üretimi ile birlikte sona erdi; Batı Avrup'nın varlıkları kömür, demir, çelik üretimi, gemi yapım ve tekstil gibi bir ya da birkaç sanayiye dayanan bölgeleri derin sarsıntılar geçirdiler (Sadler). İş olanakları azaldı, gelir eşitsizliği büyüdü, refah devleti harcamaları ciddi kesintilere uğradı. Üçüncü sektör, ya da hizmet sektörü süratle genişleyerek Fordist sistemin yerini almaya başladı. (Allen ve Henry). İş ve ekonomi yaşamında ortaya çıkan bu dönüşümler bugün refah sistemlerinin başını ağrıtan sorunlardan birine götürmektedir bizi. Malî bunalım, refahın yeniden yapılandırılmasının başat parametresini oluşturuyor. Avrupa ülkeleri refah bunalımına farklı tepkiler gösteriyor, ama hepsinin de ortak yanı özelleştirme. Mevcut refah sistemleri, ülkeden ülkeye az çok değişiklik arzetmekle beraber özelleştirilmiş durumda (Mingione).

Bu gelişmelerin marjinalleşme üzerinde üç temel doğurgusu oldu: özellikle yetişkin çalışan erkek nüfusta doğrudan iş kayıpları ortaya çıktı; yabancıların, gençlerin, kadınların ve eğitimleri yetersiz ya da uygunsuz olan kimselerin iş bulma ve iş bekleme süreleri uzadı ve giderek daha çok insan düşük ücretli, iş güvenliğinden yoksun işlerde çalışmaya başladı (Mingione). Marksist terminolojiyle söylenecek olursa, mutlak artı değere bir dönüş söz konusu. (Kesteloot)

Neo-liberal söylemin "uyumlaştırma" ile birlikte iki ana temasından birini "bütünleş(tir)me" oluşturuyor. Bu kavramlardan kasıt, eşitsizlik ve yeni marjinalleşme eğilimlerinin önünü almaya yönelik toplumsal bütünleştirme politikalarıdır. Ancak tek Pazar, Maastricht Anlaşması, Onbirlerin Toplumsal Sözleşmesi bu marjinalleşme sürecini değiştirecek gibi görünmüyor. Ortak bir Avrupa toplumsal politikası ikincil ve marjinal kalmaya aday (Mingione). Bir bütünleşme felsefesi ve farklı toplumsal aktörlerin gelecek yıllarda içinde hareket edecekleri kuralları belirlemekle bir tür Anayasa konumundaki Maastricht Anlaşması, içerdiği bütün belâgatli ifadelere rağmen, "toplumsal politikalar bakımından zayıf" kalmaktadır. Yanı sıra sözkonusu Anlaşma, üye devletlerde mal ve sermaye ile birlikte insanların da serbestçe hareket ve ikamet edebilmelerini

mümkün kılan ve bütünleşmenin ana argümanlarından birini oluşturan Avrupa yurttaşlığı ilkesi getiriyor. Ama buna rağmen serbest hareket edememek, AT içindeki pek çok insanın gerçekliği olmaya devam edecek görünmektedir. Orwell'in diliyle, "birileri Avrupa'da daha eşit olacaklardır" (Viaou).

Yine "bütünleştirme" ideolojisi, AT'nun geliştirdiği "toplumsal ortaklar" anlayışında da kendini bütün açıklığıyla ortaya koyan "seçmeci" bir nitelik taşıyor. Çünkü burada temsil olanağı taşıyan formel emek/çalışma ilişkileri ve toplu örgütlenmeler hareket noktası olarak alınmakta ve örneğin kadınların "tipik olmayan, düzensiz ve kayıt dışı" işlerde çalışıyor olmaları ve formel emek pazarıyla bütünleşme koşulları hesaba katılmamaktadır. Dolayısıyla Güneydeki çalışan kadınlar, yaptıkları işlerin niteliğinden dolayı bu kategorinin dışında kalmaktadırlar (Vaiou).

Eşitsizliği gidermeyi amaçlayan (Avrupa Yapısal Fonu, Fırsat Eşitliği Eylem Programları gibi) programlarda da durum farklı değil. Bunlar da, yeni ortaya çıkan iş deneyimlerine karşılık gelmemektedir. Formel emek pazarıyla ilgili düzenlemeler, yüksek sendikalaşma düzeyi, sosyal yardımlar gibi özellikler, örneğin Güneydeki kadın grupları için çalışmanın sahip olduğu anlamı ve içeriği ifade etmekten çok uzak (Vaiou).

AT'nun, Birliğin daha az gelişmiş bölgelerindeki altyapı yatırımlarını iyileştirmek ve böylelikle eşitsizliği azaltmak amacıyla telekomünikasyondan demiryolu, denizyolu, karayolu taşımacılığına kadar yaptığı bir dolu yatırım, bölgeler, kentler vs. arasındaki eşitsizlikleri yeniden üretmekten öteye gitmedi. "Küresel köy" hayali gerçekleşmedi. Çevre bölgeler ekonomik ve toplumsal bütünleşmeye dahil edilemedi (Gaspar).

Avrupa çapında *Trans-Europea Networks* gibi politikalar eliyle yaratılan derin dönüşümler, periferide (İrlanda, Yunanistan, İberik yarımadası ve Güney İtalya) eskilerinin yanısıra yeni avantajsızlık ve eşitsizlik örüntülerinin doğmasına neden oldu. Altyapı yatırımları giderek daha çok rekabeti iyileştirmeye ve yükseltmeye ayarlandı (Gaspar).

Uluslararası göç konusunda Avrupa ülkelerinin 70'lerin başından itibaren izlemeye başladıkları tek-biçimli politika da, bütünleşmenin niyet ve boyutları hakkında bir fikir veriyor. 70'lerden önce Avrupa'daki ülkeler, kendi koşullarına uygun ve az çok uluslararası göçe cevaz veren politikalar izlerlerdi. 70'lerin başlarında Avrupa ülkeleri "göç akışı"na ilişkin politikalardan, "sahip oldukları, mevcut göçmen stoğu"na ilişkin politikalara geçtiler. İşçi göçünün geleneksel kanallarını tıkayan radikal değişiklikler yaptılar. 1973'teki Alman *Anwerbenstop*'u, bu tersine dönüşün bir işaretiydi. Bugünse sınırların uluslararası göçlere kapatılması, bütün Avrupa ülkelerinin ortak bir özelliğidir. Göçü yasaklayan yasalar, bütün Avrupa ülkelerinin takip ettiği neredeyse tek biçimli bir kılavuz niteliği taşımaktadır. Aslında burada sözkonusu olan Kuzey-Güney dayanışmasının ortadan kalkmasıdır. Roma İmparatorluğu'nu barbarlara karşı korumak

için yapılan "hendek"ler, şimdi "uygar dünya"yı muhtemel yeni istilacılara karşı korumak üzere yeniden kazılmaktadır. Bu yeni yasal düzenlemelerin anlamı budur. Bu gelişmeyi "Avrupa Kalesi" deyiminden daha iyi anlatacak bir başka deyiş daha yoktur. Bu kale ideolojisi, Avrupa içinde bile olsalar "onlar" ile "biz" arasındaki ayrımın büyümesine dayanmaktadır (Pugliese). Bugün Batı Avrupa'daki her ülke şöyle ya da böyle iki ulustan oluşuyor: ülkenin gerçek sakinleri ile göçmenler. Ve bu göçmenlerin büyük bölümü, onca kültürel ve ekonomik bütünleştirme programına rağmen marjinal nüfusu oluşturmaya devam etmektedir (Weesep).

Kesteloot'un yazısında, gerek yeni ortaya çıkan iş ve çalışma yapısının bölgeler üzerindeki etkisine bir örnek oluşturması, gerekse "kale" içinde "biz Avrupalılar" ile göçmenler ve konuk işçiler bağlamında "onlar" arasında bir karşılaşma ve zıtlaşma, Brüksel özelinde ele alınarak ayrıntılı bir biçimde anlatılmaktadır. Özellikle yabancı düşmanlığına yakıtını sağlayan "kale" içinde yaşayan "onlar", yine Weesep'in yazısında Hollanda, Almanya ve İsviçre gibi ülkeler özelinde geniş istatiksel bilgiler ışığında, konut ve barınma bağlamında değerlendiriliyor.

Aynı düşünceyi Kevin Robins ile Asu Aksoy'un yazılarında da buluyoruz: Siyasal âmilin yakın geçmişte özellikle Balkan sorunuyla başedememesi, kültürel öz savunma ve kimliği koruma mekanizmalarının öne çıkmasına yol açıyor. Siyasal çözümsüzlük korku yaratıyor; "onlar"ın temsil ettiği bu çılgınlık ve parçalanma tehditine karşı, "kendi" topluluğumuzu tecrit etmeye yönelik bir hissiyat hakim olmaya başlıyor. "Avrupa'lı olmayanları, davetsiz misafirleri, adı sanı ne olursa olsun yabancıları, Avrupa'lıya yakışan, uygar ve demokratik incelik ve zarafetle karşılaştırıldığında kaba saba kalanları dışlama" arzusu, Avrupa kimliğini güdülemeye başlıyor.

Avrupa kendini doğrudan ve güneyden gelen algıladığı tehditlere göre keşfetmeye ve yeniden tanımlamaya çalışan küçük bir Avrupa'dır. İçerme ve dışlama ölçütü bir kere daha 1504'te Roma ve Constantinapole arasında olduğu gibi dinsel mahiyetli olacaktır; Ortodoks ve İslâm olanlar, asıl Avrupa'ya dahli mümkün olmayan "öteki"leri oluşturacaklardır. Avrupa, kendi coğrafya ve tarihine dönmektedir. Öte yandan, her ne kadar kapsayıcı bir siyasal proje olmaktan uzaksa da, neredeyse ulus-devletlerin yerini alan devasâ bir bürokratik ve idarî yapı olan AB'nin (Robins ve Aksoy) yasal düzenlemelerinden bağımsız, tamamen pazar dinamiklerine ve varoluş stratejilerine bağlı olarak ortaya çıkan genel anlamda olumlu bütünleşme biçimleri de yok değil. Örneğin yine Kesteloot'un Brüksel'i konu alan yazısında bunu görmekteyiz. Ayrıca Oksa'nın Finlandiya'da kuzey Karelio bölgesinde yer alan köyler üzerine çalışmasında, yeni marjinallik biçimleriyle başa çıkmanın farklı biçimleri ele alınmaktadır.

Kitabın son bölümü bağlayıcı nitelikte yorumlara ve hâlâ sorulmayı bekleyen sorulara ayrılmış. Pickvance "Kent Hareketleri Nereye Gitti?" başlıklı yazısında, kent hareketleri ile marjinallik arasında bağlantıyı, kent hareketlerinin

ortaya çıkma sıklıklarını, onlarla ilgili yapılmış muhtelif açıklamaları, (tamamen ortadan kalkmamış olsalar bile) tavsamalarının nedenlerini konu ediniyor ve kent hareketlerini meydana getiren grupların toplumsal ve mekânsal değil, siyasal açıdan marjinal olan gruplarla ilişkilendirip, tanımlamaya çalışıyor.

"Kenar Olgusu Üzerine Düşünmek: Marjinallik Kavramı" adını taşıyan yazılarında Antoine Bailly ile Eric Weiss-Altaner, toplum bilimlerinden, liberal, Marksist, radikal ideolojilere kadar verimli bir kavramsal araç olarak kullanılmış ve kullanılmakta olan "marjinallik" kavramının kökeni ve gelişimi üzerine ilgi çekici bilgiler veriyorlar. Ancak hangi söyleme konu olursa olsun marjinallik kavramının her zaman toplumsal, ekonomik ve siyasal rahatsızlık ve kargaşalara yol açacak bir bunalımın işareti olduğu; alanı, yeri ne olursa olsun marjinallikten sözetmenin, sömürü ve yabancılaşmadan kaynaklanan eşitsizliklerden söz etmek anlamına geldiği belirtiliyor.

Kitabın "Yeni Avrupa Mozayiğinin Parçalarının Birleştirilmesi" başlığını taşıyan son yazısı, yine yayına hazırlayanlar tarafından kaleme alınmış. Yazarlar şu soruların hâlâ sorulmayı ve yanıtlanmayı beklediğini belirtiyorlar:

– AB, Birlik içindeki bütün insanlara (dolayısıyla "yabancılar"a da) yurttaşlık hakkını vermezse, "açık" ve "demokratik" olabilir mi?

– Kuzeydeki ve Güneydeki kadınların ve erkeklerin yeni olanaklardan eşit biçimde yararlanmaları mümkün olacak mı?

– Marjinallik nasıl tanımlanabilir; merkezin ve kenarın kim olduğunu kim belirleyecek, ya da başka bir ifadeyle marjinallik ne ölçüde nesnel bir kategori, ne ölçüde bir dil ve toplumsal algı konusudur.

– Ve son olarak, marjinal insanlar ve gruplar, bir yerde oturup, kaderlerine yanmadan, kendi hakları için toplu olarak nasıl mücadele edeceklerdir?

Bütün bu soruların ardında şu gerçeklik yatmaktadır: "içerisi" ve "dışarısı" diye sınırlar koymakla AB, toplumsal ve mekânsal olarak Birlik'ten dışlanmış insanların ve bölgelerin marjinal konumlarını pekiştirmektedir. Ve bu sınırlar son sözün sahiplerini de Pugliese ile Robins ve Aksu'nun yargılarına götürmektedir: "yeni Avrupa"nın sınırları, tarihte Roma İmparatorluğu ile barbarlar arasında olduğu gibi, Katolik-Hıristiyan bir merkez ile Ortodoks Hıristiyan ve İslâm periferisini birbirinden ayırmaktadır.

B. SİNA ŞENER